

La desconstrucció de les identitats

Anàlisi de cas IV

Joan Campàs Montaner

PID_00201554



Els textos i imatges publicats en aquesta obra estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari– a una llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los i transmetre'ls públicament sempre que en citeu l'autor i la font (FUOC. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya), no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.ca>

Índex

| | |
|---------------------------------------------------------|------------|
| Introducció..... | 5 |
| 1. Una pregunta plena d'interrogants..... | 7 |
| 2. L'anàlisi del discurs sobre la nació..... | 14 |
| 3. La construcció de l'estat nació espanyol..... | 37 |
| 4. El patriotisme constitucional..... | 59 |
| 5. El nacionalisme espanyol..... | 68 |
| 6. Subjectivitats i identitats nacionals..... | 79 |
| 7. El culturalisme nacional..... | 93 |
| 8. Globalització i llengua nacional..... | 104 |
| Bibliografia..... | 115 |

Introducció

Imaginem-nos que un capvespre, tot veient un debat per la televisió sobre la independència de Catalunya, un dels nostres fills ens demanés: “Pare, som una nació?” Què li respondríem?

Descartant el sí o el no taxatiu, es podria optar per buscar en un diccionari el terme *nació*, llegir-ne la definició que s’hi fa i demanar-los si consideraven que Catalunya complia, o no, els requisits definits. D’entrada, podria semblar adient fer servir el *Diccionari d’història universal Chambers*, editat per Edicions 62 l’any 1995. Tindríem un primer ensurt en veure que no hi ha cap entrada amb el mot *nació*; és difícil d’entendre que *nació* no sigui un concepte històric prou important per a no sortir en aquest diccionari. Es podria optar llavors per consultar el *Diccionari d’història de Catalunya*, editat per Edicions 62 el 1992. Semblava una obvietat que aquí sí que s’hi trobaria una llarga definició. Doncs no, tampoc no hi apareix la paraula *nació*. I l’entrada *nacionalisme* remet a *catalanisme*. La reacció podria ser: si no es troba aquest concepte en diccionaris històrics de referència, cal suposar que no es tracta d’un concepte històric? Es pot fer un darrer intent i, via Internet, es pot consultar l’*Encyclopedia Britannica* i..., després de definir-la com a “people”, remet al mot *nacionalisme*. Deu ser, la nació, utilitzant els termes de Hobsbawm, una realitat inventada, o una comunitat imaginada, com afirma Benedict Anderson, i per això no té cabuda en diccionaris d’“història”?

Com es pot respondre, doncs, a la qüestió plantejada si no es té clar de què parlem en fer servir la paraula *nació*? Quin sentit pot tenir afirmar, o negar, que Catalunya, o Espanya, és una nació?

Aquest mòdul recull el procés que s’ha seguit no tant per a arribar a definir el concepte de *nació*, com per a desconstruir-lo i veure des de quins pressupòsits es construeix. És, doncs, un hipertext a la inversa: no volem demostrar una hipòtesi ni bastir un edifici conceptual capaç d’erigir-se en un nou paradigma d’interpretació. No és, tampoc, un manual per a un partit polític. Ni hi explicitem punts programàtics, ni hi insinuem estratègies de cap mena, ni eslògans de campanya electoral. No és una guia didàctica per a explicar als nens i nenes el fet nacional. Ni és una narració lineal –discursiva i argumentativa– que desenvolupi unes idees prèvies o preconcebudes dins del marc d’un determinat corrent o teoria política, sociològica o antropològica.

Voldria ser un exemple de com es poden desconstruir un seguit de qüestions, de plantejaments, de conceptes, d’argumentacions, d’informacions aparegudes en els mitjans de comunicació, etc., que versen sobre la nació i l’estat nació, sobre la llengua, la cultura, la identitat nacional, la memòria històrica, la globalització, la immigració, la multiculturalitat o interculturalitat, i la nova

ciutadania en construcció. En definitiva, mostrem un possible recorregut, dels molts que es podrien fer, amb la finalitat de desconstruir la xarxa conceptual que suporta el tema de les identitats.



1. Una pregunta plena d'interrogants

Segurament hi ha moltes maneres de posar-se a pensar sobre el tema nacional. El tema de si som o no una nació i tota l'efervescència discursiva generada aquests darrers anys al voltant de la redacció i posterior aprovació de l'Estatut català ha posat de manifest, com a mínim, que es tracta d'un tema molt connotat afectivament, viscut amb més passió que arguments i que, a la mínima, reobre esquerdes i fissures d'una història recent d'aquest país que no han quedat mai del tot ben cicatritzades. Malgrat la transició o, potser, precisament a causa de la transició (o de la transacció, com diu Fontana).

Una possible manera de presentar aquest procés, a la recerca d'algunes pistes sobre un concepte que no està definit en els diccionaris d'història, és compartir amb l'estudiant totes les preguntes, les qüestions, els dubtes i els problemes que s'han amuntegat en forma de fitxes a l'espera d'una resposta o, pel cap baix, d'una forma constructiva d'abordar-los. Tenir les preguntes formulades pot ser una bona manera de posar-nos d'acord inicialment, si més no, en els problemes, ja que no esperem trobar el beneplàcit de tothom en algunes de les respostes o de les aproximacions al tema que, al llarg d'aquestes pàgines, anirem suggerint. Us invitem a afegir les preguntes que us agradaria formular i que potser no trobareu aquí explicitades: cada itinerari personal va equipat amb la seva pròpia motxilla. A la nostra hi portem, una mica desordenats, un cúmul d'interrogants que mirarem d'enumerar a continuació.

Quan a París va rodar el cap del rei Lluís XVI, el crit que es va aixecar a la plaça va ser "Vive la nation!". O sigui que la nació no és el rei. Això deu voler dir que la nació és el poble. Però, qui era en la França revolucionària el poble? El tercer estat? El quart estat? Tots?

Si l'ONU és l'Organització de Nacions Unides, per què només hi són representats els estats i no les nacions sense estat? És que *estat* i *nació* són sinònims? També el seu precedent, el primer intent pràctic d'organització internacional incorporada al tractat de Versalles (1919) es deia Societat de Nacions.

El Torneig de les Sis Nacions és una competició de rugbi entre Anglaterra, Escòcia, el País de Gal·les, França, Itàlia i Irlanda. Per què si la Gran Bretanya està formada per tres nacions (deixem de banda Irlanda del Nord) Espanya no pot estar constituïda per diverses nacions? No tenen, Gal·les i Escòcia, selecció pròpia de futbol? I no juguen, els de Belfast, en la selecció de rugbi d'Irlanda i no en la d'Anglaterra? Per contra, quants jugadors catalans juguen als clubs catalans de futbol (o bàsquet) de la primera divisió, i quants d'"espanyols" als equips de la "lliga nacional"? Què passaria si no es donessin les restriccions d'alinear jugadors "extracomunitaris"?

Israel, és una nació o un estat? Quan no existia l'estat actual d'Israel, existia la nació jueva? Per a l'existència d'una nació és imprescindible l'existència d'un territori? Coincideix, la nació jueva, amb els límits de l'Estat d'Israel? On existeix la nació kurda? En el pobles nòmades, la nació viatja amb ells? O els nòmades no poden constituir-se en nació? És un problema de territori o d'estat? És, la nació, un projecte polític que té com a finalitat que un poble pugui formar, mitjançant la sobirania nacional, un estat propi? Si no es té aquest projecte ja no podem parlar de nació?

Sovint es tendeix a identificar una cultura amb un poble i un territori. Però aquesta identificació, no és originada en el context de la creació dels estats nació i del colonialisme, un moment en la història d'Occident obsessionat per la delimitació i creació de fronteres i pel repartiment del món entre els estats poderosos? És que els pobles són homogenis i la cultura només està feta de consens? O és que acceptem el determinisme del territori?

Hi ha nacions a les quals es pot "entrar" i de les quals es pot "sortir". Hom pot decidir ser francès o britànic si un en té la determinació i la voluntat. A d'altres, només s'hi entra per naixement: hom no pot "decidir" ser alemany o serbi o croat, perquè es "neix" alemany, serbi o croat. De fet, els fills dels xilens nascuts a la regió de Valdivia, si són d'ascendència alemanya, descendents dels emigrants alemanys que hi van anar a finals del segle XIX, obtenen immediatament el passaport alemany al consolat més proper. En canvi, un turc de Kreuzberg de la segona generació nascuda a Berlín, tercera des que el seu avi hi va emigrar, tindrà les dificultats més grans per a arribar a ser membre de la "nació alemanya". Per què no es deixa votar els alemanys que són fills o néts d'immigrants turcs? El dret de vot, té a veure amb la "puresa de sang" o amb el fet de formar part de l'ètnia "originària"? Només els qui formen part de l'"ètnia" originària, tenen tots els drets de ciutadania?

Els colons que es van independitzar d'Anglaterra i van crear els Estats Units, van deixar de ser anglesos i van esdevenir americans amb aquest acte polític? Van deixar de pertànyer a una nació per a passar a pertànyer-ne a una altra? No compartien la mateixa llengua i cultura? Quan temps cal –i què ha d'esdevenir– per a deixar "de ser" d'una nació i "sentir-se" que es forma part d'una altra? Només cal el sentiment? Si els Estats Units són una nació, quin ha estat el procés de la seva construcció? No és, pel cap baix, curiós que –en cas que considerem que els Estats Units siguin una nació– estigui formada per la barreja de successives onades migratòries d'arreu del planeta, menys dels qui n'eren originaris, que s'autoproclamen "nacions índies"?

Observem les fronteres dels estats africans: les línies tirades amb regla en un despatx de qualsevol ministeri d'un estat europeu, què separen? Té el mateix sentit parlar de nacions a Europa que a Àfrica? Pot sorgir una nació a partir de la creació d'un estat? En aquest context, hem d'identificar nació i ètnia?

Quan Alemanya estava dividida en Alemanya occidental i Alemanya oriental, es tractava d'una sola nació dividida en dos estats? Implica, això, que estat i nació no tenen per què ser coincidents? La guerra de Corea (1950-1953) va comportar la partició de Corea en dos estats: però no segueix existint una sola nació coreana? Quan Portugal pertanyia a la monarquia espanyola, era una nació? O ha esdevingut nació des que, cap al 1640, va esdevenir independent? És, doncs, l'estat el qui crea la nació?

Afirmar estatutàriament que Catalunya és una nació és afirmar que la nació catalana és Catalunya, on té valor l'Estatut. O sigui, Catalunya és una nació que arriba, pel sud, fins al riu de la Sénia. Delimitació políticament irrefutable, institucionalment clara, i que ha estat votada en referèndum. Què formen, llavors, el Rosselló, la Franja de Ponent o d'Aragó, el País Valencià i les Illes Balears, és a dir, els territoris formalment i estatutàriament exclosos de Catalunya nació? Qui afirma que Catalunya és una nació, i ho posa en l'Estatut de Catalunya, pot afirmar alhora que els Països Catalans són també una nació? O s'ha de recórrer a la fórmula de confederació de nacions? Però, els que es confederen no són els estats? Suïssa, doncs, seria una confederació de nacions?

Perquè existeixi una comunitat nacional, sembla condició necessària i suficient que ho cregui un nombre prou gran de persones durant un temps prou llarg. En el cas d'Espanya, no hi ha cap dubte que hi ha molta gent que creu, des de Cadis fins a Cadaqués, des del cap de Gata fins a Finisterre, que són espanyols i que Espanya existeix com a nació. Els qui afirmen que Catalunya és una nació, què els legitima per a dir que Espanya no és una nació? I viceversa, els qui diuen que Espanya és una nació, en què es basen per a dir que Catalunya no és una nació? Si Espanya és la nació espanyola, i per tant nació de tots els espanyols, com hi cabrà una altra nació en la nació, suposant que la categoria de nació sigui la mateixa?

De vegades, el rebuig de la diferència, la violència, la creença en la superioritat de la pròpia cultura i nació, condueixen a la xenofòbia i al racisme. En altres ocasions, la democràcia, el diàleg, el desig de respectar i ser respectats informen les accions dels moviments nacionalistes. On és la línia que els separa? Què és el que marca la diferència? Quins plantejaments, quins contextos, quins objectius polítics decanten les actituds cap a una acció o una altra? On comencen (o acaben) les actituds racistes?

Quin paper hi té l'atzar (les múltiples interaccions econòmiques i polítiques que es donen en tot procés històric) en la conformació dels espais nacionals? Imaginem que Bismarck hagués incorporat Àustria al Reich: voldria dir que actualment no existiria ni l'estat ni la nació austríaca? O només no existiria l'estat austríac?

Si la identitat nacional existeix, com l'experimenta l'individu? I la col·lectivitat? Si es tracta d'un sentiment, com es pot argumentar en contra dels qui no el senten? Si les persones tenen identitats múltiples, és a dir, per-

tanyen de manera simultània a cultures diferents i mantenen sistemes de normes i comportaments diversos que usen en diferents contextos o àmbits, quin sentit pot tenir parlar d'identitat nacional com si fos una unitat ben delimitada?

Per què fan onejar la bandera nacional els seguidors neofeixistes dels equips de futbol anglesos? Es tracta d'un fenomen nou o és una mera prolongació de les velles formes de nacionalisme? Segurament es tracta d'un fenomen no polític, tot i que pot ser i serà explotat pels polítics. No ofereixen cap solució política o de cap altre tipus perquè no pensen en termes de solucions. Què pretenen, doncs, els neonazis de l'Alemanya actual, a qui no cal confondre amb els nacionalsocialistes originals? I per què, en el cas espanyol, només es fa onejar la bandera constitucional en unes determinades manifestacions i ho fan uns determinats grups polítics?

Si el que defineix la cultura o cultures és la diversitat, no és una simple tautologia parlar de diversitat cultural? A més, qui defineix, qui controla i difon una determinada visió del món i n'exclou les persones i idees que no hi estan d'acord? És que la cultura només està feta de consens, d'homogeneïtats? No existeix a l'interior de cada "cultura" grups i segments socials que comparteixen uns determinats interessos, expectatives, costums, pràctiques i visions del món diferents dels proclamats pels sectors dominants? Què vol dir, aleshores, *cultura catalana*, o *espanyola* o *finesa*?

La paraula *cultura* existeix, es fa servir i té efectes. Posem els exemples següents: si identifiquem nació i cultura i considerem que Espanya és una nació, vol dir aleshores que catalans, bascos i andalusos tenim la mateixa cultura? Considerem, ara, que Catalunya és una nació. Qui forma part de la cultura catalana? Els qui parlen català i tenen una ascendència fins al rebesavi catalana? A més, qui diu i des de quina estructura de poder diu qui és espanyol, català o basc? Si com opina Gellner només les persones que comparteixen la cultura, és a dir, que formen una nació, poden constituir-se com a unitat política o com a estat, hauríem de deixar votar en les autonòmiques els castellans residents a Catalunya?

Si en lloc de definir la cultura segons els paràmetres dels grups socials dominants, de les classes hegemòniques, dels centres de poder, ho féssim segons la visió i percepció de les classes o segments socials subalterns (dones, obrers, immigrants sense papers, etc.), hi hauria tantes diferències entre les cultures, per exemple, catalana i castellana? O catalana i magribina?

El sentit geogràfic que podien tenir les nacions en un cert moment, té sentit que el mantinguin en un moment de grans processos migratoris, de fluxos de capitals i mercaderies, de deslocalitzacions, de mundialització i de dilució territorial? El sentiment de territorialitat, vigent durant segles en què la majoria de gent no sortia pràcticament del seu poble o comarca, es pot mantenir

en un moment de gran nomadisme, de viatges massius...? La consciència de compartir espais comuns, interessos comuns, sentits i festes, segueix vigent en un món fet d'hibridacions, simulacions i fragments interconnectats en xarxa?

En un moment en què la cultura està cada cop més desterritorialitzada, amb un increment exponencial del volum i la velocitat de la transmissió d'informació i la difusió incontrolada de trets culturals, es pot seguir pensant en àrees culturals separades, en cultures autòctones i cultures foranes? No deu pas ser aquest debilitament del concepte de *cultura* el que ha fet emergir a primer pla el d'*identitat*? I no deu pas ser el debilitament de l'estat nació el que ha convertit l'argumentació política i social en un discurs cultural i identitari?

Avui en dia vivim immersos en un capitalisme globalitzat, basat en la capacitat d'aquest sistema econòmic de funcionar en tot el planeta com si fos una unitat cada dia, i això significa que en aquest moment no hi ha una política econòmica nacional o una empresa que pugui ser independent del que està passant en la resta del planeta, entre altres coses perquè la globalització comença per la globalització del capital, la globalització financera (cada dia, en el mercat de divises, es canvien uns 3 bilions de dòlars, unes tres vegades el PIB de l'Estat espanyol). Per tant, el que s'esdevé en cada economia nacional depèn d'una sèrie de relacions econòmiques a escala mundial. Davant d'això, què hi ha darrere la pregunta de si som o no som una nació? La realitat estamental era típica de la societat feudal o de l'Antic Règim: tindria sentit utilitzar el concepte d'*estament* en les anàlisis sociològiques d'una societat avançada en el segle XXI? No s'esdevé el mateix amb els termes de *nació* i d'*identitat nacional* en un món globalitzat? O poden ser les reivindicacions nacionals i les polítiques de la diferència i el reconeixement estratègies defensives davant la possible uniformització i homogeneïtzació cultural del planeta?

Alemanya i Àustria parlen alemany; es tracta d'una única nació o de dues? Tots els països en els quals es parla anglès, formen una sola nació? I els països àrabs, són una nació o són tantes nacions com estats? O només es pot parlar de nació quan s'aplica a les societats que han experimentat o sofert un determinat procés històric més o menys relacionat amb les revolucions burgeses?

Seguint amb el tema de la llengua, existeix el belga? I el suís? I el canadenc? Sembla, doncs, que l'existència d'una llengua pròpia tampoc no és imprescindible per a constituir una nació. I per què en el cas d'Espanya no s'esdevé el mateix que en el cas belga o suís, és a dir, que no tingui sentit parlar d'idioma espanyol, sinó de castellà, català, basc, gallec?

El gir lingüístic ha reforçat la idea que, essent la cultura bàsicament llenguatge compartit, llenguatge i idioma eren la mateixa cosa i que les fronteres d'un idioma o llengua eren les fronteres d'una cultura (de fet, només són les fronteres d'una literatura, i encara). Per tant, hi ha qui considera que compartir un llenguatge i un idioma són la mateixa cosa. Per què alguns nacionalismes (català, espanyol) han identificat fortament idioma i cultura, convertint-ho

en un lligam gairebé indissoluble per mitjà d'un poderós discurs polític? En aquest cas, no tindriem la mateixa cultura catalans, valencians i baleàrics? Tots els països on es parla castellà, tenen la mateixa cultura? Per què la literatura, aparentment un component bàsic de la cultura, ha preferit en general, tot i que amb algunes excepcions, dividir-se en funció de la llengua emprada per l'autor més que no pas en funció d'altres criteris?

Sovint s'apela a la memòria històrica en la construcció nacional. Però no s'afirma que la història l'escriuen les classes dominants? A través de quins filtres s'han seleccionat uns esdeveniments, i no uns altres, qui ha ritualitzat algunes commemoracions, qui ha seleccionat uns personatges convertint-los en "pares de la pàtria" i n'ha rebutjat d'altres, qui ha considerat quins són els fets rellevants...? Per tant, qui configura i com es configura una memòria històrica? Memòria de què i de qui, a favor de què i de qui? No és curiós que tots els comtes i nobles catalans siguin "bons", i en canvi els senyors feudals de la resta del món siguin uns explotadors dels pagesos? És possible una història "nacional" exempta de mites? És possible fer història dins un estat plurinacional, o sempre les interpretacions estaran tenyides del color nacional al qual pertanyi l'historiador? No és preocupant la simpatia que desperten els almo-gàvers entre certs sectors de la nostra joventut?

Per què algunes nacions no han pogut constituir-se en estats i altres sí (pensem en Escòcia, Gal·les, Catalunya, el País Basc, etc.)? Senzillament perquè algunes van guanyar una guerra, com Portugal? I per què la van poder guanyar? Per sort, per una determinada correlació de forces o d'aliances...? Quin paper hi van tenir les corresponents classes dominants? Quan es parla de centralisme, per què uns estats ho són i d'altres han adoptat, d'entrada, el federalisme o la confederació?

Per què hi ha actualment a Espanya diferents sentiments identitaris? Com i per què durant el segle XIX, i en el marc del règim liberal, es va imposar la visió d'una Espanya única i es van frustrar els projectes alternatius que propugnaven la construcció d'una Espanya plural? Per què no va poder ser realitat una Espanya que reconegués la diversitat d'identitats culturals, que era la desitjada per molts catalans, per molts demòcrates (els republicans federals), per bona part dels foralistes bascos, dels iberistes, dels provincialistes gallecs i per regionalistes de diferents territoris? Per què no ha estat possible configurar una Espanya que, tot i basar-se en lligams de solidaritat política, reconegués i fomentés les diferents identitats i tradicions culturals? Com va ser possible que el projecte inicial de construcció de la nació dels liberals, la nova nació dels ciutadans, derivés finalment en un discurs nacionalista espanyol, essencialista, que sostenia que la seva legitimació venia de la prèvia existència d'una vella i única identitat nacional espanyola, que alguns historiadors fan remuntar a l'edat dels metalls?

La definició clàssica de *ciutadania* es basa en la condició que tots els ciutadans tenen els mateixos drets i han de complir les mateixes obligacions i respectar les mateixes lleis, i atorga als qui la posseeixen el dret de participar en el govern de l'estat. Però actualment, la presència d'un nombre elevat d'immigrants a la major part dels estats occidentals, i l'ampliació de la Unió Europea, fa que alguns qüestionin aquesta idea de ciutadania i es preguntin com s'ha de definir la ciutadania en el marc europeu. Què s'ha de fer amb els no-ciutadans que viuen permanentment en estats europeus? Cal donar la ciutadania a aquests immigrants, o només cal ampliar els seus drets polítics? Caldria començar a plantejar una ciutadania política postnacional?

És possible parlar de multiculturalitat o d'interculturalitat sense fer referència a l'estructura social que organitza la diversitat en contextos socials concrets? Per què aquest interès a utilitzar aquests termes, quan totes les societats del planeta, des del paleolític, han estat interculturals, si per això entenem que han estat en contacte amb altres cultures? Si les cultures no són homogènies, ni impermeables, ni immutables, ni essències eternes, sinó que són flexibles, fluides, mutables, canviant, contingents, desterritorialitzades i policèntriques, com i on s'han d'establir els límits, la frontera, entre una cultura i una altra per a poder parlar de multiculturalitat o d'interculturalitat?

Molts dels suposats conflictes culturals, no són, en el fons, conflictes econòmics i socials, condicionats per l'accés desigual als recursos i al poder? Per què, doncs, aquest interès a disfressar els problemes econòmics, polítics i socials amb fraseologia culturalista?

Les pàgines que segueixen no pretenen respondre a totes aquestes preguntes: l'àmplia bibliografia del final palesa la complexitat del tema i ens obliga a defugir qualsevol simplificació que obtindríem tancant tota aquesta problemàtica en una definició. Com més s'aprofundeix en el tema, menys interessat està un en les respostes a aquestes qüestions i més interès adquireix la desconstrucció d'allò que donem per descomptat en temps de les incerteses postmodernes.

Fins aquí les preguntes.

2. L'anàlisi del discurs sobre la nació

“Ni l'Esperit Sant ni vostè ni jo, ni don José Ortega y Gasset, sabem què és una nació.”

Joan Fuster

El concepte de *nació* sembla, d'entrada, complex i problemàtic. Potser significa moltes coses o potser no en significa cap. O potser el que significava en el segle XIX ja no tingui validesa per al segle XXI. Això s'agreuja amb la proliferació de definicions pretesament unívokes d'un concepte que no les admet fàcilment (el mateix s'esdevé amb termes com ara *llibertat, igualtat, justícia, felicitat* o *raó*). Segon des d'"on" es parla, reflectim tota una concepció de la cultura política general d'una societat o d'una altra. Per això començarem aquest recorregut mirant de diferenciar *nació, estat* i *estat nació*.

Per a alguns, la nació és el poble i el poble forma la nació. Per tant, *nació* i *poble* es poden considerar com a sinònims. Solucionada una incògnita, el problema rau ara en el concepte de *poble*. Qui és el poble? El poble català està format per tots els qui viuen a Catalunya, fins i tot els sense papers? Qui constitueix el poble espanyol? Els qui tenen passaport espanyol o DNI? El poble, doncs, són només els ciutadans?

Plantegem-ho en forma de metàfora. El model en què es van inspirar els creadors de l'estat nació va ser l'Església, i aquesta consisteix en el conjunt dels fidels: els fidels formen l'Església. Però la majoria té clar que l'Església per excel·lència és el clergat, i els fidels per excel·lència són els laics. Passa que, mentre que Església i fidels són conjunts coincidents, clergat i laics són conjunts complementaris i mútuament excloents. Traslladem aquest model al nostre cas: la nació pròpiament dita són els notables, el sector dominant, els grups hegemònics, les elits que, a més d'escriure la seva història, dominen i controlen els mitjans de comunicació i la major part de l'entrellat del poder. I el poble, pròpiament dit, és la massa, la gent, les classes subalternes. Podem fer aquesta distinció perquè nació i poble són coincidents, però notables i massa són excloents. Quan es parla, doncs, d'identitat nacional, de cultura nacional, d'esperit nacional, pensem en els del "clergat" o en els dels "laics"?

Tenim alguns exemples (pocs, certament) en què emprar *nació* com a hipònim d'*ètnia* (com el cas dels aborígens del Japó, d' Austràlia, Finlàndia o el Canadà i dels Estats Units, identificats com a "nacions") no comporta una traducció política conflictiva per als seus respectius estats; però, en la major part dels casos, la hiponímia de *nació* no resulta tan pacífica; només cal pensar en la "nació musulmana" en el marc de la Unió Índia, o de la "nació jueva" del

sionisme, o en la “nació tibetana” dins de la Xina. Sembla, doncs, que hi ha un determinat concepte i praxis nacionals no conflictius i d’altres de conflictius en el marc dels estats. El perquè d’aquesta diferència complica la nostra recerca.

Abans de considerar més problemes, fem una ràpida ullada a l’evolució històrica d’aquest concepte, per si ens pot ajudar a contextualitzar-lo. Per als romans *Natio* significava la deessa del naixement i de l’origen. *Nació* es referia, igual que *gens* i *populus* i enfront de *civitas*, a pobles (sovint salvatges, bàrbars o pagans) que encara no estaven organitzats com a associacions polítiques.

Nacions ho serien, conforme a l’ús clàssic del terme, comunitats d’origen que estan integrades geogràficament per mitjà de l’assentament i el veïnatge, i culturalment per mitjà d’una llengua, uns costums i unes tradicions comunes, però que encara no ho estan políticament per mitjà d’una forma d’organització estatal. Kant encara escrivia: “Aquella munió de gent que a causa d’una procedència comuna es reconeix unida en un tot de caràcter civil, s’anomena *nació* (*gens*).” Per tant, la nació tenia un caràcter prepolític. Des d’aquest punt de vista hi ha, per tant, tantes nacions com “denominacions d’origen”. Pertànyer a una determinada nació equival a “ser originari de”, “venir de”, “habitar a”.

Però ja des de la meitat del segle XVIII el significat de *nació* es va anar carregant de contingut polític. Amb Sieyès i la Revolució Francesa la “nació” va esdevenir fins i tot la font de la sobirania estatal. A tota nació li hauria de correspondre el dret a l’autodeterminació política. Com que la sobirania resideix en el poble, parlar de nació portaria implícita la referència a la capacitat sobirana d’aquest poble. Reconèixer, doncs, un territori com a nació seria atorgar-li el dret a exercir la plena sobirania política, a expressar les seves eleccions, a constituir-se en estat.

L’any 1714, Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury, parlava de “poble” o “nació” en aquests termes: “Una multitud que es manté unida per la força, encara que es trobi sota el mateix governant, no està pròpiament unida: de la mateixa manera que un organisme no fa un «poble». És la lluita social, la confederació i el consentiment mutu, basat en cert bé o interès comú, el que uneix els membres d’una comunitat i fa que un poble sigui un. El poder absolut anul·la la cosa pública; i on no hi ha element públic o constitució, no hi ha en realitat «mare» pàtria o nació.”

Posem un parell d’exemples de com la nació va anar incorporant un determinat caràcter polític. Recordem el cas de la independència dels Estats Units. Va ser la primera manifestació del procés que duria a un nou nacionalisme, i es considera el pòrtic de les revolucions liberals burgeses. Una especificitat d’aquesta revolució –per a interpretar-la com a fet nacionalista– va ser la manca de bona part dels trets objectius, utilitzats habitualment per a definir la nació: els colons tenien un origen geogràfic variat, amb predomini d’escocesos, anglesos i holandesos (mancava un procés d’identificació i arrelament a la ter-

ra), practicaven creences diferents, no tenien un enemic comú –com les pervivències feudals–, i com a factors aglutinants pràcticament només podem esmentar que venien dels països on van aparèixer les primeres manifestacions democràtiques, i que tenien un cert esperit messiànic.

La guerra de la independència va començar per motivacions econòmiques que afectaven colons, plantadors i comerciants. La primera fase de la lluita va constituir una contesa civil entre la metròpoli i els seus dominis; després es va internacionalitzar. Però sempre ens trobem amb una veritable guerra d'alliberament nacional, una lluita per a la consecució dels drets polítics, racionalistes i igualitaris. Llibertat i igualtat legal en són les idees clau. És un nacionalisme sorgit de la voluntat popular. A la Declaració d'Independència, les causes per les quals se separen que se citen són la igualtat de tots els homes, els drets inalienables –vida, llibertat, felicitat– i un govern per a garantir-los.

Considerem, ara, la independència de l'Amèrica espanyola. Les revolucions d'independència americanes van ser obra d'unes minories privilegiades que, tot i que van fer en els seus manifestos constants al·lusions a la pàtria i al patriotisme, van marginar l'heterogeni i multiracial conjunt de les classes populars, a les quals consideraven tan enemigues com als mateixos espanyols. En aquesta manca de suport popular podria consistir el relatiu fracàs de les independències americanes fins al 1814. A partir d'aquest moment van adquirir caràcter nacional, ja que les minories dirigents van incorporar el poble en la lluita independentista i li van reconèixer unes llibertats. Les revolucions d'independència serien, doncs, nacionals, quan van transcórrer per la via democràtica i liberal oberta per la Revolució Francesa. Però els trets nacionals de les antigues colònies no estaven segurs pel caràcter excessivament localista de la lluita (es parla de patriotisme de Quito o de Buenos Aires), i l'afluència d'immigrants va fer més divers el substrat humà. Es van començar a destacar com a elements de cohesió l'ensenyament de la geografia i la història (per arrelament a la terra i identificació amb el passat); la instrucció cívica, per a exaltar els valors democràtics liberals i la consideració de caràcter de gresol de civilitzacions. Ara bé, com diu Pierre Vilar, fins a quin punt es van integrar veritablement en una nacionalitat els grups racials i els estrats baixos de la societat? Quant van trigar a sentir-se membres de la nació les onades d'immigrants? La claudicació de les minories dominants davant dels interessos econòmics estrangers, permet considerar com una autèntica independència la de les nacions sorgides de l'antiga Amèrica espanyola?

A les diferències, teòriques i pràctiques, que es deriven d'aquests dos processos, s'hi va afegir, a finals del XVIII, una idea conservadora de *nació*, que parteix de les teories de Burke (1729-1797), de Bentham (1748-1832) i de Herder (1744-1803). Herder entén la nació com un ésser viu, que neix i creix a impulsos de l'acció d'una força superior inconscient impresa en l'ànima dels pobles: l'esperit nacional (*Volksgeist*); impossible de definir, es manifesta en la llengua, els costums i tradicions, un passat col·lectiu... Els pobles podien no tenir consciència de posseir aquest esperit nacional però no per això deixaven de

constituir una nació. La nació era una cosa involuntària, autònoma respecte al poble que s'hi integrava. Aquest concepte conservador de *nació* repercuteix en altres països, en els quals l'exaltació del passat, la tradició, els sentiments religiosos i els particularismes locals es creia que podien ser la base constitutiva de la nació abans que una democràcia centralitzadora liberal.

Podem retenir, doncs, dues idees diferents i diferenciadores de la "realitat nacional": o bé la nació existeix al marge de la consciència del poble que l'habita, o bé la nació es construeix en la lluita pels drets democràtics i és filla d'aquests drets. Per tant, som una nació es digui el que es digui i es cregui el que es cregui, o bé som una nació perquè volem aprofundir en les llibertats i drets democràtics per a tothom, des de la nostra experiència i perspectiva històrica, social i econòmica, en interacció amb altres models i processos nacionals. Per tant, la nació és, o bé la nació és un procés de construcció i aprofundiment democràtics.

El significat de *nació* adquireix, d'aquesta manera, dos continguts ben diferents, com a *Volksgeist* i com a conjunt de ciutadania democràtica. El primer posa l'accent en els aspectes simbòlics, sentimentals, culturals i identitaris; el segon, en els polítics i socials. Després del 1871, Ernest Renan rebutjava la pretensió del Reich alemany sobre l'Alsàcia apel·lant a la nacionalitat francesa de la població, perquè entenia la nació com una nació de ciutadans i no com una comunitat d'origen. La nació de ciutadans trobava la seva identitat, no en característiques etnoculturals comunes, sinó en la praxi dels ciutadans que exerceixen activament els seus drets democràtics de participació i comunicació. Aquí, el component democràtic de la ciutadania es deslliga del tot de la pertinença a una comunitat prepolítica integrada a través de la procedència, tradició compartida i llengua comuna.

"La idea de *nació*", escriu C. G. Dubois, "és d'entrada una idea. No és una realitat concreta [...]. La consciència nacional suposa l'adquisició d'una memòria que funciona com un llenguatge portador i productor de sentit [...]. La naturalesa de la nació és, doncs, la de ser una construcció intel·lectual: és un fet de consciència".

Des d'aquesta perspectiva, la nació (o la "república") només assoleix consistència, i fins i tot existència, quan un nombre substancial de persones s'imaginen, es veuen i es pensen com a membres d'una nació (o d'una república nacional), i, en conseqüència, responen efectivament i afectivament –o almenys sense gaire indiferència– davant les crides o els estímuls pertinents (ni que sigui la sola visió d'una bandera o d'un emblema heràldic determinat). Una perspectiva d'aquesta índole pot semblar, és clar, tan subjectiva com tautològica; i segurament pot explicar més bé el *com* que no pas el *perquè* un bon nombre d'individus, un bon dia, es veuen i viuen com a membres d'una nació determinada.

Per a uns, la nació seria el resultat d'un sentiment col·lectiu d'identitat de caràcter essencialment cultural que un grup d'homes i dones escull perquè s'hi sent representat, perquè ha triat una manera de viure i una gent amb qui compartir-la.

Altres consideren actualment la nació com una forma de plasmació de la consciència col·lectiva que reivindica un determinat nivell de poder polític, que pot arribar fins al plantejament de la independència i a constituir-se com a estat independent. Des d'aquesta perspectiva per a entendre una nació caldria tenir present l'aspiració, satisfeta o no, que té una determinada comunitat a l'autogovern o a la independència. En altres paraules: que és la dimensió política allò que fa que un grup humà esdevingui nació, dimensió en la qual les creences, els desitjos, la memòria col·lectiva, el projecte de futur, el reconeixement, etc., esdevenen factors determinants.

Una nació no és, doncs, un estat, un regne o una república, ni tampoc una cultura, un poble, una llengua, una ètnia, una religió o un territori; però aquests factors han servit, al llarg de la història, per a vertebrar col·lectius de cara a dur a terme alguna acció. Diferenciem, doncs, nació i estat. L'estat seria un cos polític nascut d'un contracte social, la funció del qual és la de garantir uns drets al conjunt dels ciutadans, a canvi d'uns deures respecte de la institució i d'una solidaritat en relació amb la resta dels que l'integren. Ara bé, estat i nació poden entrar en conflicte si, per exemple, l'estat ens diu quina llengua hem de parlar –i resulta que no és la nostra–; aleshores actua amb un poder absolut, ens tracta com a súbdits i no com a ciutadans, i trenca les regles de joc del contracte social.

Es parla, també, d'"estat nació", com el francès; en aquest cas *nació* és sinònim de "poble de ciutadans", de la mateixa manera que *exèrcit* és a França "la nació en armes". Aquest ús de *nació*, basat en la ciutadania, en els drets polítics, que pot resultar legítim a ulls de les persones en la seva qualitat de ciutadans, pressuposa justament l'anul·lació "política" dels bretons, bascos, catalans, gascons, etc., de França; és a dir: exigeix l'anul·lació en l'àmbit del discurs polític de les diversitats preexistents a la nació definida juridicopolíticament. Parem atenció a aquest fet: en nom de l'universalisme i de la igualtat de drets i deures, es pot practicar una homogeneïtzació lingüística i cultural que, de fet, amaga la imposició de la llengua i la cultura dominant, i que s'escuda en el mecanisme democràtic i de supremacia de la majoria. El nostre intent de definir *nació* potser també ens haurà de dur a replantejar el concepte de *democràcia* en els seus aspectes formals.

Pot parlar-se, d'altra banda, de nacions sense estat. Els gitanos en són l'exemple paradigmàtic. O d'estats multinacionals, com Suïssa, articulats confederalment. Hi ha pobles víctimes de genocidi, com el kurd, i existeixen ètnies pràcticament desaparegudes com la nació apatxe.

Els grups o societats sembla que s'autodefineixen bàsicament de dues maneres diferents: la manera que podem anomenar *comunitarista* i la manera *democràtica*. La manera comunitarista s'afirma en primera persona: "només pertanyen al nostre grup els que són com nosaltres"; de manera que l'entitat definidora del "nosaltres" exclou del grup els altres –és el model utilitzat per Arthur Griffith, fundador el 1905 del Sinn Fein ('Nosaltres Sols'), el partit nacionalista irlandès. En la manera democràtica tots tenen els mateixos drets a posar en qüestió les condicions històriques donades per a formar part d'un grup; en aquest cas el grup pot ser qüestionat, naturalment, per qualsevol dels seus membres, i pels qui pretenen ser membres del grup i no són reconeguts com a tals.

El problema del comunitarisme no consisteix en la manca de base sinó en el fet que com a idea política no és susceptible de qüestionament. Les entitats que s'atorguen a si mateixes el dret a parlar en primera persona en nom del grup comunitàriament definit qualifiquen les veus discrepants de *veus fora del grup*. En canvi, un "poble" s'autodefineix democràticament quan tenen veu i vot els seus components. Un "poble" definit a la manera comunitarista –per exemple, per les "nostres tradicions històriques" o per la "nostra llengua"– pot considerar "descastada", i per tant irrellevant, l'opinió del poble realment existent.

Sigui quina sigui la definició de *nació* que proposem, sempre trobarem contraexemples o situacions històriques que no la verifiquen o compleixen. Existeixen tants conceptes de *nació* com tantes interaccions són possibles entre aspectes econòmics, polítics, socials i ideològics en el marc d'una formació social concreta. La nació és un fenomen històric: no sempre n'hi ha hagut i, probablement, no sempre n'hi haurà; també podem construir un concepte de nació a mida que ens permeti trobar comunitats nacionals a partir del neolític (algun historiador fa remuntar Espanya a l'edat dels metalls).

Algú podria argumentar que els qui no defensen la idea i realitat de *nació*, o bé no són nacionalistes o bé pertanyen a la "nació" dominant. Cal veure, doncs, què hi diuen els nacionalistes, sobre la idea de *nació*. D'entrada val a dir que no hi ha un únic tipus de nacionalisme: no té res a veure el nacionalisme burgès del segle XIX amb el nacionalisme que va estimular les lluites d'alliberament nacional de les colònies, o amb el nacionalisme ideològic dels moviments feixistes. El reduccionisme de posar-los tots en el mateix sac només ens porta a no entendre res.

El concepte de *nació*, o la identificació com una *nació* d'una comunitat determinada, és vist per alguns autors com el *producte*, com la *producció*, d'un moviment nacionalista. És el nacionalisme qui crea la nació. Per tant, la nació seria posterior a l'esclat dels nacionalismes del primer terç del segle XIX, i el seu concepte i contingut dependria de la ideologia dels diferents nacionalismes.

Alguns nacionalismes han intentat definicions ètniques de la seva nació. Per exemple la proposta de Sabino Arana, conseqüent defensor d'una estricta política social de segregació per als *maketos* (immigrants). Recordem el seu famós article, "Errores catalanistas", on critica els catalanistes perquè accepten en els seus rengles gent de cognom castellà, que es diuen Pérez, García i Fernández, i perquè es congratulen que ja parlin català. Arana considera que això és un greu error perquè pot desnaturalitzar l'essència del moviment nacional, que sols ha d'estar integrat per gent de procedència estrictament basca. "M'estimo més un Euskadi ple de bascos que sols parlin castellà, que un Euskadi ple de *maketos* que parlin eusquera, perquè la llengua sempre es pot recuperar, però la raça –l'ètnia– si es perd, ja no es recupera mai." Enfront d'aquest tipus de discurs essencialista i excloent del nacionalisme basc de final del segle XIX, un determinat catalanisme plantejava el contrari: la possibilitat d'adquirir la catalanitat passava en bona part per utilitzar la llengua com a vehicle. La llengua esdevenia, així, un element de socialització i d'integració. A la banda oposada de l'ètnicitat, trobem l'intent de Stalin de convenir una caracterització aètnica de *nació*, com a entitat cultural, lingüística, històrica i econòmica que intenta dotar-se de poder polític.

Per a Greenfeld el nacionalisme seria el sistema cultural dominant generador d'ordre en la societat moderna i, així, l'equivalent del que antany van ser les religions transcendents, això és, el marc cognitiu que conforma la nostra manera de percebre la realitat social.

La interrelació entre nacionalisme i classes socials es palesa en diferents moviments d'alliberament nacional, per exemple en la primera fase de la independència mexicana: els mestissos s'hi van integrar dirigits per Hidalgo i Morelos. Les classes altes van ajudar a sufocar la rebel·lió i van emprendre la seva pròpia lluita. Una idea força estesa és que el sentiment nacional és unívoc i afecta tothom de la mateixa manera: és la identitat com a resistència (l'enemic és exterior). Davant d'un perill exterior o un atac a la dignitat nacional, s'uneixen diferents sectors i classes socials (per a evitar una revolta a l'interior el millor és declarar una guerra a l'exterior: va ser el cas de la guerra de les Malvines, entre l'Argentina i la Gran Bretanya).

Com sol funcionar aquest fervor interclassista? Una determinada classe social (o classes), a través dels partits polítics o dels seus líders o minoria d'intel·lectuals, formula ideològicament el fet nacional i hi dóna contingut doctrinal, de manera que els interessos d'aquesta classe (o classes) són presentats com els interessos de la nació. Recordem l'entusiasme amb el qual el poble nord-americà va aclamar la guerra de Cuba contra el domini espanyol el 1898. El conflicte va ser presentat pels mitjans de comunicació com una empresa beneficiosa per als interessos de la nació i alhora noble, perquè contribuiria a l'alliberament del poble cubà; però sabem que la finalitat de la guerra servia als interessos imperialistes que convenien al capitalisme ianqui, que, a més, aviat va oblidar les seves promeses alliberadores i va sotmetre Cuba al seu poder.

En tot procés de lluita nacional cal diferenciar els agents que actuen de la classe que al final exercirà l'hegemonia política. És el cas de la Revolució Francesa: la nació, el poble revoltat, s'enfronta als enemics externs, sia els exèrcits de les potències absolutistes, o els enemics de classe, la noblesa de l'Antic Règim. I atès que la nació s'identifica exteriorment amb les directrius de la classe que exerceix el seu predomini –la burgesia– se sol relacionar mecànicament el fenomen nacional amb la burgesia. En analitzar els nacionalismes revolucionaris es pot veure com altres classes socials poden exercir l'hegemonia sobre el fet nacional.

No podem identificar, doncs, nacionalisme amb burgesia. Recordem el cas català. Hi ha molts nacionalismes o doctrines polítiques plurals que aspiren a diferents graus d'autogovern i que s'expressen en corrents culturals diversos. El catalanisme va sorgir amb força a mitjan segle XIX emparat per l'ús popular de la llengua i pels moviments populars anticentralistes. Abans de l'aparició d'un catalanisme conservador (amb la creació de la Lliga Regionalista el 1901), les classes populars catalanes ja havien posat els fonaments del desvetllament nacional de Catalunya. El particularisme català anticentralista es va manifestar ja en els motins i aixecaments populars de 1835-1836 i 1840-1843; en el camp, les classes populars rurals, emparades pel fenomen carlista, reivindicaven la devolució dels furs i el manteniment de les lleis tradicionals catalanes. L'existència del fet diferencial es va posar de manifest mitjançant diverses formulacions doctrinals: el 1849 Tomàs Beltran i Soler reclamava una entesa entre liberals i carlins catalans per instaurar la Diputación General del Principado de Cataluña; el 1854 el progressista Guardiola proclamava des del *Diario de Barcelona* l'existència a Espanya de diverses nacionalitats; el 1860 Joan Cortada, a *Cataluña y los catalanes*, feia referència a la pàtria catalana; el 1877 Roca i Farreras, parlant de "nacionalitat" catalana, reclamava la creació d'una diputació general de Catalunya. El federalisme a Catalunya (el 1876 Francesc Pi i Margall havia publicat *Las nacionalidades*) tenia una base popular. La primera manifestació es va produir al voltant del 1849 amb la creació del Partit Democràtic (dirigit per Monturiol, Terrades, etc.). Molt abans que burgesa, la lluita contra el centralisme del liberalisme conservador va estar encapçalada pels moviments populars i el federalisme d'esqueres.

En aquest canvi de mil·lenni l'explosió dels nacionalismes, alguns desconstruint estats multinacionals, altres construint entitats plurinacionals, no va associat a la formació dels estats moderns clàssics i sobirans. Més aviat sembla que aquest nacionalisme esdevé una important força subjacent en la constitució de quasiestats, és a dir, entitats polítiques que comparteixen la sobirania, sia en el federalisme avançat (com en la (re)constitució canadense, o en la "nació de nacionalitats" proclamada a la Constitució espanyola del 1978), o en el multilateralisme internacional (com a la Unió Europea o a la renegociació de la Comunitat d'Estats Independents de les repúbliques exsoviètiques).

Hi ha dos fenòmens que semblen característics del període històric actual. Per una banda, la desintegració dels estats plurinacionals que malden per continuar essent plenament sobirans o negar la pluralitat dels seus constituents nacionals (és el cas de la Unió Soviètica, Iugoslàvia, Etiòpia, Txecoslovàquia, i potser ho serà de Sri Lanka, l'Índia, Indonèsia, Nigèria). Per l'altra, el desenvolupament de les nacions que s'aturen al llindar de la condició d'estat, però obliquen l'estat matriu a adaptar-se i cedir sobirania (Catalunya, País Basc, Flandes, Valònia, Escòcia, Quebec, Kurdistan, Caixmir, Panjab, Timor Oriental).

El concepte de la modernitat o no de les nacions divideix els investigadors. Per a Hans Kohn, Elie Kedourie, Ernest Gellner o Eric J. Hobsbawm, el nacionalisme és resultat de les revolucions americana i francesa i del procés d'industrialització; per a Benedict Anderson, Liah Greenfeld, Susan Reynolds, Linda Colley, el nacionalisme té diversos orígens en diferents parts del món i, per tant, no pot parlar-se d'un únic origen i, encara menys, que aquest sigui el resultat només de l'impuls que certament li van donar les revolucions liberals. Sovint, la crítica dels historiadors al nacionalisme va dirigida contra les pretensions nacionalistes de les minories i molt poques vegades s'adreça contra el nacionalisme dels grans estats, que òbviament ha estat el més destructor.

Quan, de fet, podem començar a parlar de nació? Sembla força estesa l'opinió que podem parlar de nació en sentit modern a partir del segle XIX en el context del procés de les revolucions burgeses –sense menystenir que al llarg dels segles XVI al XVIII (durant l'acumulació primitiva de capital i la fase del capitalisme mercantilista) es van anar perfilant alguns trets que després s'integraran en el concepte de *nació*. Dit això, cal afegir que, simplificant, han existit almenys dues concepcions liberals de nació, una més progressista i l'altra més conservadora, a les quals caldria afegir les concepcions federalistes –des de les més moderades fins a les més radicals (primer independència per a federar-se lliurement amb posterioritat).

Per tant, el concepte contemporani de *nació* no és aplicable a les realitats socials anteriors al segle XIX; cal, doncs, diferenciar els sentiments identitaris i de pertinença, i els antics conceptes de *nació* i de *pàtria*, que són propis de les societats de l'Antic Règim, dels que es configuraran dins del nou marc polític i social.

Uns opinen que les nacions existeixen en virtut del fet que els membres d'una nació es reconeixen com a compatriotes, i creuen que comparteixen no només determinades característiques significatives, sinó les creences, els desitjos i les aspiracions rellevants i, en especial, la creença de ser alguna cosa diferenciada i l'aspiració de continuar vivint junts, diferenciats i autogovernant-se. Les nacions també s'autoperceben amb continuïtat històrica i, per això, entre les creences compartides pels seus membres cal tenir en compte les creences sobre el seu passat, és a dir, la memòria col·lectiva. Les nacions es veuen a elles mateixes com a subjectes, entitats amb un passat, amb memòries, amb creences, tenint aspiracions, prenent decisions, obtenint resultats, etc. Però

això no és suficient, atès que aquesta continuïtat històrica i aquesta projecció cap al futur necessiten tant una cultura comuna compartida com un territori. Efectivament, si no existís una cultura comuna no hi hauria reconeixement mutu, ni creences, ni símbols, ni obligacions compartides; tampoc memòries col·lectives. A més, el vincle amb un territori és el que permet la connexió entre nació i estat o, si es vol, el que possibilita que formi part de la identitat nacional la dimensió política: tota nació vol ser estat, és a dir, tenir, com assenyalava Max Weber, el monopoli de la força dins del territori que reclama com a propi, amb l'objectiu d'unir els seus membres mitjançant la homogeneïtzació, creant una cultura, uns símbols, uns valors comuns, una memòria compartida i, si cal, recordant o inventant les tradicions i els seus orígens.

Uns altres replicaran que tot aquest conjunt de trets culturals, creences compartides i aspiracions polítiques –en definitiva, la identitat nacional– és una cosa creada, potser pel mateix estat o per l'acció dels polítics nacionalistes. Per tant, per a entendre el que són les nacions, no ens fixarem en aquests elements “diferencials” sinó que caldrà esbrinar els processos causals de la seva formació. Encara més, per això les nacions haurien de ser superades, perquè són de fet meres ficcions o, en cas que no ho siguin, el seu temps ja ha passat, és a dir, ja no necessitem les identitats que diuen que propicien.

Els primers argumentaran que no només la majoria de nacions tenen rels en el passat, sinó que, a més, en temps passats ja existia una cosa similar al sentiment nacional de les nacions actuals, a saber, el sentiment de pertinença a una comunitat diferenciada de les altres, i respecte de la qual els seus membres mantenien actituds de reconeixement mutu, creences i voluntats compartides. En realitat, i com indiquen Liah Greenfeld i Miller, el sentiment de pertinença que sorgeix amb el nacionalisme a la modernitat tindria com a tret propi el vincle entre nació i sobirania, és a dir, la idea de la igualtat de tots els membres de la nació davant la mateixa nació. I d'aquesta manera, el que seria modern no és el sentiment de pertinença i l'articulació d'aquest sentiment en actituds proposicionals i en una cultura comuna, sinó la idea d'una comunitat que actua col·lectivament conferint autoritat a les institucions polítiques, la idea de la voluntat nacional o popular.

Però també és cert, contraargumentarien els altres, que les nacions, les identitats nacionals són construccions socials i històriques. I en aquesta creació, com han emfatitzat Gellner o Kedourie, a partir de l'edat moderna el paper de la impremta, la industrialització, els sistemes estatals d'educació, la creació de llenguatges nacionals, els nous tipus de treballs, la mobilitat i l'anomia socials, les noves relacions humanes, la importància dels nous mitjans de comunicació, etc., han estat essencials. Les nacions serien, doncs, artefactes socials creats per l'enginyeria social com les creences, els símbols, la memòria i els compromisos.

En definitiva, per a uns, les nacions en realitat no existeixen perquè són meres ficcions. O sí que existeixen, per uns altres, però són fenòmens exclusivament moderns i, per tant, la seva realitat no té res a veure amb el passat, amb el que és cultural o ètnic, sinó només amb la funció que realitzen de donar una identitat col·lectiva i personal. O sí que tenen arrels i passat per a uns altres, i que són imprescindibles per a entendre-les. Si acceptem que les nacions són fenòmens moderns, uns afirmen que es tracta de fenòmens obsolets que caldria superar; altres argumenten el contrari, que les nacions són fonamentals en aquests temps de globalització i per a la realització de la identitat individual i del projecte col·lectiu de vida en comú. O tot el contrari, que les nacions i les obligacions que aquestes exigeixen haurien de ser substituïdes per societats obertes de valors cosmopolites. O ni una cosa ni l'altra.

A tot plegat hi podem afegir el fet que no tots els qui pertanyen a una mateixa nació conceben la seva nació de la mateixa manera. I això explica per què, en una mateixa nació i per a una mateixa nació, hi poden haver diversos nacionalismes. O és que es refereixen a diverses nacions amb el mateix nom? Tampoc no està garantit que els qui no són membres d'una determinada nació tinguin les mateixes creences sobre aquesta nació que les creences que mantenen els membres de la nació esmentada, fins al punt que hi haurà gent que no acceptarà com a nació, no la reconeixerà, el que altres sí que ho consideren.

Davant d'aquest panorama, la pregunta és obligada: a través de quins discursos s'ha anat construït això que en diem *nació*? Pel que fa a l'anàlisi històrica de les nacions i el nacionalisme, tot sembla indicar, a hores d'ara, que l'obra, i els arguments, d'aquests dos autors, Ernest Gellner i Eric J. Hobsbawm, marca un autèntic punt d'inflexió; després de Gellner i Hobsbawm (almenys) ja no es poden mantenir o sostenir certes presumpcions i interpretacions sobre les nacions i els nacionalismes.

Quina ha estat, en realitat, la principal contribució de Gellner i Hobsbawm en aquesta matèria? Què és allò que hi ha d'innovador en la seva obra sobre el nacionalisme i les nacions? En primer lloc, la desconstrucció del "paradigma romànticoorganicista o essencialista", segons el qual les nacions existeixen amb independència tant de la voluntat dels individus (i dels conflictes de grup o de classe) com de les circumstàncies o el context històrics. Segons aquest paradigma essencialista, les nacions haurien existit sempre, serien un tipus d'entitats definibles mitjançant criteris extensionals, és a dir, mitjançant criteris que no difereixen en l'essencial dels criteris que fem servir per a objectes com ara plantes, planetes o electrons. Les nacions existirien pel seu compte, independentment del reconeixement de la seva existència per part dels éssers humans: les nacions serien entitats perennes i antigues, i tindrien una mena d'aura, esperit o força interna que donaria continuïtat històrica a la seva existència. En segon lloc, que les nacions no són pas entitats naturals ni tan sols "coses" o "fets" socials, sinó *invencions*, *artefactes* o construccions polítiques (i culturals). En tercer lloc, que no és pas la nació (presumptament preexistent) allò que engendra, "desvetlla" o explica el nacionalisme, sinó a l'inrevés: és

el nacionalisme (o els nacionalistes) allò que fabrica o crea aquesta peculiar convicció o fins i tot il·lusió òptica que anomenem, convencionalment, *nació* o *identitat nacional*. Finalment, que el nacionalisme és un fenomen polític (i social) rigorosament contemporani, no pas anterior a la Revolució Francesa, i paral·lel, més aviat, al procés de modernització econòmica o política de l'Europa occidental vuitcentista; i, per tant, les nacions (que van ser, en realitat, una creació del nacionalisme) també són contemporànies. La nació com a fenomen modern coincideix i és causat en bona part per l'aparició de la societat industrial, l'estat modern, la creació de les llengües nacionals, el romanticisme, les guerres napoleòniques, els sistemes estatals d'educació, etc. Serien fenòmens moderns que estan en continuïtat amb quelcom vell i antic. Per a Hobsbawm, les definicions basades merament en la voluntat o, si es vol, en actituds proposicionals com les creences i els desitjos, són definicions tautològiques, és a dir, que no expliquen res, ja que donen per explicat precisament allò que caldria explicar. En concret: si afirmem que una determinada nació existeix en tant que hi ha la suficient massa crítica de persones que creuen en ella, sembla que estem pressuposant l'existència de la nació i no explicant-la.

Ergo, no hi ha nacions ni identitats nacionals abans de l'era contemporània. Sobretot, perquè la nació demana un seguit de condicions o requisits (tant materials com d'índole política) els quals no solament són històricament recents (industrialització, secularització, política de massa o democratització), sinó que, en rigor, no podrien haver existit abans, és a dir, en la vella Europa: no hi ha (*no pot* haver-hi) nació (almenys en l'accepció forta o actual de la paraula) mentre hi hagi encara vassalls i estaments en lloc de ciutadans. Fins aquí la visió de Hobsbawm.

Què diuen els arguments en contra? Es formulen la pregunta següent: si les nacions són un producte del nacionalisme, i si el nacionalisme només pot ser contemporani, pot haver-hi nacions "abans" del nacionalisme o fins i tot "sense" nacionalisme?

Les nacions contemporànies i fins i tot els nacionalismes que se'ls poden anticipar no van aparèixer del no-res; les nacions o identitats nacionals no es basen o quallen en qualsevol lloc ni de qualsevol manera. Altrament dit: que no es poden inventar completament o aleatòriament. El cas de la Padania, que es va voler inventar U. Bossi, n'és un exemple fefaent. Aquest nou i peculiar líder secessionista va fer, es pot dir, tot allò que recomanen tots els manuals d'instruccions –tots els *kits*– nacionalistes (es va disfressar de guerriller celta, va batejar i santificar un territori d'una barca fluvial estant, etc.). I tanmateix, la Padania, com a nació almenys, no va pas reeixir. I encara més: quan Bossi va guanyar més vots va ser quan es va deixar d'històries i va apel·lar directament a la butxaca dels contribuents septentrionals. No és fàcil inventar nacions quan aquestes nacions no disposen d'un passat.

Si el nacionalisme engendra les nacions, tampoc “no es pot negar”, diu Gellner, “que aprofita –per bé que de manera prou selectiva, i sovint capgirant-la radicalment– la multiplicitat de cultures o la riquesa cultural preexistent, heretada històricament”. Hobsbawm, per la seva banda, accepta que “els estats i els moviments nacionals puguin mobilitzar”, arribat el cas, “algunes variants de sentiments de pertinença col·lectiva que ja existien” abans del nacionalisme; sobretot, allà on aquest “protonacionalisme” (tal com ell mateix el qualifica) podia sintonitzar o harmonitzar sense gaires problemes o alteracions amb els nous i veritables projectes nacionals. No és gaire probable, diu, que els camperols es poguessin identificar amb un “país” que era, en realitat, el dels seus senyors o explotadors. Breuilly accepta que “el nacionalisme [contemporani] es basteix damunt un cert sentit d’identitat cultural [preexistent], tot i que, en realitat, és el nacionalisme mateix el gran creador d’aquesta mena de sentit”. Per tant, els mateixos Hobsbawm i Gellner admeten l’existència de les “protonacions” o de sentiments de pertinença i d’identitat abans dels nacionalismes.

Acceptar que són fenòmens recents i moderns, segueixen els crítics de Hobsbawm, no ens obliga a concloure, tanmateix, que les nacions en realitat no existeixin, és a dir, que siguin entitats fictícies creades pel discurs i els interessos del nacionalisme o, com diu J. Breuilly, per la mateixa política de l’estat modern. Que les nacions siguin, per dir-ho amb l’expressió afortunada de Benedict Anderson, “comunitats imaginades”, no implica que siguin irreal. Per contra, les nacions, no essent entitats naturals, són realitats socials, culturals i històriques que, a pesar que puguin ser més o menys diverses, canviant, fragmentàries i amb límits borrosos, van començar a desenrotllar-se en l’edat moderna.

La nació tindria les seves arrels a l’edat mitjana. És a dir, que es tractaria d’un fenomen producte de la “llarga durada”: hi havia sentit de consciència nacional arreu d’Europa (on es donaven determinats ingredients com ara llengua pròpia, literatura escrita, perfil ètnic, lleis i institucions, història política particular), encara que aquest fenomen fos viscut solament per una part de la població, com els cavallers o els clergues amb una certa cultura. Com diu l’historiador medievalista Guy Bois, la nació emergeix de velles solidaritats, lligades a la família, al parentiu i als habitants d’un mateix país, raó per la qual era percebuda positivament pels humils a diferència de l’estat, un instrument de poder controlat pels grups socials dominants. La principal diferència entre aquella idea de nació i la contemporània rau en l’eixamplament de la base social que assumeix el fet de sentir-se nacional i en els drets polítics que comporta l’exercici de la sobirania popular.

En aquestes diferents aportacions i confrontacions sobre la nació, s’observa que, repetidament, hi apareix l’estat (o bé afirmant que és l’estat qui crea les nacions, o bé per definir que un col·lectiu és una nació si té voluntat política d’esdevenir estat). Canviem, doncs, de concepte i, atès que el d’*estat* no és

tan polisèmic com el de *nació*, ens interessa clarificar quin ha estat el procés de construcció de l'estat modern, amb l'objectiu d'establir alguna interrelació entre formació de les nacions i creació de l'estat.

Els camins que, des del segle XVI, porten Europa cap a la formació d'estats són dos: el de la monarquia absoluta i el de la representació parlamentària. Els seus paradigmes són l'estat francès i l'anglès.

Quan pensem en estat absolutista, ens imaginem ràpidament un poder fort i centralitzat, però una anàlisi més profunda mostra la debilitat que s'amaga sota el cerimonial absolutista. Les societats europees de l'Antic Règim funcionaven dins d'unes estructures de poder que se sobreposaven i s'entrecruaven, i que regulaven la vida de la gent no tant per la força com pel consentiment col·lectiu, per l'acceptació d'un ordre de coses que no es referia només a la relació entre governants i governats, sinó a la subordinació a l'interior de la família (entre homes i dones, pares i fills), a les regles comunitàries de la societat camperola, a l'ordenació del treball dins dels gremis. És simplificador afirmar, senzillament, que l'autoritat emana del rei. En altres paraules, si pot existir un règim absolutista en una determinada societat, és que les relacions de poder en el si d'aquella societat són, en certa manera, absolutistes, jeràrquiques, verticals, de subordinació.

Les monarquies absolutes havien d'acomodar-se a l'existència d'un pla intermedi entre el sobirà i els súbdits, integrat per una oligarquia de magnats i un grup inferior de propietaris acomodats, nobles o no. A aquests dos estrats s'hi afegia l'Església, que mediatitzava la capacitat d'actuació del sobirà, i entre tots tres controlaven la vida local. Pierre Goubert ens descriu així la llunyania i debilitat del poder suposadament absolut de Lluís XIV:

“Les ordres venien de Versalles a la velocitat màxima d'un cavall al trot, i depenia de les autoritats locals, i sobretot dels capellans, que es donessin a conèixer als seus administrats en la llengua del lloc, que en dos casos de cada tres no era pas el francès. El poble, a més [...], des del moment en què se sentia amenaçat per una nova càrrega, cercava els mitjans més hàbils per a salvar-se'n: la passivitat, la ignorància simulada, el silenci i el frau.”

La França de Lluís XIV, model d'estat absolut, no tenia un govern unitari, sinó que era un mosaic d'institucions i de lleis, i era molt lluny de tenir una administració eficaç. Les grans commocions socials arran de la crisi demogràfica baixmedieval i les guerres de religió van fer sentir a les classes dirigents la necessitat d'un poder central més fort. Va ser en els segles XVI i XVII quan va prendre volada l'absolutisme. Cal, però, recordar les limitacions de l'estat absolut, el qual disposava, de fet, de poc poder efectiu, ja que hi havia, en el seu interior, zones estratificades de poder. D'una banda, l'extensa jurisdicció senyorial; de l'altra, les jurisdiccions autònomes (estaments, ciutats, confraries d'oficis, etc.); finalment, hi havia el nivell de poder del príncep. Per tant, podríem parlar, com ha fet Joël Cornette, d'una divisió de la sobirania fins a l'infinit. Per molt que els monarques proclamessin el seu poder absolut –i que legislessin en aquest sentit– a la pràctica es veien limitats per a fer-lo complir. Per això avui es parla d'absolutisme imperfecte. És clar que, si el rei no trobava

impediments sòlids que limitessin el seu marge d'acció, tendia a eixamplar-lo: va ser el que va succeir a Castella, després de la derrota dels comuners a Villalar (1520). A partir d'aleshores les Corts van esdevenir una institució testimonial, ja que com ha dit I. A. A. Thompson, “no feien les lleis i no eren necessàries per a fer-les”.

Una de les conseqüències més greus de la debilitat del poder estatal de les monarquies absolutes, com analitza Josep Fontana, és la permanent crisi d'hisenda. Del 1685 al 1815 sovintegen els conflictes armats entre els països europeus (s'ha anomenat aquesta època *segona guerra dels Cent Anys*). La necessitat de cobrir les despeses de guerra (cada cop més cara) obligava a organitzar una estructura d'hisenda eficaç que, a més de recaptar els ingressos fiscals ordinaris, pogués obtenir-ne d'extraordinaris per mitjà del deute públic. Però qui invertiria en deute públic si l'estat absolut tenia una llarga tradició de suspensions de pagaments i fallides? Per això els grups financers, per a cobrir-se les espatlles, cobraven taxes d'interès molt elevades. La monarquia absoluta estava, doncs, a mans dels especuladors. Els règims absoluts, malgrat les seves pretensions, no podien obtenir crèdit ni fixar impostos a voluntat. Només governs amb fortes institucions representatives podien aconseguir grans ingressos amb els impostos i negociar préstecs d'un volum considerable.

Considerem, ara, l'altra via, la de la consolidació i transformació de governs representatius que limiten els poders del monarca. En alguns llocs d'Europa els parlaments tradicionals seguien un procés de transformació que els permetia passar de ser un mer reflex de les societats estamentals medievals a representar efectivament els interessos econòmics i socials dominants del seu entorn. En el cas britànic, el Parlament va conservar la capacitat de limitar el poder reial i va assentar les bases d'una política “nacional” ja que els diversos grups d'interessos que hi tenien accés van aprendre a negociar-hi, i van facilitar amb això que es formulés una política de consens. La multiplicació per la impremta de les publicacions de notícies va afavorir l'aparició d'una opinió pública que es va poder sentir implicada en aquests debats encara que no pogués votar. El naixement de la democràcia en els temps moderns es basa en aquesta expansió de la comunicació, la qual també ha ajudat a reforçar la consciència de pertànyer a una col·lectivitat. Holanda i Anglaterra, que havien modernitzat els seus sistemes representatius, s'enfrontaven al deute públic amb molta més eficàcia que els seus veïns absolutistes. Els seus governs, controlats per parlaments representatius, generaven confiança en els inversors, que compraven deute públic a un interès molt baix. “El crèdit i la llibertat van sempre units.” El triomf del sistema representatiu a Anglaterra, des del 1688, va afavorir el desenvolupament d'una economia moderna i el d'un estat prou fort per a vèncer França i Espanya.

Pensem que, precisament, aquestes dues vies tenen la rèplica quasi exacta en el cas de la península Ibèrica. La via absolutista, que seguia Castella, i la via parlamentària, que seguia la Corona d'Aragó. Aquí hi ha, al nostre entendre, el mal encaix de Catalunya a Espanya i tots els problemes que, al llarg del XIX i

del XX, s'han definit –des de l'estat central– com “el problema catalán”. No és, doncs, un problema de llengua ni cultura, ni de reconeixement nacional, ni de proclames identitaris: és un problema de model polític i, de retruc, econòmic.

A la Corona d'Aragó, el marge d'acció reial es veia molt constret per l'ordenament jurídic propi com no es cansaven de repetir els virreis. Si a Catalunya regia el principi “lo senyor rey és obligat a judicar segons disposicions de dret” o bé “el rey ab la Cort està per damunt d'ell tot sol”, a Castella el rei dictava pragmàtiques que els súbdits havien d'acatar.

En l'Europa del 1500 hi havia unes cinc-centes unitats polítiques, més o menys independents, que anaven des de ciutats lliures i comtats fins a grans unitats territorials, com Anglaterra, França i Castella, que ja es caracteritzaven per una tradició de poder centralitzat i una extensa jurisdicció reial. Les pressions unitaristes prenien volada, a mesura que els monarques intentaven amb cert èxit afermar el seu poder i estendre els dominis mitjançant la conquesta i les estratègies dinàstiques. En aquest procés sobresurten dues formes d'unió: l'accessòria, mitjançant conquesta i assimilació (com es va aplicar en els dominis americans, a Irlanda, a Bohèmia, al Franc Comtat, etc.) i l'*aeque principaliter* o horitzontal, que respectava l'ordenament politicoconstitucional del territori incorporat i es fonamentava en el pactisme entre el governant i els súbdits, tal com succeïa a la Corona d'Aragó, a Escòcia i a Hongria. Per bé que la consolidació de la monarquia absoluta va eclipsar les formacions nacionals emergents a la fi de l'edat mitjana, i que com a resultat del procés d'agregació a finals del XVIII s'havia produït una reducció dràstica del nombre d'unitats polítiques independents, la incorporació en una unitat política més àmplia no significava, necessàriament, la fi de les identitats nacionals (tot i que és obvi que l'estat reforçava la nació). I on diem *identitats nacionals* heu de llegir *model parlamentari, societat civil dinàmica, propietat emfitèutica...*

La via dels governs representatius era l'única que, a llarg termini, resultava compatible amb el creixement econòmic modern, tot i que els mateixos estats moderns amb governs representatius es van imposar a la resta del món (imperialisme) i es van ocupar d'impedir que s'hi donessin les condicions de modernització política, que hauria fet difícil mantenir la subordinació colonial.

Però, per tal que la representativitat política estigui vinculada amb un creixement econòmic cal, a més, una societat civil vigorosa (per exemple, associacions “horitzontals” de ciutadans: gremis, societats d'ofici, d'ajuda mútua, culturals, etc.), incompatible amb l'absolutisme, per a reforçar el teixit de la societat civil i les institucions de govern local (on dominaven les relacions verticals de jerarquia i diferència, el teixit de la societat civil va resultar més dèbil, l'absolutisme reial va aconseguir d'imposar-se, i les formes polítiques representatives van trigar molt més a aparèixer).

Josep Fontana remarca l'associació entre representativitat política i societat civil i insisteix en la transcendència que ha tingut per al desenvolupament econòmic el fet de poder basar-se en la iniciativa d'una societat civil vigorosa. La superioritat tecnològica i científica d'Occident en els dos segles darrers no procedeix tant de l'aparició de noves idees tecnològiques com del major accés de la societat a aquestes idees (la socialització de la tecnologia), que va resultar possible gràcies a l'existència d'una xarxa social integrada per universitats, editors i institucions.

Aquesta idea de xarxa, aplicable a la societat catalana, és, potser, el principal element diferenciador respecte a la idea d'estructura arbòria lineal, aplicable a la societat castellana. Durant segles, aquests dos models de societat van coexistir juxtaposadament. El problema va aparèixer quan el model castellà es va erigir en el model dominant per a la construcció de l'Espanya contemporània com a estat nació.

Què representa aquest nou concepte d'*estat nació*? L'estat és el conjunt articulat de les institucions, la institucionalització juridicopolítica d'un país. Tot estat pot ser analitzat des de la consideració del seu origen històric, funcionament, etc., o bé des del punt de vista de la seva legitimitat i acceptació per part dels ciutadans. Per tal que hi hagi estat cal un territori delimitat per unes fronteres dins de les quals s'estén la sobirania estatal (no és el cas de la nació).

Els estats poden coincidir amb les nacions, i és el cas dels anomenats *estats nacionals* (Portugal, Japó, Islàndia); una nació pot viure dividida en dos estats (Corea); un estat pot ser que no englobi cap nació, com Laos –sorgeix com a estat després de la guerra d'Indoxina (1954) per acord dels participants en les converses que van donar lloc a la fi del conflicte– i la majoria d'estats africans. Es poden donar, entre altres, les situacions següents:

- Nacions sense estat: Catalunya, el País Basc, Escòcia, el Quebec.
- Estats sense nació: Singapur, Taiwan, Sud-àfrica.
- Estats plurinacionals: Espanya, Bèlgica, el Regne Unit.
- Estats uninacionals: el Japó, Portugal, Islàndia.
- Estats amb nacions compartides: Corea del Sud, Corea del Nord.
- Estats que comparteixen nacions: suecs a Suècia i Finlàndia, irlandesos a Irlanda i el Regne Unit, serbis, croats i musulmans bosnians a Bòsnia i Hercegovina.

A partir de les revolucions burgeses, alguns nacionalismes van perseguir una finalitat molt clara: que l'estat tingués una base nacional, és a dir, la creació d'estats nació, que coincidís l'abast de l'estat amb la realitat nacional. Aquesta línia d'actuació, que tendia a la constitució d'estats nacionals, va alimentar l'anomenat *principi de les nacionalitats* (peça capital de les relacions internaci-

onals de l'època contemporània i modeladora de límits territorials): només cal observar com es va modificar el mapa d'Europa després de la Primera Guerra Mundial quan es va aplicar aquest principi a la constitució de nous estats.

Quines causes van impulsar la creació d'estats nacionals? Hom sol esmentar, com a bàsiques, trobar un marc adient per als propòsits d'estructuració econòmica, ordenament social i institucionalització política als quals aspirava la burgesia, la creació d'un únic marc d'acció política, eliminant tot particularisme i privilegi a escala local (calia que res no escapés a la fiscalització i control del poder de l'estat nació), la ruptura amb qualsevol vestigi de rel feudal, i la instauració d'un sistema que posava l'accent en el dret de l'home a la fruïció de les llibertats sobre la base del postulat d'igualtat davant la llei (amb això es creaven el substrat de solidaritat i consciència comuns necessari per a integrar tots els membres de la nació). Com que els individus no estaven subjectes a cap poder senyorial, esdevenien mà d'obra lliure; com que la burgesia va identificar la nació amb l'estat, els seus límits territorials definien l'àrea de mercat integrat i homogeni dels diferents productes nacionals. Calia que l'estat impedís competències alienes mitjançant l'adopció de mesures proteccionistes. El capitalisme financer va fer més necessari l'enfortiment dels estats nacionals com a àrees de mercat. La burgesia perseguia una finalitat social en uns moments en què la lluita de classes començava a aguditzar-se gràcies a l'aparició d'organitzacions obreres. La nació, com a idea i realitat que integrava tots els ciutadans, es convertiria en el marc i fi de tota activitat: contribuir a les tasques que impliquessin un benefici per a la nació era, doncs, un deure de tots. La nació estava per damunt de tothom i englobava totes les classes socials, i es convertia així en un àmbit on es podrien resoldre els conflictes sense que existís el perill d'una lluita oberta entre les diferents classes socials.

Es tenia la consciència que les aspiracions nacionals exigien l'enderrocament dels sistemes absolutistes. El nacionalisme va arribar a àmplies capes de la població gràcies a dos factors: per una banda, la propaganda duta a terme per la literatura, la música i la història (recordem la importància per al nacionalisme italià de la música de Verdi, o l'òpera *La muette de Portici* d'Auber per a la independència belga). La història, amb els mites nacionals, va esdevenir una força impulsora del paper del poble en els moviments democràtics i nacionals. Per l'altra, la consciència per part dels sectors burgesos que estimulaven el nacionalisme de la necessitat d'incorporar les forces socials populars –proletariat i pagesia– atès el seu nombre i potencial revolucionari.

En el segon terç de segle es va produir a Europa una veritable eclosió de nacionalismes. El cas d'Irlanda ofereix un vessant religiós –catòlics contra anglicans– i un de socioeconòmic –pagesos pobres irlandesos i terratinents anglesos. Es feia difícil, a l'Europa oriental i balcànica, establir els límits de possibles estats nacionals, perquè tots volien fixar com a fronteres les que havien

tingut en els seus moments de màxim esplendor històric. La participació del proletariat a la revolució del 1848 va fer un tomb al nacionalisme: la por a la revolució popular va enfortir el control burgès dels moviments nacionalistes.

És important desfer la confusió entre *nació* i *estat nació*. Aquest darrer és fruit de l'aliança entre un fenomen de dimensions sobretot culturals i la maquinària política de l'estat, que s'intenta així legitimar, dotant-la d'un substrat ètnic que vol fer-la natural i necessària, i arraconar així la doctrina que sostenia que la base sobre la qual havia de sustentat-se l'estat no era altra que el contracte social.

Existeixen, doncs, dues realitats: per una banda, la nació, que és un fenomen de consciència col·lectiva, i, per l'altra, l'estat, que és, per contra, una entitat que hauria de justificar-se pel principi del contracte social. Això vol dir que l'estat té l'obligació de proporcionar serveis socials als seus ciutadans, no només de defensar-los dels enemics. Cal distingir entre ser ciutadans d'un estat, que es basa en un contracte social, i sentir-se que es forma part d'una nació, que no té per què tenir fronteres, com demostra la realitat catalana, dividida entre quatre estats (l'espanyol, el francès, l'italià i l'andorrà), fet no gens peculiar, com hem vist, sinó més aviat generalitzat arreu del món.

No sempre la nació política ha coincidit amb la nació cultural, ni tampoc amb la nació jurídica, que, segons que sembla, poden ser coses diferents. L'ideal fundacional de l'estat nació era que la comunitat humana, basada en homes lliures i iguals, es dotava a través del contracte social d'una forma de govern estable i permanent capaç de garantir la seva supervivència, la dels seus béns i la de la seva seguretat. I tot això, es pensava, no sols havia de descansar en un determinat edifici jurídic (Constitució, lleis, separació de poders, etc.), sinó també en uns paràmetres culturals tan homogenis com fos possible: una llengua comuna, una tradició cultural dominant i una religió comuna. Aquest ideal de l'estat nació, de fet, no es compleix quasi enlloc.

Cap territori –sigui quina sigui la seva dimensió– ha estat habitat per una única població homogènia. Encara més, la pertinença i fins i tot la lleialtat a un govern nacional no exclouïa la pertinença o lleialtat a alguna altra comunitat, família, religió o el que fos. Els pares fundadors del modern "estat nació" en el XVIII n'eren conscients i van definir el *poble* o la *nació* dels seus respectius estats de l'única manera en la qual podien ser operativament definits, és a dir, com a habitants d'un territori preexistent. En el cas de França i els Estats Units també van incloure aquells que volguessin unir-se a ells acceptant la constitució i les lleis de l'estat revolucionari. Per tant, els estats nació clàssics van ser, d'entrada, heterogenis.

És, tanmateix, innegable que existeix una tendència en els estats territorials moderns a desenvolupar una estandardització (o homogeneïtzació) social i funcional necessària del conjunt dels seus ciutadans, així com a enfortir els vincles que els mantenen units a un govern nacional. Qualsevol mitjà que es-

tigui a disposició de l'estat per a establir aquesta continuïtat i cohesió serà utilitzat amb aquest propòsit, fins i tot inventant la història. Allí on l'etnicitat, la cultura lingüística i la religió es trobin disponibles sense dubte seran utilitzades per aquest propòsit. Històricament això ha estat més fàcil allí on l'estat es va construir al voltant d'un *Staatsvolk* que englobava el grup principal (anglesos, castellans, russos).

Cal, així mateix, qüestionar tesis com la de la "via única" en la construcció de l'estat nació liberal. Sota la influència del "model francès", hom identifica la nació moderna amb l'estat centralitzat, i centralització amb modernitat, progrés i democràcia; per tant, se'n dedueix que la reivindicació de la descentralització política i la defensa de la diversitat cultural responen a plantejaments antimoderns, tradicionalistes i elitistes.

Les velles monarquies absolutes dels segles XVIII i XIX van transformar-se en estats més o menys liberals mantenint amb tot rigor els límits dels territoris que havien heretat del règim absolut de dret diví, sense molestar-se a preguntar als seus súbdits –esdevinguts, ara, ciutadans lliures d'una nació– si se'n sentien partícips i si volien formar part d'aquesta nova col·lectivitat, teòricament basada en uns llaços d'acceptació que reemplaçaven la dependència obligada d'un monarca teocràtic. Els súbdits, molt sovint, pertanyien a cultures i llengües diverses –en la França de Lluís XIV només un terç dels habitants tenien com a llengua pròpia el francès– i van ser "nacionalitzats" lingüísticament obligant-los a aprendre la llengua oficial de l'estat –i mirant de combatre les altres– i van ser instruïts en una mitologia històrica que servia de biografia legitimadora de la "mare pàtria".

Pel que fa a la llengua, bona part dels idiomes oficials adoptats pels estats europeus no existien, en la forma en què avui els coneixem, abans del segle XIX.

Pel que fa a la mitologia històrica, la invenció de la història nacional oficial és un procediment que comença amb la designació dels avantpassats que es trien per a fer la genealogia inventada de la comunitat. Les històries nacionals oficials no ho són d'una nació real, sinó la d'un estat nacionalitzat, fixada en termes que exclouen per complet qualsevol visió alternativa, que s'utilitza com a fonament d'un patriotisme –forma de control social basada en la més primitiva territorialitat, que consisteix a tenir la gent alarmada amenaçant-la amb una sèrie inacabable de fantasmes imaginaris– disfressat fraudulentament de nacionalisme.

Pel que fa a himnes i banderes, la majoria deriven de la guerra. La guerra, vista com una conseqüència obligada de la defensa d'una pàtria amenaçada, és l'argument primer de la major part dels himnes nacionals, que són molt

sovint marxes militars. Com també és una eina militar la bandera. La guerra és sempre al darrere de l'emergència i consolidació d'un nacionalisme d'estat excloent i agressiu.

Pel que fa al cultiu del nacionalisme a finals del XIX i començaments del XX, es pot veure, a més, com un antídoto contra les temptacions universalistes del socialisme.

Pel que fa a l'assentament dels nacionalismes dels estats nació dels segles XIX i XX, es va fer sobre la base de l'ensenyament, inculcant a l'escola la història oficial, i reforçant-lo amb cerimonials civils, amb la pedagogia patriòtica de les commemoracions, els monuments i els noms dels espais públics (places i carrers). La història és així construïda com una mena de biografia de la pàtria i no pas com un instrument crític per a entendre el nostre entorn social. La funció de l'escola ha estat la de fabricar súbdits lleials que no posin en dubte l'ordre social existent.

Tot plegat neix d'una voluntat política imposada des de dalt. Davant la qual s'han construït, defensivament, altres històries i discursos de col·lectius que no veuen reflectida en la història oficial la seva identitat. És el cas de Catalunya. Davant l'Espanya dels monarques absoluts i la visió estatal que pretenia construir el relat sobre la base de les conquestes dels sobirans que van edificar l'imperi, ja al segle XVIII Antoni de Capmany plantejava una visió de la història de Catalunya lligada al seu desenvolupament comercial que té, a més, la contrapartida de sostenir que es tractava d'un tipus de desenvolupament que només es va poder aconseguir sobre la base de l'existència d'unes institucions representatives, com eren les Corts –les de Castella havien estat desvirtuades des del segle XVI.

Per què, doncs, Catalunya, sia o no una nació, no encaixa amb l'estat nació espanyol, amb Espanya? Perquè l'Espanya que es construïa des del centre mai no va assumir com a punt de partida la plena representativitat política, perquè estava dirigida pels sectors més conservadors que feien unes constitucions que no es complien, perquè la democràcia era falsificada pel caciquisme i els *pucherazos*, perquè el punt d'encontre de la Segona República va ser destruït pel franquisme i el postfranquisme. La Catalunya hipertextual, en xarxa, era diferent i es diferenciava d'una Espanya unitarista i lineal.

Aquesta manca d'encaix entre Catalunya i Espanya s'ha de contextualitzar, en el present, amb la crisi de l'estat nació, tal com es va constituir a Europa al llarg d'aquests tres darrers segles. Crisi d'operativitat: no funciona. Crisi de legitimitat: cada cop menys gent s'hi sent representada i molts menys estan disposats a morir per una bandera nacional (per això el rebuig generalitzat al servei militar). Sembla que l'estat nació sigui obsolet. Raons de la crisi? Ja no controla la globalització de l'economia ni els fluxos d'informació, ja no pot decidir sobre el comportament dels mercats financers i monetaris, té cada cop més problemes per a cobrar els impostos (com pot controlar els fluxos de ca-

pital de les transnacionals?) i s'ha d'endeutar en el mercat internacional de capitals, no pot desenvolupar autònomament polítiques econòmiques nacionals (per l'existència d'una moneda única, un Banc Central Europeu i mercats de valors integrats) i els seus pressupostos tenen marges molt estrets si s'han d'harmonitzar amb els criteris europeus. L'exemple, tràgic, de l'arribada de pasteres i *cayucos* a les costes de les Canàries o d'Andalusia és un clar exemple de com l'estat necessita de la col·laboració d'altres estats per a fer-hi front. A més, els grans problemes planetaris (medi ambient, drets humans, creixement sostenible, etc.) es tracten en fòrums internacionals i les organitzacions no governamentals cada cop tenen una presència i eficàcia més considerable (Greenpeace o Amnistia Internacional han fet molt més pel món que moltes assemblees d'estats).

Què fan els estats nació davant d'aquests problemes? Aliar-se entre ells –Unió Europea (no ens ha d'estranyar, doncs, que es formuli com una unió d'estats, no de nacions o de pobles)–, i intentar recuperar protagonisme amb la descentralització autonòmica i municipal. L'estat nació es veu, doncs, desbordat per dalt. Però també per baix. Els problemes que afecten la vida quotidiana dels ciutadans, com l'educació, la sanitat, l'esport, els equipaments socials, el transport urbà, la seguretat ciutadana, la modernització dels barris, etc., són competència de les entitats locals i autonòmiques.

Què pot fer, doncs, l'estat nació? Transformar-se en estat xarxa, en estat hipertextual, en el qual els diferents nodes siguin els governs autònoms, els ajuntaments, les institucions europees (Tribunal Europeu, comissions especialitzades, etc.), els organismes no governamentals, les institucions intermèdies (Associació de Regions Europees, Comitè de Regions i Municipis d'Europa, etc.), les institucions multilaterals.

És més que probable que l'estat no desaparegui, però sembla bastant segur que l'estat del segle XXI no pot ser ja l'estat nació dels darrers dos segles. Qualsevol comunitat té tantes històries possibles com projectes de futur nodreixen els seus membres, cada societat és un conjunt de nodes en xarxa on s'interrelacionen moltes identitats i narratives. Tota societat és plural, multinacional, diversa, etc.; en definitiva, hipertextual, no lineal, "caòtica". Per això, quan un col·lectiu no se sent reflectit en cap node, quan no pot establir lliurement els seus enllaços, reacciona plantejant la seva alternativa, que pot anar des de la simple defensa i l'aïllament (de la identitat resistència al fonamentalisme) fins a reivindicar la creació d'un altre estat (independentisme).

Des d'aquesta perspectiva, i davant la crisi de l'estat nació, és possible afirmar que, en la societat del coneixement, ja no es poden mantenir les estructures actuals de l'estat nació, per més descentralitzades que es presentin. Sembla que l'immediat futur apunti cap a la proliferació de nodes articulats en un estat hipertextual, els enllaços del qual haurien d'estar basats en el contracte social i en la radicalització democràtica, és a dir, en la lliure interacció de les seves interseccions en la xarxa. Ha de ser l'estat qui s'adapti a la voluntat dels

ciutadans, i no a l'inrevés. L'hipertext existeix, només, quan existeixen nodes entrelaçats, i l'estat xarxa del segle XXI s'haurà de vertebrar entorn dels nodes que el constituïran. D'aquesta manera ja no tindrà sentit diferenciar nacions culturals i nacions polítiques, ja que l'estat hipertextual articularà, democràticament, ambdues dimensions.

Les comunitats plurinacionals són la forma normal d'existir i les relacions no lineals estan en la base de la creativitat cultural. Com més hipertextual sigui una societat, més lliure, solidària i creativa serà. L'homogeneïtzació, sia ètnica, cultural o de qualsevol tipus, és un atemptat contra tot, fins i tot contra la vida. La postmodernitat reivindica la xarxa, la hibridació, la creació cultural a través del diàleg i la interacció, el descentrament del jo convertit, ara, en ancoratge d'on surten múltiples enllaços. L'estat nació haurà de desaparèixer per a deixar pas a un estat hipertextual (un estat xarxa) que aprofundeixi en la democràcia a través de l'activació de múltiples enllaços bidireccionals. Potser un dels nodes d'aquest estat xarxa serà la nació.

3. La construcció de l'estat nació espanyol

“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) (tom VII, pàg. 182). Barcelona.

Acabem d'esmentar l'existència de dos models en el disseny de l'estat modern, l'absolutista i el parlamentari. Ens toca ara aprofundir en com es va anar construint l'Estat liberal espanyol al llarg del segle XIX, i en si va aconseguir identificar o no estat amb nació. En definitiva, en si l'Estat liberal va poder implantar la unificació cultural i lingüística i va poder integrar políticament la majoria dels ciutadans.

Totes les tesis apunten en la mateixa direcció: els liberals no van aconseguir fer d'Espanya una nació, no van poder ni saber eliminar les antigues identifications i lleialtats regionals, no van aconseguir que les velles pàtries regionals, les protonacions de l'Antic Règim, es dissolguessin en el marc d'un nou estat nació. Ras i curt: l'Espanya del XIX i del XX –pel cap baix fins a la Constitució del 1978– no va poder integrar a tots els ciutadans en un estat nació. Argumentem-ho.

El procés de construcció del modern Estat liberal comença a les corts de Cadis. El seu programa comportava la idea que era possible renovar i modernitzar la societat i l'estat espanyols sense córrer els riscos d'una subversió social com la de la Revolució Francesa, i per això va quallar en la burgesia espanyola; sí, “espanyola”, perquè va ser llavors quan va començar a esdevenir realment “espanyola” en apuntar-se al programa de construcció d'un estat i d'un mercat nacionals. Segons Pierre Vilar, la Guerra de la Independència va marcar el moment de la història en què la “unitat espanyola”, la “unitat nacional” es va afirmar millor. Les corts de Cadis van ser, el 1810, el gresol on es van fusionar els ingredients per a elaborar una nació espanyola alhora unitària i renovada.

Aquesta construcció de la “nació espanyola” havia semblat possible del 1808 al 1814, i tal vegada del 1820 al 1823, durant el Trienni Liberal, però no va arribar a consolidar-se. Els dirigents de la societat espanyola es van acostumar d'organitzar un estat centralitzat amb uns mecanismes repressius eficaços i no van tenir la preocupació de bastir “una nació”.

Què volia dir *construir una nació*? A l'Europa del XIX volia dir dur a la pràctica un projecte col·lectiu que pogués unificar els interessos de les classes dirigents (propietaris de la terra, industrials, burgesia del comerç i les finances) i que fos gestionat per un estat que, oferint igualtat de drets a tots els ciutadans, i presentant-se com a àrbitre per damunt dels interessos de les diverses classes, difongués el convenciment que aquest projecte col·lectiu era beneficiós per

a tothom. D'aquesta manera, es garantia un creixement econòmic que faria possible el "progrés de la nació" i es creava una cohesió social que faria inviable una revolució social que pogués subvertir l'ordre social vigent. Cap d'aquestes dues coses no es va aconseguir a Espanya.

Ja en els debats de la Constitució de Cadis hom pot veure com l'opció liberal entenia Espanya com a "nació única", que exclouia tota diversitat política, jurídica i cultural no identificada amb la de Castella i que considerava el "federalisme" un greu perill. Una bona part de l'inicial nacionalisme liberal espanyol es fonamentava en el fet de donar per preexistent i ja consolidada la identitat nacional espanyola. I es va imposar una única narració històrica: la que culminava presentant Espanya com la nació dels nacionalistes catòlics, una nació identificada bàsicament amb la història, la llengua i la cultura castellanès.

Aquesta imatge d'una nació única va ser contestada per l'esquerra política, pels demòcrates i pels republicans, que la veien massa vinculada ideològicament a la tradició borbònica i al conservadorisme ultracatòlic i monàrquic. I també en els territoris amb vells sentiments identitaris, com ara Catalunya, el País Basc i Galícia: aquesta imatge unitarista d'Espanya implicava no tenir cabuda a Espanya en tant que catalans, bascos o gallecs. Oficialment sols es podia ser espanyol.

L'estructura política creada al llarg del segle XIX s'enfrontava a un primer obstacle: la seva legitimitat. Sigui quin fos el moment (absolutista, liberal progressista o moderat) o el règim (monàrquic, republicà), una part important de l'opinió pública no reconeixia aquella autoritat com la seva. Els governs conservadors tenien, des d'aquesta perspectiva, menys problemes: no basaven la seva legitimitat en el sufragi i, com que elaboraven poques lleis noves, depenien poc del reconeixement social. En canvi, els progressistes, com que van veure bloquejats els seus projectes reformistes i no van disposar de canals de comunicació amb la majoria pagesa, no van aconseguir que una gran massa d'opinió s'identifiqués amb el marc polític que oferien. Així, a l'entorn del règim liberal hi havia poc consens democràtic i prestigi popular, perquè els partits no tenien autèntica representativitat i els ciutadans no rebien drets polítics a canvi de la seva acceptació del sistema. Els partits oficials van ser incapaces d'organitzar-se sobre sòlides bases regionals i els potencials ciutadans difícilment podien sentir-se com a part integrant d'una nació política, atès que l'estat els era imposat.

Un segon obstacle va ser que l'estat que s'estava formant i que pretenia ser acceptat com a legítim era incapaç de crear serveis públics. La crisi permanent de la Hisenda espanyola és una de les primeres causes de la debilitat de l'Estat liberal i d'una aportació nul·la al procés nacionalitzador. L'endeutament del tresor públic va créixer de tal manera (manca de les remeses americanes, guerra

del Francès, guerres carlistes) que, durant bona part del segle XIX, un terç del pressupost anual servia per a pagar els interessos del deute. Els únics recursos eren la venda de terres amortitzades i l'increment del deute nacional.

Un tercer obstacle, derivat de l'anterior, va ser la dificultat de dur a terme un pla de centralització i aplicar-lo sobre una realitat geogràfica i administrativa molt fragmentada. No es va articular un mercat interior ni el sistema de comunicacions vertebrava el territori (el 1910 seguien incomunicats, fins i tot per carretera, més de 4.000 dels 9.200 pobles del país). Els poders locals es resistien a adoptar les disposicions legals que decretaven la seva desaparició; l'oposició de les regions forals a l'homogeneïtzació jurídica o fiscal va obligar a reconèixer excepcions legals a les lleis comunes (apèndix forals al Codi civil, concerts fiscals amb les províncies basconavarreses). La tensió entre els intents centralitzadors i la defensa dels privilegis i exempcions és un dels motius que hom sol assenyalar per a explicar les guerres carlistes i l'emergència del nacionalisme català i basc. També trobem una resistència encoberta: la dels poders locals que sobreviuen de forma encoberta, gràcies a un pacte tàcit amb l'Estat liberal, i que anomenem *caciquisme*, resultat de la confluència de jerarquies residuals de l'Antic Règim amb noves elits locals formades durant la desamortització, ambdues acomodades a la nova centralització de l'Estat liberal.

A més de la fragmentació geogràfica, n'hi havia d'altres que tendien a convertir l'Administració pública en un bé patrimonialitzat. El governador civil (càrrec creat el 1849), per exemple, actuava més com a dirigent del partit del Govern que com a representant de l'Administració de l'Estat; a diferència dels prefectes francesos o italians, el governador civil espanyol no serà un funcionari de l'Administració, sinó un home de confiança del Govern, que actuarà més com a representant del partit del Govern que no pas com a cap de l'Administració pública estatal. O bé els funcionaris que, en lloc d'adreçar els esforços a la creació o manteniment de serveis per als ciutadans, feien servir el càrrec en benefici propi, com a font de rendes i influències per al seu entorn familiar i social. La militarització de l'ordre públic i el predomini real dels capitans generals sobre les autoritats civils van omplir la vida de les províncies d'intromissions militaristes, de dependències i d'actituds quasi "virregnals", i van constituir un entrebanc per a la formació d'una imatge civil, professional i "nacional" de l'Administració pública espanyola. L'ús patrimonial de l'Estat que feia l'elit política liberal va donar com a resultat el desprestigi social i una escassa fortalesa política de l'Administració; a més, l'aparell administratiu es mostrava extremament feble, corrupte i ineficaç: va ser també la inacció el que va crear a l'Administració la seva imatge impopular, la del funcionari del "vuelva usted mañana". L'any 1860 l'Administració espanyola tenia 189.000 empleats públics, quatre vegades més que la Gran Bretanya, país que tenia una població molt més nombrosa.

La monarquia espanyola no podia dur a terme satisfactòriament cap de les tasques que han caracteritzat els estats nació moderns: ni crear un sector públic potent que financés infraestructures, prestés serveis i redistribuís riquesa; ni

integrar políticament la població; ni homogeneïtzar culturalment i augmentar la seva legitimitat com a representant de la nació. Què feia, doncs? Delegar en els cacics l'aplicació de la llei, que controlaven les xarxes de poder local, que al seu torn proporcionaven al Govern els vots necessaris en les consultes electorals. En teoria, doncs, existia un estat central i centralista; a la pràctica, una fragmentació de poders locals, comarcals i "regionals".

Existia, doncs, una escassa socialització de la vida política. Les classes mitjanes i populars estaven excloses de l'acció política. Les restriccions del sistema electoral, la falsificació del cens i dels resultats, feien que el sistema polític no fos d'integració, sinó un monopoli elitista, i marginaven així el conjunt de la població i allunyaven les classes populars de la pretesa identitat "nacional". Els polítics liberals espanyols, en excloure políticament i socialment els col·lectius que no s'identificaven ideològicament amb el seu règim, exclouïen també del seu projecte nacionalitzador un segment considerable de la població.

Cal remarcar que l'Estat espanyol contemporani s'ha estructurat i desenvolupat sota l'hegemonia política d'una oligarquia especialment tancada. El poder no va estar en mans dels sectors més moderns de la burgesia, sinó en els dels polítics vinculats als interessos dels terratinents i dels financers, i al capital estranger. Per això el model de creixement va privilegiar els interessos agraris, cosa que va allunyar Espanya de les pautes i els ritmes de desenvolupament de l'Europa més avançada.

La vella noblesa senyorial no només no va perdre la força econòmica i social sinó que la va consolidar i augmentar. Va perdre els privilegis senyorials, però es va consolidar com a aristocràcia terratinent i, des d'aquesta posició, va assumir, protagonitzar i dirigir el liberalisme. No va ser la noblesa senyorial la que va perdre la primera guerra carlina, sinó un sector i, sobretot, la gran massa de la pagesia del nord i l'Església.

Al costat d'aquesta oligarquia, es va desenvolupar una burgesia més interessada en la compra de terres a baix preu que en la inversió industrial, una burgesia que es va beneficiar de l'Estat a través de les concessions d'obres públiques i del maneig del crèdit. Només a Catalunya es va desenvolupar una burgesia industrial, però lligada a una indústria de petites dimensions, dependent d'un mercat poc desenvolupat, i que aviat va conèixer la lluita de classes moderna; però no va exercir el poder en l'Estat centralista ni va ser el sector hegemònic del bloc de les classes dominants. Va ser, doncs, una burgesia subordinada. Durant el Sexenni Revolucionari la burgesia catalana va mostrar la seva pròpia impotència i la seva debilitat; i quan es va veure desbordada per l'explosió republicana i cantonalista, va retornar a la cleda de l'oligarquia, va acceptar el compromís que proposava Cánovas del Castillo, es va integrar en el bipartidisme de la Restauració i va acceptar resignadament el paper de classe dominant subordinada a l'oligarquia. La burgesia basca, desenvolupada com a gran potència financera i amb mentalitat i estructura de burgesia monopolista, es va

integrar en l'Estat oligàrquic sense modificar els seus pressupòsits de base; no només no va qüestionar la validesa del centralisme burocràtic, sinó que el va convertir en instrument de la seva pròpia expansió per tot l'àmbit d'Espanya.

El lent creixement del mercat interior, de resultes del baix nivell de vida, va implicar l'aparició d'una industrialització molt regionalitzada (només a Catalunya i al País Basc), altament sectorialitzada (bàsicament tèxtil i siderúrgica, respectivament) i molt dependent de la política econòmica governamental. A final del segle XIX, Catalunya i el País Basc eren majoritàriament societats capitalistes relativament evolucionades gràcies a l'impuls industrialitzador, cosa que contrastava amb la resta d'Espanya, que era fonamentalment agrària i endarrerida. Per tot plegat, difícilment es pot afirmar que al segle XIX existissin autèntiques classes nacionals espanyoles; les fraccions burgeses semblava que actuaven sobretot en funció d'interessos sectorials i s'aglutinaven en associacions de caràcter local o regional.

Sota la Restauració es va acabar de perfilar l'estructura estatal aixecada pels moderats del període isabelí. Es van completar les institucions i es va coronar l'edificació de l'Estat centralista i burocràtic, concebut més en funció de l'horitzó mental i de l'interès corporatiu de l'oligarquia agrària i financera que de les exigències d'un capitalisme dinàmic i monopolista. Per veure el caràcter minoritari i oligàrquic de la construcció de l'Estat, n'hi ha prou d'observar el cens electoral i el sufragi censatari. Segons el sistema de Cadis del 1812 tenien dret de sufragi actiu els caps de família masculins (però aquest sistema quasi no va arribar a funcionar), el cos electoral per a elegir l'estament de pròcers a l'Estatut Reial del 1834 es va reduir al 0,15% de la població, el cos electoral va pujar al 0,6% de la població amb la llei electoral del 16 de maig de 1836; amb la Constitució del 1837, el cos electoral va experimentar un cert increment, fins al 4,3% el 1843, però el 1845, amb l'arribada al poder dels moderats, la promulgació de la Constitució del 1845 i l'inici de l'època moderada, va tornar a caure al 0,8%. Deixant de banda el curt Bienni Progressista, la llei del 18 de juliol de 1865, promulgada per O'Donnell, va fer pujar el cos electoral al 2,6%, i així es va mantenir fins a la revolució del 1868, que va proclamar el sufragi universal masculí dels majors de vint-i-cinc anys, és a dir, un 24%, i la llei de l'11 de març de 1873, sota la Primera República, va ampliar més el percentatge, i el va situar en el 27%, en reduir l'edat electoral als vint-i-un anys. Però la Restauració va liquidar aquest avenç i, amb la reintroducció del principi censatari, va situar novament el cos electoral al voltant del 5%; la llei del 26 de juny de 1890 va establir novament el sufragi universal per als homes majors de vint-i-cinc anys, és a dir, va abolir el principi censatari. El cos electoral va pujar al 27%. Aquest va ser, més o menys, el percentatge que, desfigurat pel caciquisme, la corrupció i la molt freqüent suspensió de les garanties constitucionals, es va mantenir fins a la Dictadura de Primo de Rivera. Del 1812 al 1890 el cos electoral, doncs, no va superar el 5% (a excepció del Sexenni Revolucionari i la Primera República). A aquestes dades cal afegir que aquest restringit cos electoral va servir, només, per a designar els membres d'una de les cambres: el Congrés. Queda, doncs, clara la nul·la participació de les classes mitjanes i

populars en l'acció política. Com podia identificar-se algú amb un estat que exclou el 95% dels possibles votants? Com es podia un sentir que formava part de la construcció d'una nació que li negava el dret a participar-hi?

En el cas espanyol el procés nacionalitzador dels liberals partia, a més, de la dificultat que el marc territorial era molt heterogeni, culturalment molt diferent: juntament amb el castellà, la llengua oficial, convivien altres llengües; hi havia una incipient diversitat econòmica i social i persistien els sentiments identitaris específics en els territoris que encara tenien institucions pròpies (les províncies basques i navarresa) o que les havien perdut el 1714 (Catalunya). En aquesta construcció de l'Estat dels liberals no es va tenir en compte aquesta heterogeneïtat i es van seguir les pautes franceses, el model jacobí d'estat nació: es va configurar com un sistema de marcada centralització política i administrativa. Opció forçada pel greu context de guerra civil i pel fet que els sectors més moderats del liberalisme doctrinari sempre van considerar socialment perillós el model descentralitzat: el reconeixement d'altres poders podia conduir a l'exercici ple de la sobirania popular i a una democratització no volguda del sistema de representacions polítiques. Lògicament, l'opció centralitzadora i uniformista havia d'anar acompanyada de la justificació històrica que defensés l'existència d'una única cultura nacional; per això tant els moderats com els progressistes van rebutjar la idea d'una nació espanyola que integrés, sense fer-les desaparèixer, les velles identitats, cosa que sí que van defensar alguns liberals catalans, els bascos partidaris dels furs i els provincialistes gallecs, els republicans federals i els iberistes.

Algunes identitats antigues, que inicialment no eren incompatibles amb una hipotètica i nova identitat espanyola no unitarista, no van desaparèixer. Al contrari, van evolucionar políticament i culturalment. Les identitats tradicionals van reaccionar davant la incomoditat en què es trobaven dins el sistema centralista. Va sorgir el sentiment, relativament generalitzat a Catalunya i al País Basc, que la seva identitat i la seva cultura no eren reconegudes ni acceptades, i que fins i tot eren agredides per un sistema polític i una cultura oficial castellanitzada que els ofería molt poc a canvi de la desaparició com a col·lectivitat, a canvi de perdre la identitat, la cultura i la llengua.

Espanya constitueix un cas realment particular i diferent dels vells estats que es "nacionalitzaven": mentre els vells regnes i principats i les ciutats estat alemanyes i italianes van aconseguir de fusionar-se en sengles estats nació moderns, Espanya, com constata Pierre Vilar, va tendir, sota la influència dels *renaixements* nacionals del darrer segle, a disgregar-se com els imperis incoherents de l'Europa central i oriental.

No hi havia una concepció única de la nació espanyola, sinó que coexistien visions força diverses, l'una marcadament unitarista que plantejava com a requisit fonamental la centralització del poder, i l'altra federalista, descentralitzada o municipalista, que defensava la coexistència d'un poder central amb altres poders de caràcter local, provincial o regional. Bona part de l'elit liberal

espanyola pretenia mantenir un poder central fort, com el borbònic. Algunes fraccions del liberalisme defensaven, tanmateix, la viabilitat d'un sistema federalista o confederal, però amb el benentès que seria una federació dins d'una única nació política espanyola. Per tant, a l'inici de la revolució liberal ja hi havia demòcrates que proposaven un model d'Estat no centralista, però tenien clar que només hi havia una única nació política espanyola.

Cal constatar que la presència de les elits catalanes a la vida política i administrativa espanyola del segle XIX va ser força escassa, cosa que permet deduir que la influència catalana en la construcció de l'Estat liberal va ser relativament minsa. Josep Fontana va formular la tesi que entre 1820 i 1843 bona part dels projectes revolucionaris liberals espanyols van sorgir de Barcelona, i que, malgrat que eren projectes catalans, eren pensats per al conjunt espanyol. És a dir, les elits polítiques catalanes mostraven una forta voluntat de dirigir i marcar les línies programàtiques de la revolució liberal a tot Espanya. Però aquests projectes no van aconseguir d'influir els liberals de la resta d'Espanya i aquests liberals no els van adoptar, sobretot perquè la societat espanyola responia a un model diferent del de la catalana.

Els liberals catalans partien de la defensa d'un model "industrialista", al qual s'havia de supeditar el món comercial i agrari espanyol. La qüestió aranzelària, per bé que evolucionava del prohibicionisme al proteccionisme, va ser el punt central de les demandes burgeses catalanes durant decennis. La burgesia catalana plantejava un seguit de propostes liberalitzadores (llibertat d'indústria, "de treball", de comerç, de crèdit, de defensa de la desamortització, etc.) que eren semblants a les reivindicacions de totes les burgesies europees de l'època. L'economia i la societat catalanes marxaven decididament pels camins del desenrotllament capitalista i de la industrialització, mentre que la societat espanyola quedava endarrerida, ancorada en el model agrari i, incapaç de comprendre les regles del joc capitalista, les veu com a "defectes" del poble català –els catalans són calculadors, avars, etc. (en el segle XVII deien dels catalans que eren ferotges, rebels i propensos a moure brega). Atès aquest diferent estadi de desenvolupament econòmic, podem entendre un dels motius bàsics d'enfrontament: la indústria catalana demanava proteccionisme industrial i lliurecanvisme agrari; en canvi, els terratinents castellans demanaven proteccionisme agrari i lliurecanvisme industrial. Era molt fàcil manipular la població transformant el que eren interessos de classe en tòpics regionals i enfrontaments "nacionals".

L'oligarquització del liberalisme governant va anar acompanyada d'una forta empremta del militarisme i d'un protagonisme polític destacat de l'Exèrcit. Aviat es va començar a estendre la noció simplificadora que la defensa de l'ordre públic exigia una centralització autoritària (darrere d'això hi havia la minoria propietària que volia imposar una política d'exclusió de la majoria de la població).

El predomini dels moderats va implicar la minimització del contingut polític i social de la nació política i va donar prioritat a la difusió d'una identitat nacional ideològica i cultural espanyola identificada amb l'Estat centralitzat (també el nacionalisme conservador català minimitza el contingut polític i social de la nació catalana, i prioritza el contingut cultural, lingüístic i identitari). La Constitució del 1845 n'és una bona mostra: es va passar de donar primacia als valors de la llibertat i la igualtat polítiques, i als drets individuals dels ciutadans, al predomini dels drets dels propietaris i a potenciar l'existència d'una cultura, una història, unes tradicions i una identitat comuna de tots els espanyols. Es va imposar, doncs, el discurs que privilegiava l'“interès nacional”. El discurs sobre la qüestió de la cultura i de la identitat nacional, és a dir, sobre la temàtica de la nacionalitat dels espanyols, es va anar teixint a través de divulgar un nacionalisme cultural espanyol com a ideologia amb voluntat hegemònica; cap a mitjan segle ja s'observa l'inici de la difusió de la idea d'Espanya com a realitat preexistent, com la nació única, eterna, catòlica i castellanitzada. La nació ja no era, doncs, una adquisició política de la revolució liberal, sinó que bàsicament era una herència del passat. Només una part dels demòcrates, els republicans federals, van continuar defensant un altre model d'Estat i van insistir en la necessitat de recuperar el discurs de la nació política basada en la sobirania popular i en l'exercici de les llibertats en el marc d'una hipotètica Espanya plural.

Pel que fa a la vida catalana des de mitjan segle XIX estava caracteritzada per un alt grau de conflictivitat laboral, política i ideològica arran de la generalització del procés industrialitzador. Per això, els problemes interiors van començar a ser prioritaris per a les elits catalanes: el sindicalisme, la reacció antimaquinista dels obrers, l'aparició de l'associacionisme reivindicatiu, etc., anaven paral·lels a la proletarització creixent, la misèria de les famílies obreres, l'allunyament dels treballadors de la influència tutelar de l'Església i l'aproximació als projectes radicals del republicanisme democràtic i a les idees igualitàries que qüestionaven la propietat privada. La concepció de l'ordre públic com un àmbit exclusivament militar a la llarga va ser un dels principals punts de discrepància amb les polítiques governamentals; certament, la burgesia catalana, conservadora en una societat capitalista bastant avançada, aviat va percebre la importància que tenien les idees revolucionàries igualitàries, i pensava que no es podia combatre la “subversió proletària” només amb mesures repressives; calia lluitar, a més, en el terreny de les idees, mirant d'integrar les masses populars amb ofertes polítiques que anessin més enllà de les prohibicions i les mesures d'excepció. Des del 1843 fins al 1868, les elits catalanes només van tenir dues possibilitats: o bé fer el trist paper de comparses i donar suport a tot el que proposaven els governs, o bé discrepar obertament, però amb mesura, del funcionament de la vida política i adoptar una posició “catalana”. És el famós “ministerialisme a la catalana”, una forma de pressió política per aconseguir, a canvi del suport al govern de torn, unes contrapartides clares en forma d'avantatges, normalment de caràcter econòmic; no era una mostra de

col·laboració interessada i condicionada dels polítics catalans, preocupats per treure un profit concret dels seus vots, sinó la constatació de la seva impotència per a projectar-se amb eficàcia a la vida política espanyola.

Davant la imposició del model centralitzat i oligàrquic dels moderats, les elits catalanes s'hi van adaptar, però amb reticències i amb la consciència de ser un grup perifèric i poc influent. Els conflictes amb l'Estat mostraven la precarietat dels mecanismes d'integració política i van significar la desafecció gradual de les elits catalanes als governs espanyols, perquè consideraven que aquests governs no atendien "els seus problemes" com calia. De la reticència es va passar al descontentament: se sentien mal ateses per l'Estat, que no se les tenia en compte, que no influïen en la política estatal. A causa d'aquest "complex de colònia", la idea d'emancipar-se dels polítics de Madrid el 1868 era una idea força estesa: d'aquesta manera, l'anticentralisme va esdevenir un primer punt de convergència i va generar les primeres solidaritats verticals a Catalunya.

En aquesta etapa del 1843 al 1868 es va desenvolupar el que es denomina *double patriotisme* dels liberals catalans: emergència d'un provincialisme que rebutjava la secessió però que no renunciava a la catalanitat. Tenien la voluntat de construir una nació espanyola com a pàtria comuna del conjunt de totes les antigues identitats, de construir una Espanya plural, les Espanyes. Si per una banda es defensava la necessitat de la solidaritat dels liberals de tot Espanya, per l'altra mantenia la memòria històrica de l'autogovern perdut a causa del despotisme centralitzador de Felip V.

Atès que Catalunya era un país conflictiu, amb problemes socials i econòmics greus, les seves elits polítiques i culturals van tendir a replegar-se cap al propi país i es van sentir bastant al marge de les polítiques governamentals espanyoles. I aquesta frustració política va coincidir amb la recuperació nostàlgica del passat, la visió històrica d'exaltació i defensa de les llibertats recuperades després de segles de despotisme dels Àustria i dels Borbó. Per això, quan recuperaven i reinterpretaven la història pròpia no ho feien en clau antiespanyola, ni tan sols anticastellana, sinó en un to clarament antiabsolutista (contra Olivares, Felip II, Felip V, la inquisició, etc.); per això es recuperava tota mena de personatges i episodis oposats al despotisme.

El Sexenni Democràtic va ser una etapa força decisiva per a definir alguns dels atractors polítics. El 1868 a Catalunya gairebé ningú no defensava ni justificava el desaparegut model centralista dels moderats. El nou marc democràtic va posar en relleu l'ampli sentiment anticentralista de la societat catalana i la voluntat generalitzada d'una profunda reforma de l'Estat liberal espanyol.

Això va facilitar que s'encetés el primer debat obert sobre el lloc de Catalunya dins l'Espanya liberal i democràtica. La discussió va permetre de constatar actituds ben diverses: les reticències dels sectors conservadors burgesos eren motivades, sobretot, pel rebuig del marc democràtic en què es volien situar les propostes; els carlins també es van marginar del debat perquè s'oposaven

a la democràcia; el bloc governamental progressista i monàrquic, malgrat que posava èmfasi en un sistema basat en la sobirania popular, no es plantejava la reforma descentralitzadora de l'Estat per por que una redistribució de poders no significués un greu perill per a l'incipient règim democràtic, ja que podien néixer forts contrapoders regionals de signe advers, republicà o carlí, que desequilibrassin la situació. El fracàs polític del Sexenni també va significar el fracàs de la via espanyola democràtica per a la reforma descentralitzadora de l'Estat i del progrés cap a una Espanya plural.

La política repressiva i exclusivista dels moderats anava en detriment de la creació d'un consens social i contra la legitimació i acceptació del mateix règim liberal. La tendència a resoldre-ho tot en termes d'exclusió i de violència va fer que les fraccions polítiques només poguessin aconseguir el poder mitjançant la força de les armes, és a dir, mercès a un pronunciament militar. I això farà de l'exèrcit l'únic instrument de canvi polític a l'Espanya isabelina, en detriment dels partits, cosa que va servir per a afeblir encara més el poder civil davant el pes real dels militars. El resultat va ser un règim liberal força inestable, ja que no hi haurà ni governs ni partits sòlids. Entre el 1834 i el 1875 se succeiran setanta governs, amb una durada mitjana d'uns set mesos, i d'aquests governs quasi la meitat, vint-i-nou, seran presidits per militars. Fins i tot els líders dels principals partits liberals, fins al 1875, eren generals: són coneguts els casos de Narváez, Espartero, O'Donnell, Serrano o Prim.

Les forces repressives més nombroses, les més qualificades i les més ben organitzades eren les que depenien de l'autoritat militar. L'autoritat civil –els governadors– sols disposava del Cos de Vigilància i Seguretat, escàs en nombre d'efectius i poc competent, que es dedicava a la persecució de la delinqüència comuna a les grans ciutats (petits robatoris, assassinats, moralitat pública i baixos fons) i de la Policia Secreta, grup força corrupte i escassament professionalitzat que sols es preocupava del control del joc i de la prostitució. La Guàrdia Civil s'encarregava tant de perseguir els delictes contra la propietat en els ambients rurals com de la repressió del bandolerisme i la persecució dels pròfugs i desertors de l'Exèrcit. Era l'Exèrcit l'encarregat de la repressió de tots els actes massius de protesta i revolta social, alhora que monopolitzava la repressió política global. Exèrcit i Guàrdia Civil eren les úniques forces repressives amb capacitat de controlar l'ordre públic com es pot deduir clarament de les xifres: amb una població d'1.700.000 habitants, la Catalunya del 1868 tenia, entre forces armades i d'ordre públic, 30.000 membres; la proporció de soldats per habitant era altíssima: 1 per cada 56 habitants. D'aquests, més de 25.000 pertanyien a l'Exèrcit i estaven concentrats en bona part al voltant de Barcelona, la Guàrdia Civil tenia uns 1.000 homes, el Cos de Carrabiners 1.000 homes, que depenien del Ministeri d'Hisenda i controlaven el contraban i vigilaven les fronteres; també estava militaritzat. Els membres del Cos de Vigilància i Seguretat i de la Policia Secreta, dependents directament dels governadors civils, eren uns 1.000 per al conjunt de Catalunya, als quals en caldria afegir uns 530 que formaven les Rondes de Vigilància –els futurs vigilants municipals–, i els Mossos d'Esquadra, organitzats per les diputacions provincials, eren un

total de 530 homes, 330 dels quals depenien de la Diputació de Barcelona. No és estrany que amb els 30.000 membres de les forces armades i d'ordre públic es parlés d'“ocupació” del país, en particular del pla de Barcelona, considerat el principal centre “subversiu” del país. El 1868, per a controlar una població d'uns 370.000 habitants, hi havia en els municipis del pla de Barcelona uns efectius superiors a 11.000 homes, 9.000 dels quals eren militars.

Després de l'experiència del Sexenni, en què l'amenaça de la descomposició de l'Estat havia estat ben real, Cánovas del Castillo es va marcar com a principal objectiu legitimar la dinastia i consolidar el règim de la Restauració. La seva proposta va ser, de fet, una autèntica involució no tan sols pel contingut conservador i centralista, sinó perquè intentava de fer desaparèixer de la discussió política totes les “qüestions perilloses” que havien protagonitzat bona part del debat en el Sexenni, entre les quals hi havia la descentralització de l'Estat i l'abast de la democràcia.

La Restauració va ser un sistema basat en la desmobilització i en l'exclusió política de les masses. Es va buscar el consens entre els notables i la passivitat social. Va ser un sistema polític liberal relativament pluralista, però totalment oposat a la democràcia efectiva. El règim de la Restauració va buscar la inhibició de la ciutadania, va intentar que la gent no exercissin com a ciutadans: es volia aconseguir l'estabilitat política al preu d'obviar l'opinió pública. I això va tenir uns efectes polítics molt significatius: generava passivitat social, va comportar la inhibició ciutadana dels afers públics i es va potenciar que la gent no exigís cap reciprocitat entre administradors i administrats.

I així difícilment es podien generar propostes nacionalitzadores eficaces. L'Estat de la Restauració no va seguir els models que imperaven a França (la Tercera República), a Alemanya o a Itàlia (la via de democratització política per a integrar les forces emergents, amb la consegüent construcció i divulgació d'una idea d'identitat nacional basada en l'exercici de la ciutadana, en la sobirania popular i la participació democràtica) per a intentar dur a terme una nacionalització de les masses. I aquesta deixadesa política dificultava que el mateix Estat fos un agent nacionalitzador.

Amb la Restauració es va difondre una identitat oficial espanyola notablement obsoleta, i es va bloquejar la difusió d'alternatives actualitzadores de la idea de *nació espanyola*. Es va produir una involució ideològica: es va recórrer als valors més genuïnament conservadors, catòlics, nostàlgics i passats de moda (la Reconquesta, Covadonga, la conversió de Recaredo, etc.) i es va dipositar en els propagandistes catòlics, i sobretot en la mateixa Església, la missió de divulgar un discurs nacionalitzador que no presentava la nació com una cosa nova o com una adquisició del liberalisme, sinó com una cosa heretada, preexistent (per això els manuals escolars d'història d'Espanya incloïen com a pròleg justificador uns quants capítols d'història sagrada: encara el 1956, un llibre de lectura començava dient que “Dios creó el mundo y reservó para España

las mejores cosas”). La religió era la que legitimava l'autenticitat del discurs històric nacionalitzador: Espanya era presentada com “el martillo de herejes, la luz de Trento, la espada de Roma, la cuna de San Ignacio”.

El vell patriotisme liberal de caràcter cívic i democràtic va quedar marginat per l'oficialització del discurs del nacionalisme espanyol, essencialista, nostàlgic, conservador, catòlic i castellanitzat. Amb aquesta visió oficial i excloent d'Espanya es negava la legitimitat d'una Espanya plural o diversa, i també s'obstaculitzava la creació d'un autèntic consens nacional àmpliament compartit. Es començava a forjar la idea de *les dues Espanyes*.

En el famós discurs pronunciat a l'Ateneu de Madrid, el 6 de novembre de 1882, Cánovas presentava Espanya com una “nación permanente”, amb una “realidad indisoluble”, era “la obra de Dios, o si alguno o muchos de vosotros lo preferís, de la naturaleza”. Posava èmfasi en la idea d'Espanya com una nació antiga que era presentada com un ens metahistòric, com una realitat absoluta, transcendent i inqüestionable. Desapareix del món oficial la idea de nació com a pacte polític entre ciutadans, ja que la nació és una cosa al marge de la voluntat dels homes. Aquesta idea metahistòrica de nació és congruent amb la naturalesa oligàrquica i antidemocràtica que volia imprimir al règim de la Restauració. Considerava la nació una cosa consubstancial amb la religió catòlica i amb la institució monàrquica. Com que els espanyols eren catòlics per naixement, ja eren patriotes. Cánovas, volia, però, que exercissin tan poc de patriotes com de ciutadans. Defensava la idea d'Espanya com a nació única, indisoluble i, per tant, rebutjava tota visió pluralista o fins i tot regionalista. Significava la desautorització total dels provincialistes, regionalistes, foralistes, federalistes i iberistes. Identificava aquesta idea d'Espanya eterna i única amb Castella. Hi afirma que la nació és sagrada, que els seus interessos estan per sobre dels homes, és a dir, que els drets individuals estan subordinats als de la col·lectivitat nacional. El seu ideal era que els carrers fossin buits, ja que si s'omplien de patriotes, qui sap el que podrien fer i demanar!

L'Espanya dels moderats i dels conservadors ja no és la síntesi de la diversitat, sinó que implicava la desaparició de les identitats i de les cultures no castellanes, i per això catalans, bascos i gallecs havien d'acceptar la llengua, la cultura i el discurs històric castellà com l'únic oficial.

Si el 1835 Antonio Alcalá Galiano declarava a les Corts convocades segons l'Estatut Reial que “uno de los objetivos principales que nos debemos proponer nosotros es hacer la Nación Española una nación, que no lo es ni lo ha sido hasta ahora”, tres quarts de segle després, el 12 de març de 1910, José Ortega y Gasset, en un dels primers discursos de rellevància que va fer a Madrid, afirmava: “Dado que España no existe como nación, el deber de los intelectuales es construir España.” Aquestes dues cites mostren que setanta-cinc anys de règim liberal no havien aconseguit de forjar una idea de nació espanyola sòlida, prestigiada i reconeguda. Comparem-les, ara, amb una cita de l'historiador ca-

talà Ramon d'Abadal i Vinyals, en una carta que va escriure a Americo 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 polític sobre el qual se sustentava aquest procés de construcció de l'estat nació es caracteritza, doncs, per tres elements: el predomini d'un liberalisme oligàrquic, elitista i excloent (no era, doncs, un sistema obert, participatiu i d'ampli consens ciutadà), la presència durant decennis d'un autoritarisme militar ferotge (cosa que provocarà fenòmens tan significatius com el fet que l'Exèrcit va ser, fins al 1875, l'únic instrument de canvi polític a Espanya, o el procés de militarització de l'ordre públic), i el caràcter centralista i burocràtic, i ineficaç, de les formes polítiques i administratives adoptades pel liberalisme espanyol.

Durant la Segona República (1931-1936) es va concretar un intent d'oferir una solució a la qüestió dels "nacionalismes perifèrics". Azaña va ser el dirigent republicà espanyol més interessat a buscar un acord polític que permetés la participació plena dels nacionalistes catalans i bascos en la democràcia republicana, intentant que es coresponsabilitzessin en la consolidació del nou règim. Va deixar de banda les diferents maneres d'"entendre Espanya" i va anteposar el pacte polític de les esquerres espanyoles amb els nacionalistes catalans i bascos. El projecte d'Azaña de restablir la concòrdia entre l'Estat i els nacionalismes perifèrics passava per concessions mútues; l'entesa implicava el reconeixement de la pluralitat territorial d'Espanya, i encara que no s'acceptava ni una formulació federal ni la cessió de sobirania, sí que es consagrava una àmplia i excepcional descentralització per a Catalunya, el País Basc i Galícia, que havia de ser concedida per les Corts, ratificada democràticament i tutelada pel Govern. Alguns, tanmateix, seguien considerant que no existia una solució de fons a la qüestió catalana; com deia Ortega, "debemos renunciar a la pretensión de curar radicalmente lo incurable [...]; el problema catalán no se puede resolver, sólo se puede conllevar."

Els nacionalistes catalans van acceptar la solució autonòmica per motivacions pragmàtiques. Esquerra Republicana, que per les seves afinitats ideològiques amb les esquerres espanyoles en el poder estava interessada a defensar la nova legalitat, va rebaixar les seves pretensions federalistes per assolir un acord que li permetés de governar ràpidament a Catalunya.

Les actituds de les dretes, que no constituïen un bloc homogeni ideològicament ni políticament, responien també a interessos tacticistes. La protesta de les dretes davant l'Estatut català va respondre no solament a la seva ideologia unitarista, sinó també al fet que eren unes forces polítiques situades encara a la perifèria del sistema, i per això s'oposaven per principi a tot el reformisme republicà. Les campanyes contra l'Estatut català es basaven en la denúncia del

“privilegi” que implicava la concessió de l'Estatut. Però l'aixecament de Sanjurjo va evidenciar l'antirepublicanisme subjacent en l'actitud de bona part dels impulsors d'aquestes mobilitzacions.

Davant la creixent polarització entre dretes i esquerres que s'imposava en la vida política, els regionalismes majoritàriament es van arrencar amb les esquerres guiats pel convenciment que només l'aliança amb aquestes esquerres podria portar-los a aconseguir l'estatut en el futur. Molts dels discursos d'aquell moment, com l'andalús, van derivar cap a la cerca de solucions als greus problemes socials i econòmics dels seus països, i veien en la reestructuració de l'Estat un mitjà per a superar la marginació i el subdesenvolupament.

Al llarg de la primavera del 1936 l'ultranacionalisme espanyol es va radicalitzar i insistia en la defensa a ultrança d'una Espanya concebuda en termes d'un unitarisme total: unitat nacional, unitat catòlica, unitat lingüística i unitat cultural. La forta exasperació antiseparatista del moment va quedar reflectida en exclamacions tan tòpiques però tan sentides com aquell “antes una España roja que una España rota” de Calvo Sotelo. Així, la incitació als militars a posar fi a l'experiència republicana també va ser sostinguda en l'argumentació, tan plaent a gran part de l'oficialitat, que calia impedir a tota costa la previsible ruptura de la nació i el desmembrament de l'Estat.

L'aixecament militar del juliol del 1936 va marcar decisivament la trajectòria i l'orientació dels nacionalismes i dels regionalismes perifèrics. Si observem un mapa, podrem fàcilment constatar que el bàndol nacional coincideix amb l'Espanya agrària i el republicà amb la industrial, centre enfront de perifèria. La Guerra Civil va servir per a clarificar i radicalitzar posicions, i va permetre apreciar els interessos socials que defensaven els diversos grups polítics i la dimensió real de les consciències nacionals. El fet que la insurrecció tingués un marcat caràcter de reacció ultraespanyolista contra els estatuts va fer decantar decisivament la majoria de les opcions polítiques nacionalistes i regionalistes a favor de la legalitat republicana. Es va fer evident la voluntat popular de donar un contingut i una solució progressistes a la qüestió de com s'havien d'acomodar les nacions i les regions en una Espanya democràtica.

La radicalització del procés revolucionari que es va viure en part de la zona republicana va forçar alguns abandonismes per part de partits burgesos com la Lliga Catalana, la qual va posar l'ideari conservador i catòlic i els interessos socials per davant de la tradició catalanista. És un clar exemple de com, quan s'ha d'optar, una determinada identitat passa per davant de les altres, i de com, en el fons, els interessos de classe i econòmics prevalen per damunt de les identitats simbòliques i culturals.

La guerra va vincular les principals opcions nacionalistes, sobretot l'Esquerra Republicana de Catalunya i el Partit Nacionalista Basc, a les esquerres espanyoles i va forçar-les a acceptar, *de facto*, bona part dels valors dels nacionalismes perifèrics. A Catalunya i al País Basc es va poder recuperar el control de

la situació mitjançant governs de coalició entre nacionalistes i tota l'esquerra republicana i obrera, i el col·lapse del poder central va possibilitar l'exercici d'un grau d'autonomia política molt superior a l'estatutari. Fins a la primavera del 1937, Catalunya i el País Basc van constituir, de fet, dos estats que exercien quasi totes les competències del poder, entre les quals dues de tan crucials aleshores com defensa i economia. Aquesta situació excepcional va fer possible un accelerat procés de nacionalització cultural i política i la creació d'un ambient d'efervescència nacionalista que es va encomanar fins a les organitzacions obreres: es tractava d'una reafirmació nacional i democràtica enfront de l'ultranacionalisme espanyol que representaven els militars revoltats.

El franquisme (1939-1975) va intentar consolidar l'estat nació dels ultramoderats del segle XIX a través d'un conjunt de formes institucionals en què coexistien els elements feudals i absolutistes amb els feixistes en les estructures capitalistes, i tot plegat legitimat amb la repressió, l'arbitrarietat jurídica, i la teocràcia (beneïda per la jerarquia eclesiàstica i el mateix papa Pius XII). Basat en el poder absolut amb el qual va sorgir de la guerra civil, el general Franco va anar configurant el seu propi règim polític, sempre entre les coordenades amb les quals a l'Espanya tradicional es va acotar el poder d'un cap d'estat: Exèrcit, Església i mitjans econòmics. Les arrels de l'Estat franquista cal cercar-les en la Reconquesta, els Reis Catòlics i la monarquia dels Àustria (per això el nom de *Caudillo* i el protocol de la monarquia, com desfilarsota pal·li): el franquisme es proclama hereu de "Felipe II, el Conde Duque de Olivares y Felipe V, quienes supieron comprender perfectamente cómo la unidad determina el fin del Estado y acuña su forma", deia Manuel Fraga el 1963. A la construcció economicosocial que es va aixecar, s'hi va haver de donar un vernís populista i "social", per a la qual cosa va servir la Falange –progressivament transformada en Movimiento Nacional– amb tot un seguit de dispositius complementaris: seguretat social, sindicats i difusió de l'ensenyament.

El "generalísimo de los ejércitos de tierra, mar y aire", cap de l'Estat, cap del Govern (fins al 1973, quan l'almirall Carrero Blanco ocupa el lloc de president del Consell de Ministres), i cap del partit únic, només és "responsable ante Dios y ante la historia" segons diuen els estatuts de Falange. Durant quaranta anys, Franco ha estat una mena de summe pontífex amb poders absoluts. El totalitarisme militar i religiós concentrat en la persona de Franco és la reproducció ampliada del totalitarisme religiós i militar dels reis espanyols de l'edat mitjana. Una característica de la naturalesa despòtica de l'autoritat del cap es basa en la freqüent renovació de la seva elit política, com a mitjà per a mantenir el seu poder polític absolut. És un fet prou conegut que els ministres de Franco no coneixen la seva "dimissió" fins al mateix dia que tenia lloc.

Una de les claus per a l'anàlisi de la societat espanyola contemporània és la imbricació del que és religiós i del que és militar en el si de la gran propietat de la terra i de la seva organització en forma d'estat; des dels reis medievals fins a Franco és Déu qui dona el govern al cap de l'Estat espanyol. Per això les monedes duïen la inscripció *Franco, caudillo de España por la gracia de Dios*. La

“legitimitat teocràtica” del general Franco comença a consolidar-se en plena guerra civil en definir-la com a “croada”. El nomenament dels bisbes mateixos passa a dependre de la voluntat de Franco. Aquest dret, oficialment reconegut pel Vaticà, l'exerceix amb tota espectacularitat, ja que els bisbes nomenats havien de fer, en presència de Franco, el jurament següent:

“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.”

Durant el règim franquista, els guanyadors de la guerra, des d'un primer moment, van desplegar una política adreçada a esborrar tota manifestació dels nacionalismes perifèrics. Per als ultraespanyolistes, l'heterogeneïtat era un signe de feblesa, i per això calia eradicar-la, tant en el vessant polític com en l'ideològic, el cultural o el lingüístic. Tot el que era diferent, el que discrepava, no podia formar part del projecte de la “Nueva España” del franquisme. Les autoritats del nou Estat van considerar una autèntica necessitat política l'extirpació total dels valors constitutius de l'esperit dels nacionalismes perifèrics per tal de reconstruir “la unidad nacional” espanyola trencada, segons ells, amb la concessió dels estatuts d'autonomia. Els vencedors van impulsar una acció més basada en la repressió i l'adoctrinament coactiu que no pas en la integració. Aquesta repressió va tenir un evident caràcter d'exemplaritat, de càstig. Mai en la història espanyola dels darrers segles un conflicte civil no havia acabat amb una repressió tan absoluta. Durant tota la dictadura es va mantenir una divisió radical entre vencedors i vençuts; per part de les autoritats franquistes mai no hi va haver un autèntic intent de reconciliació i de superació de la Guerra Civil.

La nacionalització espanyola que el franquisme va voler imposar amb la seva política institucional, educativa i cultural era tan agressiva com grollera i només va poder atraure els qui hi estaven predisposats. La idea d'una Espanya eterna, fonamentada en passades glòries imperials, ultracatòlica i tradicionalista, estava massa vinculada a l'antiliberalisme reaccionari i agressiu perquè pogués ser un instrument d'integració a Catalunya, al País Basc, a Galícia... En cap moment el franquisme no va aconseguir de difondre una idea realment nova d'Espanya que pogués atraure un segment important dels vençuts en la Guerra Civil.

Les dues tendències espanyolistes guanyadores de la Guerra Civil, la feixista i la ultraconservadora, que podem simbolitzar perfectament amb l'eslògan “Por el imperio hacia Dios”, van esdevenir el nucli central de legitimació ideològica de la “Nueva España”.

Les tendències vençudes, la liberal i la d'esquerres, van haver d'afrontar una situació notablement difícil, ja que es van veure condicionades per una doble pressió: d'una banda, estaven molt hipotecades ideològicament pel desprestigi que derivava de la manipulació que feia el franquisme del nacionalisme espanyol amb vista a monopolitzar-lo; de l'altra, estaven acomplexades davant el protagonisme antifranquista i el prestigi cívic i democràtic dels nacionalismes català i basc.

Aquesta doble pressió va comportar que els corrents d'esquerres espanyolistes acabessin replegant-se ideològicament i diluïssin bona part del seu missatge nacionalista espanyol en veure's incapaços de renovar-lo per adequar-lo a la nova situació política i social i així diferenciar-se dels espanyolistes franquistes. Però com que la lluita democràtica tendia a deslegitimar el franquisme, la mateixa acció de les esquerres espanyolistes a la fi va qüestionar la mateixa existència de la nació espanyola. Per això, a la dècada dels setanta, constatem que les forces d'esquerres espanyoles arriben a assumir pressupòsits programàtics que de fet podien possibilitar la separació de Catalunya i el País Basc (l'octubre del 1974, el XIII Congrés del PSOE va aprovar el dret a l'autodeterminació de totes les nacionalitats hispàniques, tot i que l'objectiu estratègic del partit era la república federal; i el setembre del 1975, el manifest-programa del PCE recollia el dret a l'autodeterminació de Catalunya, el País Basc i Galícia, i fixava un objectiu final també federalista).

La dictadura del general Franco entrava en la recta final, la d'arrencada del "desarrollo" neocapitalista, ben equipada contra la "subversió" –pel juliol del 1959 entrava en vigor la Ley de Orden Público, i pel setembre del 1960 era promulgat un decret llei de repressió "del bandidaje y el terrorismo"– i també contra la crítica o la simple discrepància: entre el 1959 i el 1964, la censura mutila, abans d'autoritzar-ne la publicació, des de novel·les socials de Francesc Candel fins al *Llibre de Sinera* de Salvador Espriu. Per al règim és un moment de seguretat en si mateix i d'ostentació de bona consciència: constitueix "la reserva del Occidente", ha trobat "el sistema de democracia abierta y de autenticidad representativa que conviene a las aspiraciones nacionales" (del missatge de Franco el Nadal del 1962) i molt aviat podrà començar a parlar del "milagro español".

Un aspecte cabdal a tenir present per a entendre el discurs identitari d'aquests anys és la combinació de la supressió de les llibertats democràtiques amb la repressió de la cultura catalana, basca i gallega. El caràcter totalitari del règim i els seus objectius unificadors van significar la imposició d'una sola cultura i d'una sola llengua, la castellana. La seva voluntat d'anorrear tot allò que significués una diferenciació va ser ben explícita. Al Principat el franquisme va comportar la repressió contra el poble català en conjunt –l'afusellament (1940) del president Companys n'és el símbol. Va forçar l'exili de més de dos-cents mil catalans, i entre els que van quedar en va empresonar i executar un nombre difícil de calcular. El país es va veure privat dels seus quadres polítics i

sindicals i de la major part de la seva intel·lectualitat. El franquisme va suprimir l'Estatut d'autonomia, les institucions republicanes, els partits, els sindicats i totes les entitats catalanistes, i va imposar les seves pròpies institucions.

En el camp social va prendre una sèrie de mesures prohibitives i discriminatòries: prohibició de l'ús públic de la llengua catalana, substitució per un altre del nom de Catalunya que duïen moltes institucions i entitats, destrucció de centenars de milers de llibres escrits en català, retirada d'estàtues, símbols i noms de significació patriòtica dels carrers de les ciutats i els pobles, trasllat forçós fora de Catalunya de nombrosos mestres estatals i municipals i arribada de mestres de Castella i Extremadura amb l'objectiu de castellanitzar l'ensenyament primari, depuració del professorat universitari, prohibició de l'Institut d'Estudis Catalans i substitució per l'Instituto Español de Estudios Mediterráneos, etc. És des d'aquesta perspectiva que cal entendre que la lluita antifranquista era, alhora, una reivindicació de la democràcia i dels drets socials (lluita encapçalada, a Catalunya, pel PSUC i els sindicats obrers), de la llengua i d'un nou model d'estat. Així és més fàcil entendre el lema "Llibertat, amnistia, Estatut d'autonomia".

La transició (1976-1982), és a dir, la reforma pactada però dirigida pels exfranquistes, va conduir a l'Estat de les autonomies, en el qual, sota l'aparença pseudofederal, persistia i predominava la sobirania nacional espanyola. Potser per això el "problema nacional" és encara avui en dia obert.

Podem ser crítics amb el que habitualment s'anomena *transició*, sobretot a partir de les publicacions d'aquests darrers cinc anys. Sovint s'explica la recuperació de la democràcia parlamentària com un relat de negociacions, pactes, conxorxes i enfrontaments entre un reduït nombre de protagonistes polítics. Ningú no havia previst, ni volgut, un canvi que anés tan enllà com el que va acabar produint-se en els anys següents per la força de les circumstàncies, la qual cosa explica que el 1981 es possessin tots plegats d'acord per reconduir-lo.

El que sosté Josep Fontana, a qui seguim en aquest apartat, és que no era possible que després de la mort de Franco les coses seguissin sense cap mena de canvi, tal com podia fer pensar l'"atado y bien atado" que proclamava el dictador, el qual confiava, en darrera instància, en l'Exèrcit. El 23 de febrer de 1981 va anar de poc que els militars no tornessin a prendre el poder, amb la col·laboració i la complaença del Govern dels Estats Units i el coneixement que tenia la CIA del moviment militar, ja que l'Ambaixada a Madrid havia sol·licitat, deu minuts abans de produir-se l'assalt de Tejero al Congrés, la trama d'un avió AWACS per controlar les comunicacions.

En produir-se la mort de Franco, i en els mesos immediatament posteriors, el país es trobava en un estat d'agitació que anunciava un possible enfonsament violent del sistema, amenaçat per un malestar social que podia dur a una explosió col·lectiva com la que feia poc que s'havia produït a Portugal. Els

dirigents del règim eren ben conscients de l'amenaça potencial a què havien d'enfrontar-se i de la seva incapacitat per a fer-hi front amb els instruments de cohesió social que tenien a l'abast.

Davant d'aquesta perspectiva, van ser els mateixos hereus del franquisme els que van optar per emprendre els canvis mínims que els havien d'assegurar no solament la impunitat personal, sinó fins i tot la supervivència política, pactant-los amb una esquerra que, després d'haver demostrat durant prop de quaranta anys que era incapaç d'amenaçar seriosament el dictador, descobria ara que era igualment impotent davant dels seus hereus. Les forces de l'esquerra van renunciar aleshores a una ruptura que eren incapaces de forçar i van acabar acceptant totes les condicions que se'ls van imposar en un tracte que ens hauria de dur a definir tot el procés no com una transició sinó com una transacció.

L'oposició formal, la dels partits antifranquistes, no solament no semblava en aquells moments tenir prou força per a imposar-se, sinó ni tan sols idea del que calia fer per aconseguir-ho. N'hi ha prou amb seguir la història de les seves associacions, des de la Junta Democrática que dirigia Carrillo, fins a la Plataforma de Convergència Democrática dirigida per Felipe González, que s'havia negat a sumar-se a la Junta, denunciant-la com una aliança interclassista amb una posició de dretes i burgesa, i que oferia al públic un estat d'estructura federal, amb reconeixement del dret d'autodeterminació dels seus integrants. Totes dues es van unir el març del 1976 en una Platajunta que hauria d'haver estat una organització de masses formidable, però que va viure el temps just perquè Suárez els fes la seva proposta de transacció, i aconseguís que oblidessin de cop, no solament una vocació revolucionària que mai no havia anat més enllà de la retòrica, sinó també totes les promeses que havien fet al país en els seus programes.

Els hereus del franquisme van acceptar de pactar el canvi polític amb aquesta esquerra perquè el que realment temien era l'amenaça del malestar social i els va semblar que l'esquerra podia vendre millor les ofertes de la transició i que, tal com efectivament va passar, els ajudaria a pacificar la societat.

La consciència de la necessitat del canvi era present fins en els cercles més reaccionaris del règim. Quan es va produir la darrera manifestació multitudinària de la Plaza de Oriente, el primer d'octubre de 1975, mentre el Caudillo seguia repetint que els atacs internacionals que el règim havia patit a conseqüència de les darreres execucions eren el resultat d'"una conspiración masónica izquierdista en la clase política en contubernio con la subversión comunista terrorista en lo social", els mateixos franquistes s'adonaven que el règim ja era mort, i que el que s'havia de fer era convocar unes eleccions i guanyar-les. Calia fer un canvi des de dins per evitar que els fos imposat des de fora; ho pensava fins i tot Arias Navarro, que sembla que havia dit que "hacemos el cambio o nos lo hacen".

Pel febrer del 1976 es va crear una comissió mixta Govern - Consell Nacional que havia d'estudiar les propostes de reforma constitucional, davant de la qual Arias començaria dient coses com "yo lo que deseo es continuar el franquismo" i que difícilment podia fer canviar les coses quan les possibles reformes havien de negociar-se amb personatges com Girón.

Per a tirar endavant el procés va ser necessari desfer-se d'Arias. I així les primeres eleccions de la democràcia les va organitzar, i guanyar, el darrer "ministro secretario general del Movimiento", Adolfo Suárez, un home que no tenia res a veure amb els sectors reformistes del Movimiento. Ni Suárez ni el rei no tenien d'entrada intencions de dur la cosa gaire lluny i va ser la marxa dels esdeveniments la que els va forçar a fer-ho.

El nou govern presidit per Suárez (el rei, el 1977, havia demanat al xa d'Iran 10 milions de dòlars per reforçar el partit de Suárez) va ser rebut amb l'ofertament públic de Carrillo, fet des de Roma, d'acceptar una negociació sense més exigències que la dels mínims de llibertats que els permetessin de participar en la vida política, oblidant no solament les exigències que havia plantejat la Junta, sinó els objectius fixats en els programes del partit. Si a les propostes de Carrillo hi afegim les converses de Suárez amb Felipe González, en què González es mostrava disposat a pactar sense gaires exigències –acceptant, per exemple, que es mantingués il·legal el Partit Comunista–, resultava evident que la compra de l'esquerra havia de resultar barata.

Aquesta transacció que va negociar-se entre un reduït nucli de dirigents que es representaven, sobretot, a ells mateixos, ens permet comprendre que el gest aparentment audaç de Suárez legalitzant el Partit Comunista en la setmana santa del 1977 no era altra cosa que el punt final i lògic d'aquesta operació de compra de l'esquerra que es pretenia que li garantís la neutralització de les forces que estaven lluitant per canvis més profunds, com era el cas, en aquells moments, dels treballadors representats per Comissions Obreres. Suárez va utilitzar aquesta legalització per a acabar de pressionar els socialistes; va imposar prèviament a Carrillo que reconegués públicament la monarquia, la bandera i la unitat d'Espanya, ja que el Partit Socialista encara no havia acceptat explícitament les dues primeres.

Des del moment en què es va autoritzar els partits fins aleshores clandestins a participar en el joc, els que s'havien presentat com a líders de la ruptura no solament van ajornar els objectius pels quals deien que estaven lluitant, sinó que hi van renunciar per sempre més. El que havien fet no havia estat un pacte per a enfrontar una situació provisional de transició, sinó una conversió amb renúncia explícita i definitiva d'una gran part dels principis que fins aleshores havien proclamat.

Les forces del moviment obrer, de grups ciutadans, de catòlics progressistes, de sectors nacionalistes i de partits d'esquerra que havien protagonitzat a Catalunya una mobilització col·lectiva extraordinària, que culminaria l'11 de se-

tembre de 1977 en la manifestació més gran que mai s'hagués vist a Barcelona, era no solament marginada, sinó desmuntada des de dalt, seguint les instruccions d'un Carrillo que, per una banda, ho devia als que l'havien legalitzat, però que volia, per l'altra, que la política se seguís fent en negociacions per dalt entre els dirigents polítics, evitant tant com fos possible la participació de la gent del carrer.

Els successos de començaments del 1981 ens il·luminen la naturalesa real del pacte de la transició. Hi ha molts llibres que expliquen en detall minuciosament tot el que envolta l'assalt al Congrés de Tejero, però la majoria deixa al marge, com si no hi tingués res a veure, el que fa referència a l'anomenada *solució Armada*. El que podem qualificar d'indiscutible és el fet que a començaments del 1981 la situació del país semblava haver-se-li escapat de les mans, a Suárez, del qual volia desfer-se el rei –en un debat sobre el 23-F fet a la FNAC de Barcelona el febrer del 2001 els periodistes José Oneto i Jesús Palacios van sostenir que el rei havia criticat Suárez davant dels alts comandaments militars (“Estoy harto de Adolfo”) mesos abans del 23-F, cosa que aquests alts comandaments podrien haver interpretat com “la necessitat d'un canvi de rumb”–, preocupat per les notícies que li transmetia Armada segons les quals s'estava preparant un cop militar per al mes de maig següent. El rei –cap d'estat– es va desfer de Suárez, sense cap mena de consideració cap a l'home que li havia fet la feina bruta i que, sobretot, havia acceptat d'assumir totes les culpes davant dels militars.

Allò que causava inquietud als militars a començaments del 1981 no era ja el tema dels comunistes, perquè en aquells moments ja era clara la seva innocuïtat, sinó el de les autonomies. Una qüestió agreujada pels atemptats d'ETA, però que no es limitava pas al problema basc, sinó que s'estenia al conjunt del sistema autonòmic. Espantat per les notícies de conspiracions, el que el rei va voler fer per tal d'aconterar els militars i desactivar les seves amenaces d'actuació violenta era un cop pacífic que reforçés la Corona i que, com dirà un periodista proper al franquisme, tindria com un dels objectius fonamentals “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”. Alguns poden dubtar que fos el rei mateix qui hagués organitzat el “golpe de timón constitucional”, com l'anomena Milans, malgrat tots els indicis que es tenen. Però encara se'ns ha d'explicar, continua Josep Fontana, què hi feia el general Armada, al Congrés, proposant al cap dels assaltants que deixés pas a un “cop de timó” que comportava un govern de concentració dels diversos partits, presidit pel mateix Armada, amb suspensió temporal almenys d'aquella part de la Constitució que es referia al procés autonòmic. Es fa molt difícil de creure que Armada hagués muntat tota aquesta operació sense comptar amb alguna forma d'aprovació del rei i sense tenir alguna mena de garantia que la seva proposta seria acceptada per una part almenys dels diputats als quals es disposava a exposar-la.

Pel juliol d'aquell mateix any 1981, s'aprovava la LOAPA, i el Partit Socialista, que només quatre anys abans parlava d'autodeterminació, la va votar, fet que devia resultar la prova definitiva de la seva integració en el joc, que era la condició necessària per al seu accés posterior al poder.

És en aquest context de nacionalisme agressiu, nodrit de mites, prejudicis i intransigència, que va servir el 1936 per a legitimar la destrucció del règim republicà, i que el Partit Popular ha utilitzat des del poder en aquests darrers anys, on nasqué la Constitució del 1978, que proclama, en el títol preliminar, article 2, que "la Constitució es fonamenta en la indissoluble unitat de la Nació espanyola, pàtria comuna i indivisible de tots els espanyols [...]" i en l'article 3 que "el castellà és la llengua espanyola oficial de l'Estat. Tots els espanyols tenen el deure de conèixer-la i el dret d'usar-la."

Potser podem parlar, a partir del 1978, de l'existència d'un estat nació espanyol i fins i tot d'una nació espanyola, com reconeix la Constitució aprovada en referèndum. Es pot argumentar, tanmateix, basant-se en el patriotisme constitucional de Habermas?

4. El patriotisme 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

Punt de partida: en les societats complexes, els mites, tabús i certeses inqüestionables, o el suport religiós o metafísic a les normes, sembla que ja no serveixen per a complir la funció d'integració social. Per a Habermas, aquesta funció integradora només pot complir-se efectivament si les normes tenen un element de legitimitat que depassa la seva pura imposició coactiva i possibilita la mínima acceptació necessària per al seu seguiment. La legitimitat de les normes depèn de com aquestes normes hagin estat creades. Són legítimes quan els seus destinataris “poden al mateix temps sentir-se, en conjunt, com a autors racionals d'aquestes normes”, és a dir, quan el procediment de creació de les normes reproduïx el procediment argumentatiu i consensual de la raó comunicativa, és a dir, quan se segueix el procediment democràtic sense distorsions.

Quan els destinataris de les normes no se'n senten autors, pel fet de no provenir d'un procés legislatiu de caràcter democràtic, aquestes normes no seran majoritàriament complertes i aquest ordenament no exercirà la funció d'ordre i coordinació de conductes que al dret li correspon. Ara bé, es pot constatar també que els ordenaments menys democràtics han aconseguit i aconseguen imposar les seves normes per damunt de qualsevol sentiment dels qui hi estan sotmesos (per exemple, les normes jurídiques del nazisme, que no van provocar precisament el rebuig dels alemanys), o que el fet de “sentir-se'n autors” es pot induir amb els mitjans i tècniques de l'estat modern, i fins i tot aconseguir un grau d'unanimitat que mai no es dona en democràcia (per exemple, els referèndums dels dictadors que aconseguen un 95% d'acceptació de les seves iniciatives legislatives). Amb tot, Habermas manté que un dret només compleix racionalment la seva funció integradora quan és fruit del discurs racional, d'un procés participatiu.

El concepte de *patriotisme constitucional*, que va tenir l'origen a Alemanya, el 1979, durant el trentè aniversari de la Constitució alemanya i que va ser encunyat per D. Sternberger, expressa el sentiment que haurien de tenir els ciutadans en una democràcia liberal de ser els creadors de la seva pròpia constitució.

Hi ha dues claus de la teoria del patriotisme de la constitució, o dos elements que conformen la xarxa de la institució nacional. El primer és la consciència nacional. Es tracta d'una magnitud prepolítica caracteritzada per la creació de vincles solidaris basats en dades indisponibles a la voluntat dels humans. És “un fenomen d'integració cultural” que supleix la xarxa de lligams de tipus

estamental establerts prèviament. La tradició, la llengua, la cultura i el projecte històric compartits seran els factors que li serviran d'aglutinant. Per a Habermas, el nacionalisme és una forma específicament moderna d'identitat col·lectiva. Després de la ruptura amb l'Antic Règim, i amb la dissolució dels ordres tradicionals de les primeres societats burgeses, els individus s'emancipen en el marc de les llibertats ciutadanes abstractes. La massa d'individus així alliberats esdevé mòbil, no només políticament com a ciutadans, sinó econòmicament com a força de treball, obligats al servei militar (fins fa poc) i també culturalment a través de l'educació escolar obligatòria.

El segon és la mentalitat republicana. Apareix amb la Revolució Francesa i opera sobre la base de la consciència nacional transformant-la en un tipus d'identitat política d'encuny democràtic. La nació de ciutadans que produeix la mentalitat republicana troba la identitat no tant en trets comuns de tipus etnocultural com en la praxi de ciutadans que exerceixen activament els seus drets democràtics de participació. No existeix, doncs, enfrontament entre identitat i ciutadania, sinó que la ciutadania (entenent-la com a participació) s'aprofita de l'existència d'una identitat, en el sentit que és més fàcil exercir els drets democràticament si ha existit una praxi compartida intersubjectivament. És difícil que sorgeixi un reconeixement de la igualtat subjacent en tots els ciutadans sense l'existència prèvia d'un model que incideixi en el fet que l'autonomia política és un fi en si mateix que ningú no pot realitzar sol, sinó que ha de ser realitzat per tots en comú mitjançant la via d'una praxi compartida. "La invenció del poble nació va tenir un efecte catalitzador per a la democratització del poder estatal, atès que una base per a la legitimació de la dominació política no hauria sorgit sense consciència nacional."

De la nacionalitat adscrita, pròpia de la consciència nacional, passem a la ciutadania adquirida, democràticament constituïda. En aquest pas no es dona una absorció de la consciència nacional per la mentalitat republicana, sinó un tissatge. La ciutadania, conceptualment, ha estat des de sempre independent de la identitat nacional. La majoria de conflictes que actualment genera la qüestió nacional –sobretot des d'un punt de vista teòric– sorgeixen d'un enfrontament entre ambdós components de la nació. En situacions de normalitat la instància integrativa i la legitimadora es compenetren. El problema sorgeix quan una d'aquestes instàncies adquireix una preeminència excessiva. L'excés en la consciència nacional desemboca en el fonamentalisme autocomplaent, però l'èmfasi en la mentalitat republicana pot conduir a una fragmentació social que faci inoperant la mateixa societat.

El problema que denuncia Habermas en l'Alemanya de final de segle és que el batec patriòtic que reflecteix el desig de poder polític de la nació –la consciència nacional– ha anul·lat el factor de construcció nacional que afirma la llibertat i l'autodeterminació política cristal·litzades en la democràcia –la mentalitat republicana. Davant la reunificació d'Alemanya, Habermas proposa un patriotisme de la constitució per a equilibrar ambdós components. Aquest patriotisme constitucional consisteix en la creació d'un sentiment de pertinença

a una comunitat fonamentat en l'adhesió als valors democràtics i el respecte als drets humans que recull la Constitució. No pot basar-se en la tradició o en la història, ja que tenen molt a prop el nazisme: en el cas alemany, fonamentar un nacionalisme recolzat exclusivament en la consciència nacional – en les dades que proporciona la història i la tradició– era especialment complicat. L'intent de superar les “dues dictadures alemanyes” propicien l'intent de creació d'una identitat política postnacional que es dissociï del rerefons d'un passat explicat en termes d'història nacional i que se centri en el “contingut universalista d'una forma de patriotisme cristallitzada al voltant dels principis de l'estat constitucional democràtic”. Es parla de patriotisme per a recollir la consciència nacional; es parla de constitució per a assimilar la mentalitat republicana.

De la mateixa forma que Habermas propugna una conjunció entre sobirania popular i drets humans per establir un criteri de legitimitat política –és a dir, una barreja de la irracionalitat latent en la tirania del nombre i de la racionalitat subjacent en el reconeixement de certs valors objectivats– es proposa aquí una construcció similar en la qual s'alterna el que és emotiu i el que és racional com a parts indispensables per a assolir una legitimitat del sentiment nacional. Es tracta d'harmonitzar la “nació nascuda”, que opera d'element d'integració social, i la “nació volguda”, que actua com a factor de legitimació democràtica.

L'aparició en la modernitat dels estats nació va demanar un nou tipus d'adhesió i patriotisme, que és difícil de caracteritzar sense apel·lar al *sentiment*, com mostra la manera que té Habermas de presentar el *patriotisme constitucional*: el sentiment que haurien de tenir els ciutadans en una democràcia liberal de ser els creadors de la seva constitució.

Habermas creu en la possibilitat d'establir un patriotisme de la constitució a la república federal basant-se en la “disponibilitat a identificar-se amb l'ordre polític i els principis constitucionals” com a solució a la complicada formació d'una identitat alemanya que ha de prescindir de la referència al passat. El que proposa Habermas és construir un concepte de nació alemanya de rel politicista, en el sentit de lliure adhesió a certs valors. Consciència nacional i mentalitat republicana són els dos components per a conjugar la llibertat individual i la col·lectiva (el nacionalisme es deslegitima èticament quan, per excloent o per impositiu, es contraposa a la lògica inclusiva de la democràcia).

Aquesta presentació de les idees centrals del patriotisme constitucional en Habermas té a veure amb el fet que el patriotisme constitucional s'ha instal·lat en el debat polític espanyol, sobretot a partir d'una ponència del Partit Popular (XIV Congrés, 2002), i s'ha convertit en un concepte utilitzat per l'espanyolisme per a clarificar i argumentar la seva posició davant la qüestió nacional. Per una banda, la referència a Habermas dóna autoritat a l'argument; per l'altra, és una construcció apta per a assolir una solució de compromís. L'al·lusió a la pàtria satisfà els desitjos del nacionalisme espanyolista tradicio-

nal, i l'al·lusió a la Constitució dóna als nacionalistes espanyols més moderats el bàlsam per a alleugerir el seu reaccionarisme, ja que la Constitució és sinònim directe de convivència, pluralisme, tolerància, etc.

La conjuntura històrica en la qual va sorgir a Alemanya el patriotisme de la constitució era molt similar a l'actual situació espanyola. En ambdós països es plantejava la qüestió sobre la millor articulació nacional, i en els dos països el nacionalisme d'estat havia deixat una memòria de sang, de manera que intentar fundar una nació sobre el seu passat i la seva tradició era una temptativa gens idònia.

N'hi ha prou per a considerar Espanya una nació que ho digui el text constitucional? Què és el que no té en compte la visió del Partit Popular respecte el plantejament habermasià?

1) En primer lloc, la relació amb el passat que estableix la teoria de Habermas i la del Partit Popular no és la mateixa. El filòsof alemany es posiciona entre el seguiment cec de la tradició i la moralització autocomplaent servint-se de la memòria crítica. “No podem buscar-nos les nostres pròpies tradicions, però sí que hem de saber que està a les nostres mans decidir com podem prosseguir-les [...] atès que tota prossecució de la tradició és selectiva, i és precisament aquesta selectivitat la que ha de passar avui pel filtre de la crítica, d'una apropiació conscient de la pròpia història”, afirma Habermas. Amb el patriotisme de la constitució la identitat col·lectiva troba els seus límits en els postulats d'universalització de la democràcia i els drets humans, però no es renuncia a la forma d'identitat nacional formada a través de la consciència històrica. “El mateix contingut universalista caldrà que sigui en cada cas assumit des del propi context històric i que quedi ancorat en les pròpies formes culturals de vida. Tota identitat col·lectiva, també la postnacional, és molt més concreta que el conjunt de principis morals, jurídics i polítics al voltant dels quals cristal·litza.” Així, doncs, encara que el patriotisme constitucional ha de nodrir-se forçosament de l'herència de la tradició cultural –“les tradicions nacionals segueixen encunyant encara una forma de vida que ocupa un lloc privilegiat”– ha de canviar el punt central de la legitimació col·lectiva: ha de passar de la consciència i identitat nacionals a la universalització de la democràcia i dels drets humans. La clau de la memòria crítica parteix de la necessitat de passar comptes a la història i a la tradició. La tradició no adquireix legitimitat pel fet de transmetre's generacionalment. La memòria és necessària, però no n'hi ha prou. No hi ha innocència en la mirada; és la forma de mirar la que determina tant allò que es mira com el lloc des d'on es mira. “La forma en què, en aquesta mirada retrospectiva a la història, veiem distribuïda la culpa i la innocència reflecteix també les normes segons les quals estem disposats [...] a respectar-nos mútuament.” En definitiva, els dos elements que conformen aquesta memòria crítica són la recuperació del passat –la memòria– i l'actualització del passat mitjançant una visió del conjunt –la crítica. En el cas espanyol, a l'hora d'afrontar la relació amb el passat –i això s'esdevé en el procés constituent del 1978– es prefereix l'oblit de la història més recent en nom d'una reconcilia-

ció nacional. La dreta espanyola prefereix construir el nou sentiment patriòtic sobre la base de l'amnèsia (el PP mai no ha condemnat parlamentàriament el cop franquista, sempre s'ha oposat a una investigació sobre els assassinats comesos en la postguerra). També es mutila la faceta crítica del pensament de Habermas, ja que davant la recuperació crítica del passat que proposa Habermas aquí ens trobem amb l'oblit crònic, amb el record interessat i acrític.

2) En segon lloc, el substrat real de la ciutadania en relació amb la qüestió nacional és antitètica en el cas d'Espanya i Alemanya. La realitat sociològica en la qual s'inscriuen un i altre patriotisme és antagònica. En l'Alemanya prèvia a la unificació del 1989 existia un acord social sobre la necessitat d'unió al voltant d'una mateixa constitució –“una expressió inequívoca de la voluntat nacional de reunificació”. De fet, en un sentit estricte, a Alemanya no existia qüestió nacional, si per aquesta expressió entenem les discrepàncies que sorgeixen en un estat sobre què es considera una nació. Els desacords existents estaven relacionats amb el tipus d'unió, no amb la mateixa unió. A l'Estat espanyol no existeix una voluntat unànime pel que fa a la unitat nacional. Que Espanya sigui una nació i que els ciutadans de l'Estat espanyol es considerin integrants d'aquesta nació –aquest era el pressupòsit sociològic a Alemanya– no és una idea que aquí es doni: la nació espanyola no suscita una adhesió tal que permeti parlar del consens ideològic necessari per a establir una consciència nacional comuna (i, segons Habermas, la consciència nacional opera de substrat de la mentalitat republicana). La unitat nacional no s'inclouria entre les significacions socials que consoliden i cohesionen la societat. En resum, mentre que a Alemanya la unitat nacional era un dels pressupòsits de legitimació de tota acció política, a Espanya era, i és, un impediment d'aquesta legitimació.

3) En tercer lloc, l'articulació del patriotisme constitucional es concep de manera oposada en la versió de Habermas i en la del PP. I això per dos motius. El primer motiu, pel diferent caràcter assignat a la voluntat en el procés de formació nacional i perquè el patriotisme constitucional habermasià fa servir el concepte de *nació política* i desemboca en la defensa d'un nacionalisme cívic. Per *nació política* cal entendre tota aquella nació que utilitza com a clau fonamental de construcció nacional la voluntat dels membres que la componen – i no tota aquella nació que parteixi de la preexistència d'un estat, com pretén la doctrina dominant. A la inversa, per *nació cultural* cal entendre tota aquella nació que se serveix d'elements objectius, aliens a la voluntat dels membres d'aquesta nació, per a assolir la construcció de la nació –i no tota aquella nació mancada d'estat i que hi aspiri. La teoria de Habermas s'inscriu en la línia que incideix en la voluntat dels membres com a element determinant de la definició nacional. Si ens prenem seriosament la mentalitat republicana –l'element que serveix de legitimació democràtica a la nació– cal incloure la voluntat política dels membres de la nació. Cal que siguin els ciutadans de la República Democràtica els qui decideixin en eleccions lliures si volen passar a formar part d'un futur Estat alemany unitari i per això cal que “es concedeixi una oportunitat a qualsevol camí que els ciutadans de la República Democràtica vulguin emprendre per lliure decisió”. La voluntat esdevé la clau de volta de l'arc pa-

triòtic habermasià. El cas espanyol és l'antítesi del que preconitza Habermas. Tant en els debats constituents del 1978 que van crear l'actual concepció de la nació espanyola com en el text de la mateixa Constitució apareixen elements que anul·len l'operativitat de la voluntat dels ciutadans en la configuració de l'àmbit del que és nacional. Quan es va plantejar la possibilitat de reconèixer la plurinacionalitat de l'Estat espanyol i, per tant, el reconeixement del dret d'autodeterminació, els discursos que exaltaven les "empreses comunes", "la voluntat de viure junts" o la "lliure voluntat dels pobles d'Espanya" es van diluir i es van quedar en pura fraseologia. La unitat de la nació espanyola semblava estar en perill amb l'entrada de la possibilitat del plebiscit i per això s'anul·la el concurs de la voluntat ciutadana: no es podia qüestionar que Espanya fos *una nació*. Per tant, la nació ja no es defineix de manera política sinó al marge de la voluntat dels associats. Espanya esdevindrà una unitat forjada per la història, pel destí històric; és per tant 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", declarava Gregorio Peces-Barba. "Y es claro que la Constitución no puede echar los cimientos o fundamentos al edificio que es España, porque España es una magnitud extensiva e intensiva que se sustrae a toda regulación constitucional. España era antes, y será después de esta Constitución, una entidad permanente", deia Miguel Herrero de Miñón. En definitiva, la nació espanyola existeix amb independència de la voluntat i l'acord humà, és un fet que, en la seva realitat i estructura, se'ns imposa. Quan es parla d'Espanya com a realitat històrica, de fet s'està dient "realitat inamovible", "realitat natural" o "realitat necessària". En conclusió, no es pot assimilar la concepció habermasiana de nació que dóna lloc al patriotisme constitucional amb la que s'ha consolidat a Espanya.

El segon motiu és per com s'entén el concepte de *constitució* en la construcció *patriotisme de la constitució*. En el mateix text constitucional és perceptible una mutació fonamental entre la teoria del patriotisme de la constitució que s'invoca i el que la Constitució del 1978 ofereix. Habermas s'alertava contra la possibilitat que "la força integradora de la nació es fes derivar d'alguna cosa donada prepolíticament". Per a la mentalitat republicana, democràtica, és fonamental que la transformació dels afectes que sorgeixen de la consciència nacional de pertinença –els afectes "prepolítics"– passin pel sedàs de la voluntat política dels ciutadans. I això es nega radicalment en el text de l'article 2 de la Constitució espanyola:

"La Constitució es fonamenta en la indissoluble unitat de la Nació espanyola, pàtria comuna i indivisible de tots els espanyols, i reconeix i garanteix el dret a l'autonomia de les nacionalitats i de les regions que la integren i la solidaritat entre totes elles."

Recordem que va ser el 1812 quan es va definir, per primer cop, Espanya com a concepte sociopolític, com a imaginari que identifica unes persones: a la Constitució del 1812 s'hi diu que "la Nació espanyola és la reunió de tots els espanyols d'ambdós hemisferis". És l'article primer del primer pacte social entre les persones que, sota el mateix Estat, es constituïen en ciutadans per a dei-

xar enrere la condició de súbdits, ja que la nació espanyola, com diu l'article 2, "no és ni pot ser patrimoni de cap família ni persona". Si mirem, ara, la Constitució del 1978, notarem que no s'hi especifiquen fronteres territorials, tot i que s'hi consideren immutables els límits existents el 1978, de manera que s'atura la història en establir a l'article 2 "la indissoluble unitat de la Nació espanyola, pàtria comuna i indivisible de tots els espanyols". Entre el 1812 i el 1978 les fronteres han canviat tant que ni la "Nació espanyola" és la mateixa, ni el nacionalisme que la sustenta s'organitza amb idèntics ingredients. Tanmateix, la paraula *Espanya* s'hi manté com a concepte immutable.

És una realitat preconstitucional, essencialista, la que fonamenta la Constitució, i no a la inversa, és a dir, que la nació es fonamenti sobre la base de la llibertat de decisió ciutadana. És, doncs, la indissoluble unitat de la nació espanyola la que actua de marc prepolític que conforma el que és jurídic (fins i tot, es parla que la unitat de la nació és el límit implícit a la reforma constitucional). La voluntat dels membres de la nació no hi entra en joc: la indissoluble unitat nacional és prèvia i fonamentadora d'aquesta voluntat que, per tant, ja no és lliure –ja no és voluntat.

Quan s'afirma, doncs, que "Espanya, amb l'acte constituent del 1978, va decidir ser una nació o una pàtria comuna" no és del tot cert; de fet, la nació espanyola –concebuda com a substrat previ a la Constitució– va decidir ser una nació espanyola o pàtria comuna.

Segons Habermas, el patriotisme de la constitució és una identificació comuna amb una comunitat històrica fundada sobre certs valors, però ha de tractar-se d'una comunitat els valors centrals de la qual incloquin la llibertat, individual i col·lectiva. Si això és així, com es pot dir que "en la Constitució del 1978 aquest patriotisme [...] està recollit i definit a l'article segon" si es nega als ciutadans la possibilitat de decidir lliurement –d'exercir la llibertat– quina es vol que sigui la seva adscripció nacional?

La veritable democràcia pressuposa l'existència del nacionalisme –de la consciència nacional en terminologia de Habermas– com a principi ontològic. Moltes investigacions actuals prescindeixen del tractament de la democràcia en la formació nacional i identifiquen com a nacionalistes aquelles formacions que impugnen la realitat estatal com a font de legitimació.

En l'article segon de la Constitució espanyola no hi ha lloc ni per a la llibertat col·lectiva, ni per a la democràcia. Es podria parlar de veritable pàtria comuna si s'hagués establert un procediment en el qual les parts nacionals que són reconegudes per la mateixa Constitució poguessin expressar la seva voluntat lliurement de pertinença al tot nacional (ens referim al dret d'autodeterminació rebutjat per la cambra al·legant el consens assolit en l'article segon). L'article segon no pot ser fonament de cap patriotisme que tingui com a base el valor de la llibertat que, segons Habermas, és necessari per a poder parlar de patrio-

tisme constitucional. A més, en el procés de redacció de l'article segon tampoc no hi va haver autèntica llibertat en l'elaboració, atès que va ser imposat –i redactat– pel poder militar.

Som, doncs, davant d'un text en el qual no va intervenir la llibertat en la redacció i la redacció del qual no deixa lloc per a la llibertat. En canvi, segons el Partit Popular i el seu patriotisme constitucional, l'article segon va ser “un gran pacte històric de la transició democràtica” que mostra “la voluntat de tots per trobar un marc en el qual puguem sentir-nos raonablement còmodes” (J. Piqué; M. San Gil [2002]. *El patriotisme constitucional* [pàg. 2-4]. Ponència presentada en el XIV Congrés del Partit Popular). En “oblidar” la llibertat i la democràcia, presents en els plantejaments de Habermas, queda clar que la filiació del patriotisme constitucional espanyol cal cercar-la en els corrents conservadors, tradicionalistes i feixistes. “Defensar la Constitució és defensar els estatuts d'autonomia [...]; defensar els estatuts d'autonomia és defensar amb totes les seves conseqüències la idea d'Espanya” (J. Piqué i M. San Gil [pàg. 3]). “Constitució, Espanya i llibertat [...] són termes sinònims” (pàg. 6). La defensa de la Constitució es fa passar, doncs, per la defensa d'un article segon, que representa la impossibilitat d'articular democràticament la qüestió nacional en l'Estat espanyol. L'article segon impedeix el concurs de la llibertat ciutadana i impossibilita arribar a una solució democràtica a l'articulació nacional de l'Estat. Sense el reconeixement del dret d'autodeterminació no es pot parlar ni de procediment discursiu, ni de llibertat, ni de tolerància.

En l'articulació del patriotisme de la constitució de Habermas i en la seva versió espanyola no només existeix una diferència fonamental en el paper que s'atorga a la voluntat ciutadana, sinó també en el mateix concepte de *constitució* que es fa servir. Quan Habermas parla de la constitució com a focus del patriotisme es refereix als postulats d'universalització de la democràcia i dels drets de l'home que es troben en les constitucions occidentals. Si hi ha alguna cosa que ha d'unir els ciutadans de manera emotiva, si hi ha alguna cosa que ha de lligar-los en la defensa de la seva comunitat, això haurà de ser, primordialment, producte dels principis universals, dels procediments i dels drets abstractes recollits en la constitució. Així, doncs, la constitució es concep com el refugi de la mentalitat republicana que assegura que els motius de cohesió sorgits en principi de la consciència nacional es depurin mitjançant un gresol universalista. La constitució és sinònim de valors substantius, de reconeixement dels drets humans com a nucli bàsic d'unió, i de procediments discursius que facin possible la democràcia. El patriotisme de la constitució habermasiana està basat en una “identitat nacional fundada en la lleialtat comuna amb els procediments democràtics i amb els drets fonamentals”. Per contra, en el patriotisme constitucional hispà, la constitució de la qual es parla equival no a cap valor substantiu, sinó al document formal. No es considera la constitució com a punt d'encontre de la mentalitat republicana, sinó que es parteix de la constitució per a generar una consciència nacional –espanyolista. El concepte de *nació* que s'ha constitucionalitzat no és producte d'una decisió voluntària dels seus ciutadans, sinó reflex d'una unitat preexistent a la formació de la

voluntat ciutadana. Per això, el patriotisme que emani d'aquesta visió –que és antivoluntarista, culturalista i prepolítica– serà tan constitucional com es vulgui, però no serà democràtica, en el sentit pregon de voluntat participativa.

5. El nacionalisme espanyol

“Atès que Espanya no existeix com a nació, el deure dels intel·lectuals és construir Espanya.”

José Ortega y Gasset (1910)

Quan s'estudia la història contemporània d'Espanya o de Catalunya, de València o de les Illes Balears, hom constata l'existència de molta bibliografia sobre la temàtica dels nacionalismes català, basc i gallec, i una gran mancança d'estudis sobre el nacionalisme espanyol, més sorprenent si tenim present que el catalanisme i el basquisme qüestionen l'existència d'aquesta nació espanyola identificada amb l'Estat espanyol. A més, sempre que es parla de nacionalisme gairebé tothom pensa en el nacionalisme català, basc o gallec, i quasi mai en el nacionalisme espanyol. Com si no pogués existir un nacionalisme espanyol, com si la nació espanyola existís des de sempre, pel cap baix, des dels Reis Catòlics i, per tant, fos inqüestionable aquesta idea. Encara més, està àmpliament difosa l'opinió que només hi ha una manera de ser espanyol. Hi ha molt pocs estudis que parlin del procés de nacionalització espanyola i de com aquest procés ha interactuat amb els processos de nacionalització català, basc i gallec.

Un cop descrites les línies bàsiques de la construcció de l'estat nació espanyol, ens podem preguntar com es va anar creant la consciència nacional espanyola durant el segle XIX, i esbrinar si existien diverses propostes nacionalistes i quins discursos històrics articulaven, així com preguntar-nos el paper de l'Estat, dels intel·lectuals, de l'Església catòlica i de l'Exèrcit en tot aquest procés.

Per *nacionalització* se sol entendre el procés social pel qual diferents col·lectius acaben acceptant, de manera més o menys explícita, una “nova consciència” de pertinença a una comunitat definida com a “nació”, procés que implica una integració política, cultural, lingüística i ideològica, la identificació amb les noves institucions, amb els seus signes i els seus símbols, i amb el discurs històric que ho justifica tot.

Acceptem, de moment, aquesta definició, encara que només sigui com a eina de treball, i ens demanem com s'aplica a l'Espanya del XIX. Hem vist com el règim liberal espanyol es va construir en el decurs de la sagnant i llarga guerra civil del 1833 al 1840, i va néixer de la victòria d'uns sectors socials i polítics sobre uns altres, i es va consolidar sota el control d'unes elits militars i polítiques conservadores. Per una banda, hi ha qui diu que la debilitat de l'Estat, deguda en part a les permanents crisis d'Hisenda ocasionades pel manteniment dels privilegis de l'Antic Règim, i el poc suport d'amplis sectors de la burgesia pel caràcter conservador de la revolució liberal, és la causa del dèbil procés de nacionalització, de l'escassa incidència de l'Estat en la vertebració d'una na-

ció espanyola. Seria, precisament, aquesta debilitat del procés nacionalitzador estatal del segle XIX fruit de la qual era la constitució d'una dèbil identitat espanyola, la que va fer emergir els nacionalismes alternatius i perifèrics. La feble consciència d'identitat espanyola, d'un projecte comú i compartit, va permetre l'emergència de projectes nacionals alternatius, amb els corresponents partits i moviments polítics, i la construcció d'identitats nacionals alternatives. Fixem-nos, si més no, en quins territoris van aparèixer aquests moviments nacionalistes: en aquells on, juntament amb unes particularitats històriques, culturals i lingüístiques, tenien un diferent grau de desenvolupament econòmic i de cohesió social.

El segle nacionalitzador va coincidir a Espanya amb una crònica manca de recursos públics i amb una greu i permanent crisi política (inestabilitat, successió trepidant de situacions polítiques, pèrdua de les colònies, guerra civil, endarreriment intern, etc.).

A partir del 1808, tanmateix, es va iniciar, igual que en els països de l'entorn, la construcció politicoadministrativa de l'Estat espanyol modern, és a dir, la reorganització de la complexa estructura absolutista i imperial de l'Antic Règim per a convertir-la en una maquinària ajustada ja als seus territoris peninsulars, sobre el qual pretenia exercir un control eficaç, crear serveis públics i influir en la vida social (seguint el model centralitzat i uniforme del bonapartisme).

El model francès es va intentar aplicar duent a terme una homogeneïtzació jurídica i administrativa dels territoris. Es justificava per a eliminar desigualtats però també perquè es volia donar una imatge única del cos social. La nació havia de ser visible i una manera d'assolir-ho era dividir el territori de forma tan regular que fos percebut com a únic i "comú". Es va adoptar el nom de *província*, terme amb el qual l'Antic Règim designava els diversos i relativament autònoms territoris de la monarquia hispànica. La província va esdevenir, doncs, la unitat bàsica de l'organització centralitzada, regida per un governador civil no electiu sinó nomenat pel ministre de la Governació. També es va intentar dur a terme una homogeneïtzació jurídica, ordenant i codificant tot el conjunt de lleis procedents de l'edat mitjana. Si Napoleó ho va fer a França d'un cop de ploma, a Espanya l'obra es va perllongar durant un segle (Codi mercantil de Ferran VII, Codi penal d'Isabel II, lleis d'enjudiciament civil i criminal del Sexenni Revolucionari, Codi civil de Sagasta, etc.).

A la pràctica, però, l'estructura politicoadministrativa va ser menys integradora del que les lleis reflecteixen. Les elits polítiques van confondre uniformar i centralitzar amb nacionalitzar. Es va crear, certament, un estat, però ni representava la societat, ni canalitzava les seves demandes, ni influïa seriosament damunt d'ella.

El tema de la debilitat estatal està en el centre del debat entre Juan Pablo Fusi, que afirma que l'Espanya del segle XIX era ja una nació plenament forjada i madura, que només des de la crisi finisecular del 1898 es va veure negada

i amenaçada per uns emergents nacionalismes perifèrics, i atribueix el fracàs nacionalitzador als processos socials i a un estat pobre i precari, i Borja de Riquer, que defensa la tesi d'un localisme real degut al fracàs relatiu de l'Estat liberal del segle XIX a forjar una nació a través d'una eficaç política nacionalitzadora i atribueix el fracàs nacionalitzador a la naturalesa de l'elit espanyola i a la seva debilitat.

Sobre quines bases s'ha construït el discurs del nacionalisme espanyol? Val a dir, d'entrada, que les obres que es refereixen a Espanya no reben el qualificatiu de *nacionalistes*, cosa que, d'altra banda, s'ha fet habitual per a la historiografia del de les altres nacionalitats. Hom sol desmitificar, criticar i desmuntar el nacionalisme basc i el català, però el nacionalisme espanyol es presenta com a resultat lògic de la història, com a exempt de mites i falsedats ideològiques.

El problema de la desqualificació política i moral del nacionalisme prové de dos fronts: per una banda, la no distinció entre diferents tipus de nacionalismes; per l'altra, del que hom sol anomenar *natura transparent del nacionalisme complert*. En el primer cas, la qüestió està a adonar-se de l'existència de nacionalismes agressius, intolerants i xenòfobs, però que també n'hi ha de pacífics, oberts i plurals, així com tota una gamma intermèdia. Pel que fa al fenomen de la transparència del nacionalisme complert, és senzillament la idea molt estesa, entre els nacionalismes hegemònics, que els altres sí que són nacionalistes mentre que ells no ho són.

Espanya es presenta com una cosa tan inevitable i natural que ni en la seva construcció ha xocat internament contra ningú, ni podia haver tingut fronteres diferents de les actuals. Aquesta conceptualització és fruit de la construcció del primer Estat autènticament unitari, el liberal, durant la primera meitat del segle XIX. Sabem que és impossible parlar de l'existència d'Espanya en el segle III a. de n. e., per elegir un segle a l'atzar, o en el segle XV o en el XVIII. Només existeix un discurs del que és espanyol, sobretot, des del liberalisme, quan l'Estat, el mercat, la premsa i el sistema educatiu despleguen a l'uníson la nacionalització o espanyolització de la política, de l'economia, de la cultura i de la identitat ciutadanes.

Les nacions, inclosa Espanya, no existeixen per elles mateixes, és a dir, no són classes naturals, no són entitats que s'autoidentifiquen, sinó que, per contra, només existeixen en la mesura que hi ha una massa crítica suficient de persones que creu en elles. Les nacions són, certament, comunitats imaginades, com diu Benedict Anderson, però això no vol dir pas que siguin irrealis o inexistents. I és que les nacions, malgrat tot un seguit d'elements, com és ara l'economia, el paisatge, la història, la simbologia, la llengua, per a la seva explicació objectiva, són realitats que per a existir i ser com són depenen necessàriament de les actituds proposicionals dels individus que les integren. Per això podem afirmar que les nacions són un fenomen de consciència col·lectiva.

Les nacions, com que no existeixen per elles mateixes *–per se–* són o poden arribar a ser allò que els seus membres poden arribar a creure i desitjar. En aquest sentit es pot parlar d'identitat projecte, en terminologia de Manuel Castells. Enlloc no està escrit el que podria arribar a ser la nació espanyola, la catalana, els Països Catalans o el País Basc, ni pel que fa als seus límits geogràfics, a les seves particularitats culturals o a la seva llengua. Tot està en procés de construcció –i desconstrucció– constant, tot està evolucionant en interacció amb les altres construccions del seu entorn. Des d'aquesta perspectiva ens podem preguntar el següent: en quin sentit veu els altres espanyols el nacionalisme espanyol dominant? És a dir, com veu el que és espanyol dels altres el nacionalisme espanyol? De quina manera, segons el nacionalisme espanyol, els altres són també espanyols o no ho són, o podrien arribar a ser-ho?

La identificació amb l'actual Estat es planteja avui en dia de manera que la pertinença a Espanya no es considera el fruit de l'atzar, sinó el resultat lògic d'una història provident i inqüestionable. Per contra, els altres nacionalismes són considerats fruit de l'atzar o de la debilitat d'aquest nacionalisme espanyol, o bé perquè no va saber imposar-se, o bé perquè va preferir respectar-los i per això han sobreviscut.

El relat mític d'aquesta Espanya increada, intemporal, que reclamava l'Estat unitari dels liberals, és projectada com una realitat viva fins als primers pobladors: “Los íberos y los celtas son los creadores del fondo del carácter español”, es llegeix a M. Lafuente; o bé: “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.

Amb quins ingredients, doncs, es constitueix el que és espanyol i sobre quin suport es defineix Espanya? Ens fixarem, sobretot, en quatre aspectes.

En primer lloc, la nació espanyola s'imagina creada per la naturalesa d'un territori. Es dona com una obvietat que la península Ibèrica conforma una unitat, fins al punt que en els mapes d'Espanya, sempre hi surt Portugal. Per tant, és impensable una fragmentació d'aquesta realitat natural.

En segon lloc, la catolicitat com a inherent al fet de “ser espanyol”. La nació espanyola s'imagina creada per la identitat cultural d'una religió. El cristianisme, en el seu vessant catòlic, apareix com el suport que estableix els contorns tant d'Europa com d'Espanya. Es parteix de la romanització com a base de l'existència d'Espanya com unitat nacional, i es continua amb la tasca de l'Església cristiana; per això la importància de la conversió de Recared al catolicisme en el concili III de Toledo el 589. Romanització, cristianització i perspectiva castellanocèntrica són factors de definició del que és espanyol: “La Meseta, desde el Tajo hasta los montes cantábricos, se constituyó en el núcleo

de España.” O bé: “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 prestigi com A. Domínguez Ortiz.

En tercer lloc, el factor estatal, previ i creador de la nació. L'Estat és la màxima expressió del poder, i el poder està lligat intrínsecament a la victòria d'uns individus sobre uns altres. Per això les guerres se'ns mostren com a expressions del poder en l'organització d'Espanya, o bé per a defensar-se d'invasors i mantenir els senyals d'identitat, o bé per a expandir-se legítimament. Per això la guerra es mitifica en la historiografia nacionalista, i es valora com a manifestació d'identitats col·lectives mai demostrades. La guerra esdevé el fil conductor d'Espanya, des de Sagunt i Numància, Covadonga, Calatañazor i Las Navas de Tolosa, fins a Saragossa i Bailèn. Les guerres s'interpreten com a accions conscients a la recerca de la unitat originària. En l'imaginari col·lectiu del que és espanyol han quedat com a herois aquells personatges que han destacat no pels valors i idees d'interculturalitat i lluita pels drets de les persones, sinó els qui han protagonitzat massacres, rapinyes i genocidis. L'imperatiu és servir Espanya, i la moral guerrera només es legitima si és per a defensar Espanya i les seves possessions. I els artífexs d'aquest Estat han estat els monarques, imprescindibles costurers de les parts que componen la Península. Des dels Reis Catòlics el concepte d'*Espanya* s'identifica amb l'esdevenir de la monarquia.

Finalment, una perspectiva castellanocèntrica, constant i quasi única quan es parla de llengua i cultura espanyoles.

Per *nacionalització* en l'època contemporània cal entendre un procés de conversió dels “habitants” en “ciutadans de la nova nació”, amb consciència de ser-ho i de sentir-se participants d'un projecte col·lectiu, de tenir una identitat nacional que no solament era justificada històricament, sinó que també implicava una clara voluntat de projecció cap al futur. Tot procés nacionalitzador contemporani és el resultat d'un doble fenomen històric: per una banda, l'erosió, fragmentació i destrucció del vell món comunitari, de les antigues identitats existents i de les velles cultures; per l'altra, la integració en una unitat superior, l'adhesió a una identitat nacional nova, en la qual els ciutadans ja troben prou avantatges per a renunciar a les antigues lleialtats, a les antigues llengües, costums i cultures. Consisteix, doncs, a crear unes condicions materials noves que transformen les relacions socials i trenquen els vincles antics. La integració en la nova nació, finalment, és acceptada a causa de l'existència d'un nou i poderós centre polític que gaudeix de legitimitat i d'un ampli consens social: l'Estat liberal.

Si per a Maurice Agulhon són imprescindibles la modernització de les actituds polítiques, la secularització de les creences, l'avenç de l'alfabetització i de l'ús de la llengua i la construcció de noves formes de sociabilitat, per a Eugen Weber el procés és un fet inseparable de la informació, la millora de les comunicacions, la transformació dels espais per les noves carreteres i ferrocarrils, la

unificació econòmica del territori, l'alfabetització i l'escolarització promoguda per l'extensió de l'escola pública unitària i la socialització creada pel servei militar obligatori.

La nova identitat nacional, la nova cultura nacional, és assimilada quan està a l'abast d'àmplies capes de la població, és a dir, quan els havia arribat gràcies a l'escola, la premsa, l'exèrcit i la política i, a més, era percebuda com una millora, com un clar avantatge pràctic. L'adquisició era vista com un progrés, com una forma d'ascens social i polític, com la incorporació a un col·lectiu que era considerat millor. Perquè la nova identitat nacional es difongués i fos assimilada, calia construir un discurs històric nacionalista, amb una mitologia, una retòrica patriòtica, uns episodis simbòlics, un himne, una bandera i l'exaltació de la llengua única i de la cultura nacional. I calia que tot plegat fos acceptat gradualment, que fos considerat una cosa pròpia i molt millor que el que hi havia abans.

Per tal que triomfi la idea i l'adhesió a la nova nació, cal que es produeixi l'erosió, el descrèdit i fins la destrucció del vell món i les velles cultures, i que aparegui evident la imatge i la convicció que el nou Estat liberal organitza i representa més bé que no pas l'antiga comunitat, i que la nova identitat nacional que acompanya i justifica aquest Estat també és superior a l'antiga.

I a través de quins elements es realitza aquest procés? Per a la construcció nacional, per a la creació d'una consciència col·lectiva i d'homogeneïtzació, els elements que hom sol tenir en consideració són l'educació com a servei públic, el servei militar, els símbols nacionals (la bandera, l'himne nacional, la festa nacional, els monuments), als quals, en el cas d'Espanya, podríem afegir la monarquia i l'Església catòlica.

Per a la construcció nacional el servei públic més important és el de l'educació. I l'escola pública espanyola va tenir un paper quasi nul com a instrument de culturització i de nacionalització. El 1857 les Corts van aprovar una Llei general d'instrucció pública a proposta del moderat i neocatòlic ministre de Foment Claudio Moyano. L'ensenyament públic quedava unificat, sota el control compartit d'Església i Estat. Semblava que ara ja es podia parlar d'un pla de *nacionalització de les masses*, ja que la reglamentació posterior de la llei del 1857 establia un sistema d'educació nacional complet i unitari, amb un període d'escolaritat obligatòria comú a tots els espanyols. Es van publicar les primeres *Historias de España* de factura moderna i textos pedagògics nacionalitzadors com els de Fernando de Castro. La seva aplicació va ser, tanmateix, molt insatisfactòria (no tenint recursos amb els quals finançar la Llei Moyano, va decretar que serien els municipis els qui haurien de construir i mantenir les escoles d'ensenyament primari, precisament en un moment que eren privats de les seves rendes, amb la desamortització dels béns propis del 1855, i va encarregar a les diputacions provincials els instituts d'ensenyament mitjà).

El Govern central, doncs, es va desentendre dels compromisos de subministrar determinats serveis públics, sabent que serien desatesos per unes corporacions locals que no tenien recursos. El 1898, la meitat de les escoles previstes per la Llei Moyano encara no existien, no estava escolaritzada el 60% de la població infantil, un 64% dels espanyols eren analfabets, i la majoria dels qui sabien llegir i escriure havien estudiat en institucions privades catòliques. I cal tenir present que l'Església catòlica no era només antiliberal, sinó també antiestat, i que com que disputava a l'Estat les competències educatives esdevenia *antinacional*, un obstacle clar a la nacionalització.

L'escola pública es mantenia tancada en si mateixa, difonia continguts reaccionaris, tradicionalistes i escassament científics, per la qual cosa estava totalment desprestigiada per la seva limitada qualitat. Aquella escola era incapaç de difondre un discurs patriòtic que servís com a factor d'integració i de modernització social i, per tant, de nacionalització.

L'Estat espanyol del XIX no va fer cap esforç per crear escoles públiques, on, com diu Pierre Vilar, havien de "fabricar-se espanyols". Dominaven els col·legis religiosos i en ells es fabricaven catòlics. A més, pel caràcter reaccionari i el desprestigi social de l'escola pública espanyola (el reglament d'escoles de primària de Calomarde, del 1824, mantenia encara l'exigència que per a optar a ser mestre de primària calia presentar un certificat de puresa de sang), a final de segle una bona part de l'ensenyament va ser assumit per iniciatives privades populars, com ateneus o escoles laiques, vinculades al món ideològic i cultural republicà, socialista o anarquitzant, que transmetien uns valors oposats al sistema establert.

El servei militar és una segona via cabdal per a la integració de la població rural en la nova identitat nacional. I l'Exèrcit espanyol tampoc no va servir com a canal d'integració social i de nacionalització dels espanyols. En el decurs del segle XIX, l'Exèrcit es va crear la imatge d'institució classista i aïllada, marcada per un estricte esperit de casta, cada vegada més aristocratitzant i conservadora. Les seves freqüents intervencions com a força repressiva en conflictes polítics i socials li va anar creant la fama de ser una institució dedicada preferentment al control de l'ordre interior. Cal afegir el conegut rebuig popular del servei militar obligatori existent a l'Espanya del segle XIX, les quintes; un servei militar del qual els rics es deslliuraven no podia considerar-se *patriòtic*: com es podia predicar *el sacrifici per la pàtria* si tothom no feia el soldat? Hom diu que el servei militar obligatori té efectes nacionalitzadors pel fet de trencar l'aïllament en el qual vivia molta gent i de conèixer amb altres persones d'altres *regions* i practicar un *idioma comú*, i de rebre un bany de retòrica sobre el *bé a la pàtria*. L'Exèrcit mai no va tenir a Espanya el paper unificador que va tenir en altres estats europeus, en els quals el servei militar era obligatori per a tots els ciutadans. I tot plegat va ser especialment important en un país com Espanya, que en el decurs de seixanta-cinc anys, entre el 1833 i el 1898, va passar, pel cap baix, per tres guerres civils i quatre de colonials.

Per a l'extensió dels sentiments nacionalistes són necessàries l'adopció i difusió d'un conjunt de símbols nacionals. Eric Hobsbawm parla d'"invenció de la tradició" per referir-se al procés de creació, per part dels estats europeus del XIX, de banderes, himnes, cerimònies commemoratives, festes, monuments, noms de carrers i altres símbols i rituals que es pretenien expressió d'un ens col·lectiu d'immemorial antiguitat.

Bandera nacional va ser el terme que figura al decret de Carles III pel qual va disposar la utilització, per part de la marina de guerra, d'una ensenya rectangular amb tres franges horitzontals, vermelles als extrems i groga, de doble amplada, al centre. El rei, en aquest decret, es referia a "la meua" armada, possessiu molt revelador de la mentalitat oficial que treia valor a l'adjectiu *nacional* de l'ensenya. Una bandera és la primera cosa que dissenya qui concep un projecte nacional. En aquell complex conjunt de regnes que van dominar els Habsburg i els primers Borbó mai no hi va haver una bandera comuna, i encara menys *nacional*. Les tropes de Carles V o Felip II feien servir diverses ensenyes nobiliàries o locals. Carles III va establir, el 1785, la bandera vermella i groga per a la marina de guerra. Carles IV, el 1793, va estendre'n l'ús a les places marítimes. Durant la guerra napoleònica van proliferar diversos estendards i banderes, però la bicolor de Carles III va anar imposant-se, precisament perquè Cadis, com a plaça marítima, va esdevenir un símbol de la resistència contra els francesos, i d'aquí va passar a ser l'ensenya liberal, adoptada per la Milícia Nacional (per això Ferran VII no la va difondre, tot i acceptar-ne l'ús marítim). Durant la primera guerra carlista va ser l'enarborada per l'Exèrcit cristià i el 1843 una llei la va estendre a tot l'Exèrcit de terra. No era, doncs, una bandera nacional –com alguns volen fer veure– perquè el seu valor era només militar (a ningú no se li va ocórrer posar-la en els ministeris o edificis públics civils). Haurem d'esperar al cop d'estat del 1868 per a trobar un decret que l'anomeni *bandera nacional* (hi estaven en contra els carlistes, fidels a la blanca amb la creu de Borgonya, els republicans, amb una franja morada, i l'Acadèmia de la Història, que desmentia l'antiguitat i el caràcter nacional d'aquest símbol). La República del 1873 va instaurar la tricolor i la Restauració va reimplantar la vermella i groga, considerada liberal i monàrquica alhora; però fins al 1908 no va onejar, oficialment, en tots els edificis públics i fins al 1927 no es va ordenar que la duguessin tots els bucs mercants. La Segona República va tornar a posar una franja morada, i el franquisme va tornar a la bicolor. A partir del 1977 –Santiago Carrillo i la plana major del PCE van aparèixer embolcallats en la bandera bicolor arran de la legalització del Partit Comunista– s'ha anat acceptant com a bandera comuna dels "espanyols".

Durant el regnat de Carles III es va escriure l'himne de Granaderos, futura marxa reial; durant el segle XIX era interpretada en les grans ocasions, és a dir, en presència reial. En els moments liberals i durant les dues repúbliques, s'interpretava, i es va declarar oficial, l'himne de Riego. En moments de mobilització, com la guerra de Cuba, les tropes embarcaven al so de la marxa de la sarsuela *Cadis*, i les multituds populars cantaven *La Marsellesa*, composició francesa per a expressar l'adhesió a la causa espanyola. El 1908 la *Marcha re-*

al va obtenir el rang d'himne nacional, però a començament del 1931, a les darreries de la monarquia d'Alfons XIII, el "músico mayor del real cuerpo de guardias alabarderos" Bartolomé Pérez Casas en va fer una adaptació i la va enregistrar, com a creació pròpia, a la Societat General d'Autors (els seus hereus han seguit cobrant drets d'autor fins ara). José Maria Pemán hi va posar lletra, que va assolir una certa difusió sota el franquisme ("Viva España / alzad los brazos, hijos / del pueblo español, / que vuelve a resurgir [...]"). Amb la implantació de la democràcia, es va optar per deixar l'himne sense text, i renunciar, així, a un dels més eficaços mecanismes d'interiorització de la identitat pàtria, com és un cant col·lectiu d'integració (qui no recorda els americans cantant l'himne després de l'11 de setembre de 2001?).

Un tercer símbol de la nació que també va mancar en l'Espanya del XIX va ser una festa *nacional*. El Dos de Maig va ser la primera opció que es va plantejar, atesa la seva versatilitat política, és a dir, la seva acceptació per totes les fraccions del ventall ideològic, des dels absolutistes fins als republicans passant pels liberals. Les corts de Cadis ho havien decretat en plena guerra napoleònica; però el règim de Ferran VII no ho va veure amb bons ulls i va passar a l'oblit. Mai no va arribar a ser una festa nacional. A mitjan segle XIX, el Dos de Maig havia esdevingut una festa madrilenya. Pel seu centenari, l'Exèrcit s'havia apropiat de la festivitat i l'havia convertit en un homenatge a Daoiz i Velarde, una manera d'autoglorificar el comportament de les forces armades enfront de la invasió francesa (clara manipulació de la història, un cop més, ja que aquests dos capitans havien estat l'excepció). Caldrà esperar al Govern Maura, a la segona dècada del segle XIX, per a trobar instituïda una festa nacional: el 12 d'octubre, data de l'arribada de Colom a l'illa de Guananí. Podia semblar que triomfava un nacionalisme laic i imperialista; però no, ja que aquest dia se celebrava la festa del Pilar, el record de l'aparició de la marededéu a l'evangelitzador d'Espanya. Per tant es mantenia l'ambigüitat: s'exalçava la potència de l'Estat i de la nació, però també la del cristianisme. No és, com a mínim, curiós que de les curses de braus se'n digui *fiesta nacional*?

Tampoc l'Estat no va potenciar la construcció de monuments als herois i a les glòries nacionals. En morir Ferran VII no hi havia a Madrid cap monument patriòtic. Els reis havien viscut a Aranjuez o La Granja, més que a Madrid. En començar el segle XVIII només hi havia a Madrid dos monuments de significat polític: les estàtues equestres de Felip III i Felip IV, regals dels Mèdici, que exaltaven el poder *reial*, no les glòries *nacionals*. Carles III va embellir la ciutat amb la monumental església de San Francisco el Grande, la Puerta de Alcalá i el Paseo del Prado, coronat, als extrems, per les escultures de la Cibeles i Neptuno. Però aquests monuments no decoraven Madrid com a *capital* de l'Estat, sinó com a *cort* o residència reial. Ferran VII va afegir-hi la Puerta de Toledo i va convertir l'edifici de Villanueva, pensat com a museu de ciències naturals, en una pinacoteca amb les col·leccions de pintures reials.

Els liberals, als quals corresponia establir un nou ordre simbòlic en els centres urbans de la *nació*, van considerar prioritari construir un monument als morts davant dels francesos pel maig del 1808. El projecte va ser bloquejat i no va ser inaugurat fins al 1840; mai no va representar gran cosa. El 1850 s'inaugurava, a la carrera de San Jerónimo, la nova seu de les Corts espanyoles, en un lloc cèntric, però en un lateral i sense perspectiva. El 1866 s'hi van afegir dos lleons de bronze, fosos amb el metall dels canons capturats a l'enemic (és un típic acte d'humiliació de l'enemic, en convertir les seves armes en estàtua duradora en honor a les glòries alienes). Però l'enemic, en aquella ocasió –l'únic derrotat al llarg de tot el segle XIX– eren les tropes marroquines, que ni tan sols formaven un exèrcit regular, en un conflicte al qual, exageradament, s'ha donat el nom de *guerra d'Àfrica*.

La febre monumentalista va augmentar a finals del XIX. A Madrid es van erigir estàtues de reis i cabdills militars (Isabel la Catòlica, Espartero, etc.), descobridors i artistes (Colom, Murillo, Goya, Velázquez, etc.). El monument patri de més ambició i significat va ser el Panteó d'Hombres Ilustres, aprovat el 1869 per les Corts constituents de la Gloriosa, i que volia imitar el Panteó francès, la Santa Croce florentina o el Westminster anglès. La gran avinguda que havia d'obrir en canal el casc antic i que desembocaria a les Corts ni tan sols es va iniciar. En la Restauració es va pensar en un panteó, annex d'una gran basílica que s'havia d'erigir prop d'Atocha; es va fer l'annex, i la basílica es va acabar després de la Guerra Civil. Avui és un dels racons més oblidats de Madrid.

Un altre factor que va dificultar la nacionalització dels espanyols va ser l'escassa capacitat de consens polític creada per la mateixa monarquia liberal. La reina Isabel II (1833-1868), com que no va actuar d'àrbitre entre les diferents faccions polítiques liberals, va impedir que la Corona fos vista i acceptada com l'encarnació de la nova nació: la seva actitud partidista i sectària, les seves vinculacions a camarilles reaccionàries i la seva vida privada plena d'escàndols van impedir que la monarquia fos un element d'integració nacional; al contrari, va ser vista com un simple instrument de grups d'interessos polítics, econòmics i religiosos ultraconservadors. I aquest desprestigi polític va dificultar la identificació de la Corona amb la "nació" en un moment transcendent per a la consolidació del règim liberal espanyol, cosa que, en canvi, sí que passava en altres països de l'Europa occidental (com la Gran Bretanya, Bèlgica, Suècia, Holanda, Dinamarca i, fins i tot, Itàlia o Alemanya).

Probablement, la feble identificació de l'Església amb el règim liberal durant bona part del segle XIX, les contínues condemnes que adreçava als polítics i el fet que qüestionés la legitimitat del sistema van dificultar també l'adhesió d'un sector dels espanyols a "la nació dels liberals". L'Església espanyola va adoptar, generalment, una posició antiliberal i durant molts anys va insistir a defensar els suposats valors igualitaris i d'harmonia social de l'Antic Règim. Per als eclesiàstics, la revolució liberal era la responsable que la religió perdés la posició central que sempre havia tingut en la societat espanyola. I per això el discurs tradicionalista de l'Església obstaculitzava el procés de naciona-

lització, que passava per la identificació dels ciutadans amb el nou règim. La reconciliació entre els moderats i l'Església –arran del concordat del 1851– va possibilitar que el catolicisme aparegués com un fet consubstancial a la nació espanyola dels conservadors, de les dretes. Així es consolidava la confessionalitat catòlica de l'Estat i es reforçava la identificació tradicional d'Espanya com la “nació catòlica” per excel·lència.

Cap als anys vint i trenta del segle XX, podem distingir perfectament quatre grans tendències o corrents dins el nacionalisme espanyol. El nacionalisme de caràcter tradicionalista, conservador, ultracatòlic i antidemòcrata, que era ferventment monàrquic i sempre desconfiat del sistema parlamentari liberal; podia acceptar determinades formes diluïdes de regionalisme administratiu o de foralisme tradicional. És el corrent que va sorgir del món del carlisme, que Menéndez Pelayo i Vázquez Mella van redefinir a començament de segle i que va desembocar en Maeztu i en Acción Española els anys trenta. El nacionalisme unitarista, antiseparatista i agressiu, defensor d'un Estat fort i uniformitzador. És un corrent amb clares connotacions autoritàries, militaristes i expansionistes, i és hostil als partits polítics i al parlamentarisme liberal. Sorgeix amb el militarisme revengista del començament de segle i va derivar en Ledesma Ramos, Primo de Rivera i el grup Falange Española, ja feixistitzats. El nacionalisme de signe democràtic i liberal, reformista, civilista i laic, vinculat al republicanisme. Va buscar una solució pragmàtica a la qüestió dels nacionalismes perifèrics mogut per un clar oportunisme polític –la “conllevancia”– tot i que mai no va estar convençut de la resolució satisfactòria “del problema”. Aquest tercer corrent anava des d'Ortega y Gasset fins a Azaña, i es va identificar amb els principis ideològics de la Segona República. El nacionalisme “jacobí” de l'esquerra política obrera, que era profundament estatista, ja que defensava un Estat fort i intervencionista que fos l'instrument principal de la reforma de la societat, per la qual cosa tota cessió de sobirania era considerada perillosa. Era el corrent representat pel PSOE i pel PCE.

En l'actual etapa de crisi de l'estat nació potser, entre tots, hauríem de repensar Espanya, atès que hem rebut una idea d'Espanya que no ens deixa pensar-la d'una altra manera, tal com s'ha posat de manifest al llarg del 2005 i 2006 en el clima de crispació anticatalana, o bé quan algú vol viure d'una forma no castellana o demana un referèndum d'autodeterminació. I això només serà possible si s'abandona tota idea essencialista, permanent i immutable de les nacions, les identitats i les cultures, si es recupera la idea del contracte social com a fonament de l'estat i si es comença a acceptar, amb normalitat, la idea d'una Espanya plurinacional amb quatre llengües oficials. Podria ser un punt de partida...

6. Subjectivitats i identitats nacionals

“No només tenim el dret sinó el deure de defensar la nostra personalitat nacional i també el nostre dret a la diferència.”

Jean-Marie Le Pen, 19 de setembre de 1982

Sia inventada o imaginada, creada pels nacionalismes o filla d'una consciència col·lectiva, la nació sembla que no pot existir al marge de la voluntat dels grups que la defensen. Vol dir això que la nació és reduïble a un sentiment? Quanta gent cal, llavors, per a constituir-se en nació? I què tenen en comú els individus que es declaren d'una mateixa identitat nacional?

Sembla que el món actual, tal com ens el descriuen els mitjans de comunicació i com el textualitzen els polítics, estigui immers en una profunda crisi d'identitat: la crisi d'Iran, els moviments txetxens, les reivindicacions kurdes, el conflicte palestí, les declaracions de Jacques Chirac davant de les revoltes dels suburbis de les grans ciutats franceses d'inicis de novembre del 2005 en què declarava que “França té una crisi d'identitat”...

Identitat és una de les paraules que més fortuna ha fet en els darrers decennis en el discurs de les ciències socials, en la retòrica de polítics i periodistes i en les creences de la gent. Tothom la cerca i creu trobar-la, pensa haver-la perdut i poder-la recuperar. Sobretot, hom creu en la seva existència, una identitat pròpia enfront de les alienes. Drets, reivindicacions, greuges comparatius, legitimitat d'aspiracions, etc., s'hi volen fonamentar. Però, què vol dir *identitat*?

El problema filosòfic de la identitat ve de lluny. Respondre qui som i què vol dir ser estan entre les primeres preguntes que es va formular la filosofia occidental, com palesa el “coneix-te a tu mateix” de Sòcrates. Els primers filòsofs van assumir que “alguna cosa” havia existit des de sempre, un únic principi (*arché*) que és l'origen de tots els canvis, alguna cosa d'on tot ve, i on tot torna. I es van preguntar com podia ser que els peixos vinguessin de l'aigua, o els arbres de la terra. Van observar els canvis, però com es produeixen? Els filòsofs de Milet creien que només hi havia un únic principi que fos l'origen de totes les coses. Però com podia ser que un principi, de sobte, es convertís en alguna cosa diferent?

El pensament de la identitat pròpia en la tradició occidental –que es remunta a la filosofia de Parmènides– exclou la possibilitat de l'alteritat i la pluralitat. Plató i Parmènides marquen el predomini de la identitat i l'oblit de la diferència en l'àmbit del pensament.

Alteritat i pluralitat han estat, des de sempre, reduïdes a identitat i unitat. Així ha estat formulat: el que és vertader, el que és real, és u i idèntic. Només el ser pot ser pensat, ja que el no ser, com que no és, no pot ni tan sols ser concebut (pensar = ser). Segons Parmènides només el ser és, i és immutable, etern, ple, u, immòbil i esfèric. Aquest ser es caracteritza per la seva identitat única, singular, oposada a la pluralitat. I com que és immutable i etern, constitueix un pas previ per a la distinció platònica entre dos mons: el ser i l'esdevenir, el ser i l'aparença. Hi ha, doncs, una única realitat de la qual no és possible que hagi sorgit la pluralitat; aquesta, com el moviment, és irracional, inintel·ligible i no té el rang de ser. D'aquesta manera, la primera reflexió sobre el ser acaba amb el rebuig de l'esdevenir i del canvi.

En aquest context cal situar la reflexió platònica sobre l'u i el múltiple, el mateix i el diferent, la identitat i la diferència. Plató pensava que totes les coses canvien i no podem conèixer allò que està contínuament canviant, ni el que captem amb els sentits, només el que podem entendre amb la raó. Conèixer és recordar les idees que ja són a dins nostre, és reconèixer en cada objecte concret el "motlle" del que està fet. Plató, doncs, cercant la racionalitat del discurs i mirant d'allunyar-se tant de la solució de Parmènides com del relativisme dels sofistes, es troba tanmateix defensant la identitat de les formes i la seva immutabilitat com a fonament d'aquesta racionalitat. Per a Plató el que és veritablement, el que és autènticament real és u i el mateix: només el que és idèntic té una essència i aquesta essència és el que caracteritza allò que és veritablement. Ser català és, així, una afirmació parmenídia.

Malgrat aquesta proximitat amb els plantejaments de Parmènides, Plató no pot negar l'evidència: també ha d'admetre algun tipus d'entitat per allò que canvia, per allò que s'esdevé, i defensa una certa entitat –de segona fila– per al món sensible, una mena de no ser relatiu que és l'alteritat. El món de l'esdevenir "és" d'alguna manera, encara que només sigui a manera d'imatge, d'imitació, de còpia, i precisament per això no constitueix un objecte de veritable coneixement, sinó d'opinió. En el món sensible les coses són molt més com més s'assemblen, com millor imiten aquestes altres entitats proveïdes d'identitat que són les idees. El ser de la còpia està en la semblança, en la imitació, en la mimesi. La reflexió platònica diferencia món sensible i món intel·ligible (còpia i model). Dins del món sensible apunta la diferència entre la còpia, ben fonamentada i basada en la semblança, i el simulacre, que no té aval i que s'aixeca sobre la base d'una perversió –la filosofia de Plató (que a través d'Agustí d'Hipona, Tomàs d'Aquino i Descartes arriba fins la Il·lustració) és una lluita per reconèixer el model i sotmetre el simulacre). És a dir, el món sensible tindria una doble referència: per una banda, la referència al model –la identitat de la idea–, respecte del qual ha de definir-se per imitació; per l'altra, la referència al simulacre –el que és pervers, sinistre–, contra el qual cal lluitar. No és aquest el fonament de la idea d'integració? La meua realitat és una i immutable; la de l'altre és d'un rang inferior i per això ha de mirar d'assemblar-se tant com pugui a la identitat del país on resideix. Si l'immigrant s'assembla

culturalment, el podem considerar una còpia i, per tant, amb capacitat per a “integrar-se”; si no s’assembla, és un simulacre i, per tant, incapaç d’integrar-se i, a més, un perill per al món del ser, és a dir, del meu.

La divisió món sensible - món intel·ligible amaga la incapacitat d’acceptar el present i és un intent de fugir d’una realitat inacceptada (sovint l’anomenada *identitat nacional* pot respondre als mateixos pressupòsits). Cal eliminar el model i reconèixer els drets de la còpia i del simulacre. Cal reivindicar el present, aquest món, i, per tant, destituir el model. Catalunya és el que és ara, i no un paradigma situat en el món de les idees.

També Deleuze intenta una inversió del platonisme mostrant la força dels simulacres, afirmant els seus drets entre les icones i les còpies. El simulacre no és una còpia degradada, sinó que amaga una potència positiva que nega original, còpia, model i reproducció. Suposa que no hi ha un punt de vista privilegiat ni objecte comú a tots els punts de vista. Es tracta d’afirmar els drets del simulacre, de reconèixer l’absència d’un punt de vista privilegiat i de pensar la identitat sota la forma d’alguna cosa a la qual s’arriba –és la tesi de Paul Ricoeur que diferencia identitat *idem* (el mateix)– i identitat *ipse* (si mateix). És necessària l’alteritat en la construcció de la pròpia identitat. El tret general de la vida humana és el seu caràcter dialògic, la identitat humana és una cosa que es construeix en diàleg i fins i tot en lluita amb les identitats d’altres. Esdevenir català és un constant procés de construcció en interacció amb altres processos.

Vivim en un món plural, fet de mestissatges i barreges, de diferents tradicions culturals, d’intercanvis i de préstecs. No només això: cadascú de nosaltres també és plural: tothom és mestís i bastard. Però el seguim pensant, i ens seguim pensant, com a únics i idèntics, sense assumir com a valors positius la diferència, l’alteritat, la pluralitat i el mestissatge. Som fruit d’una concepció, exclusivista i simplista, que redueix tota identitat a una sola pertinença. Sembla que l’alteritat, la diferència i la multiplicitat no siguin pensables des dels esquemes canònics del pensament occidental.

Segons el pensament occidental i segons la nostra tradició cultural, es pot ser monoteista o ateu, però difícilment politeista. L’herència judeocristiana, ben acoblada a l’ontologia grega, ha fet impossible que hi hagi més d’un déu i més d’un ser, i han fet pensable la pluralitat reduint-la a unitat. (Podem pensar el misteri de la Santíssima Trinitat com un exemple més d’aquest predomini de la unitat per sobre la diversitat. Malgrat ser tres, preval l’u. És la negació, en clau teològica, de la diversitat.) S’ha caracteritzat la divinitat (o l’ésser, o la substància, o el jo) de tal manera que aquesta divinitat ha de ser única; per tant, tampoc no poden existir diverses substàncies, ni éssers, ni jos en peu d’igualtat. Per això, la pluralitat i la diversitat s’han de mostrar com a realitats de segon ordre, de rang inferior. És el que s’esdevé en la dialèctica hegeliana: la realitat es construeix amb una barreja de dos conceptes antitètics, el pensament enllaça un concepte amb el seu contrari, i d’aquesta manera tots els conceptes s’agrupen en parelles de manera que el primer sol ser el positiu i absor-

beix el segon: esperit-matèria, substància-accident, ser-esdevenir, u-múltiple, etern-mutable, idèntic-diferent... La primera part de cada parella són atributs de Déu, la segona, del que és finit. La realitat (canviant, inestable, híbrida, etc.) és, per tant, impensable (com es pot conèixer allò que canvia constantment?) i és, doncs, un no ser. No és possible el politeisme un cop caracteritzats Déu i el ser: només l'esperit és ser, és vida, és veritat, és tot; la resta està en segon terme, és inferior.

Tot plegat sembla mostrar que la construcció de la identitat és una operació d'exclusió, de separació de l'altre. És a dir, un només s'afirma a si mateix per oposició a l'altre i en contra d'aquest altre; per tant, l'altre és el diferent, l'inferior, una amenaça per al jo (pot posar en perill la meua identitat). En la dialèctica jo-altre, l'altre és impensable per ell mateix. Per això s'ha d'integrar, ha de deixar de ser el que és, i fer-se idèntic a mi, i així deixarà de ser una amenaça.

I la història ha omplert d'exemples aquesta visió: occidentals cristians, europeus, espanyols, blancs, jueus, musulmans serbis, tutsis, etc., s'han definit posant l'accent en una de les seves pertinences, la qual era considerada, no només més important i superior a les altres, sinó la identitat total. I tot sovint, aquesta identitat proclamada s'ha construït i calcat –en negatiu– de la de l'adversari.

Per a definir una identitat sembla que es necessitin uns criteris sobre què és el que fa els membres del grup diferents dels que no són membres. El racisme biològic va ser –i és– un d'aquests criteris administratius; per exemple, qui és jueu? Les lleis de Nuremberg van establir un criteri (tenir un avi jueu), l'Estat d'Israel un altre (ser fill de mare jueva). No hi ha una línia clara que separi objectivament els jueus dels no jueus. L'idioma és un altre criteri, encara que igualment arbitrari (com es pot negar l'estatut de català a qui parla castellà?, el fill d'un pare català i una mare castellana que se'ls adreça en els respectius idiomes, és català?). L'elecció conscient o arbitrària constitueix un tercer criteri, però com pot decidir el fill d'un matrimoni serbocroat a quin dels dos grups ètnics pertany?

El discurs sobre la identitat parteix d'un fet, que es considera inherent a la naturalesa humana: tota societat cerca mantenir la seva cohesió en l'espai i en el temps mitjançant la diferenciació dels seus membres respecte dels forans. Per què? Hom sol argumentar que aquest procés de diferenciació i d'exclusió del que és exterior es produeix perquè tota societat necessita crear el seu propi món de sentit –les seves pròpies significacions socials imaginàries– per mantenir-se unida com a societat.

Sembla que totes les societats conegudes s'han instituït mitjançant una "clausura de sentit", entenent-la com la necessitat que tindria tota societat de clausurar-se davant el món exterior que l'envolta. Aquesta "clausura de sentit" pot

donar lloc a societats més tancades o més obertes (uns mons tancats són, per exemple, les societats tradicionals, o són més tancats els pobles petits que les grans ciutats).

En la “clausura de sentit” els territoris, les fronteres, els forans adquireixen importància en funció dels sentits específics que els membres i les institucions d’una societat específica els atribueixen. Un estranger és estranger perquè les seves significacions són estrangeres, és a dir, estranyes (les significacions es produeixen al llarg del procés de socialització de l’individu, durant la constitució del seu psiquisme). La “clausura de sentit” palesa que la “pertinença” a un grup humà és determinada pel procés d’autoconstitució de la pròpia societat i per les significacions socials que les institucions es donen d’elles mateixes i, per tant, dels “altres”.

Els pols d’identificació de l’individu corresponen al món instituït de les significacions socials, entre les quals tenen un lloc central les significacions que es refereixen a les diverses entitats col·lectives –família, parents, grup d’edat, classe social, nació, ètnia– de les quals l’individu és membre. Com més tancada és una societat més forta és la identificació dels seus membres amb ella.

En aquest món de significats instituïts hi hauria la rel de la por, el rebuig i l’odi cap a l’“altre”. La cerca de certeses origina sovint processos d’identificació amb les creences d’uns determinats col·lectius, fet que pot donar lloc a comportaments bel·ligerants amb els que no comparteixen aquestes creences o formen part d’un altre grup.

Què hi hauria, doncs, en l’origen dels comportaments de rebuig a l’“altre”? Bàsicament, segons Castoriadis, les maneres com es desenvolupen els processos de socialització-identificació de l’individu tenen o una rel psíquica (un rebuig de la psique de l’individu a acceptar el que li és estrany) o una rel social (la necessitat de les significacions imaginàries existents en una societat de tancar-se davant les significacions existents en el món exterior). El racisme vindria, doncs, de la incapacitat de l’individu de construir-se sense excloure l’altre, i de la incapacitat d’excloure l’altre sense menysprear-lo.

Però, per què els éssers humans no podem considerar els “altres” com el que són, simple “alteritat”, és a dir, per què el rebuig envers l’estrany, forà, esdevé sovint un acte de discriminació, menyspreu o fins i tot extermini? Una possible explicació seria la dissolució en les societats actuals dels grups col·lectius –família, classes socials– que feien d’intermediaris en les relacions entre els individus; una altra, que la pèrdua de referents socials hauria provocat que l’individu s’identifiqués amb altres entitats, com la “religió”, la “nació”, la “raça”, i, en conseqüència, s’exacerbessin les diferències envers els que no formaven part d’aquestes entitats.

La societat se sol autodefinir de forma negativa, és a dir, diferenciant-se de les altres societats (és el que ens mostra la desconstrucció de molts termes: *cultura occidental* vol dir, sobretot, que hi ha gent que no hi pertany, que són de l'oriental). S'és membre d'un grup per exclusió o diferenciació dels que són concebuts com a aliens al grup. En aquest sentit diem que tot grup, tota comunitat, sol tenir un "exterior constitutiu" (Derrida) que intervé en el procés de creació de la identitat del grup i és, precisament, la que fa possible el grup: un grup, una identitat, estaria definit per la seva frontera i el que hi ha més enllà d'aquesta frontera. Des d'aquesta perspectiva, els immigrants extracomunitaris exercirien el paper d'"exterior constitutiu" en el procés de construcció de la identitat europea.

I aquesta identitat de grup és la que fan servir alguns defensors de la identitat nacional, que argumenten que les societats no són conglomerats d'àtoms de llibertat formal i buida guiant-se únicament per una abstracta raó universal, sinó que la identitat requereix arrelament o pertinença a alguna comunitat des de la qual els individus puguin crear llur identitat i arribar a ser subjectes morals.

Segons la visió conservadora d'Isaiah Berlin, mentre que el nacionalisme agressiu i exclouent –per exemple, el nacionalsocialisme alemany– seria una mescla perillosa de sentiment i ideologia, la simple consciència nacional, és a dir, el sentiment de pertinença a una nació, no sols seria una cosa benigna, sinó necessària, ja que és part del que dóna identitat als individus. Vet ací per què, segons ell, la negació de les identitats o de la consciència nacional seria psicològicament i socialment dolorosa, a més d'impossible: els éssers humans necessiten sentir-se ser ells mateixos. Però no es tractaria sols d'una necessitat psicològica, sinó també epistemològica: la necessitat de tenir un sistema de significacions que permeti entendre i interpretar el món, ja que ser membre d'una comunitat és quelcom constitutiu de la manera com els humans es defineixen i es coneixen a si mateixos. I a aquest efecte, tan necessari com la llibertat és el reconeixement o, si es vol, poder assolir un estatus de dignitat, perquè, com afirma Berlin, sovint l'absència de llibertat no és sinó manca de reconeixement de la pròpia identitat, o de la nació entesa com a font autònoma d'activitat humana i amb capacitat d'autogovern.

Una concepció no tan essencialista defensaria que, a partir de les herències identitàries que hem rebut, podem construir la nostra identitat personal i la identitat nacional de la nació a la qual pertanyem o volem pertànyer, o bé modificant elements d'allò que ens han dit que som o, fins i tot, revocant la identitat que ens volen atorgar. De fet, la identitat nacional és només un ingredient més de la identitat personal. I les identitats personals, com també les nacionals, són processos oberts: són identitats provisionals, revisables, efímeres, inconcluses. En definitiva, l'existència de la identitat nacional és compatible amb el fet que cadascú pugui crear la seva pròpia identitat.

Altres, tanmateix, posen l'accent no en la pertinença a una nació, sinó en la identitat com a fenomen que sorgeix de la dialèctica entre l'individu i la societat. La identitat és un element clau de la realitat subjectiva, i com tota realitat subjectiva té una relació dialèctica amb la societat; es forma a partir d'uns processos socials, i un cop ha cristal·litzat són relacions tanmateix que la preserven, la modifiquen o la transformen. Els processos socials que intervenen en la formació de la identitat, i en la seva preservació, estan determinats per l'estructura social. I viceversa: les identitats creades per la interrelació entre organisme, consciència individual i estructura social, repercuteixen en l'estructura social, preservant-la, modificant-la o àdhuc transformant-la.

Les societats tenen una història, en el decurs de la qual sorgeixen unes identitats concretes; però alhora, aquesta història, són uns homes i dones amb unes identitats concretes que la fan; si és té en compte aquesta dialèctica, hom pot aconseguir de no caure ni en la noció enganyosa de les *identitats col·lectives*, ni en la de la singularitat i unicitat absolutes de cada existència individual. Unes estructures socials històriques concretes engendren uns certs tipus d'identitat, que hom pot detectar en els casos individuals (és en aquest sentit que hom pot afirmar que un ianqui no té la mateixa identitat que un català, o que la identitat d'un habitant de la gran ciutat és diferent de la d'un habitant d'un poblet d'alta muntanya, com són diferents la d'un executiu i un vagabund). Els tipus d'identitat són "observables" i "verificables" des de l'experiència pre-teòrica i precientífica.

Els *tipus* d'identitat són purs productes socials; és a dir, elements de la realitat social objectiva relativament estables (però amb un grau d'estabilitat determinat també socialment). La identitat no és intel·ligible sinó *dins* un món social. Per consegüent, tota teoria sobre la identitat ha de ser feta des del marc d'aquestes interpretacions teòriques globals.

Cercar la identitat és anar a procurar-se identificacions. Identificar-se és apropiarse, internalitzar objectes simbòlics externs i estranys a la nostra consciència en un principi però que, immediatament, fem nostres per a establir-los com a paràmetres de desconfiança i rebuig. Entenem la cultura aliena exclusivament resemantitzant amb les pròpies claus. "No veiem que no veiem." De vegades l'apropiació que fem del que és radicalment oposat és més senzilla que assumir el que és proper (els "pagans" abracen abans el catolicisme que un cristià protestant, o expressem més menyspreu racista envers l'ètnia gitana espanyola que envers el zulus, llunyans i poc problemàtics). Som capaços de manifestar una conversió total dels nostres elements identitaris i afectius pels seus antònims (passar-se d'un partit trotskista al Partit Popular).

És possible que no es pugui viure sense una identitat, però aquesta identitat és una construcció inacabada que no ens pertany: segurament, si explicitéssim els components d'aquesta identitat que creiem que tenim o som, no ens hi identificaríem o reconeixeríem (de la mateixa manera que un no se sol reconèixer la veu quan ha gravat una cinta de casset o DVD). El que s'entén per

identificar-se amb alguna col·lectivitat és donar prioritat a una identificació determinada sobre totes les altres, atès que a la pràctica tots nosaltres som éssers multidimensionals. No hi ha límit per al nombre de formes en què jo podria descriure'm a mi mateix –totes simultàniament certes. Puc descriure'm de cent formes diferents, i segons quin sigui el meu propòsit elegiré remarcar una identificació sobre les altres. Només s'espera de mi que elegeixi entre aquestes identifications quan alguna situació o autoritat externa em forci a elegir una identitat, o bé perquè es considera que dues o més d'entre elles són incompatibles, o bé perquè a una identitat se li doni més importància que a les altres.

Mirem de desconstruir algunes idees sobre la identitat a partir d'una consideració sobre alguns col·lectius. Què s'esdevé quan un individu s'identifica amb múltiples categories de diferència? La lesbiana negra, és primer una negra, després una lesbiana, i després una dona? O és vista com una lesbiana negra, que primer és una lesbiana, després una dona, i després una negra? La dona de casa blanca, és primer blanca, després dona de casa i finalment dona? L'afrocatalà musulmà gai, és primer un negre, després un musulmà, després gai i finalment un català? O és vist com un gai, després com un negre, després com un català i, finalment, com un musulmà?

Pensem en el cas de les dones negres. La il·lusió d'una identitat comuna entre les dones ha dut a una política de representació que reproduceix el sistema d'exclusió i privilegi entre les mateixes dones. Les dones, doblement subordinades, com a dones i com a negres, han hagut de prioritzar una de les seves opressions com mostra el cas del judici contra Orenthal James Simpson, acusat de l'assassinat de la seva exdona i d'un amic el 1994. Les dones negres nord-americanes es van trobar en la disjuntiva d'optar per admetre que Simpson era un homicida i agressor de les dones, és a dir denunciar la doble moral patriarcal, o per denunciar la doble moral de la justícia blanca i defensar-lo. Com sabem, les dones afroamericanes van decidir que la seva primera lleialtat era amb la seva comunitat negra i es van fer així còmplices del sistema comú de subordinació de les dones present tant en la societat blanca com en l'afroamericana.

Dins del feminisme les negres han hagut de subordinar-se a la primacia d'origen blanc, productora de teories i dels discursos interpretatius de les dones. Quan s'ha volgut fer un tomb a aquesta situació el que s'ha esdevingut és que s'ha caigut a la trampa de la jerarquització de les opressions, o encara pitjor, en la política de la representació sobre la base de la identitat, en què s'assumeix el compromís de deixar parlar la diferent, en tant que s'entén que la diferència és excepció, que ha de representar-se a si mateixa. En aquest sentit la dona negra sempre representarà la dona negra, la indígena a la indígena, la lesbiana a les lesbianes. No es concep que aquestes, igual que les blanques o les heterosexuales, puguin representar una posició política que no tingui necessàriament a veure amb el fet de ser elles. En aquest sentit, es parteix que hi ha unes identitats centrals, universals, i hi ha derivats d'identitats.

Fàcilment podem transposar aquest exemple i aquesta realitat del moviment de dones negres a l'interior de qualsevol país. Quan deixarem de pensar que a Catalunya existeix un grup de població que és més català que un altre? Quan escoltarem els afro-catalans, els magribocatalans, els llatinocatalans, etc., com a catalans i els valorarem pel seu discurs i pel que fan i no pel fet de ser minories ètniques o lingüístiques? No s'ha dit sempre que Catalunya és una terra de marca, de pas, i, per tant, el fet de ser català està indissociablement unit al mestissatge?

Per a què ens serveixen les identitats i fins on ens serveixen? Com ens assumim, com ens veiem? Preguntem-nos quants homes i dones no encaixen en el terme *home* o *dona*? Quants catalans no encaixen en el terme *català* o quants espanyols en el d'*espanyol*? Quants dominicans de pell fosca o determinats trets facials que se solen assignar a la categoria de negre, no es defineixen com a tals? Quants joves magribins se senten abans joves que provinents d'una determinada part del món i practicants d'una determinada religió?

Per què ens interessa, doncs, la identitat? Entre altres raons, perquè ha tingut un paper fonamental en la formació dels moviments socials contemporanis, per exemple en els moviments feministes i en el moviment de lluita contra el racisme. Per a poder existir, aquests moviments han hagut de partir d'una recuperació positiva de la diferència que a escala social se'ls ha atribuït o assignat (identitat assignada) i per la qual han estat objecte d'exclusió. Era la manera de desconstruir les imatges negatives amb les quals s'havia carregat la seva diferència. Aquesta va ser també la manera de trobar-se amb altres, construir un nosaltres, identificar-se com a pertanyents a un grup amb el qual es comparteix l'opressió i l'exclusió.

Però el tema de la identitat és més complex. La identitat és un sistema de regulació i control de les subjectivitats de manera que els individus responguin als patrons de poder preestablerts. Quan afirmo que sóc home, català i blanc, o les tres coses, a quin sistema de representació de mi mateix estic apel·lant? Quins mecanismes d'intel·ligibilitat estic posant en marxa? Quin significat té per als qui em llegeixen ser home, català i blanc? Existeix un únic significat de català? O de blanc? O d'home?

Des de la teoria metafísica no hi cap la possibilitat d'un subjecte sense identitat. En realitat el subjecte és identitat, dins d'una lògica binària d'oposició on jo sóc en la mesura justa que no sóc l'altre. Extrapolant, podem dir que un és blanc en la mesura que no és negre, un és catalanista en la mesura que no és espanyolista (i viceversa), com ens vol fer veure una determinada política o concepció beneficiària i legitimadora del concepte binari i exclouent d'identitat.

Qui defineix el que sóc o el que som? Si com diu Foucault sembla clar que els sistemes de poder produeixen els tipus de subjectes que necessiten per a la seva permanència, es dedueix que aquests sistemes de poder produiran i defini-

ran les identitats necessàries per al control dels subjectes. Davant de qualsevol idea, principi, filosofia o cosmovisió ens hem de demanar sempre qui beneficia, a favor de qui i de què està, i qui perjudica i com. Qui sóc, doncs, dependrà en gran manera del que a través de la socialització s'ha determinat que sigui, o s'ha pressuposat que sigui. Però aquest procés d'ajustament a uns paràmetres fixos de modalitats d'existència no és lineal i inexorable, perquè el subjecte és una construcció, mai una naturalesa, i està permanentment en actuació, no és passiu, i perquè aquest subjecte ha d'actuar davant d'una realitat complexa, canviant i heterogènia, en què les exigències de fidelitat i adhesió a identitats són tan múltiples com les regulacions múltiples de subordinació. La identitat, doncs, no és natural ni estable.

Com es construeix la identitat? A partir del poder, de la dominació. Les subordinacions han produït sistemes de diferència artificial, estàtica, estable, predeterminada, que han dut a la construcció d'estereotips d'identitat, que s'assignen als individus d'acord amb determinades característiques regularment físiques que comparteix amb un grup determinat. Així, si ets d'un sexe determinat es pressuposa que hauràs de tenir un gènere determinat, si ets d'un determinat color de pell i tens unes determinades faccions, és a dir, si se t'assigna una raça, es pressuposa que hauràs de tenir una forma particular de comportar-te, de mirar el món, de relacionar-te, d'espiritualitat. Que això sigui cert o no, no és només el problema; també ho és comprendre que el que existeixin aquests elements comuns té a veure amb una història comuna d'opressió, més que no pas amb una naturalesa comuna. Què és ser dona més que allò que els han dit que siguin, el que se'ls ha imposat? Què tenen les dones i les negres en comú més que allò que va servir per a la seva opressió? Cal començar a reconèixer les múltiples opressions que viuen les poblacions (econòmiques, empresarials, socials, d'habitatge, de marginació social, polítiques, racistes, etc.) i ens serà més fàcil entendre a quines múltiples identitats està subjecta aquesta població. I això al marge de la nació a la qual pertanyin.

El sistema de construcció binari d'identitats ha operat en detriment de la possibilitat d'opció de les persones, en detriment de la necessitat de cerca i construcció de subjectivitats diferents, múltiples. Ha estat un constrenyiment per a l'expressió i la diversitat, ja que només són acceptades i permeses determinades identitats prefixades pel sistema. Les diferències lluiten per emergir d'un sistema que ni les accepta ni els reconeix l'existència. Recordem les dues accepcions del mot *subjecte*: subjecte a les restriccions socials i subjecte en el sentit actiu de creador i usuari de la cultura, entestat en l'autodefinició i l'autodeterminació. La identitat mai no es la fi sinó el principi de l'autoconsciència. Seguir parlant d'identitats prefixades, estereotipades, tancades, no és més que contribuir a la perpetuació de la lògica d'opressió.

Per als grups subordinats i exclosos la identitat no és mai una identitat auto-definida, tant com la idea que té el poder del que són. Els negres no són tan negres com allò que els blancs han dit que eren. Es substitueix el diàleg amb

l'altre per un discurs sobre l'altre; en lloc d'escoltar i compartir el que diu i com actua una dona, els homes han volgut dir el que és una dona, assignant-li una definició i un lloc. No s'esdevé el mateix amb els estereotips "nacionals"?

La persona no és altra cosa que l'espai de les seves relacions, és a dir, un invent recent configurat per determinades pràctiques i discursos, formada per multitud de posicions, de rols. Per això, la identitat no hi pot ser sempre, de la mateixa manera que l'individu autònom sorgeix en moments discursius concrets i únicament com a part d'un discurs polític més ampli. La identitat és un argument més. De grup o individual, la identitat emergeix en moments determinats com a fenomen secundari de les relacions socials.

La identitat és un joc de llenguatge i també un estat afectiu; però això no la converteix en natural i inevitable, perquè les emocions també són convencions, també són llenguatge, també existeixen en moments i en espais, en definitiva, en situacions concretes.

Els sentiments identitaris són el resultat de processos històrics en els quals eren possibles diverses oportunitats o vies. La identitat no és un fet donat i permanent, sinó la conseqüència històrica d'una sèrie de circumstàncies i factors en els quals hi havia una varietat de possibilitats finals. La construcció d'una identitat mai no és el fruit d'un procés lineal.

La identitat es produeix, així, doncs, en el camp del contrast, i és el resultat d'una operació basada en un joc de semblances i dissemblances. Existeix, per dir-ho així, en l'àmbit purament relacional. No és, doncs, un contingut, sinó una forma, o, com escrivia Claude Lévi-Strauss, "una mena de fons virtual al qual ens és indispensable referir-nos per explicar cert nombre de coses, però sense que tingui mai una existència real [...], un límit al qual no correspon en realitat cap experiència". La identitat sembla indispensable, tothom necessita tenir-ne. Presenta, però, una complexa paradoxa: en si mateixa, no existeix. Sovint es repeteix que els conflictes entre classes s'han vist creixentment suplantats per contenciosos entre identitats que s'han descobert incompatibles per un o altre aspecte de la seva idiosincràsia. Es parla constantment també de la defensa que susciten i mereixen les identitats diferenciades en el si de les societats complexes actuals. Però, malgrat que tothom s'entesti a al·ludir constantment a la identitat com un dels motors de la vida social actual, ningú no sembla estar en condicions d'explicar en què consisteix.

Si es pensa amb un mínim de deteniment hom s'adona fins a quin punt els continguts que se suposen font de la identitat són purament arbitraris. Què és, posem per cas, el que tenen en comú aquells que es consideren agrupables entorn de la categoria identitària de catalans? La llengua? Hi ha catalans que no parlen català, i hi ha catalanoparlants que al País Valencià o les Illes no es consideren a si mateixos catalans. Els costums? Quins costums? Reunir-se amb la família per Sant Esteve, celebrar la revetlla de Sant Joan o ballar sardanes, converteix màgicament en catalans els que ho practiquen? Els que no ho

fan perdre el dret a la catalanitat? El sentiment nacionalista, és la simpatia pel Barça, el seny...? Afirmar que aquests podrien ser trets identificadors de la "catalanitat" implicaria excloure a tots aquells que no hi participessin. Segons aquesta visió reduccionista, seria incompatible ser plenament català i, al mateix temps, votant de partits estatals, soci de l'Espanyol o excessivament apassionat.

Tot inventari de trets identificatoris resulta només aplicable a una minoria d'aquells que s'afirmen i són reconeguts com a membres d'un determinat col·lectiu. Així, segurament tots nosaltres estarem d'acord a afirmar que existeix una cultura gitana, però ens serà molt difícil intentar establir què és el que incorpora, puix que és del tot impossible trobar una constel·lació d'ingredients que puguin ser descoberts en tots aquells que es denominen a si mateixos o són denominats *gitanos*. Per exemple, els gitanos tenen, és ben cert, un idioma propi –el caló–, però n'hi ha molt pocs que el parlin, sense que per això deixin de ser gitanos. Molts gitanos s'han assentat en barris i tenen feines estables, sense que la seva renúncia al nomadisme hagi minvat la seva consciència de gitaneïtat. Ni tan sols l'afebliment o la desaparició de la seva estructuració familiar en llinatges o la seva massiva adhesió a cultes pentecostalistes ha comportat una dissolució de la identitat gitana.

Aquí hi ha el perill dels discursos dels que es presenten com de "reconeixement de la diferència" o que reclamen drets col·lectius per a certs grups conceptualitzats oficialment com a *minories ètniques*, que és fàcil que acabin produint efectes perversos, perquè la designació d'un grup com a minoritari o ètnic en certa manera ja predisposa a entendre'l com a segregat jurídicament, a la manera d'una mena d'estigma benigne que conté el germen de la seva sempre potencial malignització. D'altra banda, perquè la voluntat de reconèixer segments clarament diferenciats de la població urbana pot desembocar en una artificial divisió de la societat en segments netament distingibles que no existeixen en realitat. Moltes presumptes "minories ètniques" són realment engendres estadístics sense cap base, la funció de les quals és purament la de facilitar el control sobre sectors "anormals" o suposadament perillosos, o per a fer-ne una tesi doctoral o un article periodístic, o un llibre sobre "tribus urbanes". Tenim, d'aquesta manera, que la qualificació *asiàtic*, *hispana* o *negre*, als Estats Units, designa minories ètniques que no existeixen sinó virtualment, i que agrupen grups humans sense cap relació entre si. La categoria "hispana" no distingeix un porto-riqueny, un colombià, un immigrant il·legal mexicà o un *chicano*. L'etiqueta "asiàtic" als Estats Units fica al mateix sac coreans, xinesos i japonesos, de manera similar com, a França, les zones on s'agrupen cambotjans, laosians, vietnamites o tailandesos són denominades arbitràriament *chinatowns*.

La invenció periodística i ara ja directament policíaca de la majoria de "tribus urbanes" en què s'imagina dividint-se els joves demostra fins a quin punt pot arribar aquesta dèria per a etnificar artificialment la població "no exòtica", però si conflictiva. A la pràctica, les polítiques de reconeixement de les dife-

rències han estat més font de problemes que de solucions. És força compromès fer servir nocions com ara *minoria ètnica* per a discriminar classificatoriament sols determinats grups caracteritzats sobretot pel fet de provenir de països pobres o de les excolònies. No s'entén, en efecte, per què els suecs, els japonesos o els alemanys que viuen a París no constitueixen una minoria ètnica, i sí els armenis, els xinesos o els neocaledonians: els estrangers rics no constitueixen minories ètniques, sinó colònies (la colònia alemanya de Mallorca).

En realitat, bé es podria establir que, en contra del que sovint és dona per indiscutible, no és que un grup humà es diferenciï dels altres perquè té uns trets culturals particulars, sinó que adopta uns trets culturals singulars perquè ha optat abans per diferenciar-se. Com escriu Jean Pouillon, “unitats sobreposades definibles per i en elles mateixes (les ètnies) no alimenten la base d’una classificació, sinó que, al contrari, constitueixen el seu producte. No es classifica perquè hi ha coses per classificar; és perquè es classifica que es poden descobrir.” No són les diferents cultures les que produeixen la diversitat, sinó que són els mecanismes de diversificació els que motiven la recerca de marcatges que omplim de contingut l’exigència d’un grup humà de distingir-se.

Més que d’identitat, doncs, potser caldria parlar de pluriidentitat o, fins i tot, d’inidentitat. Cap dels espais socials que ara per ara defineixen una societat com la nostra no pot ser separat dels altres, unit com és amb aquells espais per una espessa xarxa de relacions de mútua dependència. De la mateixa manera, les identitats grupals no poden ser en cap cas segregades clarament les unes de les altres, ni gaudeixen de llinars precisos. Cap identitat col·lectiva no pot reclamar l’exclusivitat total pel que fa a la identitat dels seus membres, ni li és oferta la possibilitat –ni tan sols en els casos de les comunitats que es volen més tancades– d’atrinxerar-se.

Cap individu, en efecte, no pot ser reduït a unitat identitària, ni tan sols a la d’ell mateix en tant que ésser que es presumeix autònom; en tant que membre d’una societat complexa com l’actual li resulta impossible limitar-se en la seva vida diària a una única xarxa de lleialtats o a una adscripció personal exclusiva. Els ciutadans no sols tenen la diversitat cultural al seu voltant, sinó també dins d’ells mateixos. Viuen submergits en la diferència, al mateix temps que es deixen posseir per aquesta diferència. Un dels principals teòrics del multiculturalisme, el nord-americà Nathan Glazer, ho expressava amb claredat: “Hom pot ser negre i tenista” (*La Vanguardia*, 5 de juny de 1996). Ara per ara hi ha principis d’adscripció que per a molts tenen un valor superior al pròpiament ètnic. La inclusió en un gènere sexual, en una generació o en una classe social, en poden ser exemples. Els gustos musicals o literaris, l’estil de vestir, les afeccions esportives, el lloc on es va estudiar de jove, els temes d’interès, les preferències gastronòmiques o sexuals, etc., cada un d’aquests elements instal·la cada individu al si d’un conglomerat humà segregable, constituït per tots aquells que el comparteixen i que, a partir d’ell, poden reconèixer-se i sentir-se vinculats per sentiments, orígens, orientacions o experiències comuns.

Com suggereixen Y. Tamir i K. A. Appiah, res sembla impedir que no pensem la identitat com una mena d'inidentitat, és a dir, com la conjunció de les tres tesis següents:

- 1) que els humans, en tant que éssers concrets i ubicats, necessiten identitats que en bona part resulten de la pertinença a una comunitat;
- 2) que la identitat és, no obstant això, també resultat d'eleccions personals o, si es vol, de la relativa autonomia dels individus; i
- 3) que els éssers humans poden arribar a tenir una identitat híbrida, ja que llurs identitats mai no són absolutes o monolítiques, sinó de grau, multiformes, canviants i inconcluses, això és, identitats plurals que permeten als individus no sols sentir-se membres d'una comunitat, sinó de diverses i, alhora també, com demana el cosmopolitisme, partícips del destí de la resta de la humanitat. No cal dir que aquesta *inidentitat* no és compatible amb nacionalismes excloents.

Imaginem-nos la identitat com un seguit de nodes en 3D enllaçats. Cada una de les meves pertinences em vincula amb moltes persones, processos, fets, aprenentatges, desitjos, influències, etc., i tanmateix, com més nombroses són les pertinences que tinc en compte, més específica es revela la meva identitat. Sóc el que sóc pel conjunt interrelacionat, interactiu i en construcció de les meves pertinences. Com més hipertextual sigui, com més enllaços tingui activitats, més definit, específic i concret serà el meu jo: més clara tindrà la meva identitat i menys es confondrà amb qualsevol altra. Amb cada ésser humà tinc moltes coses en comú, però no hi ha ningú que comparteixi totes les meves pertinences, que tingui activitats tots els meus enllaços. La identitat està en la diferència, no en la univocitat. No som intercanviables, perquè cada hipertext és personal. I cada jo es forma en interacció amb els altres, amb tots els altres. En funció de què podem "amputar" enllaços fins a construir un grup homogeni i definir aquests enllaços com els constitutius d'una determinada identitat? No és això, precisament, el fonamentalisme i el racisme?

7. El culturalisme nacional

“Per al fonamentalisme cultural els drets socials i polítics, és a dir, la igualtat política formal, pressuposen una identitat cultural i, per tant, aquesta igualtat cultural és el requisit essencial per a accedir als drets de ciutadania.”

Verena Stolcke

Per si no en teníem prou amb la polisèmia de *nació* i d'*identitat*, és tan o més impressionant la polisèmia que té el concepte de *cultura*. És sinònim de quasi tot (art, menjar, civilització, estat, nació, religió, poble, tribu, normes, comportament, manera de fer, tradicions, llengua, estil de vida, món simbòlic, etc.). La cultura ha acabat significant-ho tot.

El 1952, Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn van publicar un text titulat *Culture*; volien donar una visió de conjunt del concepte de *cultura* i van trobar més de cent cinquanta definicions del terme. Per a ells, la cultura consisteix en models explícits i implícits de comportament, adquirits i transmesos mitjançant símbols. Actualment, podríem trobar més de cinc-cents definicions de *cultura*.

El concepte de *cultura* sorgeix en un moment donat per a explicar les diferències entre els pobles. Ofereix la possibilitat d'organitzar aquestes diferències en conjunts aparentment dotats de coherència. Una coherència que segueix la lògica de la superioritat cultural de l'Occident i que organitza els caràcters de manera vertical, és a dir, que com més allunyat estigui un tret cultural de les pràctiques tolerades pels països occidentals més primitiu serà, menys evolucionat.

El terme prové del llatí, en sentit agrícola de fer créixer o de cultiu de la terra, i també volia dir ornament en el sentit de treball d'adorn o de millora de qual-sevol cosa. Va ser un adjectiu fins al segle XVII i principis del XVIII, quan va ser substantivat en el sentit del desenvolupament espiritual i moral de la humanitat i de l'individu. Així va passar a ser qüestió d'adquisició d'hàbits refinats i de producció artística i intel·lectual, un conjunt de coneixements literaris o científics adquirits per una persona o grup d'individus. Era una forma d'excloure, conceptualment, les classes baixes: elles eren les incultes. Aquest nou sentit de la paraula *cultura* no es pot deslligar del moviment de la Il·lustració. La retòrica del progrés anava lligada a l'avenç de la cultura. La modernitat lliga indefectiblement el progrés tecnològic que proporciona el coneixement de les lleis de la natura al progrés moral i espiritual que proporciona la cultura (i aquesta, al seu torn, condueix al progrés).

No és anecdòtic que les subcultures oficials estudiades siguin sempre les dels elements marginals o secundaris de les societats occidentals: els joves, les dones, els immigrants... Això té dues implicacions negatives: que la cultura és sempre el problema de l'altre, i que el seu reconeixement explícit només és và-

lid per a cultures de primitius, de subdesenvolupats o de marginats; la cultura és el patrimoni dels exclosos (és curiós que quan es fan festes “multiculturals” de gastronomia o d’artesania mai no hi són representades les “cultures” dels grups de poderosos que viuen entre nosaltres). Si primer van ser les classes benestants les que tenien la cultura, en oposició a les ignorants classes inferiors, ara són aquestes inferiors les que la tenen en oposició a la universalitat i cosmopolitisme de les classes altes (aquest universalisme, tanmateix, només el pot tenir un sector de les classes altes, la minoria que viatja pel món i que pot sentir-se ciutadà del planeta). Els exclosos del consum, sia a Europa o al Tercer Món, són els veritablement diferents culturalment. Els inclosos són els veritablement humans, ja que no es caracteritzen per la diferència sinó per la comunió en la globalitat.

Segons Jameson:

“La cultura –la versió més dèbil i secular d’això que anomenem *religió*– no és una substància o un fenomen pròpiament dit; es tracta d’un miratge objectiu que sorgeix d’una relació entre, com a mínim, dos grups. És a dir, que cap dels grups no “té” una cultura només per ell mateix: la cultura és el nimbus que percep un grup quan entra en contacte amb un altre grup i l’observa. És l’objectivació de tot el que és aliè i estrany en el grup de contacte. [...] una “cultura” és un conjunt d’estigmes que té un grup als ulls de l’altre (i viceversa) [...]. La cultura, aleshores, ha de veure’s sempre com un vehicle o com un mitjà amb el qual es negocia la relació entre els grups. Si un no està amatent i no la desemascara com una idea de l’Altre (encara que jo la reassumeixi per a mi) es perpetuen les il·lusions òptiques i el fals objectivisme d’aquesta complexa relació històrica.”

Com diu Marvin Harris:

“L’únic ingredient fidedigne que les definicions antropològiques de la cultura tenen és de tipus negatiu: la cultura no és el que s’obté estudiant Shakespeare, escoltant música clàssica o bé assistint a classes d’història de l’art. Més enllà d’aquesta negació impera la confusió. Per a alguns antropòlegs, la cultura consisteix en els valors, les motivacions, les normes i els continguts eticomorals dominants en un sistema social. Per a d’altres, la cultura inclou no només els valors i les idees, sinó tot el conjunt d’institucions per les quals es regeixen els homes. Alguns antropòlegs consideren que la cultura consisteix exclusivament en els estils de pensament i de comportament apresos, mentre que d’altres atribueixen més importància a les influències genètiques en el repertori dels trets culturals [...]. La meua posició és que una cultura és l’estil de vida socialment après que es troba en les societats humanes i que abraça tots els aspectes de la vida social, inclosos el pensament i el comportament.”

Si alguna cosa tenen en comú les diverses perspectives és que la cultura és un concepte omnipotent, ho domina tot en l’àmbit explicatiu i tot és un producte de la cultura: l’art, el comportament, el sexe, la gastronomia, la situació de la dona, l’endarreriment econòmic, les tradicions, els tabús... No oblidem, però, que és sempre des d’un espai concret de l’estructura de relacions de poder des d’on es decideix què és cultura. D’altres, tanmateix, prefereixen deixar d’utilitzar aquest concepte perquè, precisament, no serveix per a explicar res.

Dins el context de la postmodernitat, el terme *cultura* s’aplica a qualsevol manifestació humana: des de la cultura de les drogues fins a la cultura dels *hackers*, des de la cultura d’empresa fins a la cultura *queer*... Utilitzat d’aquesta manera, el concepte esdevé extremament vague, flexible i relatiu, de manera que ho significa tot i res al mateix temps. Tot pot ser, doncs, analitzat o comentat en

termes de cultura. Per exemple, el debat sobre la possessió d'armes als Estats Units: els qui la defensen fan servir l'argument que forma part de la seva cultura. El mateix diuen els defensors dels correbous...

La interacció entre grups d'individus seria l'espai on existiria gairebé físicament la cultura. Una de les moltes possibilitats que es té alhora d'atribuir una cultura a algun conjunt d'humans és dir que aquests humans formen un grup (i, òbviament, això es diu des d'un altre grup). El grup té certa neutralitat, cosa que ens fa pensar que podrem parlar de cultura de grup de forma objectiva. Ara el problema és decidir què és un grup, quins són els seus atributs. No hi ha, tanmateix, cap característica que pugui ser qualificada de definitiva, ni que sigui permanent, ni que sigui jeràrquicament més rellevant que una altra. Hi haurà tantes característiques grupals candidates a ser el fonament de la definició com grups es puguin crear. Les característiques del grup (identitat, llengua, consciència de grup, compartir actituds i comportaments o gastronomia, tenir uns objectius comuns, etc.) sempre depenen dels interessos del qui el defineix com a tal, sempre depenen de l'"altre" grup.

És cert que si agafem dos nord-americans a l'atzar els trobarem més semblants culturalment que si féssim la comparació entre un americà blanc de classe alta i un nuer o un xan del Kalahari. Però si agafem una professora de vídeo digital alemanya, un "net.artista" soviètic, una creadora d'instal·lacions interactives japonesa, un informàtic indi, una experta en robòtica sud-africana i un universitari algerí, segur que trobaríem més coses en comú que no pas en comparar un executiu d'una multinacional del barri de Pedralbes de Barcelona i un pastor de la Cerdanya, ambdós catalans fins als rebesavis.

La metàfora de la plasticitat del que és humà també s'ha estès a la cultura. També la cultura és plàstica, canvia d'àmbit, es desplaça, es redueix o s'amplia, en funció de l'argument que l'autor esgrimeix. Ens podem trobar amb estudis sobre cultura que tenen com a marc els estats, seguits d'estudis que tenen un altre marc geogràfic (regió, comarca, continent); altres amb un marc racial; altres en què el que canvia és el sistema econòmic, o el grau de desenvolupament... Hi ha, doncs, una cultura espanyola enfront d'una de francesa, una cultura europea enfront d'una d'americana, una cultura caucàsica enfront d'una de mongòlida, una cultura capitalista enfront d'una de socialista o de caçadors recol·lectors, una cultura de família nuclear enfront d'una d'extensiva o monoparental, una d'individualista enfront d'una de col·lectivista... Sorprèn, tanmateix, com es negligeix la pertinença plural de grans parts de la població en molts dels àmbits habituals d'aquests estudis, ja que l'individu és avaluat únicament i exclusiva en funció d'un dels àmbits.

El concepte de *cultura* ha estat un punt de referència constant de l'antropologia. L'antropologia simbòlica o interpretativa l'entén com una sèrie de significats compartits; la transmissió de significat entre individus és el seu tema central. Però, qui crea aquests significats i qui els comparteix? Aquesta versió de la cultura vista com un conjunt de significats compartits, ens porta

a considerar les cultures com a centres de consens comunicatiu, i perdem el sentit del dissens, la discòrdia i les lluites de poder que regeixen també la imposició de significats i la seva distribució. No ens poden, ni ens podem, pensar monolíticament. Tampoc, doncs, no podem pensar monolíticament els altres. Quan parlem de cultures sistemàticament simplifiquem i simplificar és abans que res un procés polític. Hi ha significats que no són compartits per la majoria. Els significats compartits només són alguns amb alguns, els altres ho són amb d'altres persones. El sentit de les coses no es dona en processos ideals de comunicació, igualitaris, sinó tot el contrari: en relacions de poder. Com podem haver imaginat que un procés tan important –la definició de la realitat– pugui quedar al marge de les lluites de poder?

Darrerament, però, molts antropòlegs l'han deixat d'utilitzar o hi han estat molt crítics. Si abans havien concebut les cultures com a integrades en unes totalitats estables pel que fa als significats i les pràctiques, reproduïdes de manera no problemàtica per actors socialitzats, darrerament han posat l'èmfasi en els aspectes conflictius, les contradiccions, les ambigüitats i el canvi dins les cultures. També han començat a parlar de negociació i resistència. En contra de la visió essencialista de la cultura, han sorgit veus que proposen considerar la cultura com un fet dinàmic, canviant, que no ha de ser vist com a pur, sinó com a producte d'un conjunt d'influències heterogènies i contradictòries, i un espai de conflicte tant com de consens (és la línia de l'antropologia crítica o postmoderna, d'Akhil Gupta, James Ferguson, James Clifford). Surt, en part, com a reacció al fet que els pensadors de l'extrema dreta s'han agafat amb força al discurs culturalista.

Actualment s'aixequen veus contra el concepte de *cultura*. Hi ha un seguit d'antropòlegs que no es troben còmodes amb un concepte que, segons ells, fa de l'altre un objecte, que ajuda a construir i mantenir les diferències culturals, un concepte de *cultura* que exagera les fronteres entre les cultures. Els més radicals són partidaris de substituir *cultura* pel concepte foucaultia de *discurs*.

El problema rau en la mateixa noció de *cultura*. Ens sentim legitimats per la noció de *cultura* a no fer res per a conèixer els referents dels "altres", ja que són "ells" els qui estan en el "meu" país i els qui han de fer el pas (hi ha un pas perquè hi ha una frontera, un límit a creuar). Ells –atès que són d'una "altra" cultura– es poden sentir legitimats a no parlar la "meva" llengua, a no assumir els "meus" poetes, les "meves" cançons; sí a conèixer-los, sentir-los, respectar-los i apreciar-los, però sempre com una cosa exterior a ells, perquè tenen una "altra" cultura, ells són immigrants: aquells poetes o aquelles cançons no seran mai "seves".

Qui és diferent és sempre l'altre. La insistència en l'existència de diferències culturals és l'expressió perfecta del desig de legitimar la pròpia identitat. L'altre participa de la construcció de la pròpia identitat perquè la dialèctica moderna

de la identitat es basa en la lògica de l'exclusió. Si A és A és que no és B (la lògica oriental diu que si A és A també pot ser B). Per tant, el discurs sobre la identitat està estretament vinculat al discurs sobre les diferències culturals.

No hi ha conceptes ideals o neutres. I el de *cultura*, òbviament, tampoc no ho és. El concepte de *cultura* reïfica la diferència, la subratlla, classifica les poblacions, crea estereotips i serveix, sobretot, per a convertir el que són problemes socials i de justícia en problemes culturals. És molt diferent analitzar la realitat social, les situacions derivades de la immigració, els conflictes entre vells i nous immigrants, fent servir el concepte de *cultura* –de la manera que sigui i amb el significat que vulguem– o fent servir altres conceptes com *racisme*, *marginació*, *exclusió social*, *explotació encoberta*, *genocidi*... No es pot pensar la realitat social de la mateixa manera amb el concepte de *cultura* que sense.

Les cultures es veuen com a entitats aturades en una andana veient com passa el temps. De nou, doncs, el tema del pensament occidental ancorat al ser. Això és el que ens permet de parlar de tradicions arrelades, costums ancestrals, hàbits antics, etc., encara que aquests siguin actualitzats, renovats, modificats, resignificats. Postular el dinamisme, reconèixer els mecanismes de canvi, acceptar que hi ha forces discordants, ens portaria enormes dificultats a l'hora d'estudiar una cultura, perquè no sabríem on trobar-la, en quin moment aturar el flux i observar-la.

Observem l'exemple de la cultura jueva. Els mateixos jueus tenen grans dificultats a posar-se d'acord en què és ser jueu –i, per tant, en qui és jueu– sobretot quan, a partir del 1948, la condició de ciutadà de l'Estat d'Israel se suposava que s'havia d'atorgar automàticament a qualsevol jueu vingués d'on vingués. L'Estat modern estableix uns criteris que no tots els rabins accepten. On és, doncs, la frontera que delimita la comunitat? Es pot seguir parlant de cultura jueva quan a l'alta edat mitjana la majoria de jueus no coneixia l'hebreu (van ser els jueus que vivien sota domini musulmà a Al-Andalus que el van recuperar per a usos culturals en els segles X i XI)? La seva cultura era la del lloc de residència; sovint allò que era afegit provenia dels no jueus, dels altres (cristians, àrabs, xinesos, etc.), que era qui marcaven el grup. Els jueus, al segle XIII, van ser obligats a vestir diferent o portar un senyal distintiu a la roba: la necessitat de distingir implica que no era clara la diferència (ni tenien conceptes adients per a classificar-se com a diferents, perquè no devien ser ni tan sols diferents). Només les autoritats necessitaven la classificació per qüestions d'ordre públic i de justícia (les lleis no eren iguals per uns i per a altres), i simbòliques (preservar la puresa dels cristians, sobre els quals no requeia el pecat d'haver matat Jesús).

Considerem, ara, l'exemple de la família catalana. *L'Avenç* va publicar, el 1989, un dossier sobre "la invenció de la família catalana" de Jesús Contreras. En un moment determinat del segle XIX, la resistència catalana a diversos processos assimilacionistes espanyols entorn del dret i vinculats a la creació de l'Estat espanyol modern va generar la invenció d'una tradició: el pairalisme català,

centrat en la figura de l'hereu i lligat al sistema de transmissió patrimonial d'heretament universal en oposició a un model espanyol d'herència dividida i igualitària, considerat inferior. Una tradició que es va constituir en la versió hegemònica de l'especificitat catalana i que contradeia les pràctiques heterogènies a Catalunya (i a Castella) en el camp de l'heretament. Es va crear aquest paradigma cultural de la "família tradicional" com a metàfora del programa polític de la burgesia catalana, es va fixar com a català un model que era, més aviat, l'expressió de la família burgesa que es va constituir al llarg del segle XIX. El pairalisme respon a uns determinats interessos de classe (els de la classe que tenia prou força per a inventar la tradició), i propaga per tant els valors conservadors de l'autoritat patriarcal i la submissió de la dona.

El problema no és que una tradició no sigui "autèntica", ja que totes les tradicions són inventades en un moment o en un altre, sinó quins efectes concrets busca cada una d'aquestes tradicions en la legitimació d'una cultura o nació. L'antiguitat d'una tradició no pot ser mai un criteri per a considerar-la neutra o natural.

Fixem-nos en la construcció de la identitat "occidental". Què és Occident? Sabem que Occident és una construcció de la pròpia identitat a través de la invenció de l'altre, d'Orient en l'imaginari d'Occident. D'una banda hi ha els occidentals i de l'altra els araboorientals; els primers són racionals, pacífics, liberals, lògics, capaços de mantenir valors reals i no són desconfiats per naturalesa; els segons no tenen cap d'aquestes característiques. Les dues entitats geogràfiques són un invent occidental. A les universitats occidentals, sobretot anglosaxones, hi ha departaments d'estudis orientals; a les universitats orientals no hi ha pas departaments d'estudis occidentals. La construcció d'Orient permetia confirmar la superioritat d'Occident.

Es diu que la llibertat és un component fonamental de la cultura d'Occident i aquesta cultura no es pot barrejar amb cultures que aporten un model diferent. Per això la discussió en els ambients polítics és ara quin grau de tolerància cal tenir envers els immigrants, a què tenen dret i a què no. Un clar exemple el trobem en la petició dels immigrants musulmans de tenir facilitats per a construir mesquites, preocupació que s'ha traduït en horror davant la possibilitat que des d'algunes d'aquestes mesquites es transmetin les consignes de l'integrisme islamista (per què l'integrisme islàmic és pitjor que l'integrisme cristià que prediquen determinades esglésies o s'ensenya en determinades escoles?). L'oposició a les mesquites sovint s'argumenta com un enfrontament cultural, d'integració... Els estudis fets a França sobre aquest tema ho desmenteixen: el problema, per a les autoritats locals, és que les mesquites, com que fan visible la presència magribina, esdevenen un símptoma de degradació urbana, i per als veïns significa l'enfonsament de la cotització dels seus immobles. El problema és, doncs, immobiliari, no pas cultural o religiós. A això cal afegir-hi el tema del finançament de la seva construcció. Les col·lectes entre la població musulmana no són suficients, i és aquí on intervenen els donatius saudites o de qualsevol altre estat del món àrab, cosa que provoca una

internacionalització d'una situació local, i complica la gestió de la mesquita i el nomenament dels imams. Sovint sol passar que la comunitat musulmana local i els seus representants, que l'únic que volien era disposar d'un lloc per a les seves pregàries, quedin al marge del "conflicte" i únicament rebin les escridassades d'uns veïns que insisteixen a dir que no són racistes.

Molta gent encara creu, ho manifesti o no, en la superioritat d'unes cultures sobre unes altres, perquè va lligat a la ideologia del progrés. Si "nosaltres" estem més desenvolupats que "ells", això és perquè la "nostra cultura" és superior a la "seva". D'això se'n diu, ara, *racisme de la diferència, nou racisme, fonamentalisme cultural, racisme cultural* o *racisme d'identitat*. En el fons, és una forma de xenofòbia estretament vinculada a alguns corrents nacionalistes.

El racisme necessita una determinada visió de la cultura per a poder mostrar la superioritat d'unes races, més civilitzades, més avançades, més refinades, més desenvolupades tècnicament. Com diu Verena Stolcke, el fonamentalisme cultural és una ideologia d'exclusió col·lectiva basada en la idea de l'"altre" com a estranger, estrany al cos polític. En el seu nucli, la presumpció que els drets socials i polítics, és a dir, la igualtat política formal, pressuposen una identitat cultural i que, per tant, aquesta igualtat cultural és el prerequisit essencial per a accedir als drets de ciutadania. Només poden ser ciutadans i fruit de tots els drets i deures, els qui pertanyen a la nostra cultura. Aquest fonamentalisme cultural –per no dir-ne, directament, racisme– està en la base dels qui argumenten que els immigrants no poden votar, no fos cas que contaminessin la nostra "cultura". El mateix president Pujol es referia al mestissatge, assegurant que "si ens l'empassem –i hi ha molta gent interessada que ho fem– serà el final de Catalunya" (Universitat Catalana d'Estiu, 23 d'agost de 2004), i Heribert Barrera afirmava que "si continuen els corrents migratoris, Catalunya desapareixerà" (Enric Vila, *Què pensa Heribert Barrera*).

El racisme clàssic postulava una diferència racial natural inherent als humans i una jerarquia entre les races; el fonamentalisme cultural proclama la igualtat de tots els éssers humans com a posseïdors de cultures igualment respectables, però amb una tendència natural a l'etnocentrisme i a la xenofòbia, a considerar naturalment conflictiva la relació entre cultures diferents. El racisme cultural és racisme perquè fonamenta encara la discriminació en la biologia humana, però ara no pas com a font de diferència sinó com a font d'igualtat: és "natural" pensar que la nostra cultura és la millor. La discriminació es basa en el supòsit que l'etnocentrisme és natural, lògic, universal, imprescindible, ineludible. I, per tant, és l'"altre" qui s'ha d'integrar.

Com entra el racisme en els mecanismes institucionals de l'estat i en la modernitat? En un extrem hi trobem que l'existència de races facilita la gestió quan es vol depurar la societat i facilita que sigui la mateixa societat la que la desitgi activament. Només cal recordar la recent neteja ètnica de l'ex-Iugoslàvia. En

l'altre, mitjançant lleis d'estrangeria que semblen oblidar el parell de milions d'andalusos que van emigrar a Alemanya durant l'autarquia franquista. El racisme biològic demanava puresa de sang; el cultural, papers.

La cultura s'ha convertit en un substitut de la raça: llei d'estrangeria, importació de població fèrtil per a mantenir l'estat del benestar i recerca de població "semblant" (llatinoamericans, europeus de l'est). El racisme és un fenomen complex que no té a veure amb la irracionalitat i la ignorància; és un discurs que comparteix dosis de prejudici etnocèntric, xenofòbia, culturalisme i ciència de les races. En un món on la possibilitat de sobreviure està lligada forçosament al desplaçament migratori, la diferència, que podia semblar clara inicialment, entre genocidi i expulsió es dilueix enormement. No permetre l'entrada de persones directament amenaçades de mort a països que són els principals responsables –o pel manteniment de polítiques de subvencions agràries, o per l'espoliació de recursos a través de la transnacional– d'aquesta manca d'alternatives és exactament el mateix que un genocidi. I això sense haver de recordar les conseqüències del colonialisme en aquests països.

La cultura és, doncs, una part bàsica de l'imaginari social contemporani, és un argument d'autoritat. Serveix per a autoritzar unes determinades relacions causals i desautoritzar-ne unes altres. L'avantatge del concepte és que tot pot ser d'origen cultural, des d'un artefacte per a seure fins al sistema econòmic globalitzat passant per les danses populars. L'amplitud d'aplicacions possibles –potencialment la totalitat de la realitat humana– fa que a la pràctica es pugui triar, segons l'argument i segons el moment, quina cosa és deguda a la cultura i quina cosa no, qui pertany a una cultura i qui no, quines cultures existeixen i quines no. D'aquesta manera el concepte de *cultura* fa visible un cert tipus de diversitat (la que és pertinent a la modernitat i al capitalisme) i invisible un altre tipus de modernitat.

El problema no és ben bé la comparació de trets, de valors, o d'idees i creences sinó l'agrupació del conjunt d'aquests trets sota una sola categoria, sota un paraigua que no deixa veure la complexitat del qui s'hi aixopluga i que provoca l'efecte que tots els humans són la mateixa persona sota paraigües semblants.

La tolerància ha esdevingut un nou valor ètic en els països desenvolupats. La solució als problemes polítics ha de venir de la tolerància, la comprensió, el respecte. Els defensors de la causa de la tolerància la plantegen com la manera en què Occident ha de redimir els seus pecats de genocidi i totalitarisme que ha deixat escampats arreu. Tothom diu que busca la tolerància envers les altres cultures.

Què hi ha darrere d'aquest concepte? Una visió reduccionista i simplista: les cultures existeixen i viuen en determinats territoris de la terra, cosa que ha estat sempre així, i hem de vetllar perquè segueixi així. Cal fer avinent que el discurs de la incompatibilitat cultural, que insinua que les cultures alienes poden no respectar-te, sorgeix com a discurs en el moment en què no es vol

fer cap esforç econòmic per mantenir en condicions de vida dignes els pocs milions d'immigrants que viuen en els països rics. Un discurs que no existia quan eren els països rics els qui se'n feien quan anaven a altres països a buscar matèries primeres i mà d'obra barata.

Tolerància és un concepte radicalment asimètric. El subjecte tolerant rep els estímuls que l'altre li envia i decideix si li agraden o no, si el molesten o no, i llavors decideix l'acció a prendre: tolerar o no. Les campanyes institucionals van en el sentit que ens decantem per la tolerància. Per contra, l'objecte tolerat haurà de fer els seus millors esforços per passar desapercbut, molestar poc i mirar de promoure la tolerància envers ell. La posició de poder en què la tolerància posa el subjecte tolerant és enorme.

Henri Tajfel considera que el social és el que atorga significat i ofereix definicions a les persones. No hi ha cap esfera del món cultural ni de les representacions separada del que és social. Només que tinguem un mínim sentit del que és social, el cultural queda immediatament reduït a la funció categoritzadora. Únicament garanteix la classificació, crea un nosaltres i diversos altres i això no hauria de ser mai suficient per a atorgar-li un paper central.

El culturalisme col·labora discursivament amb les polítiques d'exclusió que són necessàries per a la globalització capitalista. La prohibició d'immigrar és un fet important de la globalització. Recordem que en els processos de transformació de les economies europees cap al capitalisme industrial, l'emigració cap a Amèrica va ser una vàlvula d'escapament. Ara, els països bloquejats, no poden disposar del mateix mecanisme. Les polítiques del Fons Monetari Internacional i del Banc Mundial mantenen aquests països en la pobresa, això amb la finalitat de garantir bosses de mà d'obra de reserva barata, estats incapaços de defensar els seus recursos naturals, "venuts" *a priori*, bosses d'endeutament i zones en guerra interessades a comprar armes. Aquesta legitimació s'obté difonent el discurs de la puresa cultural que cal mantenir: l'immigrant és algú que "complica" el panorama simbòlic d'una societat, que altera les seves xarxes de significats. I disposa d'un instrument eficaç per a fer-ho: l'estat nació. La relació entre cultura i nacionalisme passa sempre pel territori ("M'encanten els magribins. Però el seu lloc és al Magrib [...]. No sóc racista, sinó nacional [...]. Perquè una nació sigui harmoniosa necessita certa homogeneïtat ètnica i espiritual", Jean Marie Le Pen, *Arabies*, núm. 9, 1987, pàg. 36). Arrelar cultura a territori (la terra fa l'home, diu la dita catalana), de tal manera que, per exemple, una de les grans preocupacions en l'estudi dels gitanos ha estat saber d'on vénen, quin és el seu origen, quan això és el menys important per a entendre'ls. També es valora la diferència i la separació de les cultures per a poder assignar diferents tasques a cada grup. Sempre hi haurà "cultures" més poderoses que esgrimiran la defensa de la seva cultura en contra d'ells, com fan els francesos i els espanyols quan argumenten que prou problemes tenen amb el domini de l'anglès per a poder permetre's "dissidències internes".

I què s'esdevé quan la nació es presenta com a cultura? La nació, en aquests casos, es redueix tot sovint a un caràcter o *Volkgeist* (l'esperit o l'ànima d'un poble) comunitari; és a dir, una cosa que és, però que no es veu ni es pot tocar (sinó només endevinar a través d'una manifestació o altra externa o indirecta, com ara la parla, el dret local, la pintura o, posem per cas, algunes peculiaritats dels habitatges nadius), i que, en qualsevol cas, queda sempre per damunt dels individus i els grups, als quals impregna o embolcalla fatalment. Així, doncs, no es s'arriba al món despullat, sinó que es neix enmig d'un ambient tan determinat o distintiu com irresistible.

Tenint en compte que comparat amb la quantitat de grups que hi ha al món que poden aspirar a un reconeixement nacional els estats contemporanis són molt menys nombrosos, es dedueix que la major part dels estats són fragmentables territorialment (es calcula que hi ha unes cinc o sis mil cultures en el món i un nombre similar de llengües, i els estats són uns dos-cents). Per a Bauman ningú no hauria de pensar que l'increment de demandes de reconeixement nacional va en detriment del procés de globalització. Al contrari, el globalisme necessita estats petits, cada vegada més dèbils, que siguin incapços de mostrar una oposició seriosa a la lliure circulació de capital.

Partim d'una constatació històrica: si l'Imperi Romà i el Llatí no s'haguessin transformat, interaccionant amb la resta de pobles, als quals despectivament anomenava *bàrbars*, no existiria ni la llengua ni la cultura catalana, ni la castellana, ni la italiana... Per això ens podem demanar què es diu quan es parla de nació cultural, o de pertinença a una cultura sobirana, mercat cultural, o "cultura originària de la nació"?

El que ens importa no són les definicions: són els efectes polítics que es deriven d'una concepció o una altra, i els mecanismes del canvi social a través de l'activitat creadora dels seus subjectes. No ens interessa tant saber què vol dir *identitat nacional i cultural* (si és que vol dir alguna cosa), o si som o no una nació, com el tipus d'acció social i de model de participació política i de radicalització democràtica que es dedueixi del discurs que s'estigui elaborant. En el seu ús quotidià, en els mitjans de comunicació de massa (*mass media*) i les ciències socials, ens trobem amb expressions com *cultura catalana*, *cultura espanyola*, *cultura europea*, *cultura global*... És evident que la cultura significa coses diferents en cadascun d'aquests registres. Si comparem, per exemple, les expressions *cultura catalana* i *cultura espanyola*, la majoria d'analistes estarien d'acord que són incompatibles, sobretot si volem que les expressions signifiquin cultures nacionals.

Per a Ernest Gellner, la cultura s'entén com una manera única de viure, un seguit de trets que un grup humà hereta i comparteix: llengua, valors, expressions facials, etc. Cada grup humà no només té una cultura distintiva, sinó que es caracteritza per una estructura social basada en una gran varietat de principis organitzatius (edat, classe, gènere, etc.). En el vessant polític, Gellner creu que la importància de la cultura com a gran força de mobilització és una

realitat que només es dona en les societats industrials. La raó és senzilla: aquest és l'únic tipus de societat en el qual hi ha coincidència entre la unitat política i la cultural. Aquest principi es coneix amb el terme *nacionalisme*. Segons ell, la base que fa possible la vida social moderna és la semblança cultural, i només aquelles persones que comparteixen la cultura, és a dir, que formen una nació, poden constituir-se com a unitat política o com a estat. Aquest és l'argument i el concepte de *cultura* que fan servir els que neguen el vot als immigrants (només podran votar quan coneguin i assumeixin la "cultura" del país receptor).

Gellner insisteix en el fet que l'alta cultura d'una societat industrial moderna no és incolora; té clares connotacions ètniques i racials. El model cultural inclou tot un seguit de condicions i prescripcions per als membres de la comunitat: una persona anglesa no és només algú que ha de parlar anglès i conèixer l'obra de Shakespeare, sinó que també s'assumeix que és blanca; els polonesos i els croats han de ser catòlics, mentre que un francès no pot ser musulmà. Quan no se satisfan les condicions bàsiques, sorgeixen els problemes: la majoria de la població blanca no considera plenament anglesa una persona negra que ha nascut a Anglaterra, que parla en anglès perfecte i que és "culturalment" anglesa.

Les cultures no accepten de forma passiva les influències externes, sinó que les interpreten, les modifiquen i les integren a la seva manera. Les reaccions als productes de la televisió americana (els serials) varien enormement segons la nació, el grup ètnic o la classe social. Les cultures no són receptacles passius de missatges culturals. Les cultures canvien. L'experiència històrica demostra que les cultures no són estàtiques. El canvi cultural pot ser endogen (com a resultat de la interacció de la cultura amb allò que l'envolta) o, més sovint, exogen, és a dir, com a resultat del contacte amb altres cultures. I no és, entre altres coses, el contacte entre societats diverses allò que crea cultura? No és el canvi allò que la caracteritza? Com es pot mantenir intacta, doncs, la identitat, en un entorn cultural constantment en construcció? Pot voler dir això que la nació, la identitat i la cultura estan en procés permanent de mutació? En definitiva, què aporta l'anàlisi de la nació en termes de cultura? La polisèmia de conceptes com *nació*, *identitat* i *cultura* permet construir tants discursos com combinacions entre els seus diversos significats i, en el fons, hom té la sensació que s'està fent tombs sense avançar cap enlloc.

8. Globalització i llengua nacional

“No l’he triat, el país on vaig néixer,
no l’he triat, el parlar que m’han donat.”

Dolors Laffitte (1968). *Passe carrera*.

L’era de la globalització és també la del ressorgiment nacionalista, expressat tant en el desafiament envers els estats nació establerts, com en l’extensa (re)construcció de la identitat sobre la base de la nacionalitat, sempre afirmada contra el que és aliè.

Això ha sorprès alguns observadors, perquè s’havia declarat la defunció del nacionalisme d’una mort triple: la globalització de l’economia i la internacionalització de les institucions polítiques; l’universalisme d’una cultura en bona mesura compartida, difosa pels mitjans de comunicació electrònics, l’educació, l’alfabetització, la urbanització i la modernització; i l’assalt teòric al mateix concepte de *nacions*, declarades “comunitats imaginades” en les versions tèbies de la teoria antinacionalista, o fins i tot “invencions històriques arbitràries”, segons la formulació de Gellner, que sorgeixen de moviments nacionalistes dominats per l’elit en el seu camí per construir l’estat nació modern.

L’explosió dels nacionalismes en el final del mil·lenni, en estreta relació amb el debilitament dels estats nació, no encaixa bé en el model que assimila nacions i nacionalismes al sorgiment i consolidació de l’estat nació després de la Revolució Francesa. L’època contemporània està marcada per un doble procés aparentment contradictori: la globalització econòmica, tecnològica, ecològica, mediàtica i cultural del planeta, i la fragmentació política, ètnica, cultural i religiosa.

En aquest context de globalització, ens podem formular aquesta pregunta: quines poden ser les causes del ressorgiment de reivindicacions identitàries “regionals” i d’un nacionalisme de minories a l’Europa occidental? L’elecció del vocabulari no és neutra. *Regió* ve del llatí *regio* ‘territori en el qual el rei traça sobiranament les fronteres per un acte religiós, sense preocupar-se de la història, de la cultura o de l’opinió dels habitants implicats’. Parlar d’“identitat regional” és parlar d’una cosa menor i limitada. Per contra, parlar de “minoría nacional” sembla més seriós. Kymlicka hi designa els “grups que constitueixen societats completes i funcionals situades sobre el territori d’origen abans de ser integrades a un estat més important”. Agrupa, doncs, nacions sense estat (Quebec, Puerto Rico, Catalunya, Escòcia) i pobles autòctons (indis, inuits, samis, maoris).

Es pot respondre a aquesta qüestió enumerant una multiplicitat de facetes: sociològica i psicològica, en la mesura en què concerneix les modalitats de construcció de la identitat; política, perquè qüestiona l'estat nació i la sacralitat de l'estat; administrativa, perquè qüestiona la centralització; econòmica i social, perquè recau en la divisió del treball, el mode de vida i la protecció social; filosòfica, perquè porta a reflexionar sobre les condicions d'obertura de la persona humana i a oposar l'universalisme abstracte al particularisme.

Una segona qüestió es demanaria per què es dóna precisament ara aquest ressorgiment? És a dir, quin és l'impacte del context contemporani sobre el desenvolupament de les reivindicacions identitàries i l'ascens dels nacionalismes minoritaris?

Segons les explicacions de Roland Inglehart la nostra societat hauria esdevingut postmaterialista. És a dir, un cop cobertes i satisfetes les necessitats materials de base per a la majoria de la població de les societats occidentals, les reivindicacions es desplaçarien a temes més qualitatius, com la preservació de l'autonomia dels individus o la qualitat de vida. En aquest marc, segons Alain Touraine, apareixen nous moviments socials, com el feminisme, l'ecologisme o el regionalisme, els quals presenten quatre dimensions: desafien la centralització i no volen delegar el poder als seus estats majors; prefereixen recórrer a assemblees generals, controlar els seus dirigents i garantir l'autonomia de la base; s'organitzen en formes lúdiques d'acció, d'ocupació de locals, de moviments antiglobalització; i saben treure partit dels mitjans de comunicació.

Els seus valors expressen la resistència al control social, les seves reivindicacions són qualitatives i no negociables, la seva relació amb la política consisteix menys a desafiar l'estat que a construir contra ell espais d'autonomia. No s'autodefineixen com l'expressió de classes socials; però hi podem veure noves formes de conflictes de classe, rere els nous moviments socials. Però això podria ser vàlid per als anys setanta i s'aplicaria als moviments regionalistes més moderats.

El final de la societat industrial i el postmaterialisme tenen un paper en el desenvolupament de les identitats regionals però no ho expliquen tot. Cal tenir en compte el context de mutació de l'estat i el procés de desestructuració dels estats nació. A Europa, des de finals del XVIII, el que és social, institucional i cultural estava estretament imbricat en l'estat nació. Des dels anys seixanta del segle XX, la vida econòmica i social, d'una banda, i la vida cultural, de l'altra, s'han anat separant. La nació, la memòria, la llengua, la religió, les tradicions i els valors se separen de l'univers globalitzat dels mercats, dels fluxos financers i de les xarxes d'informació mundialitzades. Entre aquests dos universos, les institucions que assegurin la socialització i la relació dels individus, de la cultura i de la societat estan en crisi.

Davant d'aquestes dissociacions apareixen dos tipus de reaccions: uns accepten la tendència contemporània a una dissociació de l'economia i de la cultura, desitgen un debilitament del paper de l'estat, o en una perspectiva neoliberal (en nom del pragmatisme i l'eficàcia), o en una perspectiva llibertària (en nom del rebuig de l'autoritat i del reforçament de les llibertats locals); altres apelen al manteniment del que es descompon. A França, invoquen la "República una i indivisible" i els seus grans principis d'igualtat, solidaritat i laïcitat, i són hostils al reconeixement de diferències culturals en l'espai públic.

Si per *cultura* entenem una manera col·lectiva de viure, un repertori de creences, estils, valors i símbols, té sentit parlar de cultura global? És el mateix que l'imperialisme cultural? Si existeixen les tendències globals, són resultat d'una americanització del món? Però no s'havia dit sempre que la cultura occidental és una combinació d'helenització, romanització i cristianització d'Europa i, des d'ella, el món colonial, i per tant, era –o es pretenia que fos– global? Claude Lévi-Strauss ja es preguntava si tot el món esdevindria una sola cultura en observar que hi havia tendències contradictòries: homogeneïtzació i diversificació, globalització i localisme.

Mike Featherstone parla de globalització de la cultura en analitzar processos que es donen en un marc que transcendeix les cultures nacionals. Wallerstein fa referència a l'existència d'un sistema mundial a partir del segle XVI. La seva definició de la cultura tradicional com un conjunt de trets que distingeix un grup social d'un altre el porta a afirmar que en el passat els portadors de la cultura eren les tribus i els grups ètnics, mentre que en el present ho són les nacions. Però, aquest món de nacions, ja és una realitat del passat perquè anem cap a realitats globals?

Anthony Smith parla de "nacionalisme metodològic" a propòsit de la manera en què es concep i s'experimenta la societat i l'estat com a coextensius. Aquesta arquitectura de pensament, acció i vida –que és essencialment una creació del control estatal– s'esfondra sota l'efecte de la globalització. Quan parla de cultura global fa una llista d'un seguit de trets: una cornucòpia d'articles estandarditzats destinats al consum massiu i promocionats amb eficàcia, un conjunt bigarrat d'estils i motius ètnics o folklòrics desnacionalitzats i trets de context, un seguit de discursos ideològics generalitzats sobre els drets, els valors i els interessos humans, un discurs científic i uniforme sobre el significat. És a dir, un llenguatge de comunicació i valoració que es presenta com a científic, i un sistema interdependent de comunicació basat en tecnologia informatitzada. Té sentit parlar d'una sola cultura global? Voldria dir que només hi hauria una sola nació? És possible construir-ne una que no consisteixi en textos (és a dir, mites, memòries, valors, símbols, tradicions, etc.) que no tinguin l'origen en els discursos i les cultures de nacions i ètnies concretes? Per a Smith la resposta sembla negativa.

Ulf Hannerz fa ressaltar l'aparició d'un seguit de persones que no són fidels ni als llocs ni a les organitzacions (cita els analistes de símbols, gent d'organitzacions internacionals, i híbrids com Salman Rushdie). Hi ha, doncs, un nombre creixent de persones per a les quals la nació té un significat molt limitat. Les cultures ja no són autònomes o tancades, hi ha una relació asimètrica (centre-perifèria) que afecta la distribució de la cultura a escala global. És cert que no hi ha res que es pugui anomenar *cultura internacional*, però no totes les cultures són exclusivament locals. Té sentit dir que l'obra de Tàpies pertany a la cultura catalana? I la del "net.artista" Antoni Muntadas?

Arjun Appadurai pensa que la cultura global és complexa i desarticulada. Per arribar aquí postula l'existència d'escenaris ètnics (amb referència a gent que sempre canvia de lloc, com els emigrants o els exiliats), escenaris de comunicació (tota la varietat de notícies mundials), escenaris tecnològics (difusió vertiginosa de la tecnologia a escala mundial), escenaris financers (mobilitat immediata del capital global) i escenaris ideològics (l'expansió mundial de les idees occidentals de llibertat i democràcia).

Una conclusió que semblen acceptar molts i que és un tret important del món contemporani és la seva progressiva desterritorialització. Tot es mou a un ritme vertiginós: diners, gent, objectes culturals, mercaderies... Les grans transnacionals tenen cada cop més la possibilitat de repartir llocs de treball i impostos sobre l'escaquer mundial i de posar els estats nació els uns contra els altres. A més, com ha mostrat Arjun Appadurai, l'equació entre estat, societat i identitat ha estat esborrada pel món simbòlic de les indústries culturals mundials: el ventall de vies possibles ofert a la imaginació és a partir d'ara mundial. La globalització afavoreix els regionalismes supranacionals i subnacionals (la Unió Europea n'és un bon exemple), fomenta el macroregionalisme, que, al seu torn, fomenta el microregionalisme.

La globalització és sovint percebuda com una mena d'hidra de cos caps: l'imperialisme americà i el comunitarisme. En els països bloquejats, la globalització és associada a l'hegemonia occidental. A Europa, alguns països es posicionen com a víctimes i acullen favorablement les diverses temptatives de frenar la supremacia americana.

En el passat moltes minories han acceptat relegar –o ho han hagut de fer– la seva diferència a la vida privada, perquè era el preu de la modernitat. La cultura d'estat era l'única legítima, fins i tot quan l'existència de cultures particulars era tolerada en l'univers privat de cadascun. Ara, en un context de "modernitat aguda" (segons Giddens), les societats estat nacionals separades les unes de les altres són reemplaçades per un món únic on el poder econòmic i tecnològic està molt concentrat i associat a una cultura dominant omnipresent.

En aquest món únic, en el qual el paper de l'estat està en mutació, cada individu ha de procedir per ell mateix i per a ell mateix a un treball de construcció personal, i erigir-se així en subjecte. Cadascú, esdevingut el subjecte de la seva

pròpia existència, combina lliurement la seva pertinença al món econòmic i tècnic i l'afirmació de la seva singularitat cultural, de la qual en reivindica certes particularitats més que d'altres, i refusa les identitats assignades. És en aquesta perspectiva de subjectivació en què convé situar l'impuls identitari que ha caracteritzat el darrer decenni. La pregunta clau és aquesta: com poden viure junts iguals i diferents?

Avui hi ha en el món uns factors poderosos i de gran volada que esperonen les tensions relacionades amb la identitat i que no n'hi ha prou amb una bona gestió pragmàtica, hàbil, honrada i lúcida per a esborrar els problemes. Hi ha uns factors globals que cap responsable del món no està en circumstàncies de dominar. Un d'aquests factors és el desenvolupament extraordinari de les comunicacions. Cal recordar que en l'època de la televisió global les coses no es desenvolupen de la mateixa manera? Que ara la gent no es manifesta de la mateixa manera, que no es posen les bombes en els llocs d'abans, ara que se sap que hi ha milers de persones que observen, que escolten i que actuen? També hi ha fenòmens d'imitació, de contagi i d'amplificació. Cada vegada és més curt el temps de reacció, l'encadenament dels actes es produeix a un ritme molt diferent. Fets que haurien tardat anys i decennis a esdevenir-se ara compleixen el seu cicle en poques setmanes davant els nostres ulls esbalaïts. L'esfondrament de la Unió Soviètica, per exemple. L'acceleració de les comunicacions provoca d'alguna manera una acceleració de la història. Tots tenim de vegades la impressió de sentir-nos superats per tot el que passa, constantment hi ha noves realitats, nous instruments, costums i maneres que no sempre tenim temps d'assimilar. Tot plegat et fa venir ganes d'arrapar-te a alguna cosa... Però, a què? A les certeses, a les tradicions ancestrals, a les filiacions més antigues, més visceral, més sòlides, més estables.

Aquesta mena de vertigen s'acompanya d'una profunda sospita amb relació a tots els fenòmens que comprèn el concepte de *mundialització* o de *globalització*. N'hi ha que es malfien perquè troben que és massa exclusivament occidental, d'altres el temen perquè els sembla massa americà o massa anglòfon o simplement massa estranger, però avui dia quasi totes les comunitats humanes tenen la sensació d'amenaça, de necessitar defensar uns elements que són essencials per a la seva identitat –la religió, la llengua, una forma de vida– o per al seu territori.

El problema pot estar en el fet que ens adherim a una concepció antiga de la identitat, una concepció estreta, que ja no s'adapta a les realitats actuals, ni a les realitats de les societats mesclades que són les nostres, ni tampoc a les realitats globals. Ens adherim a una concepció obsoleta de nació, construïda al voltant d'una història, una cultura i uns senyals d'identitat que ens vénen de lluny, una identitat resistència. Ens adherim a un concepte racista de cultura, que subratlla les diferències, classifica i posa fronteres. No deu pas ser aquesta recerca d'antigues certeses i d'adhesions al passat el que ens buida, en

el present, d'arguments per a la construcció d'un projecte comú? No devem pas utilitzar conceptes i raonaments, potser vàlids durant la modernitat, però insuficients en el nou context del capitalisme tardà?

Les coses han canviat tant en tan pocs anys que tots ens trobem infinitament més propers als nostres contemporanis que als nostres avantpassats. Tenim molt més en comú amb la gent que espera el seu vol en una sala d'un aeroport qualsevol que amb els nostres avis. No parlo només de la forma de vida, del treball, de l'hàbitat, de tots els aparells que ens envolten, sinó també de les concepcions morals, dels hàbits de pensar, de les expectatives i de les creences.

Tant si ens proclamem cristians com musulmans, jueus, budistes, hinduistes, agnòstics o ateus, la visió que tenim del món, material i espiritual, no té cap relació amb la dels nostres "coreligionaris" d'altres temps. Molts comportaments avui perfectament acceptables pel creient haurien estat inconcebibles pels seus "coreligionaris" d'una altra època; aquests avantpassats nostres no practicaven la mateixa religió ni el mateix ateisme que nosaltres.

Davant del procés de mundialització, alguns consideren que la millor manera de superar les divisions ètniques i nacionals és amb el cosmopolitisme, és a dir, reconèixer-se en primer lloc com a ciutadà del món, ja que així ens podríem comprometre amb el que és moralment bo i just per a tots els éssers humans, i amb una educació cosmopolita que no només ensenyés que els altres tenen drets, sinó quina és llur realitat històrica, política, cultural... Sens dubte, la combinació de cosmopolitisme i sensibilitat cap a les diferències sembla una bona alternativa a l'etnocentrisme. El problema està en el fet que el cosmopolitisme tendeix a veure els éssers humans com a éssers no situats, com a éssers planetaris i, per tant, el seu emplaçament i les seves peculiaritats són de segona fila o categoria, ja que s'invoca una suposada naturalesa humana universal i racional com a fonament de l'acció moral i política; del bo i del just no hi ha concepcions universals, sinó concepcions sempre situades en tradicions o estils de vida, i només en l'interior d'aquestes tradicions seria on la raó té el seu paper de crítica de les creences morals i polítiques heretades. Només alguns financers internacionals són ciutadans del món i encara s'hauria de veure. L'important segueix sent el context.

Contra el cosmopolitisme s'argumenta que la gent viu en el seu món, en les seves històries, en les seves localitats, en els seus significats; és això el que dona sentit a la gent. La gent no és simplement força de treball o capital, sinó que són gent que viu i es constitueixen històricament en formes de ser, en formes de relacionar-se.

Cada individu és dipositari de dues herències: una, vertical, ens ve dels nostres avantpassats, de les tradicions del nostre poble, de la nostra comunitat religiosa; l'altra, horitzontal, ens ve de la nostra època, dels nostres contemporanis. Aquesta darrera és, avui, la més determinant i cada dia ho serà més; no obstant això, aquesta realitat no es reflecteix en la percepció que tenim de nosaltres

mateixos, ja que fa pesar més la relació amb el passat. Som éssers entreteixits amb fils de tots colors, que compartim amb la comunitat immensa dels nostres contemporanis l'essencial de les nostres referències, l'essencial dels nostres comportaments, l'essencial de les nostres creences. Però creiem ser, pretenem ser, membres d'una determinada comunitat i no d'una altra, adeptes a una fe i no a una altra. Cada vegada existeix un fossat més gran entre el que som i el que creiem ser.

En realitat, si afirmem les nostres diferències amb tanta passió és precisament perquè cada vegada som menys diferents, perquè malgrat tots els nostres conflictes i les nostres enemistats seculars, cada dia que passa es van reduint una mica més les diferències i augmentant una mica més les similituds. No sembla que anem cap a un món uniformitzat on tots participarem d'un únic conjunt de creences mínimes, on tots veurem per televisió les mateixes sèries americanes tot mastegant uns entrepans iguals? Confiem que no sigui així exactament.

És en aquest context en què alguns plantegen la hipòtesi que la llengua és un atribut fonamental d'autoreconeixement que serveix per a l'establiment d'una frontera nacional invisible, menys arbitrària que la territorialitat i menys exclusiva que l'etnicitat. Perquè la llengua proporciona el vincle entre l'esfera pública i l'esfera privada, entre el passat i el present, i prescindeix del reconeixement real d'una comunitat cultural per part de les institucions de l'estat.

Si el nacionalisme sovint ha estat el creador d'un discurs que pretenia aglutinar la gent mitjançant la conformació d'una identitat resistència (en termes de Castells), en un món sotmès a l'homogeneïtzació cultural per la ideologia de la modernització i el poder dels mitjans de comunicació globals, la llengua, com a expressió directa de la creació de sentit, esdevindria la trinxera de la resistència cultural, el refugi del significat identificable.

Aquest discurs nacionalista tracta les llengües i les cultures com un bé comú, com una part del patrimoni cultural i històric dels estats, que justament per això l'estat hauria de protegir i potenciar. Aquesta opció, però, els és clarament insatisfactòria: els parlants d'una llengua determinada o els membres d'una cultura determinada sovint, tot i que no sempre –i aquí caldria apel·lar als processos de formació de les identitats per explicar per què de vegades sí i d'altres no– volen viure en la seva llengua i en la seva cultura no perquè siguin béns culturals a protegir, tampoc perquè sigui una preferència fonètica o simbòlica que tinguin, sinó perquè és “la seva” llengua i “la seva” cultura; encara millor: perquè la seva llengua i la seva cultura tenen per a ells un sentit o una significació que no té cap altra, en tant que són un dels seus trets distintius i definitoris, una part d'allò que els fa ser ells i no altres.

Les llengües, segons aquesta concepció, són sobretot un sistema de comunicació, no només per a traspassar idees o per a entendre'ns sinó sobretot per a establir xarxes de lleialtats, de proximitat, d'identitat; són maneres d'interpretar

el món (fan que una tradició s'obri cap al futur); una llengua és també un marc d'afectes molt diversos (pot ser la llengua que han parlat els avis o pot ser la que parlaran en un futur els nostres fills o la que hem agafat en adopció i per tant l'estimem encara més que si fos la nostra) i una llengua és també una estructura de poder, que vehicula part de les coaccions que són necessàries per a fer possible la vida social. És a dir, la llengua és un territori virtual (abans n'hauríem dit espiritual) d'acords, de lleialtats, de vinculacions, del passat i de projecció cap al futur, d'afectes i del poder que representa la voluntat popular d'un poble. Aquesta primera idea el que fa és concloure en aquell principi clàssic que diu: un poble, una llengua, una nació. Defensen, doncs, que cal una llengua comuna, una llengua única i comuna. Argumenten que si algú vol formar part d'un poble, li cal parlar la llengua d'aquest poble.

La idea de considerar les llengües o les cultures com a béns culturals pateix d'un error que també hom pot trobar en la negativa de Habermas a les polítiques de discriminació positiva: creure que el problema és només un problema de reconeixement, reconeixement que hom pot satisfer amb la intervenció de l'estat o sense. La qüestió, però, sembla una altra: que el reconeixement, com hem vist en Berlin i emfasitza Kymlicka, no s'ha de dissociar del sistema de significacions que representa la consciència nacional o el sentiment de pertinença a una nació. Ara bé, en aquest sentit també hauríem d'evitar l'error contrari: creure, a la manera romàntica, que les llengües o les cultures implementen distintes i, potser, incommensurables visions del món. En realitat, ni tan sols la tesi més dèbil que distintes llengües o cultures van acompanyades de distintes visions del món seria sempre certa. Segons aquest discurs liberal, la llengua i la cultura permeten als éssers humans sentir-se ells mateixos, en tant que perceben la llengua que parlen o la cultura a la qual pertanyen com a seves. Heus ací perquè viure en una determinada llengua i cultura és un dret bàsic dels éssers humans, i perquè l'estat hauria d'aplicar polítiques de discriminació positiva.

Una altra manera d'entendre el tema de la llengua és el d'Ernest Gellner. Pensa que, en les condicions actuals, la gent tendeix a moure's de lloc i a viure sobretot en ambients urbans. La feina necessita que hom comparteixi la mateixa llengua, i una divisió ètnica del treball és incompatible amb els principis liberaldemocràtics. En aquest tipus de situació, l'estat promou l'alfabetització en la llengua estàndard dominant. El nacionalisme, des d'aquesta perspectiva, seria la doctrina que requereix l'ajustament entre el grup polític i el cultural. El lema de la modernitat és "un estat, una cultura". Els grups culturals subordinats tenen dues opcions: o s'assimilen a la cultura (i la llengua) dominant, o intenten convertir la seva cultura (i la llengua) subordinada en una de dominant mitjançant la secessió. L'autonomia és un punt intermedi.

L'èmfasi posat en la llengua com un lligam fonamental té una llarga història dins les ciències socials. Però és potser a través de l'obra d'Edward Shils, Clifford Geertz i Harold Isaacs que el primordialisme ha entrat en els debats actuals. Josep R. Llobera considera que, quan s'intenta donar compte del lligam

que el poble té envers una llengua concreta, les explicacions instrumentals són insuficients, i cal fer referència a l'atractiu emocional de la seva llengua. Planteja tres proposicions controvertibles. La primera és que les nacions són grups lingüístics (d'aquí es dedueix que hi ha tantes nacions reals o potencials com grups lingüístics existents); pot ser que una nació tingui més d'una llengua (com Suïssa, tot i que la presenta com un cas excepcional i diu que funciona perquè està cantonalitzada i l'estat és multilingüe, i es demana, però no respon, "en quin sentit Suïssa funciona com una nació"); i en l'aspecte polític i pràctic, un món amb tantes nacions independents com llengües existents seria totalment ingovernable (de fet, pocs científics socials defensarien la tesi que la llengua és una condició necessària i suficient per a la nacionalitat). La segona és que la llengua dóna forma a l'experiència. L'anomena *hipòtesi Herder-Sapir-Whorf*. Cada llengua representa una *Weltanschauung*. Privar un poble de la seva parla és emmordassar el seu esperit. Molts científics socials creuen que això és una faramalla romanticonacionalista. La llengua és un senyal primordial d'identitat; una llengua materna té una immediatesa psicològica respecte als seus parlants, per tal com és el vehicle natural dels seus pensaments i sentiments. Derrida insisteix que és extremament difícil escapar-se de la presó de la llengua materna. Observa que la llengua és sovint un límit ètnic essencial i que és l'element que defineix la identitat nacional. També és una manera d'expressar una diferència. I tercera, que els individus només poden tenir lligams emotius amb una sola llengua (la seva llengua materna). Amb les llengües apreses la relació només pot ser instrumental.

Per a Manuel Castells, en canvi, és certa la idea que la identitat nacional és un element que permet la cohesió social per a dur a terme una intervenció activa per tal de canviar els paràmetres de la globalització, no sols per al món sinó començant per un mateix. Però, un individu o uns individus no poden fer això; cal un col·lectiu. Aquest col·lectiu, és de treballadors? Sí, però no únicament. Perquè, si va més enllà de l'empresa, aquest col·lectiu de treballadors està força internacionalitzat avui en dia. La classe obrera, abans realment no, ara sí que és internacional com a força de treball internacionalitzada. Però com es connecta aquesta internacionalització d'interessos socials i econòmics amb el que a mi, com a persona, em proporciona sentit? Això passa per valors identitaris. En realitat, els nacionalismes que no són fonamentalismes (tot fonamentalisme, sia nacional, religiós, etc., és totalitari i, per tant, retrògrad), els nacionalismes com a tals són àncores d'identitat i aquestes àncores d'identitat són fonamentals perquè les societats i les gents s'hi troben enmig. Per a Castells, aquesta identitat nacional, per exemple, Catalunya, no és una identitat basada en la llengua. Considera que la llengua és fonamental (sobretot quan se surt de l'opressió i la repressió lingüística), que és un senyal d'identitat fonamental que s'ha de defensar, però pensa que una identitat basada només en la història i en la llengua és una identitat defensiva. I no n'hi ha prou de vertebrar una nació al voltant d'una llengua en època de mundialització. Cal

un projecte, una participació activa en la transformació de l'estat nació, en la creació de nous sentits en temps de pluralisme. Al contrari del que opina Jordi Pujol, que insisteix en la llengua com el fonament de la identitat catalana:

“La identitat de Catalunya és, en gran mesura, lingüística i cultural. Catalunya mai ha reclamat una especificitat ètnica o religiosa ni ha insistit en la geografia o ha estat estrictament política. Hi ha molts components en la nostra identitat, però l'espina dorsal són la llengua i la cultura.”

Ara bé, què s'ha esdevingut amb el català? Per què no és l'única llengua oficial de Catalunya? La culpa és del Govern de Madrid? Encara que sembli una obvietat, ens preguntem què és una llengua nacional. Aquest cop la resposta és senzilla: la llengua de la nació. Però què amaga aquesta mena de tautologia? Els sociolingüistes ens recorden que la llengua de la nació és la dels savis, la dels qui tenen la llum i la raó, la de les classes que controlen el poder, és la llengua de “las clases civilizadoras”, com les anomenava Balmes, que va fundar un diari que es deia *El Pensamiento de la Nación*.

En tots els idiomes europeus es distingeix entre nacional i popular. Una cosa és la literatura nacional i l'altra és la literatura popular. Unes llengües es converteixen en llengües nacionals i unes altres es queden en llengües populars. A Catalunya el castellà era la llengua dels notables, i això durant segles. Hi ha unes llengües nacionals preestablertes, com ara l'anglès, el francès i el castellà, perquè són, en cada cas, la llengua dels notables respectius. Però a Catalunya, un sector de notables parlava –i parla– castellà. A la concepció del castellà com a llengua nacional d'Espanya, hi han contribuït destacadament els notables catalans, perquè aquests mai no han concebut el català com a llengua nacional. Ni abans ni ara. Des del 1600 els notables d'aquí ja havien adoptat el castellà; per als notables catalans, el català no era –ni és– la seva llengua, sinó la llengua dels altres, dels pagesos, dels menestrals. És fàcil constatar actualment que la llengua majoritàriament utilitzada en les escoles privades elitistes de Catalunya no és el català.

Un idioma pot ser promogut a llengua nacional per dues vies: a través de la independència o, com en el cas de Bèlgica, impugnant la supremacia de la llengua establerta –el francès– com han fet amb èxit els flamencs amb el neerlandès. Aquí, per contra, s'ha considerat el castellà com a llengua obligatòria (l'article 3.1 de la Constitució del 1978 diu que “tots els espanyols tenen el deure de conèixer-la i el dret d'usar-la”). Per cert, ni en la Constitució del 1812, ni en les del 1837, 1845, 1869 i 1876, s'hi diu res de la llengua. Apareix per primera vegada en la Constitució de la Segona República del 1932, en el títol preliminar, article 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”).

Per què és tan important la llengua en la definició de la identitat catalana? Una resposta històrica podria ser que ha estat, durant centenars d'anys, el signe d'identificació de ser català, al costat de les institucions polítiques democràtiques d'autogovern quan no van ser suprimides. Els nacionalistes catalans defineixen com a català tot aquell qui viu i treballa a Catalunya; i afegixen: "i vol ser català". I el signe de "voler ser" és parlar la llengua. Una resposta política diria que és la manera més fàcil d'estendre i reproduir la població catalana sense recórrer a criteris de sobirania territorial que col·lidirien necessàriament amb la territorialitat de l'Estat espanyol. Una resposta comunicacional la consideraria important pel que representa la llengua com un sistema de codis que permet compartir símbols sense adorar altres icones que els que sorgeixen en la comunicació de la vida quotidiana. És possible que les nacions sense estat s'organitzin en comunitats lingüístiques, encara que, òbviament, una llengua comuna no fa una nació. Per això la necessitat d'un projecte polític i de generar noves formes de participació i d'interacció, i no només de diàleg.

Bibliografia

Aquesta desconstrucció és deutora de les idees, els arguments, els plantejaments, els comentaris, les cites i els estudis dels llibres i articles següents:

Acosta Sánchez, J.; Aguilera, M. P.; Dahiri, M. (2001). *Diversidad cultural, identidad y ciudadanía* (303 pàg.). Còrdova: Set-Inet Sociedad e Instituto de Estudios Transnacionales ("Los Libros del Inet", 4).

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

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

Albareda, J. (ed.) (2001). *Del patriotisme al catalanisme. Societat i política (segles XVI-XIX)* (338 pàg.). Vic: Eumo Editorial.

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

Anderson, B. (2005). *Comunitats imaginades: reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme* (260 pàg.). Catarroja: Ed. Afers ("El Món de les Nacions", 10).

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

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

Anguera, P. (1994). "Els orígens del catalanisme. Notes per a una reflexió". A: Diversos autors. *III Jornades de Debat. Orígens i Formació dels Nacionalismes a Espanya* (pàg. 11-79). Reus: Centre de Lectura de Reus.

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

Anguera, P. (2000). *Els precedents del catalanisme. Catalanitat i anticontralisme: 1808-1868* (368 pàg.). Barcelona: Empúries ("Biblioteca Universal Empúries", 146).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Beriain, J.; Lanceros, P.** (comp.) (1996). *Identidades culturales* (220 pàg.). Bilbao: Universidad de Deusto. Departamento de Publicaciones ("Filosofía", 24).
- Berlin, I.** (1997). *Nacionalisme* (110 pàg.). València: Tàndem Ed. ("Arguments", 1).
- Berman, M.** (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: experiencia de la modernidad* (4a. ed., 400 pàg.). Madrid: Siglo XXI.
- Birulés, F.** (1995). *El género y la memoria* (176 pàg.). Pamplona: Ed. Pamiela ("Biblioteca de Estudios Contemporáneos", 7).
- Birulés, F. i altres** (2005). *El (des)crèdit de la cultura* (143 pàg.). Vilanova i la Geltrú: Ed. El Cep i la Nansa ("Argumenta", 1).
- Blas Guerrero, A. de** (1989). *Sobre el nacionalismo español* (150 pàg.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Breuilly, J.** (1990). *Nacionalismo y Estado* (448 pàg.). Maçanet de la Selva: Ediciones Pomares-Corredor.
- Butler, J.** (2004). *Lenguaje, poder e identidad* (272 pàg.). Madrid: Ed. Síntesis.
- Butler, J.; Laclau, E.** (1999). "Los usos de la igualdad". *Debate Feminista* (vol. 14, núm. 10, pàg. 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 pàg.). Madrid: La Esfera de los Libros.
- Castells, M.** (2003). *El poder de la identidad. Era de la informació: economia, societat i cultura* (vol. II, 560 pàg.). Barcelona: Ed. UOC.
- Castoriadis, C.** (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (256 pàg.). Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C.** (1999). *Figuras de lo pensable* (296 pàg.). Madrid: Cátedra.
- Cavalli-Sforza, L. L.** (1996). *Qui som: història de la diversitat humana* (296 pàg.). Barcelona: Edicions Proa ("Proa Butxaca", 13).
- Cavalli-Sforza, L. L.** (1997). *Gens, pobles i llengües* (264 pàg.). Barcelona: Edicions Proa ("La Mirada").
- Cavalli-Sforza, L. L.** (2007). *La evolución de la cultura* (208 pàg.). Barcelona: Editorial Anagrama ("Argumentos", 358).
- Contreras, J. i altres** (1989). "La invenció de la família catalana". Dossier monogràfic. *L'Avenç* (núm. 132).
- Deleuze, G.** (2005). *Lógica del sentido* (382 pàg.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica ("Surcos", 10).
- Delgado, M.** (1998). *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya* (224 pàg.). Barcelona: Empúries.
- Dijk, T. A. van** (2003). *Racismo y discurso de las élites* (320 pàg.). Barcelona: Gedisa.
- Diversos autors** (1996). "Inventors o descobridors? Els altres nacionalismes". *L'Avenç* (núm. 204, pàg. 19-62).
- Diversos autors** (2001). "La construcción imaginaria de las comunidades nacionales". *Historia Social* (núm. 40). València.
- Doménech, X.** (2002). *Quan el carrer va deixar d'ésser seu. Moviment obrer, societat civil i canvi polític. Sabadell, 1966-1976* (392 pàg.). Barcelona: Abadia de Montserrat ("Biblioteca Serra d'Or", 289).
- Fernández Albadalejo, P.** (ed.) (2001). *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII* (646 pàg.). Madrid: Marcial Pons / Ediciones de Historia.
- Fontana, J.** (2005). *La construcció de la identitat* (142 pàg.). Barcelona: Ed. Base.

- Foucault, M.** (1992). *Historia de la sexualidad* (3 vol.). Madrid: Siglo XXI.
- Fradera, J. M.** (1992). *Cultura nacional en una societat dividida. Patriotisme i cultura a Catalunya (1838-1968)* (304 pàg.). Barcelona: Curial ("Biblioteca de Cultura Catalana", 71).
- Fusi, J. P.** (2000). *España* (312 pàg.). Madrid: Temas de Hoy.
- García Gutiérrez, A. L.** (2002). *La memoria subrogada: mediación, cultura y conciencia en la red digital* (332 pàg.). Granada: Ed. Universidad de Granada ("Limitanea", 2).
- 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 pàg.). Madrid: Siglo XXI.
- Gellner, E.** (2003). *Naciones y nacionalismo* (192 pàg.). Madrid: Alianza Ed. ("Alianza Universidad", 532).
- Gergen, Kenneth J.** (1997). *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo* (376 pàg.). Barcelona: Paidós ("Paidós Contextos", 5).
- Giddens, A.** (1997). *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea* (304 pàg.). Barcelona: Ediciones Península ("Historia, Ciencia, Sociedad", 257).
- Gifreu, J.** (1989). *Comunicació i reconstrucció nacional* (152 pàg.). Barcelona: Pòrtic ("Pòrtic Assaig", 4).
- Gifreu, J.** (2001). *El meu país: narratives i combats per la identitat* (168 pàg.). Lleida: Pagès Ed. ("Argent Viu", 47).
- Gómez García, P.** (coord.) (2000). *Las ilusiones de la identidad* (312 pàg.). Madrid: Cátedra ("Frónesis").
- Greenfeld, L.** (1999). *Nacionalisme i modernitat* (191 pàg.). Catarroja: Ed. Afers ("El Món de les Nacions", 4).
- Habermas, J.** (1989). *Identidades nacionales y postnacionales* (121 pàg.). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J.** (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico* (5a. ed., 320 pàg.). Madrid: Taurus Ediciones ("Ensayistas", 190).
- Habermas, J.** (1993). *Ciudadanía política i identitat nacional* (117 pàg.). Barcelona: Universitat de Barcelona, Publicacions i Edicions ("Actes Universitaris", 10).
- Habermas, J.** (1997). *Más allá del estado nacional* (192 pàg.). Madrid: Trotta.
- Habermas, J.** (1998). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (696 pàg.). Madrid: Trotta.
- Habermas, J.** (2000). *La constelación postnacional* (218 pàg.). Barcelona: Paidós ("Paidós Biblioteca del Presente", 11).
- Habermas, J.** (2004). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (258 pàg.). Barcelona: Paidós ("Paidós Básica", 98).
- Hacking, I.** (2001). *¿La construcción social de qué?* (399 pàg.). Barcelona: Paidós ("Biblioteca del Presente", 14).
- Halbawachs, M.** (2004). *La memoria colectiva*. Saragossa: 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 pàg.). Madrid: Cambridge University Press.
- Heidegger, M.** (1988). *Identidad y diferencia* (192 pàg.). Rubí: Anthropos ("Autores, Textos y Temas. Filosofía", 16).

- Hobsbawm, E. J.** (1988). *L'invent de la tradició* (290 pàg.). Vic: Eumo Ed.
- Hobsbawm, E. J.** (2004). *Naciones y nacionalismo desde 1780* (1a. ed., 2a. impr., 216 pàg.). Barcelona: Crítica ("Biblioteca de Bolsillo", 53).
- Honneth, A.** (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (232 pàg.). Barcelona: Editorial Crítica ("Crítica/Filosofía", 30).
- Honneth, A.** (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* (180 pàg.). Madrid: Katz Barpal Editores.
- Huntington, S. P.** (2004). *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense* (488 pàg.). Barcelona: Paidós.
- Jameson, F.** (1999). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (192 pàg.). Barcelona: Paidós.
- Kahn, J. S.** (comp.) (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales* (248 pàg.). Barcelona: Anagrama ("Biblioteca Anagrama de Antropología", 3).
- Kundera, M.** (1993). *La insostenible levedad del ser* (328 pàg.). Barcelona: Tusquets Editores ("Fábula", 1).
- Kundera, M.** (1998). *La identidad* (184 pàg.). Barcelona: Tusquets Editores ("Andanzas", 335).
- Kymlicka, W.** (1999). *Ciudadanía multicultural* (292 pàg.). Barcelona: Ediuoc.
- Kymlicka, W.** (2003). *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía* (452 pàg.). Barcelona: Paidós ("Paidós Estado y Sociedad", 106).
- Kymlicka, W.** (2004). *Estados, naciones y culturas* (120 pàg.). Còrdova: Ed. Almuzara.
- Laclau, E.; Mouffe, C.** (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia* (232 pàg.). Madrid: Siglo XXI.
- Lakoff, G.; Johnson, M.** (1986). *Metáforas de la vida cotidiana* (288 pàg.). Madrid: Cátedra.
- Lamelas, A.** (2004). *La transición en Abril: biografía política de Fernando Abril Martorell* (360 pàg.). Barcelona: Ariel.
- Lewis, B.** (1987). *History. Remembered, Recovered, Invented* (2a. ed.). Nova York: Simon and Schuster.
- Llobera, J. R.** (1996). *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental* (304 pàg.). Barcelona: Anagrama ("Argumentos", 185).
- Llobera, J. R.** (2003). *De Catalunya a Europa. Fonaments de la identitat nacional* (318 pàg.). Barcelona: Empúries.
- Lutz, C.; Abu-Lughod, L.** (1990). *Language and the Politics of Emotion* (225 pàg.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Maalouf, A.** (1999). *Les identitats que maten. Per una mundialització que respecti la diversitat* (216 pàg.). Barcelona: La Campana.
- Miller, D.** (1997). *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural* (256 pàg.). Barcelona: Paidós ("Paidós Estado y Sociedad", 53).
- Morin, E.** (1989). *Pensar Europa* (176 pàg.). Barcelona: Ed. 62 ("Llibres a l'Abast", 243).
- Morin, E.** (1995). *Introducción al pensamiento complejo* (168 pàg.). Barcelona: Gedisa.
- Morin, E.** (2002). *Desafíos de la mundialización* (184 pàg.). Santander: Fundación M. Botín ("Cuadernos del Observatorio de Análisis de Tendencias", 2).
- Mouffe, C.** (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia* (232 pàg.). Madrid: Siglo XXI.
- Mouffe, C.** (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (208 pàg.). Barcelona: Paidós ("Paidós Estado y Sociedad", 69).

- Mouffe, C.** (2003). *La paradoja democrática* (160 pàg.). Barcelona: Gedisa.
- Nora, P.** (ed.) (1984-1992). *Les lieux de la mémoire II: la nation. 3: La gloire, les mots* (667 pàg.). 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, pàg. 484-533). Ais de Provença.
- Nussbaum, M. C.** (1999). *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"* (188 pàg.). Barcelona: Paidós ("Paidós Estado y Sociedad", 67).
- Palacios, J.** (2001). *23-F: El golpe del CESID* (488 pàg.). Barcelona: Planeta.
- Pérez Garzón, J. S. i altres** (2000). *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder* (280 pàg.). Barcelona: Crítica.
- Postone, M.; Wainstein, J.; Schilze, B.** (2001). *La crisis del estado-nación: antisemitismo, racismo, xenofobia* (165 pàg.). Barcelona: Alikornio Ed. ("Disidencias", 4).
- Rawls, J.** (2002). *La justicia como equidad: una reformulación* (288 pàg.). Barcelona: Paidós Ibérica ("Paidós Estado y Sociedad", 97).
- Rawls, J.** (2004). *El liberalismo político* (440 pàg.). Barcelona: Crítica.
- Ricoeur, P.** (1996). *Sí mismo como otro* (456 pàg.). Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P.** (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (120 pàg.). Pozuelo de Alarcón: Arrecife Producciones.
- Riquer i Permanyer, B. de** (2000). *Identitats contemporànies: Catalunya i Espanya* (280 pàg.). Vic: Eumo ("Referències", 28).
- Rocamora, J. A.** (1994). *El nacionalismo ibérico, 1792-1936* (205 pàg.). Valladolid: Universidad de Valladolid / Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- Rosset, C.** (1993). *Lo real y su doble* (124 pàg.). Barcelona: Tusquets Editores ("Ensayo", 19).
- Rubert de Ventós, X.** (1999). *De la identidad a la independencia: la nueva transición* (210 pàg.). Barcelona: Anagrama.
- Rusconi, G. E.** (1977). *Teoría crítica de la sociedad* (3a. ed., 352 pàg.). Madrid: Ed. Martínez Roca ("Novocurso", 5).
- Sáez Mateu, F.** (2003). *Què (ens) passa?. Subjecte, identitat i cultura en l'era de la simulació* (197 pàg.). Barcelona: Proa.
- Sales, N.** (1984). *Senyors bandolers, miquelets i botiflers* (221 pàg.). Barcelona: Empúries.
- Sartori, G.** (2001). *La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (140 pàg.). Madrid: Taurus Ediciones.
- Sartori, G.** (2002). *Homo videns: la sociedad teledirigida* (205 pàg.). Madrid: Taurus Ediciones.
- Silveira Gorski, H. C.** (ed.) (2000). *Identidades comunitarias y democracia* (299 pàg.). Madrid: Trotta.
- Smith, A. D.** (1976). *Las teorías del nacionalismo* (392 pàg.). Barcelona: Ed. 62.
- Smith, A. D.** (1997). *La identidad nacional* (176 pàg.). Madrid: Trama Editorial.
- Smith, A. D.** (2002). *La nació en la història* (134 pàg.). Catarroja: Ed. Afers ("El Món de les Nacions", 7).
- Smith, A. D.** (2004). *Nacionalismo: teoría, ideología, historia* (208 pàg.). Madrid: Alianza Ed. ("Alianza Ensayo", 254).
- Solé Tura, J.** (1985). *Nacionalidades y nacionalismos en España. Autonomías, federalismo, autodeterminación* (232 pàg.). Madrid: Alianza Ed.

Stolcke, V. (1994). "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión". A: Patrick de San Pedro. *Extranjeros en el paraíso* (304 pàg.). Barcelona: La Llevir, SL, Virus Ed.

Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad* (152 pàg.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (796 pàg.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica ("Surcos", 21).

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

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

Touraine, A.; Khorsrokhavar, F. (2002). *A la búsqueda de sí mismo: diálogo sobre el sujeto* (270 pàg.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica ("Paidós Estado y Sociedad", 96).

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

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

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

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

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

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

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

I dels següents articles, conferències o capítols de llibre consultables per Internet:

Bastida, X. (2005). *Otra vuelta de tuerca. El patriotismo constitucional español y sus miserias* [document en línia]. 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* [document en línia]. <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-55.htm>.

Defez Martín, A. (1993). "Nacionalisme i inidentitat" [document en línia]. *L'Espill* (vol. 14, pàg. 6-15). València: Universitat de València / Edicions Tres i Quatre. <http://www.filosofia-internet.net/defezweb-net/nacionalisme.pdf>.

Defez Martín, A. (2003). "Memoria, identidad y nación" [document en línia]. A: M. Torrevejano; A. M. Faerna (eds.). *Identidad, individuo e historia* (pàg. 287-300). València: Pre-textos. <http://www.filosofia-internet.net/defezweb-net/memoria.pdf>.

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

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

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

Fontana, J. (2004, novembre). "Bases per a una nova transició" [document en línia]. Conferència de cloenda dels XXXIII Premis Octubre, 30 d'octubre de 2004. Parcialment reprodu-

ida en el núm. 1064 la revista *El Temps* (pàg. 32-35). <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* [document en línia]. http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12837217548924839654435/cuaderno13/doxa13_13.pdf.

Lacasta-Zabalza, J. I. *Tiempos difíciles para el patriotismo constitucional español* [document en línia]. <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. (1999, 19 i 20 de març). “Per una política d’identitat democràtica” [document en línia]. Conferència. A: *Seminari Globalització i Diferenciació Cultural*. MACBA-CCCB. http://www.macba.es/antagonismos/catala/09_04.html.

Mouffe, C. “Pluralismo artístico y democracia radical” [document en línia]. *Acción Paralela* (núm. 4). <http://www.acpar.org/numero4/mouffe.htm>.

The concept of “nation” [document en línia] (2006). Parliamentary Assembly. Council of Europe. Recommendation 1735. <http://assembly.coe.int/Documents/AdoptedText/ta06/EREC1735.htm>.

Torres Sans, X. (2001). “La historiografia de les nacions abans del nacionalisme (i després de Gellner i Hobsbawm)” [document en línia]. *Manuscrits* (núm. 19, pàg. 21-42). www.raco.cat/index.php/Manuscrits/article/download/23398/23231.

