

MEMORIA Y CONTINGENCIA: NOTAS SOBRE INMIGRACIÓN E IDENTIDAD NACIONAL CATALANA

Javier Krauel
Duke University

De forma directa y con cierto gusto por la provocación, José Luis López Bulla —secretario general de Comisiones Obreras de Cataluña durante veintitrés años (1972-1995)— comenta en las páginas finales de su reciente autobiografía las diferencias existentes entre la oleada inmigratoria interna de los cincuenta y sesenta —de la que él mismo formó parte— y los flujos inmigratorios actuales producto de la globalización:

Como lo oyes, tus bisnietos compartirán el autobús con gente de color tiznada y —te pongas como te pongas— alguna hija de tu hijo irá a la vicaría o al juzgado con un negro o un beréber; no digas luego que no te lo aviso. Podría ser, más o menos, Jordi Nkondo i Clarís, o Ferran El-Morabet i Maspons. Por cierto, se me ocurre alertarte de algo que, a fuer de claridad, no has oído hasta ahora: estos nuevos colores no tienen nada que ver con las oleadas de *mursianus* y andaluces de remotos ayer; todo esto trasciende más que los movimientos de las mesnadas de antaño¹.

Dejando de lado lo triste que resulta que la simple posibilidad de ver a un nieto de catalán transfigurado en “Jordi Nkondo i Clarís” todavía funcione como una estrategia de provocación, vale decir que López Bulla no sólo constata la inevitabilidad de estos “nuevos colores” sino que se apresura a celebrar su incorporación al paisaje social catalán: “quienquiera que diga que, así, no es mejor Cataluña, que no puede ser mejor con ese color negro, o tiene fardos de mugre en los ojos o le hicieron nacer en un ataque de colitis. Amigos míos, ¡viva el carbón!” (193).

Sin duda, “¡viva el carbón!”. Comparto, como muchos, la oportuna inquietud de López Bulla por celebrar la negritud. Y también comparto su advertencia acerca de la dificultad de equiparar la emigración interna de los años sesenta a Cataluña con los actuales movimientos inmigratorios. Pero sobre todo, aún más decisivamente, hago mía su perplejidad y su desconcierto ante la actual

1. - José Luis López Bulla. *Cuando hice las maletas: un paseo por el ayer*. Barcelona: Península, 1997, pp. 193-4.

oleada inmigratoria, algo que apenas queda disimulado por la contundencia de sus aseveraciones: por mucho que López Bulla insista con rotundidad en que “estos nuevos colores no tienen nada que ver con las oleadas de *mursianus* y andaluces de remotos ayer” y que “todo esto trasciende más que los movimientos de las mesnadas de antaño”, nunca llega a precisar —ni en las palabras que he citado ni en el resto del texto— qué variables políticas, culturales, sociales o económicas contribuyen a la aparente inconmensurabilidad de las dos situaciones históricas en cuestión.

En las páginas finales de *Cuando hice las maletas*, la falta de un diagnóstico más elaborado de los actuales movimientos inmigratorios se relaciona con una experiencia más general de desconcierto, de perplejidad ante el reconocimiento de las insuficiencias de un pensamiento —el de López Bulla o la izquierda en general— que no alcanza a concebir los cambios que caracterizan la coyuntura actual, siempre descrita mediante la tropología del desastre o la decadencia: “El problema está en cómo mirar toda esta vorágine, tanto desvanecimiento o lo que sea. Se me ocurre decir: ¡menuda papeleta tienen las próximas generaciones! La mía se distingue porque lo que le queda de picha la tiene echa a un lío” (203). Si el embrollo de la generación que hizo la transición se expresa en una metonimia dudosa, la salida del conflicto consistiría en averiguar “cómo mirar” los cambios actuales, en armar nuevos conceptos para comprender el presente. Y esta nueva manera de mirar el presente no se escribe, para López Bulla, bajo el signo de una pedagogía del aprendizaje: más bien se trata de iniciar un incesante cuestionamiento de los saberes adquiridos. Es decir, una paciente labor de desaprendizaje: “Lo más aparatoso de mi generación, señorito, no está en la falta de aprendizaje, sino en algo más boscoso: nosotros no hemos sabido desaprender” (204).

Acepto, pues, la invitación de López Bulla a desaprender. Por ello, en estas notas no quiero resolver la supuesta “insuficiencia” del diagnóstico de López Bulla sino describir, aunque sea esquemáticamente, alguna de las condiciones de dicha insuficiencia. Asumiendo la perplejidad y desconcierto de López Bulla como propias, quiero empezar a contestar las siguientes preguntas: ¿Qué condiciones hacen que la tarea de pensar la inmigración producida por la globalización resulte tan difícil? ¿Qué determinaciones —culturales, históricas, lingüísticas— moldean nuestra perplejidad y nuestro desconcierto? O, para seguir con López Bulla, ¿qué pretéritas formas de “mirar” la inmigración convendría “desaprender”?

Mi punto de arranque es la interrogación de una proposición que se forjó durante la transición y que más tarde acabó por establecer una relación de necesidad entre identidad nacional catalana y convivencia. En efecto, en el contexto catalán actual, la identificación de la convivencia con la identidad nacional catalana es un lugar común cuya enunciación, casi instintiva, suele ir acompañada de una comparación —implícita o explícita— con el nacionalismo vasco o con cualquier otro nacionalismo de los llamados “violentos”. En su forma primitiva y más trivial, el lugar común surgió como una reacción a la inmigración interna de mediados de los cincuenta y de los sesenta: puesto en circulación en 1958 por Jordi Pujol resulta, como todo lema, sentencioso: “es catalán quien vive y trabaja en Cataluña, se incorpora a ella y no le es hostil”². En una forma más reciente y sofisticada, el tópico asoma también en el discurso universitario; como muchos otros, Michael Keating relaciona lo que él denomina la vocación cívica y modernizadora del nacionalismo catalán con la integración de los inmigrantes que llegaron a Cataluña desde finales de los cincuenta³. Claro está, como en todo lugar común, hay algo de verdad en estas afirmaciones: a pesar de la gran cantidad de inmigrantes y de algunas tensiones derivadas de la demagogia habitual de los políticos —ya sean catalanes o del resto de la península—, la convivencia ha primado en Cataluña y, afortunadamente, no se ha producido quiebra alguna de la

2. - Albert Balcells. *El nacionalismo catalán*. Madrid: Historia 16, 1991, p. 165.

3. - Michael Keating. *Nations against the State: The New Politics of Nationalism in Quebec, Catalonia and Scotland*. New York: St. Martin's Press, 1996, p. 126.

sociedad catalana en el período durante el cual las aspiraciones nacionalistas se han ido institucionalizando.

Ahora bien, los lugares comunes también se pueden desmontar. Y el que nos ocupa es tanto más desmontable cuanto postula una *relación de necesidad* entre identidad nacional catalana y convivencia. Es decir, en la medida en que el lugar común no relaciona la ausencia de quiebra social con la interacción de una multiplicidad de factores contingentes sino que la afirma como una característica inherente al nacionalismo catalán. Esta tendencia metafísica del lugar común encuentra su mejor —pero no su única— expresión en una reciente intervención de Pere Esteve, el secretario general del partido nacionalista Convergència Democràtica de Catalunya (CDC). El 8 de agosto de 1999, glosaba Esteve en las páginas de *La Vanguardia* lo que en su opinión constituye la “mayor aportación que desde Cataluña”⁴ se puede hacer hoy a la construcción de un espacio político europeo crecientemente complejo y multicultural: el valor de la convivencia. Según Esteve, es éste un valor que, primero, hizo posible una “convivencia entre personas y entre identidades” durante los años en que Cataluña recibió a cientos de miles de emigrantes del resto de la península⁵ y que, en segundo término, va a seguir produciendo efectos positivos en la coyuntura actual. Así, como respuesta a los incidentes racistas acaecidos en Ca n’Anglada unos días antes de la publicación de su artículo, Esteve receta “reforzar todavía más el valor de la convivencia puertas adentro” (*La Vanguardia*, 8 de agosto de 1999). Prosigue el secretario general de CDC su razonamiento apuntando que la idea de convivencia no se agota en una mera permisividad de la diferencia —eso sería la tolerancia— sino que incorpora elementos activos como el intercambio, los proyectos compartidos y el esfuerzo por el diálogo. Sin duda, éstos son valores que uno esperaría encontrar en *cualquier* sociedad democrática actual, sea de la nacionalidad que sea. Y sin embargo, como ya he sugerido, el valor de la convivencia tiene para Esteve un sabor inconfundiblemente catalán: “[la convivencia] es un valor básico en la historia reciente de Cataluña, en su presente y en su futuro. Representa algo nuevo para Europa y tenemos la responsabilidad de aportarlo a su construcción”. Y: “los nacionalismos como el catalán se construyen alrededor de la integración social, del respeto por el otro, de un alto sentido de la solidaridad”.

Mediante la doble operación de deshistorizar la relación entre nacionalismo catalán y convivencia y de postular ésta como esencia de aquél, el lugar común, en la formulación de Esteve, acentúa su dimensión prescriptiva y su carga ideológica —el nacionalismo catalán *ha sido, es y será* “integración social”, “respeto por el otro”, “alto sentido de la solidaridad”— a la vez que renuncia a su parte de verdad en tanto enunciado descriptivo de un estado de cosas contingente —esto es, en tanto constatación de la ausencia de quiebra social en la sociedad catalana actual. En cualquier caso, en lo que sí coinciden las dimensiones descriptiva y prescriptiva del lugar común en cualquiera de sus formulaciones es en estar sustentadas en una concepción organicista de la comunidad catalana y en privilegiar el concepto de “integración”: de acuerdo con el tópico, los inmigrantes andaluces o castellanos tarde o temprano acabaron por integrarse en un cuerpo político catalán abierto y tolerante mediante la adopción de la lengua y la cultura catalanas. Así pues, en la medida en que predica la conveniencia de extender una forma de “mirar” la inmigración interna de los sesenta a la situación actual y, en la medida en que deshistoriza y esencializa la relación entre la identidad nacional catalana y el valor de la convivencia, el lugar común se convierte en un objeto idóneo de la tarea de desaprendizaje. Pero insisto: el escepticismo de las siguientes notas no se refiere a la existencia misma de la falta de quiebra social en la historia reciente de Cataluña —motivo, sin duda, de satisfacción generalizada— sino a la relación de necesidad establecida entre nacionalismo catalán y convivencia, a la dimensión prescriptiva del

4. - Pere Esteve. “Pensando en Europa”. *La Vanguardia*. 8 de agosto de 1999.

5. - Según Albert Balcells, como resultado de la inmigración de fines de los cincuenta y de los sesenta, el saldo migratorio a favor de Cataluña durante el período 1951-1981 fue de 1.464.000 personas; lo que a su vez explica la estadística de 1970 según la cual sólo el 62.3% de los residentes en Cataluña en ese año habían nacido en territorio catalán. Véase Albert Balcells. *El nacionalismo catalán*. Madrid: Historia 16, 1991, p. 164.

lugar común, a la tendencia de hacer persistir un concepto del pasado —el valor de la convivencia forjado durante el franquismo— en la actualidad. Como ya he sugerido, creo que una descripción alternativa —aunque sea necesariamente parcial— de las condiciones históricas y de las fuerzas que han moldeado la identidad nacional catalana en su relación con el valor de la convivencia no es irrelevante para enfrentar los retos que plantea la nueva inmigración. Y esto es así porque, como las palabras de Esteve muestran a las claras, el lenguaje proporcionado por la oleada inmigratoria de los sesenta persiste como una forma pretérita de “mirar” la inmigración, sigue determinando nuestra conceptualización de los retos actuales y sus posibles soluciones.

Desaprender las determinaciones del tardofranquismo

Con motivo de una explicación del prefacio de *La genealogía de la moral* de Nietzsche, Michel Foucault contraponía en 1971 la genealogía a la metafísica en los siguientes términos: “Al situar el presente en el origen, la metafísica nos hace creer en el trabajo oscuro de un destino que trataría de manifestarse desde el primer momento. La genealogía, en cambio, restablece los diversos sistemas de sometimiento: no tanto la potencia anticipadora de un sentido como el juego casual de las dominaciones”⁶. Parece entonces que una genealogía del valor de la convivencia evitaría su radical deshistorización: la ausencia de fractura en la sociedad catalana actual —el presente— no sería tanto la culminación del destino de un nacionalismo moderno y modélico como el efecto de un “juego casual de dominaciones”.

Mi aproximación al tema es pues genealógica. Y digo aproximación porque lo que quiero proponer —a saber, una descripción alternativa de las fuerzas que han moldeado la identidad nacional catalana en su relación con el valor de la convivencia— está lejos de ser una auténtica genealogía. Más teórica que histórica, esta descripción alternativa aspira más bien a ser un esquema general de interpretación que permita formular mi escepticismo respecto a la identificación entre nacionalismo y convivencia. El punto de entrada me lo proporcionan, otra vez, algunas páginas de la autobiografía de José Luis López Bulla. En ellas, López Bulla rememora la primera manifestación a la que él asistió conmemorando el Once de setiembre, el día nacional de Cataluña. A pesar de que un amigo suyo le aconsejó no participar en ella porque “aquello era hacerle el juego a la burguesía catalana” (139-40), López Bulla, junto con muchos otros trabajadores inmigrantes, se echó a la calle gritando “Visca Catalunya!”. Para él, participar en la celebración del Once de setiembre suponía una primera identificación con los símbolos nacionales de Cataluña, los cuales son recordados como un espacio de donde podían surgir “nuevas raíces de libertad” (144).

La gran participación de trabajadores —instalados e inmigrados— en esas celebraciones prohibidas por el Estado franquista explica que López Bulla, como muchos otros, viviera (en los años setenta) las reivindicaciones nacionalistas como un posible proyecto de transformación de la realidad política, económica y social. En efecto, para López Bulla los trabajadores, “los de abajo”, se encuentran entre los pocos que mantuvieron vivo el recuerdo del Once de setiembre durante la dictadura:

Todavía habrían de pasar algunas canículas para que los de arriba y los de en medio lucieran el palmito el Once de setiembre. En efecto, tan sólo cuando la secreta y los civiles se reciclaron —muerto ya el verdugo en su catre—, los de arriba y los de en medio dejaron de gritar “Visca Catalunya!” en sus casas particulares para no desafinarlo en la calle, todavía con cierto tembleque en las cachas (162).

Lo que sí resulta más difícil de comprender, sin embargo, es que López Bulla siga recordando a mediados de los noventa la celebración del día nacional de Cataluña como un espacio de posible emancipación. Claramente, el horizonte temporal desde el cual López Bulla reconstruye

6. - Michel Foucault. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. *Dits et écrits. Tome II: 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 194. Salvo indicación de lo contrario, todas las traducciones de las citas de textos originalmente escritos en francés o en inglés son mías.

retrospectivamente el Once de setiembre desmiente el contenido del recuerdo mismo: las promesas de transformación del *status quo* no se han llevado a cabo a pesar de que el nacionalismo catalán se ha institucionalizado. Lo paradójico de este recuerdo se puede explicar si atendemos a la función que esta memoria del Once de setiembre cumple para el propio López Bulla: en tanto que enunciado autobiográfico que contribuye a formar la dimensión catalana de su identidad privada, el recuerdo tiene por objetivo establecer una identidad estable y una historia de vida coherente, esto es, una continuidad entre el López Bulla que vivió esos hechos y el que los recuerda. Por otro lado, si consideramos que el recuerdo del Once de setiembre, como todo recuerdo, está parcialmente determinado por el horizonte ideológico desde el cual se produce, el lugar común que identifica nacionalismo catalán y convivencia sin duda ha moldeado la memoria de López Bulla —la cual, a su vez, reproduce dicho lugar común. En cualquier caso, las palabras de López Bulla vienen a ratificar la proposición de Esteve —citada al principio del ensayo— según la cual el nacionalismo catalán se construye alrededor de la integración social.

Pero éste no es el único punto de contacto que se puede destacar entre la narrativa de López Bulla acerca de su participación en el Once de setiembre y la narrativa hegemónica actual de la nación catalana. Acaso el más importante sea la común estructuración de ambas en torno a una relación de antagonismo con el Estado español. Claro está, en cada caso, la expresión “Estado español” tiene significados diferentes que responden a intereses diferentes o incluso contradictorios. En la autobiografía de López Bulla, el Estado español es el estado fascista de Franco, que reprimía por igual a los trabajadores y las aspiraciones nacionalistas. En la narrativa hegemónica actual de la nación catalana, el Estado español es el estado democrático que no efectúa un número de transferencias de competencia suficiente para asegurar, entre otras cosas, que Cataluña ocupe una posición favorable en el presente orden globalizado y, a la vez, que le sea posible retener su “identidad cultural”. La diferencia actual de los intereses subyacentes a cada narrativa no impide que la estructura —la relación de antagonismo— sea la misma ni que se piense una coyuntura histórica en la cual la divergencia entre los diversos intereses hubiera sido tan mínima como para que las diferencias hubieran podido resultar equivalentes.

La coyuntura histórica que tengo en mente es los últimos años del franquismo. Si tenemos en cuenta la posicionalidad semi-periférica de España —respecto del centro plenamente capitalista— junto con la brutalidad de la dominación franquista, parece posible caracterizar el espacio político español de esa época en términos de lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han denominado una lucha popular (*popular struggle*) en la cual ciertos discursos tendencialmente constituyen un “pueblo” y, consiguientemente, dividen el espacio político en dos campos opuestos. En efecto, y a diferencia de lo que ocurre en los países más industrializados donde proliferan los puntos de antagonismo y las luchas democráticas, en la periferia

la explotación imperialista y el predominio de formas de dominación brutales y centralizadas tienden a otorgar un centro a la lucha popular, esto es, un enemigo único y claramente definido. Aquí, la división del espacio político en dos campos se da desde el principio, pero la diversidad de las luchas democráticas es más reducida⁷.

Aunque para Laclau y Mouffe las luchas populares se dan sobre todo en los países del Tercer Mundo y aunque a finales de los sesenta y principios de los setenta España ya empezaba a exhibir algunas características de las sociedades postindustriales de consumo, espero que no resulte del todo descabellado proponer que durante los últimos años de la dictadura el espacio político estaba en España sobredeterminado por la existencia de un centro, el discurso franquista, que tendía a unificar y a dar sentido al resto de luchas y demandas. Así, en un campo, encontraríamos al discurso franquista como el enemigo preconstituido, como la negación radical de una serie de diferencias articuladas por un imaginario democrático; en el otro, hallaríamos una serie de demandas (como las de los trabajadores inmigrantes y los catalanistas, entre otras) diferentes

7. - Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1998, p. 131.

MEMORIA Y CONTINGENCIA: NOTAS SOBRE INMIGRACIÓN

entre sí pero articuladas mediante múltiples relaciones de equivalencia que, sin borrar las diferencias, construirían un “pueblo”, un “nosotros” opuesto al discurso franquista. Este modo de identificación democrático se convertiría con el tiempo en hegemónico, en el sentido preciso otorgado a este concepto por Laclau y Mouffe⁸.

Pero lo que me interesa destacar aquí es la diversidad y la contingencia de este “nosotros”. Como la pluralidad de acentos que convergen en la conmemoración ilegal del Once de setiembre descrita por López Bulla, como la unión de las “voces [nacionalistas que] decían Visca Catalunya!” y las “gargantas [inmigrantes que] clamaban Vijca la curtura catalana!” (139), el “nosotros” construido en oposición al franquismo, es el efecto de una situación histórica determinada que poco tiene que ver con las virtudes del nacionalismo catalán. Este “nosotros” no expresa la culminación de la evolución de una identidad nacional catalana marcada desde sus inicios por el valor de la convivencia. Lo fundamental es, paradójicamente, el “juego de la dominación” franquista, el papel del discurso antidemocrático: sin él, no se habría producido la multiplicación de las equivalencias entre las demandas de los diferentes grupos. Y esto es algo que, retrospectivamente, parece constitutivo de la identidad pública de muchos de los actores que participaron en ella. O, al menos, de la identidad política del propio López Bulla: sin la equivalencia entre las demandas de los trabajadores inmigrantes y de los nacionalistas, ¿cómo explicar su articulación del activismo sindical de izquierdas con las reivindicaciones nacionalistas? Esto es, ¿cómo explicar su adhesión al lema —lugar común— pujoliano?: “Son catalanes todos los que viven y trabajan en Cataluña; no me arrepiento de haber participado en esa historia” (181).

De ahí que no deba sorprendernos su preocupación al observar, a principios de los noventa, la creciente falta de equivalencia entre las demandas de los antiguos inmigrantes y las aspiraciones nacionalistas:

Aquel trabajo ya no existe, aquellas máquinas ya no viven. Aquella identificación se está trasladando a un horizonte que no conocemos con precisión. Mientras tanto, muchas de aquellas criaturas, nacidas de estos pueblos [del sur de España], vuelven la cabeza, desde Cataluña, en dirección a las certidumbres de cuando estaban aquí, en el sur (185).

La yuxtaposición, en una autobiografía publicada en 1997, de la desaparición de las condiciones estructurales de la conciencia de clase de los trabajadores inmigrados —“aquel trabajo ya no existe”— con su creciente desapego a los símbolos nacionales de Cataluña está lejos de ser anodina. Se podría decir que, mediante una escritura llena de nostalgia, la memoria de López Bulla convoca al fantasma de la multiplicación de las equivalencias, de la articulación democrática de la transición. Pero en los noventa la conciencia de clase se ha desvanecido —“aquella identificación se está trasladando a un horizonte que no conocemos con precisión”—, la identificación con los símbolos nacionales de Cataluña se ha vuelto desapego, las identificaciones locales proliferan —las criaturas del sur “vuelven la cabeza, desde Cataluña, en dirección a las certidumbres de cuando estaban aquí [en el sur]”— y la relación de equivalencia se ha convertido en una mera expresión de contigüidad temporal, en un simple “mientras tanto” incapaz de subvertir las diferencias entre el contenido de las demandas de los trabajadores y de los nacionalis-

8. - Aun a riesgo de simplificar la teorización de Laclau y Mouffe acerca de la hegemonía como la lógica política del presente, parece necesario decir dos palabras sobre cómo se puede llegar a dar una transformación hegemónica de un orden social dado. A partir de la postulación de un espacio social nunca saturado (totalizado) en que el se dan una multiplicidad de luchas democráticas con contenidos diferentes, Laclau y Mouffe proponen radicalizar los principios de igualdad y libertad con el objetivo de crear una comunidad política que no esté fundamentada en ningún tipo de esencia: a partir de una relación de antagonismo con un discurso dado, se extendería una cadena de equivalencias entre las diversas luchas sin que sus diferencias quedaran suprimidas; el tipo de relación creado por la cadena de equivalencias es de marcado carácter antiesencialista ya que, lejos de ser la expresión de una esencia o positividad, es algo puramente negativo. Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1998, pp. 93-193.

tas. Desaparecido el discurso franquista, el centro que daba sentido a la “lucha popular”, ya sólo queda la confusión y la perplejidad de la multiplicidad de “luchas democráticas” características de nuestra postmodernidad.

Hoy —en el año 2000—, cuando llega el Once de setiembre ni los inmigrantes de antaño ni los “nuevos colores” de los cuales nos hablaba López Bulla al principio de estas notas se echan a la calle como lo hicieran los primeros en los setenta. Las voces de los nacionalistas ya no se unen a las gargantas de los inmigrantes salvo en las páginas de *Cuando hice las maletas*. Y es que, según venimos viendo, ya no hay un único discurso constitutivo —como lo fue el franquista, por oposición— de las identidades colectivas de las diferentes partes en conflicto: las identidades colectivas de los inmigrantes de ahora ya vienen constituidas por otros discursos estatales, los de sus países de origen. Y también, no lo olvidemos, las aspiraciones nacionalistas se han institucionalizado, convirtiéndose a su vez en un potente discurso constitutivo de identidades colectivas. ¿Cómo cabe concebir entonces la persistencia de formas pretéritas de “mirar” la inmigración —como la ejemplificada por el lugar común que identifica nacionalismo catalán con convivencia— aún cuando las condiciones estructurales parecen ser radicalmente distintas? Dejando de lado factores como la inercia intelectual, el oportunismo de los políticos y la demagogia de los que ocupan el poder, ¿qué determinaciones culturales hacen que la tarea de “desaprender” el concepto de convivencia forjado durante el tardofranquismo sea tan difícil?

Desaprender la relación con el pasado

La celebración del Once de setiembre recreada por López Bulla en su autobiografía ha sido para nosotros una metáfora del proceso de multiplicación de equivalencias propia del tardofranquismo y la transición —mientras que durante esos años fue una práctica articuladora con una dimensión material evidente. Pues bien, en lo que sigue nos queda por ver —o por “mirar”— la relación (tropológica) que tiene la textualización de la conmemoración actual con la teorización de la contingencia del espacio político y social de Laclau y Mouffe. Espero así poder dar cuenta de la persistencia de formas pretéritas de “mirar” la inmigración, esto es, de actitudes como la de Esteve— que propone, lo hemos visto, reforzar un valor de la convivencia genuinamente catalán— o de los que se empeñan en extender fórmulas de finales de los cincuenta —“es catalán quien vive y trabaja en Cataluña, se incorpora a ella y no le es hostil”— a los inmigrantes del Magreb y del África subsahariana.

Entre estos últimos no se encuentra, desde luego, López Bulla, que ya intuyó que lo que él mismo ha llamado el “estatuto otorgado” de la identidad nacional catalana se encuentra entre las formas pretéritas de “mirar” la inmigración que conviene desaprender⁹. Si la reformulación de la relación entre identidad nacional catalana y convivencia sugiere la conveniencia de desaprender algunas determinaciones culturales de una época relativamente cercana a nosotros como lo es el tardofranquismo, para poder dar cuenta de la persistencia en la actualidad de formas pretéritas de “mirar” la inmigración va a ser necesario desaprender una tendencia que marcó la constitución de la identidad nacional catalana desde sus inicios. Me propongo aquí interrogar una determinación cuya vida se extiende a lo largo de más de un siglo pero que sigue dificultando la conceptualización de nuevas formas de “mirar” los problemas de hoy. Se trata, en pocas palabras, de la relación que la identidad nacional catalana tiene con el pasado, con la historia.

Joan Lluís Marfany, que ha reflexionado bastante sobre este tema, tiene unas páginas en *La cultura del catalanisme* en las que describe las prácticas y los enunciados de las múltiples organizaciones catalanistas que proliferaron durante las dos últimas décadas del siglo diecinueve e inauguraron el discurso del nacionalismo catalán. De entre dichas prácticas o “tradiciones inventadas” cabe destacar el excursionismo, la participación en orfeones, el baile de la sardana y, lo que es más importante para nosotros, la celebración del Once de setiembre; esta última formaba

9. - José Luis López Bulla. *Cuando hice las maletas: un paseo por el ayer*. Barcelona: Península, 1997, p.181.

parte de un contexto más amplio de prácticas que recordaban varios episodios en los cuales el Estado español había golpeado, herido los intereses de Cataluña. Y es que, a diferencia de lo que ocurre con el día de la Hispanidad —en el cual el “descubrimiento” de América se pone al servicio de la celebración del poder militar español y de la vocación de universalidad de la cultura española—, el Once de setiembre es la conmemoración de una derrota.

En el contexto de la guerra de Sucesión (1701-1714), la caída de la ciudad de Barcelona, el Once de setiembre de 1714, marcó el final de la resistencia catalana contra las tropas de Felipe V y la consiguiente pérdida de muchos de los privilegios políticos, fiscales y legales que Cataluña había ostentado hasta la fecha y que le habían permitido conservar una cierta autonomía política. Pero el dolor que sienten los catalanistas —en su mayoría pertenecientes a una clase media profesional o comerciante— no tiene un carácter exclusivamente político: en tanto que contribuyentes e integrantes de un sector terciario en expansión, juzgan la presencia de la burocracia de un Estado español insuficientemente moderno y capitalista como una rémora para sus intereses económicos¹⁰. Esta práctica mnemónica, inicialmente circunscrita a un grupo social determinado, fue ganando mayor aceptación: con el tiempo, la imagen de los catalanes como víctimas del Estado español iba a cristalizar en el imaginario de un número creciente de ciudadanos. Pero lo que me interesa retener ahora es la imagen que los catalanistas producían de sí mismos: la de unos propietarios, comerciantes y profesionales productivos a la merced de la fuerza bruta e improductiva impuesta por el aparato burocrático del Estado español.

Espero que no resulte demasiado aventurado proponer que, desde su emergencia, la identidad propia del movimiento catalanista es una *reacción* frente al poder del Estado español y, por consiguiente, sigue estando producida por dicho poder; la identidad catalana, más que incorporar elementos activos, se configura como una reacción a un elemento externo a ella que es fuente de dolor y sufrimiento. Podríamos decir que la lógica de este tipo de identidad opera mediante la negación de una negación: en el caso de los catalanistas, se niega —se dice “no” a— la ideología imperial castellana por antimoderna y anticapitalista y se afirma la propia existencia como contraria a dicha aflicción —o sea, se afirma la propia existencia como moderna y capitalista. Parece que es a este tipo de estructura que Nietzsche se refería cuando propuso la noción de resentimiento como el elemento que impulsa la moral esclava¹¹ en *La genealogía de la moral*:

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el *resentimiento* de aquellos seres a quien les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores —este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción¹².

A esta naturaleza esclava, Nietzsche opone una naturaleza noble que relaciona de manera totalmente distinta la percepción de uno mismo y del Otro: el noble, ajeno a cualquier sentimiento de culpa o de responsabilidad, exterioriza inmediatamente su voluntad dirigiéndola hacia el exterior, realizando verdaderas acciones que se agotan en la pura afirmación de sí mismas. Y esto es posible porque, entre otras cosas, el noble tiene un poder que parece haberle sido negado al esclavo: el poder de olvidar, de deshacerse del lastre del pasado y, por consiguiente, de vivir

10. - Joan Lluís Marfany. *La cultura del catalanisme*. Barcelona: Empúries, 1995, pp. 210-8.

11. - Tomo la lectura de este aspecto del pensamiento de Nietzsche (la identidad esclava como negación de la negación) de Tracy B. Strong. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press, 1975, p. 242.

12. - Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1998, p. 50.

en el presente. Como observa Nietzsche: "no poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias *fechorías* tal es el signo propio de las naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar" (53).

No se me oculta que la caracterizaciones nietzscheanas de los nobles y los esclavos pueden resultar peligrosamente anacrónicas a finales del siglo veinte. Pero no tienen que serlo necesariamente con tal de que, primero, se lean como metáforas y no como términos que denotan grupos de individuos y, segundo, se expliciten las modificaciones que nuestro horizonte de lectura —el presente— introduce en dichas metáforas. Son éstas, precisamente, las dos operaciones que William Connolly ha llevado a cabo en su apropiación del texto de Nietzsche. El resultado es que el noble ya no es un tipo ideal sino "una voz del yo (*self*) que compite con otras voces entre las cuales destaca la del *resentimiento*"¹³. Vista desde este ángulo, la constitución misma del sujeto nacional catalán quedaría entonces marcada por la imposibilidad de no poder tomar al enemigo demasiado en serio, de no poder actuar de una manera puramente afirmativa, de no poder olvidar los agravios del pasado y de la historia. Al sujeto nacional catalán así constituido no le quedaría entonces otra opción que la reacción, la realización de una "venganza imaginaria", consistente en el desplazamiento del sufrimiento hacia el opresor a través de la producción de culpabilidad —el opresor es ahora culpable de sus acciones— y del ensalzamiento o transvaloración del sufrimiento como una suerte de virtud nacional; de ahí que una derrota como el Once de setiembre de 1714 se institucionalice como fiesta nacional.

Lo paradójico de la elección de la derrota del Once de setiembre como el día nacional de Cataluña es detectable en la redacción misma de la ley que, aprobada el 12 de junio de 1980 por el Parlamento de Cataluña, institucionaliza la conmemoración. En ella, la paradoja se traduce en una ambigüedad semántica irreducible que concibe los eventos de 1714 simultáneamente como el "doloroso recuerdo de la pérdida de las libertades" y como "la esperanza de una recuperación nacional completa":

El poble català en els temps de lluita va anar assenyalant una diada, la de l'onze de setembre, com la Festa de Catalunya. Diada que, si bé significava el dolorós record de la pèrdua de les llibertats, l'onze de setembre de 1714, i una actitud de reivindicació i resistència activa enfront de l'opressió, suposava també l'esperança d'un total recobrament nacional¹⁴.

En otras palabras, el redactado de la ley opera una violencia semántica por medio de la cual la derrota se transfigura en esperanza, la derrota *es* esperanza. No se trata pues tanto de señalar la multiplicidad de significados que ha producido el Once de setiembre de 1714 sino más bien de intentar comprender la existencia de esta esperanza de recuperación nacional *en* la derrota; se trata de observar, con Nietzsche, que sin el "doloroso recuerdo de la pérdida de las libertades", no hay posibilidad de desplazar el sufrimiento, de realizar la venganza imaginaria, de concebir "la esperanza de una recuperación nacional completa": la derrota es condición de posibilidad de la identidad catalana.

No quiero decir con esto que se deban olvidar todos los agravios de la historia ni que la identidad catalana se agote en el resentimiento. Quiero decir, primero, que la reacción que intenta desplazar el sufrimiento lo acaba perpetuando a través de su recuerdo, condición necesaria tanto para la producción de culpa como para la transvaloración del sufrimiento. En segundo término,

13. - William E. Connolly. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca: Cornell UP, 1991, p. 187. Remito a los lectores interesados en saber más sobre la pertinencia de Nietzsche en la actualidad al texto de Connolly, que concibe el resentimiento nietzscheano no tanto como una función de la memoria sino como una característica general de las sociedades liberales (post)modernas. Mi análisis del resentimiento en la identidad nacional catalana sería a la vez una ejemplificación y una ligera desviación de la hipótesis general de Connolly.

14. - Ver "Llei 1/1980, del 12 de juny, sobre la festa nacional de Catalunya".

que la lógica del resentimiento constituye una tendencia importante de la identidad catalana desde sus primeras formulaciones históricas. Y, en tercer lugar, que la presencia del resentimiento en la identidad nacional catalana no es irrelevante para comprender la persistencia de su obsesión con el Estado español. Me explico: si la imposibilidad del sujeto nacional catalán de poder olvidar los agravios y sufrimientos impuestos por el Estado español da lugar al resentimiento — que a su vez asegura la producción *constante* del enemigo exterior—, se podría pensar que la opresión de los catalanes por parte del Estado español se convierte en una suerte de categoría preconstituida y apriorística, transformadora de la pluralidad de formas de subordinación de los habitantes de Cataluña en una *única* forma de opresión por parte del Estado español¹⁵ —cuya existencia, por otra parte, no se niega aquí.

En otras palabras, el resentimiento y la consiguiente esencialización de la opresión y de la identidad del sujeto nacional catalán que en ella se funda ocultan la *multiplicidad* de relaciones sociales que construyen a los sujetos catalanes en *diversas* relaciones de subordinación. De ahí que, en Cataluña, el debate político contemporáneo no preste demasiada atención a las relaciones de subordinación producidas por la creciente burocratización del estado, las que derivan de la creciente mercantilización de las relaciones sociales y las que son producto de desigualdades tradicionales basadas en diferencias de género, raza o religión, entre otras. Como tampoco se presta demasiada atención al hecho que la identidad nacional catalana, en su forma actual, ya no viene determinada únicamente por el Estado español sino que se articula, cada vez más, a los movimientos del capital internacional y del mercado cultural global. Así, muchos olvidan que en la época postfranquista “la identidad catalana se ha vuelto una mercancía, un producto con características variables y cuantificables”¹⁶.

De lo antedicho se deduce lo recomendable, para el que quiera comprender mejor la inmigración actual y se reconozca en la categoría discursiva nacional promovida por el gobierno autónomo catalán, de sosegar, en su yo, la voz del resentimiento. Y ello porque, como tendencia que marcó la constitución de la identidad nacional catalana desde sus inicios y que persiste en la actualidad a través de su reactualización por una memoria —la del Once de setiembre— ahora institucionalizada, el resentimiento es una de las determinaciones culturales que contribuyen a la persistencia de formas pretéritas —y poco deseables— de “mirar” la inmigración actual. En la medida en que la memoria no deja desaprender porque no deja olvidar, el recuerdo de la opresión del Estado español hace persistir el concepto de convivencia del tardofranquismo y simplifica el espacio político, dividiéndolo en dos campos opuestos e intentando resucitar una suerte de lucha popular con un centro que dé sentido a las reivindicaciones nacionalistas. Según venimos viendo, los costes de tal operación no son insignificantes: las oportunidades perdidas en los últimos años para transformar otras relaciones de subordinación hablan por sí solas. Pero además, o sobre todo, la persistencia de un concepto de convivencia propio del tardofranquismo —que además se postula como una esencia de la identidad nacional catalana— no nos hace comprender mejor el ya de por sí complejo fenómeno de la inmigración actual.

Pensar Ca n'anglada

Voy a terminar con una observación sobre los episodios de violencia racista acaecidos durante el verano de 1999 en Ca n'Anglada (Terrassa). Estos incidentes sorprendieron a más de uno.

15. - En la terminología propuesta por Laclau y Mouffe, existe una diferencia clara entre las relaciones de subordinación y las de opresión. Una relación de subordinación viene a ser un simple diferencial de poder, es decir, una situación en la que un agente está sujeto a las decisiones de otro. En cambio, las relaciones de opresión son aquellas relaciones de subordinación que se han transformado en un espacio de antagonismo y que pueden dar lugar a una multiplicación de las equivalencias entre las demandas de los diferentes grupos. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1998, pp. 153-4.

16. - Teresa Vilarós. “A cultural mapping of Catalonia”. *The Cambridge Companion of Modern Spanish Culture*. Cambridge: Cambridge UP, 1999, pp. 45-6.

En efecto, ¿cómo dar cuenta del hecho que un barrio progresista y antifranquista, construido por los inmigrantes andaluces y castellanos de los cincuenta y sesenta, tenga ahora conductas abiertamente racistas y xenófobas para con los inmigrantes magrebíes que en él residen¹⁷? Ciertamente, es ésta una pregunta difícil de contestar. Podremos comenzar a esbozar una respuesta, sin embargo, si desaprendemos el lugar común según el cual la identidad nacional catalana está necesariamente vinculada al valor de la convivencia.

Si el discurso franquista como el único discurso constitutivo de las identidades colectivas de las diferentes partes en conflicto ha desaparecido, si las identidades colectivas de los inmigrantes de ahora ya vienen constituidas por otros discursos estatales, si las aspiraciones nacionalistas se han institucionalizado y las condiciones socio-económicas son otras, parece razonable olvidar las pretéritas formas de “mirar” la inmigración que además tienen los inconvenientes de acentuar las tendencias dogmatizantes de la narrativa oficial de la nación catalana y de ocultar otras relaciones de subordinación que poco o nada tienen que ver con las reivindicaciones nacionalistas. Por todo ello, los que se sorprenden ante el hecho de que un barrio de lucha antifranquista como Ca n’Anglada haya sido el teatro de la violencia racista, tal vez sean incapaces de “mirar” la especificidad de las múltiples formas de subordinación actuales y de concebir su articulación a través de un imaginario racista —el cual, claro está, no cuadra del todo con el valor de la convivencia. En otras palabras, los que no comprenden la violencia racista de hoy en un barrio de lucha antifranquista como Ca n’Anglada quizá sigan pensando la inmigración de hoy día con las formas de “mirar” de ayer y, en algún recóndito rincón de su yo, quizá sigan cultivando, con esmero y delicadeza, las semillas del resentimiento.

17. - Eugenio Madueño. “Del antifranquismo al racismo”. *La Vanguardia*. 2 de agosto de 1999.