

**TRES METÀFORES PER PENSAR
UN PAÍS AMB FUTUR**

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS

TRES METÀFORES PER PENSAR
UN PAÍS AMB FUTUR

Discurs de recepció de SALVADOR CARDÚS I ROS
com a membre numerari de la Secció de Filosofia
i Ciències Socials, llegit el dia 12 de novembre de 2009

Resposta de Joan Estruch i Gibert, membre numerari
de la Secció de Filosofia i Ciències Socials

BARCELONA, 2009

Biblioteca de Catalunya. Dades CIP

Cardús i Ros, Salvador, 1954-

Tres metàfores per pensar un país amb futur

Bibliografia

ISBN 9788492583645

I. Estruch, Joan, 1943- II. Institut d'Estudis Catalans. Secció de Filosofia i Ciències Socials III. Títol

1. Metàfora 2. Identitat col·lectiva 3. Característiques nacionals catalanes
323.17:316

Disseny gràfic: Maria Brossa

© Salvador Cardús i Ros

© 2009, Institut d'Estudis Catalans, per a aquesta edició

Carrer del Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: novembre de 2009

Tiratge: 500 exemplars

Text revisat lingüísticament per la Unitat de Correcció del Servei Editorial de l'IEC

Compost per Víctor Igual, SL

Carrer del Peu de la Creu, 5. 08001 Barcelona

Imprès a ALTÉS arts gràfiques, SL

Carrer de Cobalt, 160. 08907 L'Hospitalet de Llobregat

ISBN: 978-84-92583-64-5

Dipòsit Legal: B. 36899-2009

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del *copyright*, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

LA METÀFORA EN LES CIÈNCIES SOCIALS

No descobriré res de nou si els dic que pensem la realitat i ens pensem a nosaltres mateixos a través de metàfores. La metàfora, com sosté Jesús Tusón a *Això és (i no és) allò*, no s'ha d'entendre pas com una «aproximació imperfecta» a la realitat, sinó com el mecanisme fonamental que ens permet «entendre el món que ens envolta i expressar-lo» (2008, p. 7). Podríem afirmar-ho encara amb més radicalitat i dir que «tot coneixement és metafòric», tal com escriu el sociòleg Richard Harvey Brown a *A poetic for sociology* (1989, p. 77).

La conseqüència directa d'aquestes constatacions és que només a través de les metàfores són possibles tant l'art com la ciència. La metàfora, bé sigui a través de models icònics (que creen nous objectes) o bé de models analògics (que funcionen per comparació), és la que proporciona els marcs conceptuals que fan possible el descobriment de les semblances i les diferències entre realitats diverses, com ja ho havia observat Aristòtil a la seva *Poètica*. En la seva gran obra *La métaphore vive*, Paul Ricoeur escriu: «La metàfora es presenta com una estratègia de discurs que, en preservar i desenvolupar el poder creatiu del llenguatge, preserva i desenvolupa el poder heurístic desplegat per la ficció» (1975, p. 10).

La metàfora, doncs, no és un simple recurs de la imaginació poètica ni un artefacte retòric per utilitzar a efectes comunicatius, per simplificar la complexitat de la realitat i reduir-la a una imatge fàcilment entenedora. Tot el contrari: m'afegeixo a la tesi que la ciència parla a través de metàfores precisament per descobrir i descriure tota la complexitat de la realitat que estudia. Què són el «Big Bang» o els «forats negres» dels astrònoms si no metàfores? O a què deuen la seva força categories sociològiques com la de «lluita de classes» de Marx o la de «societat líquida» de Zygmunt Bauman, tan de moda en el pensament social actual, si no és a la seva potència metafòrica? La ciència sempre treballa a través d'al·legories, de models

teòrics o de «metàfores desglossades», com en diu Jesús Tusón (2008, p. 75), que s'estabilitzen en el temps sota la forma de «tradicions de recerca» o «paradigmes», en expressió de Thomas S. Kuhn (2007).

La sociologia i les ciències socials en general, òbviament, no es poden escapar d'aquesta lògica metafòrica de la producció del coneixement. És cert que no tots els científics socials comparteixen aquesta perspectiva i que n'hi ha que treballen en el supòsit d'un possible coneixement directe i immediat de la realitat social, amb la pretensió ingènua de descriure-la «tal com és», atrapats en allò que René Thom en diu el «mite del mètode experimental» (1986, p. 8). Parlo d'un tipus de sociologia que, volent ser literal, acaba sent reduccionista i que, després d'omplir molt de paper amb suposades dades empíriques, no aporta res de nou a la comprensió del món on vivim. Els sociòlegs australians Ann Game i Andrew Metcalfe, a *Passionate sociology*, han escrit amb tota la raó:

Etimològicament, la metàfora s'associa al moviment, esdevenint per al llenguatge allò que són les migracions per a les relacions socials: bo i canviant les relacions de les paraules en l'espai, movent-les dels seus territoris familiars, es creen significats híbrids «multiculturals», els quals no estan predeterminats i són sempre més que la suma de les seves parts. I aquests nous significats poden ser, al seu torn, modificats i refets. En canvi, el desig de significats literals és semblant al desig xenòfob de mantenir una inalterable manera de ser original, o a la por que té l'imperialisme davant de les diferències que no és capaç de colonitzar. (1996, p. 48)

Per a mi, doncs, la bona sociologia és deutora d'un ús intel·ligent de la metàfora. És a dir, parlo d'aquella sociologia que, com explica Pierre Bourdieu a *Le métier de sociologue*, seguint el Durkheim de *Les règles de la méthode sociologique* i el Weber dels «tipus ideals», fonamenta el seu *ars inveniendi* en la comparació:

Breument, la comparació orientada per la hipòtesi d'analogies constitueix no tan sols l'instrument privilegiat per a la ruptura amb les dades preconstruïdes [pel sentit comú] que pretenen de manera insistent ser tractades en elles mateixes i per a elles mateixes, sinó també el principi de la construcció hipotètica de relacions entre les relacions. (1973, p. 75)

També, en el terreny de la ciència política, en els darrers temps s'han popularitzat les aportacions del políticòleg de la Universitat de Berkeley George Lakoff, que no han fet altra cosa que portar la reflexió sobre les metàfores al món de la política. En el celebrat *Don't think of an elephant!* (2004), el professor nord-americà mostra com també l'accés al poder, fonamentalment, depèn de la capacitat per saber imposar un determinat marc de referència, un «frame», fet d'imatges i de metàfores eficaces, dins del qual el discurs polític es faci intel·ligible, creïble i cohe-

rent i generi les adhesions populars necessàries per obtenir el suport de la ciutadania. Lakoff, gairebé vint-i-cinc anys abans, ja havia publicat l'obra *Metaphors we live by*, en la qual fonamentava teòricament aquestes idees. Lakoff escrivia:

Per a la majoria de gent, la metàfora és un recurs de la imaginació poètica, i les formes retòriques, una qüestió de llenguatge extraordinari més que no pas ordinari [...]. Per aquesta raó, la majoria de gent pensa que es pot espavilar perfectament sense metàfores. Nosaltres hem arribat a la conclusió que la metàfora, al contrari, impregna la vida quotidiana, no tan sols el llenguatge, sinó també el pensament i l'acció. El nostre sistema conceptual ordinari, en funció del qual pensem i actuem, és fonamentalment de naturalesa metafòrica. (1986, p. 39)

Lakoff encara afegia:

El concepte s'estructura metafòricament, l'activitat s'estructura metafòricament i, en conseqüència, el llenguatge s'estructura metafòricament. (1986, p. 42)

En definitiva, la metàfora no tan sols està al servei de l'art i del coneixement científic, sinó també del poder, sigui quina sigui la seva naturalesa. És Jesús Tusón qui, citant el *Through the Looking-Glass* de Lewis Carroll a *¿Com és que ens entenem?: (si és que ens entenem)*, transcriu un deliciós diàleg entre Humpty Dumpty i Alicia. El primer diu a Alicia: «Quan Jo faig servir un mot, vol dir exactament allò que vull que signifiqui; ni més ni menys». Alicia li respon: «El problema és si vós *podeu* arribar a fer que els mots signifiquin coses tan diferents». I Humpty Dumpty conclou, resolutiu: «El problema és saber qui mana. I s'ha acabat» (1999, p. 11).

PENSAR LA SOCIETAT CATALANA

Saber amb quines metàfores ens pensem i saber qui mana: vet aquí on volia anar a parar. I és que en aquest discurs partiré de la idea que bona part de les metàfores amb les quals fins ara hem estat pensant la societat catalana i ens hem pensat a nosaltres mateixos com a poble, metàfores nascudes de la permanent dialèctica entre la voluntat de saber i la de dominar la realitat a través del coneixement que en tenim, han esdevingut obsoletes. Sí, han periclitat tant en el sentit que han perdut la seva virtut analítica com en el de no tenir ja cap capacitat transformadora. Les darrerament tan habituals expressions de «desconcert», «perplexitat» o «incertesa» que utilitzem els sociòlegs, més que no pas descriure la realitat catalana, palesen les nostres dificultats a l'hora de disposar d'un marc de referència adequat per, primer, conèixer amb rigor la societat catalana actual i, després —i sobretot—, per poder-hi actuar de manera eficaç i transformar-la amb èxit en la bona direcció, és a dir, la de la seva emancipació. La meva tesi, doncs, és que les

metàfores amb les quals ens hem pensat els catalans fins ara, en bona part nascudes, alimentades i consolidades en circumstàncies de resistència política, en aquests moments ens debiliten com a societat. En conseqüència, estic fermament convençut que el nostre horitzó com a poble està condicionat per la capacitat que demostrem per construir noves metàfores que ens puguin ajudar a comprendre millor la nostra posició en aquest món de principis del segle XXI. Metàfores que ens donin la intel·ligència i la força necessàries per imaginar-nos com una societat amb futur i, en definitiva, que ens permetin construir-lo i, finalment, tenir-ne.

Dit encara de manera més clara i dramàtica: crec que els catalans hem quedat atrapats en un «relat» sobre nosaltres mateixos i sobre la resta del món que ens impedeix pensar-nos tal com som. I crec que les metàfores amb les quals ens pensem ens mantenen tancats en una presó de velles imatges que ens segresten el futur. De manera que la meua intenció és la de fer, tot seguit, una modesta proposta de contrametàfores per tal d'invitar a bastir un nou relat sobre la societat catalana. Tal com sosté Richard Harvey Brown (1989, p. 90), el desafiament d'una bona pràctica sociològica no rau entre optar pel màxim rigor científic o deixar-se anar per la perspectiva poètica, sinó a saber distingir quines són les metàfores fructíferes de les que no ho són i, sobretot, a ser capaç de servir-se de les metàfores en lloc de ser-ne víctima. Vet aquí, en tot cas, el meu agosarament: des d'aquesta honorable institució, sentinella de la més alta tradició acadèmica, però nascuda d'un compromís radical amb la nació catalana, proposar unes metàfores fructíferes que ens permetin abandonar aquelles altres de les quals ara som presoners i que, més que no pas ajudar-nos a pensar, ens pensen elles a nosaltres, fent-nos esclaus d'aquesta particular por a la llibertat nacional en la qual vivim actualment i que s'expressa, finalment, en una profunda i patològica manca de confiança en nosaltres mateixos.

TRES METÀFORES

1. *Les arrels són el futur*

Fins ara mateix, la condició de possibilitat de la nostra supervivència com a poble, com a nació, l'hem imaginada sota la garantia que les nostres profundes arrels culturals fossin respectades i preservades, com a senyal de continuïtat entre allò que fórem i allò que hauríem de ser. I, per tant, hem lligat la nostra hipotètica desaparició a la pèrdua d'aquestes mateixes arrels. És més: hem associat la idea de les arrels a la dels orígens i, en definitiva, a un passat que se sol imaginar primigeni i singular. «Anar a les arrels» (o «tornar-hi»), exclamem, quan volem retrobar allò que és més «autèntic» de nosaltres mateixos. No sóc qui per fer una història d'aquesta imatge de les arrels, d'altra banda tan universal. Però és cert que la

«invenció» —en el sentit d'Eric J. Hobsbawm (1990)— de la nostra tradició nacional va anar a buscar unes suposades arrels heroiques que mitificaven la raó del nostre ésser col·lectiu i que determinaven els trets d'un caràcter específic i diferenciat que havia de legitimar allò que volíem ser. Efectivament, la metàfora de les arrels serveix per posar l'èmfasi en una continuïtat que queda garantida per la idea d'estabilitat i de força que transmet aquesta part soterrada i protegida de l'arbre.

Els poetes de la Renaixença elaboraren i recrearen el mite de l'arbre i l'arrel com a alegoria de la pàtria, una imatge que encara ara conforma el nostre marc de referència nacional. En el *Llibre de la pàtria: Colecció de poesias del modern Renai-xement* (editat a Barcelona el 1882), el poema que enceta el recull és precisament «L'arbre de la pàtria», de Marià Aguiló, datat el desembre del 1862 i curiosament subtítulat «Alegoria», és a dir, metàfora! (el transcrib amb l'ortografia original):

En lo cor de nostra terra
quín arbre s'hi feu tan alt!
d'arbres com aquest á Europa
tantost pe'ls dits son comptats.

Ses arrels que als fons s'endinzan,
s'escampen mes que'l brancam;
s'ampla soca rabassuda
pe'l menys, lo menys té mil anys.

És a partir d'aquesta primera descripció de la grandesa de la pàtria que la resta del poema descriu en detall les inacabables agressions que, malgrat tot, la pàtria ha pogut resistir gràcies a les seves arrels:

¿Qui pot dir la trencadissaça
que hi han fet los temporals?
Un cop el torb lo fueiteja,
l'altre lo corseca'l llamp;
y ell ferm, á peu dret fa cara
als vents que'l van flagellant,
mes si'l malmeten y esfullan,
may del mon lo arrarán.

Altres poemes del recull reprenen aquesta imatge amb poca fortuna lírica o molta, com ara «L'arbre de la llibertat», d'Emili Coca. Però és fora d'aquest aplec on trobem un dels poemes més coneguts i que ha construït més bellament i ha popularitzat més extensament la metàfora de l'arbre. És «El pi de Formentor», de Miquel Costa i Llobera, escrit el 1875. Qui no ha fet seva la imatge d'aquell arbre que «revincla per les roques sa poderosa rel», tan meravellosament convertit en

cançó per Maria del Mar Bonet? No ens podem pas estranyar, doncs, que, des del poeta i la cantant, passant pel sociòleg, l'historiador o el polític, tots hàgim interioritzat aquesta extraordinària analogia entre l'arbre i el país.

I tanmateix, aquesta idea de les arrels associada als orígens ètnics o culturals de les persones i dels pobles, mantinguda ara en un context de diversitat cultural com el nostre, ha donat lloc a uns usos que són inapropiats tant analíticament com des d'una perspectiva política. Possiblement, el cas més notori és el de la confusió forçada pels fins fa poc hegemònics postulats multiculturalistes, que els darrers anys havien format part de la dictadura de la correcció política local. Es tractava —es deia— de sotmetre's a l'imperatiu moral d'haver de respectar, i fins i tot de preservar, les «arrels culturals» de les persones que havien migrat. No cal dir que aquest imperatiu vulnera la mateixa noció d'arrel, perquè un moviment migratori sempre significa un inevitable desarrelament inicial i, en el millor dels casos, un trasplantament, cosa que obliga a arrelar en el nou territori de destinació. En cas contrari, si no s'arrela en el territori de destinació, hom s'ha de resignar a malviure per sempre més amb els peus plantats en un test portat de lluny o, alternativament, a fer virtut del desarrelament, per bé que aquesta darrera opció sol demanar uns recursos intel·lectuals que no solen estar a l'abast de la majoria dels mortals.

No faré ara la crítica sociològica i fins i tot política que mereix aquesta noció de multiculturalitat, nascuda en bona part com a conseqüència del mateix estat de dependència acadèmica —i d'indigència intel·lectual i política— d'algunes investigacions al nostre país. Només assenyalaré la inconsistència que suposa considerar que els individus poden mantenir al llarg del temps els marcs de referència cultural d'origen amb independència del context històric, econòmic, social i polític on aquests són viscuts. I, encara, vull fer notar l'absurditat que hom atribueixi a les cultures de partida una autenticitat primigènica suposadament més valuosa, pel fet de ser l'original, que no pas a les referències culturals de les noves i successives destinacions en les quals aquests individus han de relacionar-se.

Doncs bé, la meva primera proposta, encara que violenti el nostre sentit comú habitual, és que abandonem definitivament la metàfora que vincula les arrels amb el passat i els orígens a l'hora de representar els fonaments de la nostra nació i que les lliguem amb el futur. D'arguments, sense moure'ns de la metàfora, no en falten. Així, és interessant fer notar que l'origen dels arbres tampoc no és a les arrels. La noció d'origen, en tot cas, sembla més propera a la de les llavors. Que és com dir que si volem ser realment estrictes a l'hora de fer alegories sobre el nostre passat, no podem oblidar que, per dir-ho bíblicament, «al principi, fou l'expulsat» i no pas l'autòcton. O més concretament, l'immigrant. La metàfora de les llavors dóna molt de si aplicada als orígens històrics dels pobles. Els models de disseminació i propagació de llavors i les analogies possibles amb els fenòmens migratoris són veritablement sorprenents. Els paral·lelismes entre formes poc selectives o

molt de propagació de les «diàspores» (unitats funcionals de disseminació) i la capacitat per triar un medi més favorable o menys per prosperar són extraordinàriament suggeridores. No és ara el moment de desenvolupar aquestes analogies, però sí que podem dir que pràcticament res d'allò que considerem propi dels nostres orígens, en la mesura que ho situem en una perspectiva temporal prou llarga, no es pot escapar de «l'efecte llavor». És a dir, que tot allò que som, es podria demostrar que és resultat d'una diàspora prèvia o d'una altra i que, en canvi, res no s'ha originat en una arrel primigènia.

De manera que, si l'origen és la llavor —tal com deia abans, en termes socials, hauríem de parlar de les figures de l'estranger, de l'immigrat—, les arrels ja no són el passat, sinó exactament el contrari: són el futur. Efectivament, allò que proporciona futur és la capacitat d'arrelament, amb independència de l'origen. És l'arrelament el que fa possible que qualsevol origen tingui una realització social concreta en un territori determinat, que qualsevol projecte esdevingui una realitat històrica localitzada. La vinculació de la imatge de l'arrel amb el futur, i no amb el passat, permet fer visibles tres processos socials fonamentals per al nostre esdevenidor. En primer lloc, posa de manifest la nostra històrica capacitat d'adaptació. Des d'un punt de vista social, els canvis constants que s'han produït i es produeixen en el territori sobre el qual estem assentats ens han obligat a una permanent acomodació. Però, mentre que els estudis sobre els orígens solen assenyalar la continuïtat, l'anàlisi de les arrels, dels arrelaments, més aviat ens mostraria l'aptitud dels catalans per al canvi. En segon lloc, la imatge de l'arrel com a futur ens recorda que no s'arrela per sempre ni tan sols en el cas de no moure's de lloc, sinó que les arrels són parts vives que segueixen treballant per mantenir forta i ufanosa la planta. Tercerament, posar l'accent en l'arrelament fa més comprensibles els processos que viuen els «nous catalans» i sobretot els aproxima als dels «catalans de tota la vida» —que, en general, no passen de ser catalans una mica més antics—, també ocupats a seguir acomodant-se als nous temps.

Que a Catalunya s'hagi posat tant l'accent en les arrels per fixar uns orígens que justifiquin la pròpia identitat és perfectament comprensible, per la llarga situació històrica de vulnerabilitat política. La imatge d'unes arrels fortes, més que no pas la imatge d'una diàspora favorable de llavors amb capacitat d'arrelar en un territori fèrtil i generosament obert a tota influència, podia oferir la seguretat d'unes hipotètiques referències sòlides i indiscutibles. Hem cantat, convençuts, allò de «qui perd els orígens, perd identitat». I, tanmateix, el contrari també és cert: la identitat es recrea i sobreviu a condició de revisar els orígens. Hem estat i som un país d'immigració com pocs al món, i malgrat la nostra feblesa política, l'extraordinària disponibilitat per poder-hi arrelar és allò que ha permès la supervivència de la nació. Ben al contrari, si realment ens haguéssim obsessionat per la protecció d'uns orígens únics i antics, si haguéssim estat incapaços d'acomodar-

nos als nous temps o de facilitar l'arrelament dels nouvinguts, ja fa dècades que hauríem desaparegut completament. No voldria forçar la intenció de l'autor més enllà d'allò que permet el llenguatge poètic, però aquesta alteració de la metàfora de l'arrel crec que ja la podem trobar en el mateix Costa i Llobera, qui a «El pi de Formentor», en un missatge d'afirmació i fortalesa espiritual, acaba:

Amunt, ànima forta! Traspassa la boirada
i arrela dins l'altura com l'arbre dels penyals.
Veuràs caure a tes plantes la mar del món irada,
i tes cançons tranquil·les 'niran per la ventada
com l'au dels temporals.

Com tantes i tantes vegades, el poeta s'anticipa al científic. Perquè aquest és exactament el capgirament que proposo: «arrelar dins l'altura» per traspasar la boirada. Les arrels no ens duen enrere, no són el passat, ni ens impedeixen el moviment ni són el rastre d'un únic origen. És la capacitat d'arrelar, sigui quin sigui l'origen, allò que assegura el futur. Que no és aquí on potser trobaríem l'explicació de la gran importància que ha tingut la llengua catalana precisament com a instrument d'arrelament, especialment en temps difícils, més que no pas com a referència del passat? Que no hauria de ser aquest l'argument del combat per la llengua, és a dir, apoderar-nos de la seva capacitat per fer anar endavant tota una nació i, com diu el poeta, situar-nos amunt, per sobre de la mar irada del món?

2. *Tots som immigrants*

La segona metàfora que els presento proposa una dissolució de la distinció entre autòcton i immigrant, amb totes les conseqüències que això comporta. D'una banda, perquè la condició d'immigrant caduca. Es pot deixar de ser immigrant, amb independència que en els papers hi consti la condició d'estranger. En segon lloc, perquè la condició d'immigrant s'universalitza, fins i tot sense haver de migrar. Els estils de vida canvien tant i tan acceleradament que els esforços d'acomodació s'han generalitzat al conjunt de la població. Fa anys vaig sentir dir a Xavier Rubert de Ventós que a partir dels quaranta anys, tots ja som immigrants a casa nostra mateix. Si l'existència personal s'havia vist com un viatge, com un trajecte vital —i l'experiència religiosa, com un pelegrinatge—, Gerald O'Collins (1995) ha observat amb encert que actualment se sol viure tota una sèrie de trajectes diversos perfectament diferenciats. En particular, per als catalans, la condició d'immigrant ja no pot ser considerada una experiència estranya. Tot el contrari, ens és tan familiar que, definitivament, hauríem d'apropiar-nos-la conceptualment i sentimentalment —com han fet tants individus i tantes famílies— i fer de la immigració un lloc de memòria del catalanisme.

Fins ara, més en el discurs que en l'experiència, hem associat immigració a estrangeritat amenaçadora. Marià Aguiló, en el poema abans esmentat «L'arbre de la patria», escriu: «Ab púes d'altra nissaga / la volgueren empeltar, / y l'eura y 'l rovell s'hi aferran / y l'aufeguen segles fa...». La mateixa preocupació que ens ha fet posar l'accent en el paper d'unes arrels sòlides orientades al passat a l'hora d'afirmar la nostra especificitat cultural és la que també ha fet que la immigració hagi estat vista, en general, com la gran amenaça per a la pervivència del caràcter nacional. Em refereixo fonamentalment al segle xx, però també a l'anterior. Certament, aquesta no ha estat l'única perspectiva, però ha estat —i és— el temor més estès. I és aquest temor el que explica les dificultats que hem tingut per integrar l'experiència de la immigració en el nostre imaginari nacional, com si li fos un cos estrany. Hi insisteixo: hi ha hagut més dificultats d'integració de la realitat migratòria en el discurs que en la mateixa experiència. A aquest corrent central, certament, cal contraposar-hi les lúcides visions —i crec que la paraula *visió* aquí és el terme més pertinent— dels qui han intuït la força positiva de la immigració per a la prosperitat del país. Una atenció a part mereixerien corrents més recents que, en una direcció completament diversa, liderats per una certa esquerra nacionalment ingènua —quasi cínica, que al capdavant són dos extrems que generalment es toquen—, s'han entusiasmat en l'elogi de la diversitat etnicocultural —allò que se n'ha dit la *multiculturalitat*— i que, amb tant d'encert, Ivan Mambrellas (2008) ha qualificat de «la xenofília de l'*ethos* progressista dels catalans». Una ingenuïtat, d'altra banda, que als països centreeuropeus, amb una tradició democràtica més sòlida que la nostra, han pagat cara amb una crisi greu de cohesió social i un creixement inesperat del vot d'extrema dreta.

Per seguir per aquest camí, caldria escoltar veus més autoritzades que la meua. Josep Termes, per citar-ne una, va dibuixar una excel·lent panoràmica sobre el pensament català a propòsit de la immigració a *La immigració a Catalunya i altres estudis d'història del nacionalisme català* (1984), que ara caldria completar amb les aportacions dels darrers trenta anys. Termes esmentava, en el terreny del pensament social i polític, les veus alarmistes d'un doctor Puig i Sais a *El problema de la natalitat a Catalunya: Un gravíssim perill per la nostra patria* (1915) o, més tard, del pessimisme d'un Vandellòs a *La immigració a Catalunya* i a *Catalunya, poble decadent* (ambdós del 1935). Es tractava de les conegudes i universals percepcions espantades davant la magnitud dels moviments migratoris. Ara bé, per al desenvolupament argumental d'aquest discurs, m'interessa destacar sobretot les idees «optimistes» i «integradores», com les qualifica el mateix Termes, d'un Rafael Campalans que el febrer del 1923 escrivia aquest text impressionant per a una conferència encarregada per l'Ateneu Enciclopèdic Popular, «El socialisme i el problema de Catalunya», donada al local del Centre Autonomista de Dependents del Comerç i la Indústria (CADCI) i recollida per Albert Balcells a *Rafael Campalans, socialisme català*:

Perquè per nosaltres, la Nació és una cosa viva, plena de sentit i de cara al futur, i la raça és una cosa morta, pobra de contingut i plasmada sobre el passat. Perquè, per nosaltres, són les nacions com a forces espirituals les que edifiquen les races, i no les races —simples cristallitzacions anatòmiques— les que construeixen les nacions.

[...] Per nosaltres [...] els forasters que vénen a Catalunya —que sempre acollim amb els braços oberts— i pateixen amb els nostres dols i gaudeixen amb les nostres alegries, i ens donen fills, que les nostres dones no en pareixen prou, són tan catalans, en la nostra interpretació futurista de la nació, com nosaltres mateixos. No fem absolutament cap diferència. (1985, p. 259-260)

En aquesta mateixa línia agosarada, entre els anys cinquanta i setanta, caldria destacar veus tan significatives com la de Jordi Pujol a *La immigració, problema i esperança de Catalunya* (1976), que, per l'abús reductiu que se n'ha fet, tampoc no em resisteixo a citar en tota l'extensió i que es fa plenament entenedora i inserida en una mateixa tradició de pensament:

Què és un català? [...] Català és tot home que viu i treballa a Catalunya, i que amb el seu treball, amb el seu esforç, ajuda a fer Catalunya. Hem d'afegir-hi només: que de Catalunya en fa casa seva, és a dir, que d'una manera o altra s'hi incorpora, s'hi reconeix, s'hi entrega, ni li és hostil [...]. Excepte el que ve amb prejudicis anticatalans, l'immigrant, és un català. (1976, p. 69-71)

I encara, seria imperdonable no citar Paco Candel, aquell escriptor català nascut a Casas Altas, que, en l'article del 1958 publicat a *La Jirafa* i que seria l'origen del llibre del mateix nom *Els altres catalans* (1964), escrivia:

Tota aquesta gent no s'adona de la seva aclimatació. «Són» catalans fins a cert punt. «No són» catalans, també fins a cert punt. No és una qüestió d'honor ni de principis. Ho són i no ho són sense adonar-se'n [...]. No tingueu por, que de tot això no en sortirà pas una Catalunya híbrida o succedània. La terra mana, i els homes ens hi humiliem. (1999, p. 19)

Sigui com sigui, doncs, el que ara proposo és que, seguint aquesta tradició «optimista i integradora», ens atrevim, en un gest audaç, a fer un pas més i que incorporem la realitat de la immigració com un senyal propi, constitutiu, del mateix catalanisme. És a dir, convertir la immigració en un lloc de memòria del nacionalisme català (Cardús, 2005). Sí, imaginar els catalans com a antics immigrants i la catalanitat com l'àmbit de la dissolució d'aquesta condició a través d'un procés reeixit d'empeltament al qual em referiré de manera sintètica, i just en el sentit contrari del que donava Marià Aguiló en el poema abans citat.

Crec poder sostenir que el que ha caracteritzat el relat català sobre la immigració al segle xx, amb les excepcions notables que ja s'han esmentat, ha estat el silen-

ci, especialment en el període de postguerra i fins a finals de segle. La realitat immigratòria, a Catalunya, ha estat profundament incòmoda des de tots els punts de vista. Socialment, perquè ens obligava a constatar les misèries socials sobre les quals s'havia bastit el progrés econòmic dels anys cinquanta en endavant. Políticament, perquè ens posava davant de l'evidència de la incapacitat per gestionar la nostra pròpia realitat. Intel·lectualment o artísticament, perquè les ambigüitats ideològiques i nacionals quedaven exposades a tota mena de contradiccions si hom havia de comptar amb el factor migratori. Potser és tot això el que explica les raons de la poca presència de la realitat immigratòria, el factor social de més rellevància del segle passat, a la novel·la catalana o a la Nova Cançó, amb ben poques excepcions.

El que m'interessa és constatar amb radicalitat la importància de la immigració del segle xx per al progrés del país en tots els sentits. Sense immigració, he escrit en alguna ocasió, el nostre país seria econòmicament pobre, culturalment irrellevant i políticament inexistent. Els demògrafs han demostrat de manera inequívoca fins a quin punt el país que coneixem és el que ha estat conformat per allò que Anna Cabré ha qualificat com el «sistema català de reproducció» (1999). I, si és així, no seria just que, a l'hora de determinar quins són els «llocs de memòria nacional» —en el sentit de Pierre Nora, és a dir, a l'hora d'assenyalar els elements que han contribuït a definir la nació—, en una nova inversió radical de com ens hem pensat fins ara, hi comptéssim, en lloc destacat, la immigració? Albert Balcells, a *Llocs de memòria dels catalans* (2008), reprèn el debat sobre el paper de la memòria en la configuració d'una identitat nacional i fa observacions pertinents sobre el nostre cas: «No hi ha identitat sense memòria», escriu (2008, p. 45). I és cert: és que els catalans ens podem pensar a nosaltres mateixos sense tenir en compte una de les variables que més han determinat la realitat social del nostre país?

Pensar-nos com a antics immigrants no tan sols faria justícia a la realitat majoritària del país, sinó que podria contribuir a l'acceleració de l'abandó de la condició d'immigrant dels últims nouvinguts. D'una banda, perquè posariem fi a aquests imaginaris socials que esclerotitzen una condició social que, en realitat, és caduca. No s'és immigrant per sempre, per molt que determinades pràctiques sociològiques confusionàries així ho facin creure quan recompten estrangers i ens els converteixen en immigrants per sempre. Una condició que estenen, com si fos genètica, a uns suposats «immigrants de segona (o tercera) generació». D'altra banda, deixarien de tenir sentit expressions unilaterals com ara *integració* i es podria donar pas a metàfores com la de la *dissolució* de la condició d'immigrant, que suggereix l'acomodació mútua entre un solut i un dissolvent. I, encara, podríem descobrir amb més claredat quin ha estat el nostre model d'incorporació social, que no és ni l'assimilacionista, ni el del mestissatge ni el de la multiculturalitat, que són metàfores que no s'ajusten a la nostra realitat social i històrica. El nostre és un

model d'èxit que he suggerit que anomenem *d'empeltament* (Cardús, 2002, p. 133) i que, alhora que assenyalava la importància de l'empelt en la revigorització de la planta, destaca la rellevància de la planta receptora en l'èxit del procés.

En definitiva, es tractaria de pensar-nos com a país d'antics immigrants i de convertir en un honor de pertinença positiva l'ascendència forana. Més en l'estil nord-americà, que ha sabut convertir la immigració en la realització d'un «somni de llibertat», que no pas dels quebequesos obsedits per comptar quantes generacions de francesos autèntics els han precedit. I crec, francament, que seria una pràctica políticament positiva per a aquesta dissolució de la condició d'immigrant assenyalar la pertinença nacional remarcant la capacitat demostrada d'arrelament, fent habituals expressions del tipus «José Montilla, català nascut andalús».

3. La identitat és una pell

Per molt que acadèmicament siguem capaços de sostenir que no hi ha d'haver lloc per a l'essencialisme en la definició d'una identitat cultural i nacional, això no vol dir que aquest no sigui capaç de reparèixer amb noves disfresses. A vegades, s'esmenta el «caràcter» i es recorre a una suposada «psicologia col·lectiva». D'altres, és la mateixa «tradició», imaginada com a immemorial, la que es converteix en essència. Darrerament, marcats per l'obsessió d'una (incerta) crisi de valors, s'ha volgut redefinir la identitat a partir d'un «sistema de valors» que hauria d'assenyalar tant l'especificitat de la pròpia identitat nacional com diferenciar-la de les altres. Els resultats són sempre decebedors, i la pregunta segueix sense obtenir una resposta satisfactòria. Què és, en definitiva, un català? Què és ser català? Quines condicions cal reunir per ser-ho «de veritat»?

La causa de la insatisfacció, però, no és en les respostes, sinó en la mateixa pregunta. Quan hom es demana per allò que defineix una identitat, hi ha un implícit que condiona fatalment tot intent de resposta: es pretén determinar el contingut de la identitat. En general, la pregunta per la identitat dels pobles, tal com es fa amb la identitat individual, suggereix una aproximació introspectiva: es demana que es busqui a dins, en el fons del fons, fins a trobar allò que és més «autèntic». Doncs bé, la pretensió és vana. També en el pla individual. «L'homme c'est ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui», havia d'escriure Jean-Paul Sartre. Erik H. Erikson, per la seva banda, assenyalava:

[...] La formació de la identitat utilitza un procés de reflexió i observació simultànies [...] a través del qual l'individu es jutja a si mateix a la llum del que adverteix com la forma que els altres el jutgen a ell, en comparació amb ells mateixos i respecte d'una tipologia significativa per a ells; simultàniament, ell jutja la manera com és jutjat pels altres, d'acord amb com es percep a si mateix en comparació amb ells i als tipus que han arribat a tenir importància per a ell. Aquest

procés és, per sort i necessàriament, inconscient en la seva major part, excepte allí on les condicions internes i les circumstàncies externes es combinen entre si per agreujar una dolorosa o exaltada «consciència d'identitat». (1972, p. 19-20)

De manera semblant, la identitat és una noció que, des de les ciències socials, només pot tenir una dimensió relacional. «Les identitats no només han de negociar constantment les relacions que mantenen, sinó que són aquestes relacions», escriu Manuel Delgado a *La ciutat de la diferència* (1999, p. 33). Si es vol, és allò que Josep-Maria Terricabras, a *Raons i tòpics*, en diu «la identitat entesa com a identificació» (2001, p. 62). I, per cert, feta d'identificacions diverses. Rubert de Ventós, a propòsit d'aquesta diversitat, escriu a *Catalunya: de la identitat a la independència*: «D'un collectiu en “sóc”, a un altre només hi “pertanyo” o hi “participo”, en un tercer hi “crec”, hi “milito”, o potser tot just el “voto” [...]. I és en aquesta pluralitat de collectius, en la distinta manera de relacionar-m'hi i en els seus marges o entrecreuaments on em sento individu, individu i lliure» (1999, p. 58). Per tant, no som davant d'una qüestió d'autenticitat íntima, sinó de reconeixement públic. No som davant d'uns continguts substantius i profunds, sinó que la identitat, com escriu Joan Francesc Mira, «sovint es tracta només d'una imatge, o fins i tot d'un miratge, més que no pas d'una realitat mesurable» (1990, p. 166). Per això, de la identitat cal destacar —com també afirma Mira— que no deriva d'una consciència prèvia, sinó que és resultat d'una acció simbòlica manipulativa:

Qui té el poder de manipular els símbols més potents —de definir-ne la referència, i sobretot, de fer-los aprendre i assumir— té també el poder de produir identitat en l'ordre més important: aquell en què el grup d'identitat bàsica és definit en termes d'àmbit d'exercici del poder sobirà. (1994, p. 134-135)

Ras i curt, els debats identitaris són l'expressió no pas de conflictes entre maneres de ser substantives, sinó de lluites pel poder que està associat a les possibilitats de reconeixement social (vegeu Maalouf, 1999, i Sen, 2009). Per això, té raó Éric Dupin quan, a *L'hystérie identitaire*, sosté, provocadorament, que la posició intel·lectual més rigorosa porta a afirmar que, pensada en termes essencials, «la identitat no existeix» (2004, p. 11) i cita François Laplantine (1999) per concloure que es tracta d'una «noció d'una gran pobresa epistemològica, però per contra, d'una gran eficàcia ideològica». Efectivament, la demonització d'aquests debats, tan habitual al nostre país, es fa des de posicions identitàries hegemòniques i per negar el dret al reconeixement de l'oponent.

És cert que l'existència de societats premodernes relativament estables havia creat la ficció d'unes identitats nacionals definides per uns suposats continguts diferenciats i permanents. I la possibilitat d'una identitat definida substantivament permetia ocultar el paper determinant de les fronteres nacionals, una reali-

tat que, com molt bé havia assenyalat Isaiah Berlin (1997, p. 31), incomodava de manera terrible les ciències socials en la mesura que posava en entredit la seva expectativa d'universalitat. Fins i tot quan el celebrat Zygmunt Bauman (2004) ha volgut assenyalat el caràcter incert i insegur de la identitat postmoderna, ha acabat referint-se a la seva «liquiditat», al seu estat de «flux permanent». És a dir, ha acabat fent referència als continguts de la identitat. Discrepo radicalment d'aquesta aproximació. Des del meu punt de vista, els continguts precisos de les identitats sempre ho han estat, d'incerts i canviants. El que és radicalment diferent no són els continguts sinó els processos de reconeixement, ara certament múltiples i variables a causa de la pluralitat d'autoritats legítimes que atorguen certificats d'existència de naturalesa caduca (Cardús, 2004).

Anem a la metàfora, doncs: la identitat és una pell. És a dir, la identitat no es pot definir pel seu contingut perquè és un contenidor d'elements diversos, sovint contradictoris i que, en general, no s'expressen de manera conscient ni consistent. Això no significa que els continguts que preserva la pell de la identitat no puguin contenir algunes diferències, però el cas és que és la pell la que les fa poc significatives o molt a efectes de reconeixement públic. Així mateix ho interpreta Werner Sollors per al cas nord-americà: «L'etnicitat nord-americana no és una qüestió de contingut, sinó de la importància que els individus, inclosos els acadèmics i els intel·lectuals, li atribueixen» (1986, p. 35). I Sollors encara cita Talcott Parsons, que, en la seva contribució a Glazer i Moynihan (1975, p. 65), escrivia que les «marques de la identitat són, en gran mesura, "símbols buits"». (Per cert, una observació que ja havia estat subratllada per Joan Francesc Mira a *Crítica de la nació pura*, 1984, p. 48.) Entenc perfectament que la proposta pugui provocar tota mena de reserves. Parlar de *pell* remet automàticament a la idea de realitat epidèrmica, superficial. Però, tal com ens corroborarien els grans dermatòlegs Francesc Grimalt i Ramon Grimalt, la pell ho és tot menys una realitat superficial! (*Salvem la pell*, 2006). La pell és el territori més social de tot el cos. La pell se situa de ple en l'espai de la frontera d'un mateix, del tacte i la relació amb l'altre, de la comunicació i l'intercanvi, de la simulació, l'engany i la representació. I és en aquests espais de relació on, precisament, es desenvolupa el paper principal de les identitats.

M'interessa destacar, molt especialment, la idea que la pell —la identitat— té per missió ocultar i protegir els teixits i els fluids interns. I és que la identitat, si bé sembla que serveix per dir què som, en realitat té un paper social encara més decisiu: estalviar-nos de precisar els continguts concrets que amaga. En poso un exemple: quan els responsables acadèmics dels estudis de sociologia lamentem la falta d'una identitat clara sobre què és la sociologia i com això pot afectar negativament l'elecció d'aquests estudis, hauríem d'entendre que el problema no és la dificultat d'explicar la disciplina, sinó la manca de perfil social —de pell— de la sociologia.

Tampoc ningú no coneix amb precisió els continguts del dret o de l'economia, i els que es coneixen, difícilment es corresponen amb la realitat. Però són professions amb un reconeixement social que no tenim els sociòlegs. Explicar què és «en el fons» la sociologia és inútil: la feina hauria de consistir a fabricar-li una funda, un relat, una pell. Un altre exemple: quan som de viatge a l'estranger i ens pregunten d'on venim, de què serveix dir que ets català, de Catalunya o, per complicar-ho més, dels Països Catalans? La confusió que es crea és enorme. I el cas és que no és un problema d'ignorància o de desinformació. L'interlocutor tampoc no sap com són els espanyols i probablement se'ls imagina de manera absolutament estereotipada. Però sap que n'hi ha, i amb això en té prou. Però no sap que hi ha catalans, ni està segur de quin estatus polític mereixem. I com més pretenguem explicar-ho, més ho complicarem. Una vegada més, la identitat funciona com una pell que es talvia la descripció, que queda substituïda per mitja dotzena de tòpics, generalment falsos, però eficaços. I és que, siguin falsos o no, els estereotips asseguren el que es necessita: ser reconegut.

En definitiva, la identitat oculta més que no ensenya. No pot ser d'altra manera, perquè allò que és socialment poderós és allò que es dona per descomptat, que funciona com a evidència, que no cal que sigui discutit. Que funciona de manera invisible. Michael Billig no ho pot explicar millor a *Banal nationalism*: «La imatge metonímica del nacionalisme banal [enteneu donat per descomptat] no és una bandera que és onejada conscientment amb fervent passió; és la bandera que penja desapercebuda a l'exterior de l'edifici públic» (1995, p. 8). Efectivament, la identitat, primer, amaga la pròpia complexitat a un mateix: també cadascun de nosaltres es reconeix en l'epidermis de la cara i no pas en l'ossamenta descarnada. I després, oculta més que no ensenya als altres. I és gràcies a aquestes ocultacions que es pot establir tota mena de relacions personals complexes. Ja fa anys que Richard Sennett, a *The fall of public man* (1977), va argumentar de manera convincent com la manca d'ocultació i l'exposició descarnada de la intimitat condueixen directament a relacions tiràniques. I, més modestament, a *Ben educats* (2003) també he intentat fer la crítica de l'espontaneïtat i l'autenticitat com a ideologies que emmascaren noves formes d'autoritarisme. Sí, podem dir que la identitat és una pell, de la mateixa manera que sabem que *persona* deriva de la mateixa paraula llatina amb el sentit de 'màscara d'actor'.

Si fóssim capaços de pensar-nos des d'aquest esbós de teoria de la identitat, podríem abandonar debats estèrils sobre què som o deixem de ser i centrar-nos a definir estratègies polítiques per tal de ser, siguem el que siguem. La discussió sobre els continguts de la identitat és un debat de crisi d'identitat que no fa altra cosa que accentuar-la. Quan recentment els britànics s'han vist abocats a debatre sobre la *britishness*, com es va fer arran de la polèmica conferència de Gordon Brown «The future of Britishness», a la Fabian Society (2006), han acabat en fórmules que sem-

blaven inspirades en el discurs identitari del millor Pujol. Nosaltres, en suposades crisis d'identitat, hi tenim molta experiència. L'explicitació dels continguts d'una identitat és un senyal de feblesa política que produeix els efectes contraris als esperats: en lloc de generar adhesió, provoca confusió i fatiga. I la conclusió és clara: l'únic debat identitari que ens interessa és el que deriva del combat per obtenir el poder polític que garanteixi el reconeixement d'una realitat social i cultural sense la murga d'haver d'estar donant explicacions fins a l'extenuació de qui som o deixem de ser. En la correcta delimitació del debat sobre la identitat, ens hi va la pell!

EPÍLEG

Aquest país fa molt de temps que viu a la intempèrie política. I sovint s'ha considerat que aquesta intempèrie estructural era la causa de la nostra feblesa econòmica, social i cultural. Però en aquest inici del segle XXI s'estan capgirant les claus habituals d'interpretació. La meva opinió és que és precisament la nostra particular intempèrie política la que explica per què hem sobreviscut com a nació contra tot pronòstic. En un cert sentit, la intempèrie política ha anticipat a la societat catalana tota una sèrie de desafiaments que ara es generalitzen per tot el món occidental avançat. Hem crescut econòmicament sense disposar ni de matèries primeres ni d'energia, fent del coneixement i l'emprenedoria els principals instruments de progrés. Hem tingut creixements demogràfics enormes i accelerats, inimaginables en el nostre entorn, sense la conflictivitat que els sol acompanyar en societats suposadament més avançades que la nostra. Hem conservat el valor i el vigor d'una llengua en circumstàncies terriblement adverses, i sense menystenir els actuals senyals d'alarma, tot el contrari, l'hem situat en bon lloc pel que fa al seu ús en el món de les noves tecnologies de la comunicació i la informació. Malgrat tenir l'Estat i el mercat de la cultura en contra, els experts estan d'acord a afirmar que el segle XX ha estat un veritable segle d'or per a la literatura catalana. I els nostres centres acadèmics i de recerca, els nostres universitaris, obtenen un reconeixement internacional més que destacat, com s'ha vist darrerament en convocatòries europees.

La paradoxa és que viure a la intempèrie ens ha obligat a ser agosarats, per no dir irreverents —amb la tradició cultural, amb el patrimoni arquitectònic i paisatgístic, amb els nostres grans personatges...—, perquè, fent de la necessitat virtut, era així com podíem sobreviure: amb un esforç addicional i sovint dramàtic d'acomodació. La paradoxa és que viure a la intempèrie ens ha obligat a plantar cara anticipadament a desafiaments que, tot just ara, comencen a descobrir països més avançats però més protegits. La paradoxa, també, és que quan hem començat a disposar de tímides estructures de poder, com uns nou-rics de la política, ens hi

hem abandonat amb massa facilitat, perdent l'urc que ens havia donat la consciència de resistència. La paradoxa és que viure a la intempèrie política ens ha fet avançar molt, però actualment posa en entredit l'autoestima necessària per superar els moments de crisi i canvi radical.

El nostre país viu ara un període transcendental. És per aquesta raó que crec que és precisament ara quan cal fer un gran esforç de revisió dels patrons amb els quals ens hem pensat, la majoria nascuts en la resistència heroica contra la dictadura, útils per sobreviure, sí, però no per comprendre'ns en una perspectiva auto-crítica, constructiva i de futur. Els il·lustríssims membres de l'IEC estan plenament compromesos amb l'objectiu de fonamentar el país amb solidesa acadèmica i científica. I jo, modestament, a l'hora de pronunciar aquest discurs de recepció, he volgut fer la meua pròpia aportació a aquest futur que ens pertany i amb el qual em sento lligat apassionadament. La seva generosa invitació a formar part d'aquesta honorable institució m'obligarà, a partir d'ara, a ser encara més exigent en el compromís amb la ciència i amb la pàtria.

BIBLIOGRAFIA

- BALCELLS, Albert (1985). *Rafael Campalans, socialisme català*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2008). *Llocs de memòria dels catalans*. Barcelona: Proa.
- BAUMAN, Zygmunt (2004). *Identity*. Cambridge; Malden: Polity Press. [Traducció catalana: *Identitat*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2005]
- BERLIN, Isaiah (1997). *Nacionalisme*. València: Tandem. [Text publicat originalment a *Against the current: Essays in the history of ideas*, 1980]
- BILLIG, Michael (1995). *Banal nationalism*. Londres: Sage. [Traducció catalana: *Nacionalisme banal*, 2006]
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, J.-C.; PASSERON, J.-C. (1973). *Le métier de sociologue*. París: Mouton.
- BROWN, Gordon (2006). «The future of Britishness» [en línia]. Londres: Fabian Society. <www.fabians.org.uk/events/speeches/the-future-of-britishness>
- BROWN, Richard Harvey (1989). *A poetic for sociology: Toward a logic of discovery for the human sciences*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press. [1a ed., 1977]
- CABRÉ, Anna (1999). *El sistema català de reproducció*. Barcelona: Proa.
- CANDEL, Francesc (1964). *Els altres catalans*. Barcelona: Edicions 62.
- (1999). *Els altres catalans*. Barcelona: Columna: Proa.
- CARDÚS, Salvador (2002). «Ciutadania i identificació política». *L'Espill*, núm. 11, p. 125-135.
- (2003). *Ben educats*. Barcelona: La Campana.

- CARDÚS, Salvador (2004). «Questions d'identitat». *Transversal*, núm. 24, p. 36-39.
- (2005). «The memory of immigration in Catalan nationalism». *International Journal of Iberian Studies*, vol. 18, núm. 1, p. 37-44.
- DELGADO, Manuel (1999). *La ciutat de la diferència*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.
- DUPIN, Éric (2004). *L'hystérie identitaire*. París: Le Cherche Midi.
- ERIKSON, Erik H. (1972). *Sociedad y adolescencia*. Mèxic: Siglo XXI.
- GAME, Ann; METCALFE, Andrew (1996). *Passionate sociology*. Londres: SAGE.
- GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel Patrick [ed.] (1975). *Ethnicity: Theory and experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- GRIMALT, Francesc; GRIMALT, Ramon (2006). *Salvem la pell*. Barcelona: La Campana.
- HOBBSAWM, Eric J. (1990). *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUHN, Thomas S. (2007). *L'estructura de les revolucions científiques*. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum. [Traducció de: *The structure of scientific revolutions*, 1996]
- LAKOFF, George (2004). *Don't think of an elephant!: Know your values and frame the debate*. White River Junction: Chelsea Green.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra. [Traducció de: *Metaphors we live by*, 1980]
- LAPLANTINE, François (1999). *Je, nous et les autres*. París: Le Pommier.
- Llibre de la patria: Colecció de poesias del modern Renaixement (1882)*. Barcelona: Estampa de la Renaixensa.
- LUCAS, Javier de (2003). *Globalització i identitats*. Barcelona: Pòrtic. (Temes Contemporanis)
- MAALOUF, Amin (1999). *Les identitats que maten*. Barcelona: La Campana. [Traducció de: *Les identités meurtrières*, 1998]
- MAMBRILLAS, Ivan (2008). «La xenofilia dels catalans: quatre factors explicatius». [Mecanoscrit no publicat]
- MIRA, Joan Francesc (1984). *Crítica de la nació pura*. València: Tres i Quatre.
- (1990). *Cultures, llengües, nacions*. Barcelona: La Magrana.
- (1994). *Hèrcules i l'antropòleg*. València: Eliseu Climent.
- O'COLLINS, Gerald (1995). *Second journey: Spiritual awareness and the mid-life crisis*. Herefordshire: Gracewing.
- PUJOL, Jordi (1976). *La immigració, problema i esperança de Catalunya*. Barcelona: Nova Terra.
- RICOEUR, Paul (1975). *La métaphore vive*. París: Seuil.
- RUBERT DE VENTÓS, Xavier (1999). *Catalunya: de la identitat a la independència*. Barcelona: Empúries.

- SEN, Amartya Kumar (2009). *Identitat i violència: Qui té interès a convertir la identitat en un conflicte?* Barcelona: La Campana. [Traducció de: *Identity and violence: The illusion of destiny*, 2006]
- SENNETT, Richard (1977). *The fall of public man*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOLLORS, Werner (1986). *Beyond ethnicity: Consent and descent in american culture*. Nova York; Oxford: Oxford University Press.
- TERMES, Josep (1984). *La immigració a Catalunya i altres estudis d'història del nacionalisme català*. Barcelona: Empúries.
- TERRICABRAS, Josep-Maria (2001). *Raons i tòpics*. Barcelona: La Campana.
- THOM, René (1986). «El mito del método experimental». *El País* (4 gener), p. 8.
- TUSÓN, Jesús (1999). *¿Com és que ens entenem?: (si és que ens entenem)*. Barcelona: Empúries.
- (2008). *Això és (i no és) allò*. Barcelona: Ara Llibres.

Resposta de Joan Estruch i Gibert, membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials

Ara fa prop de trenta anys, Salvador Cardús presentava la seva tesi doctoral a la Universitat Autònoma de Barcelona, davant un tribunal que presidia el ja aleshores vell professor Aranguren. En la seva intervenció, Aranguren va dir aproximadament (han passat molts anys i no puc garantir la literalitat dels seus mots, però sí el sentit de les seves afirmacions) que la major part de la sociologia que ell llegia era insulsa, insípida, ensopida, avorrida, soporífera (posaria la mà al foc que va pronunciar com a mínim un parell d'aquests adjectius), mentre que la sociologia que feia Salvador Cardús li resultava, en canvi, atractiva, fascinant i àdhuc apassionant. Així sintetitzava el gran elogi que va fer de la seva tesi: més enllà dels continguts i del rigor en els continguts —que també!—, allò que l'atreia era sobretot un cert estil de practicar la sociologia.

Amb el temps, el doctor Cardús ha anat abordant una multitud de temàtiques diverses, però ha conservat sempre aquest estil. I el discurs de recepció que acaba d'oferir-nos n'és una mostra esplèndida, excel·lent.

Com caracteritzar aquest estil de fer sociologia? Miraré de fer-ho prenent com a punt de partença un text seu també de fa molts anys, de la dècada dels vuitanta. En aquella època signàvem junts gairebé totes les coses que escrivíem, i també en aquest cas es tracta d'un article fet conjuntament. Però trio expressament aquest perquè, tot i que es va publicar signat per tots dos, era en realitat obra bàsicament seva, i només secundàriament meva. L'article es titulava «Teoria i provocació. Reflexions per a una epistemologia paradoxal» i es va publicar a la revista *Papers* l'any 1986, al costat de dos altres articles sobre la mateixa temàtica, escrits respectivament per Josep-Maria Terricabras i per Antoni Estradé.

Per què aquest títol de «Teoria i provocació»? No tant per provocar, per *épater* el lector, com més aviat per subratllar que «teoritzar és, fonamentalment, problematitzar». És convertir allò que es considera evident, allò que hom sol donar per

descomptat, en un problema. En efecte, com ja deia Max Weber, «La ciència no pot acceptar cap evidència convencionalment establerta, per molt compartida que sigui. La funció específica de la ciència és ben bé la contrària: fer que esdevingui un problema allò que és evident per convenció». Aquest és l'exercici que ens acaba de proposar Cardús: les nostres arrels, el fenomen de la immigració, la qüestió de la identitat catalana, tres certeses convertides en sengles problemes.

I és que l'interrogant fonamental, escrivia Cardús, «és el de com efectuar una ruptura, no amb el coneixement comú, sinó amb el coneixement autoevident, conservador i transmissor de realitats que hom dona per descomptat, però alhora restablint els lligams necessaris per tal que aquesta problematització retorni cap a la consciència com a comprensió d'aquella realitat socialment construïda».

La sociologia, efectivament, no es dedica tant a descobrir i presentar nous fets, prèviament ignorats, com a establir relacions noves i diferents entre fets ja coneguts. Es tracta, en definitiva, d'interrogar-se sobre aquests fets, de trobar relacions insospitades entre ells i de revisar a partir d'aquí apreciacions que es creien ben fonamentades. El coneixement sociològic té més de *re-coneixement* que de *descoberta*. En paraules de Chesterton (en un dels episodis de les aventures del Pare Brown), és «una estranya claror de sorpresa, la claror amb la qual veiem per primera vegada coses que de sempre hem conegudes». Per tal d'assolir aquest coneixement, per arribar a aquest *re-coneixement*, cal *re-pensar*, a fi d'anar més enllà d'allò que semblava gaudir d'un consens absolut. Repensar la qüestió de les arrels, repensar la qüestió de la immigració, repensar la qüestió de la identitat.

Ben sovint, escrivia Keynes en termes molt similars a la frase de Chesterton que acabo d'esmentar, «són les velles teories les que no ens deixen veure allò que és evident». O, per dir-ho en la formulació de qui ha estat en sociologia el gran mestre, tant del doctor Cardús com meu, Peter L. Berger: «L'emoció de la sociologia no és l'emoció de trobar-se amb allò que és perfectament desconegut, ans més aviat l'emoció de descobrir que allò que ens era conegut canvia radicalment de significat».

En aquest procés, però, no es tracta pas senzillament de bandejar les «velles teories» a les quals al·ludia Keynes per substituir-les per una de nova. El doctor Cardús no nega pas que les arrels ens vinculen al nostre passat, ni que les onades migratòries plantegen reptes importants a la societat catalana ni que la pregunta per la identitat catalana és una pregunta pertinent. Tot plegat és força més complex. Es tracta de la presa de consciència que allò que ens semblava conegut, quan ho mirem des d'una nova perspectiva, se'ns fa desconegut. Es tracta de la presa de consciència, sobretot, que allò que semblava senzill és en realitat més complicat que no ens havíem imaginat. Torno a citar de l'article que em serveix aquí de referència bàsica: «A un esforç de comprensió de la realitat social, a un esforç d'aprofundiment en la realitat social, li correspon un augment de la complexitat i de la indeterminació del saber que se'n deriva». Per a Cardús, aquesta és la manera com

cal «defensar una determinada concepció de la sociologia, i denunciar els vicis d'algunes pràctiques que sovint arriben a la incompetència i voregen l'abús».

Heus aquí, doncs, alguns dels trets bàsics que caracteritzen aquest estil de fer sociologia que mereixia l'interès, i els comentaris elogiosos, del professor Arangu-ren. Un estil que, com poden veure —i amb això acabaré—, es fonamenta en el recurs a la paradoxa i a la ironia. «La tesi fonamental d'aquestes pàgines», escrivíem en el mateix article que estic citant tota l'estona, «és la de demostrar que la manera de parlar de la realitat que millor recull la intenció manifestada, relativa a la perspectiva sociològica que defensem, és la que es basa en la ironia i la paradoxa.»

En *Les formes de la vida catalana*, Ferrater i Móra afirmava que «ironitzar és, en suma, veure en les coses la seva *altra* veritat». Recordin novament de quina manera el doctor Cardús ens ha presentat les tres metàfores de les arrels, els immigrants i la identitat. Com escrivia ell mateix l'any 1986, «El sociòleg que accepta el repte de teoritzar provocant la realitat, ho fa precisament perquè sap que la realitat és irònica, és a dir, que conté *altres veritats* que no són les observables a primera vista. El treball del sociòleg es fonamenta en l'eslògan “les coses no són —només— el que semblen”. Dubte i desconfiança en les aparences, que obliguen a ironitzar per no veure's atrapat en aquests enganys. La ironia qüestiona la realitat donada per evident, i permet a l'investigador restar previngut dels encantaments d'aquesta mateixa realitat».

I aquesta realitat irònica és alhora paradoxal, en el sentit que les coses poden ser no sols diferents, sinó fins i tot contràries o contradictòries a allò que «semblen». Per paradoxa, diu Chesterton, «entenem la veritat inherent a una contradicció».

«L'altra veritat de les coses» (Ferrater i Móra) i «la veritat inherent a una contradicció» (Chesterton). Les arrels ens lliguen certament al nostre passat, però alhora, ens diu Cardús, «les arrels són el futur». La immigració ens planteja certament un repte important, però alhora hauríem de veure «la catalanitat com l'àmbit de la dissolució d'aquesta condició a través d'un procés reeixit d'empeltament». La identitat (tercera metàfora) és una pell: però la pell no només mostra, i ens mostra, sinó que la pell amaga i protegeix el que hi ha al dessota.

Gràcies, estimat Salvador Cardús, per haver-nos convidat a participar en aquest exercici de provocació, de problematització d'algunes de les «veritats» considerades més evidents i més inqüestionables a la nostra Catalunya d'avui. Crec que interpreto el sentiment dels membres de l'Institut d'Estudis Catalans en general, i de la nostra Secció de Filosofia i Ciències Socials en particular, si acabo donant-vos la més cordial benvinguda. M'agradaria interpretar també correctament aquest sentiment si us demano que, en aquesta venerable casa, no deixeu mai de continuar provocant, per molt que sigueu conscient que, com escrivíeu en aquell mateix article, «el sol fet d'interrogar allò que apareix com a evident ja irrita, amb independència de tota altra consideració».

