

La producción de la idea del Nosotros: somos porque estamos

Ander Gurrutxaga Abad



EUSKO JAURLARITZA



GOBIERNO VASCO

LEHENDAKARITZA

PRESIDENCIA

LA PRODUCCIÓN DE LA IDEA DEL NOSOTROS: SOMOS PORQUE ESTAMOS

Ander Gurrutxaga Abad

EUSKO JAURLARITZA



GOBIERNO VASCO

LEHENDAKARITZA
Azterlan eta Lege Araubide Zuzendaritza
Prospekzio Soziologikoaren Kabinetea

PRESIDENCIA
Dirección de Estudios y Régimen Jurídico
Gabinete de Prospección Sociológica

Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia

Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco

Vitoria-Gasteiz, 2005

GURRUTXAGA ABAD, Ander

La producción de la idea del nosotros: somos porque estamos / Ander Gurrutxaga Abad. – 1ª ed. – Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia= Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2005

p. ; cm.

ISBN 84-457-2273-5

1. Sociedad-Euskadi. I. Euskadi. Gabinete de Prospección Sociológica. II. Título 316.32(460.15)

La Presidencia del Gobierno Vasco estima oportuna la publicación de esta investigación, dado su interés científico. En cualquier caso, la responsabilidad del texto corresponde únicamente a su autor.

Edición: 1ª. marzo 2005

Tirada: 1.000 ejemplares

© Administración de la Comunidad Autónoma del País Vasco
Presidencia

Edita: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia
Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco
Donostia-San Sebastián, 1 - 01010 Vitoria-Gasteiz

Fotocomposición: Artes Gráficas Elkar S. Coop

Impresión: Artes Gráficas Elkar S. Coop

ISBN: 84-457-2273-5

D.L.: BI-535-05

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
1. EL VALOR DEL CAMBIO SOCIAL Y LOS COSIDOS SOCIALES	15
1.1. El cambio social y la unidad de la sociedad	17
1.2. El final de la sociedad coherente	19
1.3. Definir la sociedad del presente	22
1.4. Los soportes de la identidad en tiempos de incertidumbre	25
1.5. La identidad de lo político en tiempo de incertidumbre	30
1.6. La integración de la incertidumbre	52
1.7. La institucionalización del bienestar y la economía política de la seguridad ..	53
1.8. La reflexividad de la incertidumbre en tiempo de globalización	61
1.9. Cuestiones viejas o nuevas cuestiones	69
2. LA SOCIEDAD VASCA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CONCIENCIA DEL NOSOTROS	85
2.1. La definición del problema	87
2.2. Las travesías sociales	99
2.3. Cultura e identidad en la sociedad vasca	104
2.4. La sociedad vasca y la institucionalización del curso de la vida. El cuadro de hipótesis	105
2.5. La historicidad en la sociedad vasca	109
3. EL TIEMPO HISTÓRICO COMO TIEMPO DE LO SOCIAL	117
3.1. El tiempo histórico de lo social	119
3.2. El tiempo político como tiempo de afirmación identitaria	124
3.3. El tiempo social y la institucionalización de la complejidad	134
3.4. Los tiempos del futuro y la institucionalización del País Vasco	141
3.5. Conclusión	161

4. LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA SEGURIDAD	163
4.1. Identidad, seguridad y certidumbre	165
4.2. El carácter de la investigación cualitativa	169
4.3. La vivencia social del bien vivir	173
4.4. Las expectativas institucionalizadas	175
4.5. Las críticas a la argamasa que cohesionan	178
4.6. La interconexión generacional	180
4.7. La expectativa social del estamos	184
4.8. La negación de la cohesión mediante la política	188
5. CONCLUSIONES GENERALES	195
BIBLIOGRAFÍA	207

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

El texto que presentamos es el resultado de una investigación llevada a cabo a lo largo del año 2003. Esta perseguía una pretensión; queríamos analizar cómo se crea, cómo se mantiene y cómo se reproduce la idea de Nosotros en la sociedad vasca. Tal y como abordamos la construcción de este «problema» partimos de las preocupaciones que laten en el trasfondo del análisis que proponemos: ¿qué mantiene unidas a las sociedades de nuestro entorno? ¿Cómo se cosen socialmente nuestras sociedades? ¿Cuál es hoy el significado del Nosotros en la sociedad vasca? ¿Tiene hoy sentido hacernos estas preguntas?

Es verdad que los interrogantes «beben» de la problemática que descubrimos hace treinta años y es que después de los intentos de definir las sociedades avanzadas como postindustriales, el pensamiento sociológico dejó a un lado la idea de totalidad, la sociedad como un todo organizado, cohesionada internamente y formada por múltiples funciones. Desde entonces el campo de la explicación teórica de estos fenómenos, que es el propio de la Sociología, se fragmenta. La incertidumbre no sólo penetra en las definiciones sociales que los individuos hacemos de nuestra realidad sino en las definiciones concretas de qué es y qué significa estar en sociedad.

Las respuestas a estas cuestiones no son ajenas a la imprevisibilidad ni a la inestabilidad del orden social del siglo XXI. Tenemos que definir «nuestro problema» cuando estamos ante una sociedad, nueva en muchos aspectos y sorprendente en la mayoría de ellos. Tan nuevos que podemos decir que tenemos que buscarnos un nuevo vocabulario para entender y expresar lo que está pasando.

No queremos que pueda entenderse que, por ejemplo, el debate sobre el orden de la tradición o sobre el papel que cumple en una sociedad como la vasca no tenga importancia, pero, al igual que ocurre con el valor del cambio social, su imagen y su pragmática cambian sustancialmente. Es más, la imagen del presente se asemeja a la del magma que resume, mejor que ninguna otra metáfora el hecho de que casi todo está al alcance de la mano pero no hay un orden claro y lo «nuevo» y lo «viejo» pugnan entre sí, aunque ni el uno ni el otro se reconocen en sus denominaciones de origen, como si estuviéramos delante del vórtice que todo lo engulle pero que no digiere nada aunque lo transforme, aparentemente al menos, en otra cosa.

No conviene olvidar que el tiempo presente es a su vez tiempo histórico y tiempo social. Una imagen sugerente para describir esta situación es la del mundo desboca-

do, la del que no ha encontrado descanso en las tres últimas décadas. De hecho el vocablo más repetido en los análisis sociales y en las explicaciones políticas es la palabra cambio. La definición de las transformaciones más evidentes se repite en todos los análisis sociales; sean la revolución tecnológica, las formas de relación entre economía, estado y sociedad, el sistema flexible de gestión de la complejidad —aplicada tanto a las empresas, a la función pública, al sistema de relaciones laborales, etc— la descentralización e interconexión entre las empresas, la translocalización de la comunidad del trabajo y los escenarios que dibuja, el grado de circulación de las industrias culturales, la reestructuración del poder político o la conciencia del peligro ecológico global. Pero nada como las llamadas a la globalización para retratar el presente. La globalización se presenta —en este tiempo— como la mitología del presente. Es, dicho de otra manera, la metáfora imaginada del tiempo futuro.

Tal y como hemos avanzado investigamos sobre la definición de la idea del Nosotros en la realidad vasca, pero lo hacemos con este trasfondo de problemas y siendo conscientes de que los dispositivos teóricos y metodológicos que empleamos son el resultado del magma sobre el que caminamos que transforma el tiempo histórico, el tiempo social y el tiempo político y nos sitúa en una atalaya novedosa para la comprensión del presente. Esta se abre a una pléyade de conceptos y de procesos que describen los términos del problema que estamos presentando. Esta configuración se asoma, por ejemplo, a la «verdad» de la vida propia, a la comprensión del proceso de individualización que está en los subterráneos de lo socialmente visible. La vida social se representa así como un gran mercado donde hay que elegir, hay que escoger y donde nada queda fuera de la identidad del consumidor compulsivo que es el habitante de la convulsa sociedad occidental. La producción de identificaciones que desde aquí se delinearán toma préstamos del juego de intereses, de la construcción de aquellos elementos que son periféricos, de la multicentralidad de las redes en las que jugamos al juego de lo social y desde donde diseñamos tácticas y estrategias para encarar precisamente el juego que proponemos y que nos proponen.

En el texto que resume la investigación que nos ocupa, tal y como hemos dicho, analizamos cómo funciona socialmente la idea de Nosotros en la sociedad vasca. Nuestra mirada analítica distingue nítidamente cuatro tiempos; el tiempo histórico, el tiempo social, el tiempo político y el tiempo de la autorreflexividad. Unos y otros se producen y realimentan desde la interdependencia de las partes que componen su proceso de construcción y de reproducción.

Nos parece que si bien cada uno de ellos tiene su tratamiento específico y su forma de acercarse a este fenómeno, todos se presentan entremezclados, de tal suerte que la lógica política, la historia y la percepción del proceso se mantiene desde la interdependencia de las partes.

Nuestra mirada descansa en la construcción social de esta idea. Queremos conocer la manera en que las personas que habitan la sociedad vasca reciben y construyen la realidad de la idea de Nosotros, desde dónde se afirma ésta, qué procesos y qué mecanismos utiliza, sobre qué soportes institucionales descansa y qué paisajes dibuja.

En el caso que nos ocupa, hemos partido de la impresión que de la noche a la mañana, sin tiempo para digerirlo del todo, la sociedad vasca interioriza que aunque desee proyectar una imagen de continuidad y de coherencia con el pasado, éste está plagado de discontinuidades, y aún cuando evoque la idea de que tiene un centro valorativo inmutable y una periferia adaptable, de hecho tanto el centro como la periferia están en redefinición permanente. Esto no se produce tan sólo porque los dilemas y las paradojas que la han asaltado a lo largo de la historia asisten al presente atrapados por sus incertidumbres y por sus límites. Es preciso tener presentes algunos hechos significativos. El primero de ellos tiene de referencia a las transformaciones materiales de la sociedad vasca, el segundo a la «muerte» paulatina de la representación de los sectores industriales y productivos que hicieron posible la primera y la segunda revolución industrial. Habría que incidir, en tercer lugar, en la relación entre mutaciones socioeconómicas y metamorfosis en las referencias valorativas, pero sin dejar por ello de señalar cómo los efectos y las consecuencias no previstas de los cambios ponen delante del espejo de la ciudadanía vasca un universo de problemas: paro, migración de capital humano, recesión demográfica, incertidumbre laboral, desinterés por la cosa pública o desafección por la política tradicional.

Otro hecho relevante es la articulación de sociedades plurales como la vasca y las preguntas consiguientes: ¿desde qué ideas y desde qué principios pueden construirse los mínimos comunes de la articulación social de una sociedad compleja y plural?

Otro dato que hemos tenido en cuenta es el relevo generacional. Es evidente que las nuevas generaciones se afirman imbuidas de la idea del presentismo utilitarista y en confrontación difusa con la generación de sus mayores. No nos hemos encontrado con que sea un conflicto vivido dramáticamente, sino fundado sobre el respeto a la individualidad y a la comunitarización de las pautas de acción grupal. El valor de la tradición, para ellos, no funciona de igual manera que para la generación adulta y la referencia a doseles sagrados, a la mitología tradicional o a la política tradicional, carece de interés.

Pero, paradójicamente, para completar el cuadro no podemos olvidarnos de la política. Percibimos ésta atravesada por tres dilemas: la referencia nacionalista versus no nacionalista, la consolidación del proceso de institucionalización y la permanencia de la violencia de ETA y de los entramados que se mueven a su alrededor.

La comprensión del problema sobre el que investigamos y escribimos; la construcción de la conciencia del Nosotros en la sociedad vasca, descansa sobre supuestos teóricos y metodológicos que conviene hacerlos explícitos.

El primero es la interdependencia entre el Yo y el Nosotros. Entendemos que ambos no pueden entenderse de manera separada sino es desde la comprensión deposita en la conciencia colectiva. Con esto lo que queremos indicar es que son la heterogeneidad de los principios culturales y sociales los que organizan la conducta pública. Con esto lo que ocurre es que los actores adoptan muchos puntos de vista, como si la identidad no fuera sino el juego cambiante de identificaciones sucesivas, definidas de múltiples maneras, de tal forma que cuando los individuos construyen «su» idea

de unidad lo hacen a partir de los diversos elementos de su vida social y de la multiplicidad de las orientaciones que portan.

Llegamos así a una de las definiciones fuertes; la sociedad vasca es una sociedad plural. Esto quiere decir que el encuentro con el pluralismo no es un dato de la retórica pública, ni tan siquiera es la definición social o la representación política de la diferencia, sino que es el dato estructural de nuestra sociedad. Pluralismo, modernidad y sociedad vasca no son «invenciones» de la política ni proclamas sociales sino elementos constitutivos y estructurales de la sociedad vasca.

Una de nuestras hipótesis es que el encuentro con el pluralismo se da en el marco que definen los ámbitos sociales de la institucionalización del curso de la vida. Los hitos más significativos de este proceso son el origen geográfico de los individuos que viven en la sociedad vasca, el territorio de residencia, la lengua cotidiana, las relaciones de vecindad, el barrio de residencia, la escuela donde se educa, el lugar de trabajo, los espacios comunitarios, las aspiraciones individuales y colectivas (sean de índole económica, social, simbólica, relativas a la prole o a la política) y la definición del futuro, sobre todo en lo que hace de referencia a la creación de marcos sociales de seguridad soportados por los hitos contenidos en la institucionalización de la vida.

En definitiva, el éxito social del pluralismo depende del éxito alcanzado por la institucionalización de la conciencia social de seguridad, ésta está asociada al funcionamiento de los mecanismos fundamentales de la institucionalización del curso de la vida. En conclusión, la definición que la población vasca hace de la idea de Nosotros está estrechamente relacionada con los hitos significativos que institucionalizan el curso de la vida y que formaliza una idea fuerte de seguridad, asociada a la certidumbre sobre lo que sea el futuro.

La hipótesis básica que desarrollamos en este texto y que ha sido para nosotros la guía de la investigación es que la conciencia del Nosotros tiene basamentos significativos y algunos soportes básicos como son; la institucionalización del curso de la vida lo que, a su vez, genera y provoca otros dos hechos: la institucionalización de las aspiraciones de seguridad y una definición «segura» de lo que sea el futuro.

Este núcleo fuerte descansa sobre una bóveda que es reinterpretada desde la definición de qué es el tiempo histórico, desde qué es el tiempo de lo social y qué la definición de los hitos que cierran y definen el tiempo de lo político. Estos tres momentos crean un tiempo para la autorreflexión o, dicho de otra manera, construyen una mirada desde el Nosotros y sobre el Nosotros. A su vez, los cuatro tiempos que acabo de presentar están atravesados por la historicidad del proceso que construye la sociedad vasca, de tal manera que cada tiempo histórico tiene su temporalidad, cada tiempo político la suya y cada momento social la propia.

La temporalidad crea unos imaginarios que permiten reproducir la imagen que la sociedad vasca construye de sí misma. Dicho esto tenemos que decir también que los cuatro tiempos descritos disfrutan de autonomía. Con esto queremos indicar que los acontecimientos que ocurren en el tiempo político no se trasladan automáticamente a los acontecimientos que ocurren en el ámbito social y que puede ocurrir que,

en ocasiones, el imaginario histórico, el contexto político y el tiempo social, se desarrollan siguiendo líneas paralelas que nunca se encuentran.

Es evidente que estos elementos por sí mismos no cierran todas las posibilidades, sino que el contenedor que formaliza la bóveda de la sociedad vasca, está sostenido por varias columnas que componen el núcleo ideático a partir del cual unos y otros mantienen el diálogo y la confrontación permanente, pero ¡eso sí! dentro del pluralismo constitutivo de la sociedad vasca y siempre desde el éxito social alcanzado por los mecanismos que institucionalizan el curso de la vida.

A la luz de los datos que aportamos a lo largo de estas páginas, difícilmente puede sostenerse que algunos de los elementos reseñados a continuación sean, en sí mismo y por sí mismo, elementos indiscutidos en la sociedad vasca. Sea el caso de la definición de qué es hoy la tradición en la sociedad vasca, sometida a reinterpretaciones por unos y por otros que la construyen y definen de manera sustancialmente diferente, sea en el caso del pluralismo, que expresa las dificultades que tiene la construcción envolvente de la conciencia del Nosotros, sea el debate social abierto sobre el sentido y los componentes de la cultura vasca, sea la noción de identificación —asociada a la idea de identidad— aunque con el sentido de que la identificación no puede recogerse en una definición única sino que se abre a múltiples interpretaciones y posibilidades electivas. Con la idea de nación ocurre que atraviesa los espacios sociales y se transforma en un elemento de división y/o cohesión identitaria para unos y otros.

Otro tanto ocurre con la idea y las funciones atribuidas al Estado, unos lo viven como el sujeto político a afirmar desde las características del nacionalismo dominante y otros como el ejemplo a superar desde la adscripción a nuevas formas de reconfiguración del poder político. No faltarán tampoco quienes interpreten el proceso de institucionalización como el hito decisivo para las diversas configuraciones sociales, mientras que algunos otros lo viven como el proceso de tránsito, el camino abierto hacia otras posibles configuraciones.

La política no sale indemne de este debate social, en tanto sus funciones, el sentido y el significado de este mecanismo son concebidas de manera muy distinta por los diferentes agentes sociales y políticos. Otro tanto ocurre con el valor concedido al euskera —para unos el fundamento de la diferencia vasca, para algunos «sólo» un instrumento de comunicación o una estrategia funcional para otros muchos—.

No podemos olvidarnos del sentido, del significado y de las consecuencias que tiene la violencia para unos y otros y cómo la interpretación de este hecho es un elemento de definición de la situación y un espacio para la confrontación social, política y simbólica.

La conciencia del Nosotros encuentra con los elementos citados el espacio de confrontación desde donde la institucionalización de los mecanismos de la vida cotidiana y las instituciones comunes cobran su significación frente a los espacios de confrontación. En el primer caso, el manejo de los vínculos sociales, como si de cosidos se tratara, atan y unen creando un basamento, un humus firme. Los espacios de confrontación lo que reproducen es, precisamente, la lógica de la diferencia, donde unos

y otros se reconocen en la disputa y en el pluralismo de las situaciones sociales. Esto nos indica la dificultad que tiene manejar conceptos como el de hegemonía o el de homogeneidad como si ambos pudieran ser las bases socio simbólicas de la conciencia del Nosotros.

No creemos que en la sociedad vasca la idea del Nosotros tenga una fundamentación, como en ocasiones se sugiere desde la retórica política, evidente. Al contrario, creemos que estamos ante una situación que se describe mejor con el concepto de juegos de periferias. De esta manera, y a la vista de los datos de la investigación, la topografía vasca se asemeja a un juego de periferias sobredeterminadas por el curso de la vida y por el papel que tienen las instituciones comunes. Así, el diseño gráfico de la arquitectura social vasca representa a las instituciones del curso vital de vida y a las instituciones comunes sosteniendo una red de periferias en debate permanente entre ellas y alrededor de los hitos mencionados.

Algunas consecuencias de la posición analítica a la que llegamos con nuestra investigación son evidentes porque; ¿si la tradición no tiene una sola interpretación, si el pluralismo marca los diversos aspectos de la vida social, política, cultural y simbólica, si la cultura es un elemento divisivo, si la política se designa como un elemento de confrontación, si el contenido y la definición de lo que es la nación vasca es objeto de debate social, si la referencia estatal significa cosas muy distintas para unos y para otros, si la lengua —su posesión o no— marca el eje identitario y si la violencia sesga las interpretaciones de su propia realidad, cómo puede producirse la conciencia del Nosotros sino es utilizando aquello que une, es decir, las instituciones del curso vital de vida y las instituciones comunes?

Los elementos reseñados están sometidos, como hemos indicado, a criterios de historicidad, atravesados por las definiciones que la historia ha ido construyendo a lo largo de este tiempo.

La metodología que hemos seguido responde al hecho de que en el proceso de investigación es necesario inventar constantemente. Inventar en el sentido de dar cabida a lo inesperado. Tal y como hemos formulado, el texto resalta la dimensión discursiva, tratando de estudiar de qué manera son conformados los significados sociales de qué es hoy ser vasco. Este análisis supone el proceso de construcción de un orden, de una estructura y de un sentido. Es un análisis orientado a la comprensión de los fenómenos sociales, más que a su explicación. Nos interesa, desde esta perspectiva, conocer las definiciones que el actor social hace de su situación, así como la conformación discursiva del fenómeno que planteamos. De esta manera, se pretende la articulación de las posiciones sociales desde las que se «habla» para producir así distintos discursos que den cuenta de la diversidad de las estrategias mediante las cuales se conforma el fenómeno en cuestión.

Conviene recordar que el análisis cualitativo es un proceso creativo, no lineal, donde no caben recetas (Ibáñez, 1979). No en vano, nuestro material de análisis está compuesto, en gran medida, por los textos que resultan de las transcripciones de las sesiones llevadas a cabo por los grupos de discusión. Lo dicho y el decir, enunciado y enunciación, están estrechamente ligados.

Hemos partido de considerar variables estructurales y estructurantes el conocimiento o no de la lengua —euskera—, la generación a la que los sujetos intervinientes se adscriben, la estructura física de residencia y, por supuesto, el género. Desde estos cuatro «aprioris» hemos conformado los grupos de discusión, cada uno de ellos compuesto por ocho personas. Creemos que tomados por separado o de manera conjunta, la información que las más de cien horas de grabación crean para el contexto de nuestra explicación es de una riqueza social sorprendente.

La investigación se presenta subdividida en cuatro capítulos y en unas conclusiones. En el primero, titulado «El valor del cambio social y los cosidos sociales», presentamos el modelo teórico general que sirve de aproximación al contexto social que define la sociedad vasca. Creemos que este acercamiento es básico pese a que no entre en el análisis de la sociedad vasca, ya que progresivamente, y de manera imparable, la interdependencia y la interconexión en un contexto de cambio de era atravesada por mutaciones significativas debe formar parte del marco comprensivo del que partimos; ¿cómo podríamos, por ejemplo, sino enlazar la fragmentación social, la incertidumbre de nuestro tiempo, la globalización que atraviesa, también, la sociedad vasca, con los recursos identitarios y con las fuentes y formas de identificación que condicionan el presente? Conocerlos, analizarlos, en una palabra, presentarlos en sociedad, nos parece un hecho ineludible de nuestro quehacer como científicos sociales, máxime si como estamos sosteniendo la interdependencia y la interconexión son valores determinantes del tiempo presente.

El segundo capítulo penetra en la sociedad vasca, formula un cuadro de hipótesis y compone los elementos teóricos y conceptuales desde los que analizamos la conciencia del Nosotros. Descubrimos, a lo largo de este capítulo, que no podemos sostener concepto esencialista alguno ni una definición de cultura que ignore el carácter creador y constructivo que ésta tiene.

En el capítulo tercero describimos los tiempos que sirven de contexto irrenunciable a nuestro análisis de la conciencia del Nosotros, en especial, el tiempo histórico, el tiempo social, el tiempo político y el tiempo de la reflexividad.

En el cuarto capítulo, analizamos los resultados cosechados en los grupos de discusión. Son éstos unos hechos que se reconocen y que se reclaman de la vida cotidiana, que se afirman desde el valor que concedemos a la cohesión social y que se vehiculizan a través de las instituciones que allá imperan. Nos encontramos con que lo que distorsione la cohesión es rechazado o no es considerado. Tiene en todo esto una especial relevancia el juego y el trabajo de la política, visto, para los agentes sociales analizados, como un elemento divisivo y perturbador de la cohesión social.

La investigación que presentamos huye de «esencialismos», de respuestas hechas y se sumerge, por el contrario, en el magma de la vida social, se encuentra con elementos de identificación, pero se encuentra con ellos en los espacios que los individuos comparten en la vida inmediata, en los espacios asociados al usufructo de las instituciones que los mantienen; familia, trabajo, amigos, etc. Estos son sus creadores y ellos los que mantienen la conciencia del Nosotros. El punto final de esta introducción es para nosotros igual de significativo que el comienzo, creemos que una frase

puede resumir mejor que ninguna otra el resultado de nuestra investigación: «somos porque estamos». Es la fuerza de esta definición la que permite gestar la argamasa genérica desde la que la conciencia del convivir, de mantener la cohesión, se crea y se reproduce, pese a la diversidad que representa el pluralismo estructural de la sociedad vasca y pese al valor que tienen en ella las periferias sociales.

Fue ésta una investigación financiada por el Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco. El equipo investigador estuvo dirigido por Ander Gurrutxaga Abad, él se ha encargado de la completa redacción del texto que tienen delante. De él formaron parte los sociólogos: Alfonso Unceta, Mikel Arriaga, Andrés Dávila, Auxkin Galárraga y Begoña Abad. Contamos también con la inestimable colaboración de los miembros de Behatoki, especialmente Marce Masa y José Angel García.

1. EL VALOR DEL CAMBIO SOCIAL Y LOS COSIDOS SOCIALES

1. EL VALOR DEL CAMBIO SOCIAL Y LOS COSIDOS SOCIALES

1.1 El cambio social y la unidad de la sociedad

Recientemente se preguntaba el sociólogo alemán U. Beck (1999, 361) en qué consiste el aglutinante social de las sociedades modernas. La respuesta servía al profesor de Munich para formular un cuadro de hipótesis tentativas. Dice este autor que el primer aglutinante se logra a través de la religión, el segundo por medio de «sacrificios de sangre», el tercero mediante el trabajo retribuido (crecimiento económico, consumo masivo...) y el cuarto a través de la auto integración de los individuos.

Las cuestiones que sugiere el análisis anterior nos coloca en buena dirección y es que en el mundo contemporáneo estas cuatro maneras o se agotan o fracasan y su ausencia descubre la pregunta, o mejor aún, la repregunta sobre ¿qué mantiene unidas a sociedades individualizadas, privatizadas, secularizadas, es decir, sin religión, sin «sacrificios de sangre» y con la integración a través del trabajo y el bienestar puestas en entredicho?

Formulado con estas o con otras palabras, uno de los enigmas que recorren la definición del futuro es responder a la pregunta: ¿cómo son posibles la cohesión, el vínculo social o la democracia en sociedades tan complejas como las nuestras? o hecha la pregunta de otra manera; ¿qué mantiene unida a una sociedad posreligiosa y posindustrial, más allá de las viejas imágenes de los adversarios, en la que no todo gira en torno al eje del trabajo retribuido? ¿Podrían quizá jugar ese papel la cultura o la identidad? Nuestra primera respuesta tentativa es que difícilmente. El recorrido por el valor social del cambio y por las modificaciones habidas en el último siglo conduce hasta las transformaciones que están teniendo lugar en la sociedad vasca del siglo XXI. Apreciamos sobre todo cómo la incertidumbre penetra en las definiciones sociales «evidentes» y en la explicitación de qué es estar en sociedad y qué pertenecer a ella. Las respuestas a estas dos cuestiones están vinculadas a la incertidumbre y a la inestabilidad del orden social del siglo XXI.

M. Castells (1998, 371) es, por ejemplo, uno de los sociólogos que escribe sobre cómo las nuevas condiciones estructurales de nuestro tiempo modifican la identidad

y las «respuestas evidentes» puestas a nuestra disposición. Resume los cambios habidos de la siguiente manera; los acontecimientos estructurales más relevantes son: la revolución tecnológica, centrada en torno a las tecnologías de la información, a la interdependencia económica y a la creación de una forma de relación entre economía, estado y sociedad.

En otros casos, y siguiendo con otros ejemplos, el tiempo del presente es definido públicamente como la era del acceso, tal y como la denomina entre nosotros J. Rifkin (2000). Esta se caracteriza por un sistema flexible en la gestión de los asuntos privados y de los asuntos públicos, por la descentralización e interconexión de las empresas, por el aumento del capital sobre el trabajo y por la incorporación masiva de la mujer al mundo laboral.

Pero, además de los dos ejemplos apuntados, hay otros hechos que son relatados por otros autores y que deben ser tenidos en cuenta. Están, por ejemplo, la desregulación, la prioridad que se otorga a la competencia en el mercado, la libertad sin trabas que se concede al capital y a las finanzas —aún a expensas de las demás libertades—, el desgarramiento de las redes de seguridad mantenidas por la sociedad y del desprecio, como apunta Z. Bauman (2001a, 2003), por todas las consideraciones salvo las económicas.

Pasando de los acontecimientos estructurales a los territorios de la pragmática de las relaciones interpersonales se vive entre la individualización de la vida propia, tal y como apunta y defiende U. Beck, (2001), y la desconfianza en que esta situación pueda generar lazos duraderos pero no con toda seguridad los lazos que se suponen que son duraderos y que se consideran como tales (Z. Bauman, 2001a, 2003).

La situación que sintéticamente acabamos de presentar conduce al hecho de que tengamos que definir con precisión cuál es «nuestro problema» cuando, como decimos, estamos en una sociedad que es nueva en muchos aspectos y sorprendente en la mayoría de ellos. Tan nuevos son sus aspectos que coincidimos con R. Rorty cuando dice que de verdad tenemos que buscarnos un nuevo vocabulario para entender que está pasando. De hecho, y por poner un ejemplo, en el discurso sociológico la imagen se asemeja a la del magma volcánico en ebullición donde, aparentemente, casi todo está al alcance de la mano pero donde no hay un orden claro y donde los nuevos y los viejos materiales pugnan entre sí, aunque ni el uno ni el otro se reconozcan en sus denominaciones de origen, como si estuviéramos ante el vórtice que lo engulle todo, que nada digiere, aunque aparentemente lo transforme en otra cosa.

La conclusión provisional a la que llegamos en este primer acercamiento es que el tiempo presente es tiempo de lo global y, por eso es tiempo histórico y es tiempo social. Una imagen fuerte de lo aquí descrito la proporciona A. Giddens (1998) con su idea-metáfora del mundo desbocado. Este, afirma el sociólogo inglés, no encuentra descanso en las últimas décadas. De hecho, como hemos indicado, un repaso a la obra escrita por politólogos, sociólogos o historiadores, señala que el vocablo que más se repite es la palabra cambio.

1.2. El final de la sociedad coherente

Tal y como ha quedado establecido en la introducción, la definición social de la pregunta nuclear de nuestra investigación es: ¿quienes somos? Para responder con solvencia a este interrogante debemos plantearnos una ulterior cuestión: ¿en qué sociedad vivimos? Podemos caer en el error de creer que esta segunda cuestión no tiene nada que ver con el objeto de la investigación. Todo lo contrario.

Cuando nos alejamos del espacio inmediato y tomamos distancia con las preguntas formuladas debemos encarar lo que aduce F. Dubet (1998, 16) cuando plantea que hoy en día, la idea de sociedad concebida como una totalidad organizada *funciona* de la misma manera que la idea de comunidad del siglo pasado. Es, para este autor, un tipo ideal anterior, una aporía y un momento de equilibrio con respecto al cual la vida social contemporánea se asemeja al reencuentro con el mundo perdido y con la evolución destructiva mediante el individualismo, el mercado, la racionalización y el desencanto del mundo. La conclusión del argumento la propone el sociólogo francés cuando recoge que la definición de la sociedad como sistema natural o como conjunto de funciones, ya no da cuenta de la complejidad y de la diversidad de las conductas sociales. La cuestión que plantea, con radicalidad, es que los actores se ven obligados a gestionar racionalidades y lógicas diferentes. Dicho de otra manera, si la acción social no tiene unidad, la sociedad que determina dicha acción tampoco la tiene. Más en concreto se presenta como el encuentro de varios mercados, de diversos mecanismos de integración y de definiciones dispares sobre cuál es la cultura del sujeto.

No debemos conformarnos con esta aproximación, ni tampoco caminar con la petulancia del que cree que ha resuelto el problema. El replanteamiento que se quiere hacer de las respuestas de la sociología clásica no significa que hayamos disuelto las preguntas que ésta planteaba. Al contrario, sigue vigente y en particular para nuestros intereses investigadores, como hemos visto, la pregunta de: ¿en qué consiste, pues, el aglutinante social de la sociedad? o, como apunta F. Dubet (1998, 16), ¿cómo pensar la unidad de la sociedad, es decir, cómo pensar la posibilidad de definirla como un conjunto relativamente homogéneo?, ¿acaso puede ser fundada sobre la integración social misma, sobre la cultura, sobre otra referencia o sobre algunos grandes valores interiorizados por parte de los actores? En este registro, dice, observamos un estallido. El fenómeno de mayor envergadura es la desinstitucionalización de los procesos de socialización. Hoy en día ni la escuela, ni la familia, ni la iglesia, por citar unos cuantos mecanismos, pueden ser consideradas como instituciones en el sentido clásico del término. Son cuadros sociales, «perchas», con los que los individuos construyen sus experiencias, las cuelgan y se forman como sujetos.

No es irrelevante, como vamos a ver a continuación, la luz que arrojan los interrogantes de unos y de otros, y no lo son porque la idea de sociedad global, funcional y omniabarcante es rigurosa cuando está asociada a adjetivos, como pueden ser los siguientes: es moderna, es industrial, es capitalista, etc. Pero es, sobre todo, inseparable de la definición de qué es la modernidad porque esta noción brinda múltiples sentidos al contenido de lo que deba ser *la sociedad*.

En estos casos la distribución y la gestión de los conceptos que sugieren los agentes sociales contribuyen a asegurar la integración del conjunto, sea mediante el reconocimiento de la diversidad del estatus, de los roles o de las instituciones. Por esto, la sociedad moderna es sociedad industrial, que se transforma por el trabajo y por la acumulación de los recursos invertidos en la producción, y que se desenvuelve y desarrolla en el Estado-Nación, porque éste es el contexto en el que se expande y recrea la sociedad moderna. Pero lo que es más importante, la sociedad moderna es el referente, es el aglutinante sobre el que anclar las propuestas de acción social. Es el cuadro donde todo tiene cabida y donde todo encuentra reflejo. Perderlo, que se trocee, que su luz se transforme en difusa o en opaca, significa buscar y, a veces, no encontrar donde mirar o donde anclar los supuestos y sobre que soportes erigirlos, es como si las perchas donde colgar nuestras referencias hubieran desaparecido.

Por esto no son baladíes la preocupación por su declinar o por su desaparición, de igual manera que no lo son «su» reconstrucción o, al menos, su replanteamiento. No debe sonarnos extraño que las descripciones que se hacen del mundo presente estén, como sugiere bien F. Dubet (1998, 53), definidas en términos de una unidad perdida, bajo el ángulo muerto de un mundo que se deshace y del cual nadie percibe el sentido, denominése de la manera que se quiera: sea crisis de la sociedad salarial, crisis de la escuela, crisis de las instituciones, crisis de la sociedad industrial, crisis del movimiento obrero, crisis de la cultura y de las identidades populares, crisis de la familia, crisis del yo social, etc.

A ninguno de nuestros autores de cabecera se les escapa el hecho de que si no podemos definir ya un tipo de sociedad construida sobre una lógica central, tenemos que pensar y describir, sin embargo, las sociedades en las que vivimos. Si queremos responder a *nuestro* objeto y a *nuestra* pregunta debemos huir de la fascinación por el vacío, al igual que no podemos caer en el mar de la tentación del *nada cambia* o del *siempre nuevo*.

La *era del vacío* (G. Lipovetsky, 1984) no debe confundirnos, de igual manera que no debe «hartarnos» la asociación que, en ocasiones, se establece entre el adnismo y el consumo con la impersonalidad del mercado. *Rescatar* el «tono social» significa rehusar simultáneamente las tesis del final de la historia o la llegada a la tierra prometida. Esto no significa que debamos ignorar la diversidad de las respuestas sociales o tesis como la del desgarramiento que representa la imposibilidad de casi todo que, en realidad, lo que traduce es la ansiedad del desconocimiento por más que no sea capaz de explicar de qué manera los actores viven en varios mundos a la vez, cómo se desplazan por ellos sin aparentes desgarramientos, cómo se entrecruzan con experiencias sociales diversas y cómo componen mosaicos y «puzzles», pese a las contradicciones y a las paradojas que arrastran tras de sí.

Lo que se vislumbra detrás de esta situación es, como señala el antropólogo C. Geertz (2002, 255), que no sabemos realmente cómo tratar todo ello, cómo manejar un mundo que ni está dividido por sus gestores en las secciones que lo componen, ni es una unidad trascendente, oscurecida por contrastes de superficie y temas, o que, en el mejor de los casos, son relegados como distracciones inesenciales.

No perdamos de vista algo que cuenta muy bien Z. Bauman (2001b, 18) y es que las vidas vividas y las vidas narradas están interrelacionadas y son interdependientes. No es extraño que sea la categoría de articulación la que capte mejor la construcción de un conjunto de relaciones a partir de otras; aunque muchas veces suponga desenlazar o desarticular unas relaciones con el fin de enlazar o rearticular otras. Pero, en el fondo, lo que las formulaciones anuncian es, como afirma F. Dubet (1998, 412), la imposibilidad de construir la unidad de la sociedad a partir de un *centro* incuestionable.

Las explicaciones que se dan a este hecho son diversas. Así, para Beck (1998a, 15), lo que ocurre tiene relación con los enigmas que acompañan al tiempo presente. Occidente, por ejemplo, se enfrenta a cuestiones que desafían las premisas fundamentales de su propio sistema social y político ¿No debiera, entonces, llegarse a la conclusión que debemos repensar, reinventar nuestra civilización industrial?

La fórmula que, por ejemplo, ofrece Beck (1997) es la de modernización reflexiva ¿Qué significa este concepto, que sentido tiene de la realidad? Significa la posibilidad de la destrucción creativa de toda una época: la de la sociedad industrial. El sujeto de esa destrucción no es la revolución, ni la crisis, sino la victoria de la modernización occidental. De esta manera y, en virtud del dinamismo inherente, la sociedad moderna mina las formaciones de los estratos sociales, las ocupaciones tradicionales, los roles de género, la familia nuclear, las fábricas, los sectores empresariales y, por supuesto, los prerequisites y las formas continuadas de progreso tecnoeconómico. Esta nueva etapa en la que el progreso puede convertirse en autodestrucción, en la que un tipo de modernización socava y transforma otra; esto es lo que este autor denomina modernización reflexiva.

Esta propuesta se introduce en la antesala del tipo de sociedad que está naciendo y para la que debemos encontrar palabras y conceptos que la describan. Una sociedad que debe explicarse a sí misma desde la preeminencia de la tradición moderna para ir allá donde priman el cambio y la desorganización.

Z. Bauman (2001a, 32) opta por otra explicación; señala con nitidez que el mundo actual es un mundo posmoderno que se prepara para soportar una vida bajo un estado de incertidumbre que es permanente e irreductible. La indicación de Bauman (2001a, 32) no se limita a atisbar este estado de cosas sino que apunta como en éste, nuestro tiempo posmoderno, las fronteras que se desean con más vigor y las que se echan en falta de modo más intenso, son las relativas a una posición legítima y segura en la sociedad, a un espacio incuestionablemente propio, donde planificar la vida con la menor cantidad de interferencias y desempeñar un papel en un juego donde las reglas cambian de la noche a la mañana y sin previo aviso.

Otros casos, como el de Giddens (1997, 77), no *huyen* de semejante planteamiento. Su mirada se fija en los cambios estructurales pero no se conforma con describir lo que pasa sino que prescribe lo que pudiera ocurrir. Así, plantea que por un lado tenemos la difusión de las instituciones modernas, generalizadas por medio de procesos globalizadores. Por otro lado, aunque en relación directa con el primero, existen procesos de cambio intencional, a los que podemos referirnos como radicali-

zación de la modernidad. Estos son, desde su punto de vista, procesos de vaciamiento, de exhumación y de problematización de la tradición.

Las consecuencias se dejan sentir en todo el mundo. Para el autor inglés desde hace tiempo hay pocas personas en cualquier parte del mundo que puedan desconocer el hecho de que sus actividades locales estén influidas, a veces incluso determinadas, por acontecimientos que ocurren en lugares remotos. Globalmente se advierte el sentido de un incremento de la interdependencia. En el nivel económico, por ejemplo, la producción mundial crece de forma espectacular, con diversas fluctuaciones. La otra cara de la moneda es menos evidente y es que en el momento actual, las acciones cotidianas de los individuos tienen consecuencias globales. Esta extraordinaria interconexión (que se está acelerando) entre las decisiones cotidianas y las consecuencias globales, junto con la influencia de los órdenes globales en la vida individual, constituyen el tema clave de la agenda de nuestro tiempo. Las conexiones implicadas muchas veces son inmediatas. Si las colectividades intermedias y las agrupaciones de toda especie, incluido el estado, no desaparecen como consecuencia de esto tienden a ser reorganizadas o reconfiguradas.

La modernidad se hace experimental. Todos nosotros, lo queramos o no, estamos atrapados en un grandioso experimento, que es por una parte obra nuestra y que al mismo tiempo y en un grado imponderable, escapa a nuestro control. No es un experimento de laboratorio, porque no gobernamos los resultados dentro de parámetros fijos, es una aventura peligrosa, en la que todos nosotros tenemos que participar, queramos o no.

Como apunta S. Lash (1997, 141), si la modernización simple significó sometimiento, la modernización reflexiva implica entregar la autonomía radicalizada a los sujetos que se abren hacia una genuina individualización y que abren posibilidades de subjetividad autónoma respecto al entorno natural, social y psíquico.

Uno de los autores, como ya hemos apuntado, que lleva más lejos el significado del cambio de época es M. Castells (1998). El resumen de su tesis es el siguiente; un nuevo mundo está tomando forma en este fin de milenio. Se originó en la confluencia histórica de tres procesos interdependientes; la revolución de la tecnología de la información, la crisis económica, tanto del capitalismo como del estatismo y sus reestructuraciones subsiguientes; y el florecimiento de movimientos sociales y culturales. La interacción de estos procesos y las reacciones que desencadenan, crean una nueva estructura social dominante: la sociedad red; una nueva economía: la economía informacional/global y una nueva cultura: la cultura de la virtualidad real. La lógica inserta en esta nueva economía, en esta sociedad y en esta cultura, subyace en la acción social y en las instituciones de un mundo interdependiente.

1.3. Definir la sociedad del presente

Las perspectivas, que acabo de citar, muestran como la idea clásica de sociedad deja paso a formas nuevas en los albores del siglo XXI. F. Dubet (1998, 408) lo expresa bien cuando dice que el proyecto de llegar a una representación del conjunto de

la vida social a partir de algunas nociones unitarias y centrales se descompone. Desde aquí no debe sonarnos extraño que se sostenga la idea y el concepto de sociedad diversificada. De tal manera que una de las dificultades para encarar la vida social es que a partir de esta ruptura, los actores sociales están obligados a forjar una representación de la sociedad que les permita otorgar un sentido a situaciones vividas a menudo en la mayor opacidad social.

La consecuencia se manifiesta en la proliferación de definiciones sobre la sociedad, de tal manera, y sin querer entrar ahora a explicitar en todas sus dimensiones semejante debate, que la idea de sociedad llega a ser el objeto de un conflicto de interpretaciones.

Si la sociedad estaba pensada como el conjunto coherente y organizado por algunos elementos fundamentales, la conclusión del cambio —implícito en las nuevas categorías analíticas— trae a colación, y explicita en los análisis sociales, que el pensamiento sociológico dejó de lado la idea de totalidad, y por ende, la idea de sociedad. Así, el sueño durkheimiano se transforma en un dilema y recobra su vigor en la expresión, tan querida para C. Geertz (2002, 215), de que en un mundo astillado debemos atender a las astillas.

El mundo fragmentado aparece como el requisito del debate social. Desde aquí es difícil sostener, por ejemplo, definiciones esencialistas de casi nada y mucho menos de la identidad (C. Dubar, 2002), quizá porque, como indica C. Geertz (2002, 258), al profundizar en los detalles de este tema, desde cualquier caso particular, se descubre que las demarcaciones más obvias se hallan casi desbordadas por otras demarcaciones, algunas de ellas más finas, distinguibles con mayor exactitud y con más sutileza, y otras más gruesas, amplias y generales. Es difícil encontrar un punto de vista, una forma de vida, un estilo de conducta, la expresión material —lo que sea— común que no esté o bien fragmentado en partes más pequeñas y envolventes, cajas dentro de cajas, o bien englobado en su totalidad en partes más amplias e inclusivas, estantes sobre estantes.

No hay, al menos en la mayoría de los casos, por no decir en todos, un punto a partir del cual pueda decirse que el consenso concluye o comienza. Todo depende del marco de comparación, del trasfondo sobre el que se recorta la identidad y del juego de intereses que le atrapa y anima.

La fragmentación de lo social es así la imagen desencantada del desencantamiento del mundo posmoderno. La profecía weberiana no sólo se ha cumplido sino que se convierte en el icono, en el logotipo no nombrado de la presencia moderna en los diagnósticos de la sociedad posmoderna.

Si como estamos sosteniendo, estamos ante un mundo en el que las incertidumbres se hacen cargo de las definiciones sociales y del estar en sociedad, éste se presenta asociado a lo imprevisible y a la inestabilidad del orden del siglo XXI, a la desregulación, a la prioridad de los mercados, a la libertad sin trabas que se concede al capital y a las finanzas a expensas de las demás libertades, al desgarramiento de las

redes de seguridad mantenidas por la sociedad y al desprecio por todas las consideraciones, salvo las económicas.

Otro fenómeno que ocurre es que la pragmática de las relaciones interpersonales no puede generar lazos duraderos, ni con toda seguridad, los lazos que se supone que son duraderos y que se consideran como tales. De igual manera, el mensaje que leen los destinatarios es de indeterminación y de blandura del tiempo presente: en este mundo puede pasar cualquier cosa pero no se puede hacer nada de una vez y para siempre, y sea lo que fuere lo que suceda viene sin anunciarse y se va sin avisar. Nada se sabe con seguridad y lo que se sabe puede saberse de diferente manera.

Lo que detectan estas formas de describir el tiempo presente es que la imagen del presente se asemeja a una realidad mágica donde todo está al alcance de la mano, pero no hay un orden claro y lo *nuevo* y lo *viejo* pugnan entre sí, aunque ni el uno ni el otro se reconocen en sus denominaciones de origen.

Hay otros aspectos nuevos. Nuevos son la vida cotidiana y las transacciones comerciales en el interior de un denso entramado con mayores dependencias y obligaciones recíprocas. Nueva es la translocalización de la comunidad del trabajo y el capital. Nueva es la conciencia del peligro ecológico global y los escenarios que dibuja. Nueva es la percepción que se tiene de los otros en la propia vida. Nuevo es el grado de circulación de las industrias culturales y nueva es la reconfiguración del poder político que se abre paso por arriba —enunciando nuevos marcos supranacionales— y por abajo —siguiendo la trayectoria de realidades nacionalitarias que no tienen acogida en el contenedor estado-nacional—.

El resultado es la tensión entre la homogeneización, aparentemente cada vez mayor, y el desorden cultural, entre la hibridación cultural y el surgimiento de nuevas culturas transnacionales y desterritorializadas que permiten visualizar un paisaje agreste y complejo, donde predominan el desorden cultural y en el que las culturas híbridas, el multiculturalismo y la tolerancia coexisten con reacciones atávicas, xenófobas y exclusivas.

Pero, en ningún caso, la globalización significa el desarrollo de una unidad global, estructural. Si el mundo es un lugar único, interconectado e interdependiente, no significa que podamos hablar de una comunidad sino de un contexto, un contexto global. La globalización inaugura una nueva puesta en escena; la de la multiplicidad de vínculos entre estado y sociedad. Y a su vez, visualiza la puesta en cuestión de los supuestos fundamentales sobre los que se había pensado la sociedad como unidad territorial. La unión exclusiva entre estado nacional y sociedad nacional se pone en entredicho, al menos si quieren entenderse siguiendo los cánones clásicos.

Los dispositivos teóricos, resultado del análisis de este magma que transforma el tiempo social e inaugura un nuevo tiempo histórico, se abren a una pléyade de nuevos conceptos y de nuevos procesos que expresan los términos del problema sobre el que estamos escribiendo. En él asoman conceptos como el de supermercado del sentido. Este nos sumerge en la metáfora de la condición humana en las sociedades emergentes. Queremos indicar con esto que el concepto no hace sino describir la realidad

del presente donde destaca la sobreoferta, la amplitud de elección y de confrontación de los individuos con la capacidad para optar, pero también le enfrenta al destino trágico de la opción, así como a los costes de la elección.

Otro proceso es el de la multicentralidad. Queremos con esto indicar que no hay en las sociedades del presente un centro único, sino que éste es una construcción efímera, válida para una determinada realidad —periférica en sí misma— en permanente estado de confrontación con la realidad que protege y a la que da sentido.

Esto supone la imagen de un edificio en estado permanente de construcción. Cada centro emite, crea y produce, su periferia pero siempre bajo la condición de que se defina en cada momento, pues varía en sus contornos, cuando no en sus contenidos, y está sometido al estado de crítica permanente. No es extraño que encuentre aquí su huella el concepto de periferia social, unido al carácter utilitarista de la acción. La negociación intergrupal o interperiférica está mediatizada por la utilidad que esperan obtener de ella. Esta lógica responde a un tiempo donde la cultura es híbrida, es decir, es el resultado de la contaminación mutua y del contacto (físico y simbólico) entre culturas que se encuentran alejadas físicamente. Así, la mixtura, la ambigüedad, la implosión, etc, acompañan siempre a estas expresiones culturales. Estas son inquietas, indisciplinadas, rebeldes, indiferentes a la distinción entre lo marginal y lo sustantivo, entre lo necesario y lo accidental.

Pero bajando al terreno más concreto, los soportes de estas definiciones no dejan de ser soportes transformados por el cambio que invade los espacios sociales. Sean en la definición de la identidad; sean en las nuevas realidades emergentes de la familia; en la comprensión novedosa de lo que es la política; en la reestructuración y reconfiguración del Estado-Nación; en el nuevo valor de lo religioso o en el recurso básico a la interdependencia. Veamos con algo más de detalle estos soportes.

1.4. Los soportes de la identidad en tiempos de incertidumbre

F. Dubet (1998, 272) explicita el *problema* cuando afirma que es el encuentro entre una estructura social cada vez más compleja y movедiza con una cultura cada vez menos institucionalizada la que provoca el estallido de las identidades sociales. En este contexto, la identidad es un recurso antes de ser un problema.

La afirmación identitaria es un problema moderno. Cuando la vida social está sólidamente contextualizada dentro de relaciones comunitarias, el individuo se define por su lugar en el seno de una totalidad. Con la modernidad, las pertenencias fijas, ineludibles y obligatorias, se erosionan y la individualización identitaria no es algo extraño sino que es lo relevante y lo significativo. Como sugiere F. Dubet (1998, 294), el tema de las identidades no es otra cosa que el encuentro de una cultura del individuo con una estructura social estallada; puede o bien acentuar esta dispersión o la puede superar, socializando de nuevo al individuo.

No puede sonarnos extraña esta cuestión si pensamos que el proyecto moderno prometió liberar al individuo de la identidad heredada. No se opone a la identidad como tal, a tener una identidad, ni siquiera una identidad sólida, resistente e inmutable. Únicamente transforma la identidad desde una cuestión que tiene que ver con la adscripción a una colectividad, transformándola en tarea individual y en responsabilidad de todo individuo. Así, individualización, construcción e identidad son paisajes propios de los territorios de la modernidad.

La identidad es un proceso en permanente construcción, que llevan a cabo individuos singulares que se expresan como tales con esa identidad. Pero, como indica Z. Bauman (2001a, 111), los hombres y las mujeres modernas viven en un espacio-tiempo con estructura; un espacio-tiempo sólido, riguroso, duradero —justo el punto de referencia adecuado a partir del cual cartografiar y controlar el carácter caprichoso y volátil de la voluntad humana—. En este mundo estructurado, uno puede estar perdido pero puede asimismo encontrar el camino propio y llegar exactamente al lugar en el que aspira a estar.

Es el lugar y es la estructura sobre la que se puede anclar la construcción identitaria la que se ha hecho errática y confusa en este comienzo de milenio ¿Cómo puede alguien esforzarse en alcanzar algo, si los valores están destinados a devaluarse hoy e inflarse mañana? ¿Cómo prepararse para triunfar en la vida si los conocimientos y las habilidades que se requieren están destinados a devaluarse hoy y construirse mañana? ¿Para qué esforzarse en adquirir habilidades profesionales si lo que hoy vale, mañana se transforma en un lastre? Cuando los currículos profesionales desaparecen sin avisar y las especializaciones de hoy son la negación de los de mañana ¿cómo puede uno cercar y delimitar el desarrollo de su *lugar bajo el sol* cuando los derechos adquiridos no son sino hasta nuevo aviso, cuando en el articulado del contrato hay siempre una cláusula de retirada a voluntad y cuando la relación es una relación pura, es decir, una relación sin ataduras en la que no se adquieren obligaciones?

Bajo estas circunstancias *encontrarse a sí mismo* (R. Bellah, 1989, 117) es una tarea complicada, porque en un mundo de estas características (Z. Bauman, 2001a, 113), las identidades pueden adaptarse y desecharse como quien cambia de vestido. El horror de la nueva situación está en que todo trabajo de construcción puede resultar vano; el atractivo de la nueva situación reside en el hecho de mantener abiertas las posibilidades.

El problema que se plantea es que no se trata de cómo descubrir, inventar, construir o comprar una identidad, sino cómo impedir que esta se le agarre demasiado a uno al cuerpo. La identidad fuerte, estable o bien anclada no es —bajo estas condiciones— un valor sino que cada vez más se convierte en un pasivo. Como dice Z. Bauman (2001a, 198), el eje central de la estrategia vital posmoderna no es hacer que la identidad perdure, sino evitar que se fije. Este es el caso de las identidades superadas (C. Dubar, 2002), de las identidades profesionales (2002, 139), de las identidades políticas, y de la identidad del yo (C. Dubar, 2002). Quizá porque como apunta J. Young (1999, 194), justo cuando se derrumba la comunidad se inventa la identidad.

No es entonces baladí la inteligente aportación de Z. Bauman cuando sostiene que la identidad debe la atención que atrae y las pasiones que engendra al hecho de ser un sustituto de la comunidad: de ese supuesto hogar natural que ya no está a nuestro alcance en un mundo rápidamente privatizado e individualizado, velozmente globalizado, y que, por esta razón, puede ser imaginado de manera segura como el refugio acogedor de seguridad y de confianza y como tal se desea ardientemente.

La construcción de la identidad en semejantes términos impulsa a los productores a buscar perchas en las que colgar junto a otros los temores y ansiedades que rigen nuestras vidas. Si las comunidades de esa naturaleza consiguen o no sus objetivos es otra cuestión, pero encontrarse con los otros aunque sea en la percha sí proporciona momentos de alivio y de seguridad. Esto nos indica que aquellos que creen que las fronteras están desapareciendo están equivocados. Como decía J. Friedman (2001, 241) lo que está ocurriendo es que las fronteras se multiplican, abandonan unos espacios y reconstruyen otros; se erigen, por ejemplo, en el interior de las ciudades, en los barrios, en los pueblos o incluso en las comunidades de vecinos.

Esta ocurre en todos los ámbitos de la vida. Así, por ejemplo, entre los líderes de la economía y los expertos en temas laborales se hace explícito un lema que puede ser el resumen de esta problemática: *nada a largo plazo*. Lo que con esto se dice es que en el ámbito laboral, el concepto de carrera tradicional se debilita y ocurre lo mismo con el despliegue de un sólo juego de calificaciones a lo largo de una vida de trabajo. Para esta perspectiva, el mercado es demasiado dinámico para permitir hacer lo mismo durante toda la vida, o año tras año, o simplemente, para hacer la misma cosa. El capital que es impaciente persigue el rendimiento rápido y beneficios a corto plazo. El mercado cree que al rendimiento rápido se llega antes si se produce un cambio institucional rápido. El paradigma del presente se levanta sobre un nuevo modelo institucional. En lugar de organizaciones con estructura piramidal, la dirección de las empresas prefiere concebir las organizaciones como redes. La conclusión de la prisa, de la impaciencia y de la rapidez del cambio, es que por detrás de los aspectos institucionales, estamos asistiendo a la irrupción de lo precario, de lo discontinuo, de lo impreciso y de lo informal.

La consecuencia es que la multiplicidad, la complejidad y la inseguridad en el trabajo se extienden a la mayoría de los países del centro. *La economía política de la inseguridad*, en frase feliz de U. Beck, se representa socialmente en el hecho de que la sociedad laboral está tocando a su fin, en la medida en que las personas son sustituidas por tecnologías inteligentes. Las tasas de paro no pueden ser achacadas a crisis económicas cíclicas, sino a los éxitos de un capitalismo tecnológicamente avanzado. Esto quiere decir que los instrumentos tradicionales de la economía política y el bien denominado trabajo se ven amenazados por el miedo a la sustituibilidad. En consecuencia, cuantas más relaciones laborales se desregularizan y flexibilizan, más rápidamente se transforma el modelo de sociedad laboral tradicional.

La vida laboral, como dice Z. Bauman (2001a, 135), está saturada de incertidumbre. De tal suerte, y por continuar con Z. Bauman (2001a, 35), el lugar del empleo se percibe como un lugar de acampada que se visita durante unos pocos días, que tal vez

se abandone en cualquier momento si no se suministran las comodidades ofrecidas o se hallan defectos, en vez de un domicilio común en el que uno se siente inclinado a molestarse en idear nuevas formas de interacción aceptables. Bajo estas condiciones, el trabajo está asociado a la imprevisibilidad y a la inseguridad y no es, por tanto, creador de orden, de seguridad y de sentido.

Tampoco la política sigue los caminos trillados. Los caminos que se enuncian como los de la subpolítica (U. Beck, 1997) son, en realidad, los horizontes básicos de la política. La política con sentido se refugia en el mundo de la subpolítica (organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, etc), mientras que la política institucional, administrada, se orienta hacia los ciudadanos a través, sobre todo, de las políticas de subvenciones y de las políticas públicas. La política institucional se evalúa mediante los logros alcanzados y sufre deslegitimación si no cumple con los objetivos explícitos e implícitos formulados. Por contra, las políticas de la subpolítica descansan sobre la actitud pedagógica, son más un estado de conciencia que una nueva definición institucional de lo que «pueda ser».

Bajo esta descripción percibimos la política desde la escisión que la caracteriza hoy en día. La política oficial, institucional y pragmática, depende del dinero y de la norma. Busca el éxito y la legitimación en la capacidad para generar bienes que reclaman los ciudadanos. La subpolítica, por el contrario, diseña su discurso público como el estado de conciencia y no como una fórmula *capturable* a través de partidos políticos o de la administración oficial. Su legitimación es más social que política y más pedagógica que administrativa. El horizonte de la primera definición está en el uso y en el usufructo de la administración, operando mediante el presupuesto público y la acción institucional. Tiene soportes en la política pública y en la capacidad para atender las demandas ciudadanas. Su legitimación depende de que cumpla con todo esto y no de generar sentido para el ciudadano. Es una fórmula que vive siempre al borde, en el límite de la legitimación.

Por otra parte la política de la subpolítica hunde sus raíces en la acción más o menos espontánea de grupos con un bajo grado de organización, muchos de ellos ni siquiera son oficiales, se forman desde la acción espontánea y definen opciones pedagógicas y estados de conciencia, pero no dependen ni de la administración ni de la distribución de bienes públicos para su distribución.

La escisión de la definición de que es hoy la política no se vive de forma dramática, sino como si se estuviera trabajando con esferas —planos— funcionales de una definición estratégica que especializa funcionalmente a unas de otras. El tránsito está abierto, es un itinerario que se recorre con facilidad y que es funcional para unos y para otros. La individualización y el pragmatismo son dos de los rostros que sostienen estructuralmente esta nueva forma de generación de la política. Pero, en la modernidad, lo político debe asegurar, simultáneamente, y de manera casi inseparable, la cohesión práctica y la unidad simbólica de la sociedad y debe llevar a cabo, de modo más eficiente que muchas otras organizaciones históricas, la integración funcional de la sociedad alrededor de los derechos formales y de una administración ra-

cional, además de articular simbólicamente la sociedad alrededor de la nación (F. Dubet, 1998).

El centro de las dificultades actuales de lo político proviene del debilitamiento de estas dos dimensiones. El estado es cuestionado en su capacidad para asegurar la integración práctica de la sociedad, es la crítica que se hace a la democracia y a sus disfunciones. Es también interpelado en la función de integración simbólica que proporciona la nación. No conviene perder de vista que lo político es simultáneamente, y de modo permanente, el espacio de representación y de división social y la búsqueda, a través de políticas diferentes, de criterios de integración prácticos y simbólicos.

Las dificultades para la política no son sólo de formas sino de contenidos y de soportes. Digo esto porque las formas de la política guardan una conexión íntima con las instituciones que la representan y con las que ésta se identifica. Pero, ni el interés de la política reconocido por los ciudadanos es un dato destacable, ni la penetración del entramado institucional que la representan resultan de especial interés para los ciudadanos.

Nuestro problema, como señala F. Dubet, es la tensión entre el área socioeconómica y la periferia cultural, entre el mercado y la cultura, y el carácter abierto y aleatorio de las respuestas y de las prácticas sociopolíticas que explican la *naturaleza* de esta sociedad. La consecuencia es que la idea de sociedad se diversifica, lo cual se manifiesta en la proliferación de definiciones sobre la sociedad, y esto lo que indica es que la idea de sociedad llega a ser el objeto de un conflicto de interpretaciones.

En este conflicto, las tradiciones, tal y como vimos que señaló Giddens (1998), están sujetos a los mismos órdenes de transformación que cualesquiera otras realidades sociales. La sociedad global es sociedad postradicional. Un mundo en el que nadie está fuera es un mundo en el que las tradiciones preexistentes no sólo no pueden evitar el contacto con otras tradiciones, sino tampoco con formas de vida alternativas. Y de igual modo, es un mundo en el que el otro ya no puede ser tratado como inerte, no se trata únicamente de que el otro conteste, sino de que sea posible la interrogación mutua.

Con esta perspectiva F. Dubet (1994, 15) construye la noción de experiencia social. Esta designa los conductos individuales y colectivos dominados por la heterogeneidad de sus principios constitutivos y por la actividad de aquellos que deben construirse el sentido de sus prácticas en el seno mismo de esta heterogeneidad. Es la heterogeneidad de los principios los que organizan la conducta. Con esto ocurre que los actores adoptan, simultáneamente muchos puntos de vista, como si su identidad no fuera más que el juego cambiante de sucesivas identificaciones, como si pudiera ser definida de múltiples maneras y es que cuando construyen una unidad lo hacen a partir de diversos elementos de su vida social y de la multiplicidad de concentraciones que ellos portan. No es extraño que sean capaces de tomar una distancia subjetiva con las normas del sistema, de tal manera que los individuos no pueden adherirse totalmente a sus roles o a sus valores, que no tienen necesariamente coherencia interna.

1.5. La identidad de lo político en tiempo de incertidumbre

La conclusión es que en la investigación que hemos desarrollado la política o lo político, la retórica y los mecanismos asociados definen un ambiente social de indefinición y de malestar, en ocasiones es difuso y en otras explícito. No hemos querido alejarnos, o al menos no demasiado, de la propuesta inicial que formula E. Durkheim en *Las Reglas del Método Sociológico* cuando dice que la Sociología no tiene por qué vaticinar la catástrofe o el mejor de los mundos posibles, la libertad o el determinismo. Distinguir —como recomienda Durkheim— entre sociedad e individuo, entre lo colectivo y lo individual no es, desde nuestra perspectiva, trazar el abismo o establecer soluciones de continuidad, es afirmar que los hechos sociales existen y han de explicarse por otros hechos sociales. Tampoco significa que me olvide de la máxima weberiana que nos remite al terreno de la política práctica cuando, en la parte final de su texto-conferencia «La Política como Vocación», recuerda que la política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura.

Lo que la relectura de ambos autores —Durkheim y Max Weber— trae a colación y nos recuerdan insistentemente es el origen social de lo político y de la política, pero también de como ésta hace referencia a las aspiraciones individuales y a las colectivas, a los valores de los individuos y de los grupos, a sus motivaciones, al usufructo del poder, etc.

La política y lo político se representan hacia fuera y hacia adentro. En la modernidad —como recoge F. Dubet (1998, 375)— la política debe asegurar de manera inseparable, la cohesión práctica y la unidad simbólica de la sociedad. La tesis que hemos expuesto en el texto es que la política es «esclava» del tiempo que representa, de la complejidad de su objeto y de las paradojas que la atraviesan. De tal manera que los soportes sobre los que se asienta y su inevitable concreción a través del Estado-Nación, reflejan los cambios históricos que experimentan los escenarios sociales donde se desenvuelve la finitud de su objeto.

Para llegar a la tantas veces repetida definición canónica de Bismarck de que «la política es el arte de lo posible» ha sucedido una larga travesía de lo político a través de la historia del mundo occidental, desde el pensamiento griego, pasando por las aportaciones del cristianismo, la sacralidad medieval o la ruptura que representan las reformas —protestante y católica—.

El resultado es lo que describe R. Geuss (2004) y es que una visión del mundo concreta domina la escena política contemporánea. Esta visión se compone de la presunción de que las sociedades deberían organizarse como Estados modernos, que se presenta asociada a la defensa de una forma de liberalismo, a la democracia como forma de gobierno y a un sistema de derechos humanos individuales. Pero dicho esto, y llegados hasta aquí, debiéramos preguntarnos si no son este tipo de simplificaciones las que nos colocan en el mismo centro del problema. Como hemos visto, la definición canónica de la política y la democracia arrastran tras de sí una historia, que es la historia de Occidente, pero en Occidente el modelo de implantación político de la de-

mocracia no es ni unívoco ni funciona por igual en todas las partes. Las condiciones sociales y políticas y las formas precisas como se implantaron los instrumentos de la política democrática dieron como resultado modelos dispares.

Es como si se llegara al final de este recorrido teniendo presente la estela de aquellos acontecimientos que condicionan la indeterminación de la política en nuestro tiempo, pero no queremos apartarnos de la línea argumental que hemos seguido porque algunos de los «males» que detectamos no se dejan describir ni con argumentos contundentes ni con razones concluyentes.

Si creemos haber fundamentado algo a lo largo de las páginas anteriores es el carácter abierto, la indeterminación del presente para atrapar conclusiones conclusivas o definiciones cerradas de los sentidos o del carácter de la política de la política. Es cierto que todos estamos «atrapados» en los mundos de significación y en el campo de probabilidades desde los que construimos «nuestro» pensamiento, pero los sentidos de la política no se dejan definir «a cambio de nada». Por el contrario, hemos escrito sobre las condiciones y sobre los condicionamientos del paradigma de lo político para sostener la bóveda de lo social, sobre la relación entre la política y sus condiciones sociales, sobre la genealogía de la política moderna y su asociación con la definición fuerte de seguridad y la definición débil de libertad. Podemos explayarnos sobre los supuestos y sobre los soportes que desarrollan la concepción moderna de política, especialmente aquella que se reconoce en la tradición del hombre modular como expresión del individualismo colectivo que reclaman los tiempos modernos y cómo la diferenciación social se reclama y se vehiculiza mediante la forma estado nacional. El Estado y la Nación se constituyen en la garantía de la política, o dicho de otra manera, la política en los tiempos modernos sólo se comprende desde los soportes que le presta el Estado y la Nación. Ambos campos de significación son los constituyentes de los instrumentos de la declaración de seguridad que pueden emitir los tiempos modernos. Estos son los aprioris y la condición *sine qua non* de la política en condiciones de modernidad. El poder material y la significación simbólica de la política encuentra en ellos las expresiones más acabadas de lo que es y representa la política en nuestro tiempo; es por eso por lo que cualquier cambio que afecte a estos elementos tiene un impacto tan significativo en las categorías políticas.

Q. Skinner (1986) resume la travesía histórica a la que nos estamos refiriendo cuando propone los requisitos para que lo político se transforme en práctica habitual, evidente y en objeto de conocimiento. El primero de ellos es que la esfera de la política debe considerarse una especialidad que se interesa en el arte del buen gobierno. Esta es una propuesta antigua que tiene el origen más significativo en *La Política* de Aristóteles, pero que fue perdiendo relevancia sustituida por las consecuencia que tuvo la propuesta de San Agustín cuando en *La Ciudad de Dios* pide al cristiano que no debe interesarse por los problemas de la vida temporal, sino que ha de mantener la mirada fija por completo en las bienaventuranzas eternas prometidas para el futuro, como si la estancia en la tierra fuera como estar en un territorio extraño rodeado de cosas temporales y sin dejarse atrapar ni desviarse del camino que conduce a Dios.

La cuestión a mi modo de ver más importante es que las preguntas y los dilemas que planteó la filosofía clásica abrieron el interrogante sobre la capacidad de los individuos para convivir en comunidad. La respuesta se presenta como el hilo conductor, el ovillo del que tirar para encontrar sugerencias a muchas de las cuestiones que la naciente vida ciudadana burguesa plantea en la ciudad que progresivamente va dejando atrás el oscuro pasado indeterminado del medioevo y afirma nuevas formas de entender qué es vivir en sociedad.

El segundo requisito que se cita con insistencia es que debe reivindicarse la independencia de cada Estado de toda potencia ajena a él y a los ciudadanos que lo componen, de tal manera que la autoridad en cada Estado independiente debe ser reconocida y legitimada como autoridad, sin rivales, dentro del territorio, con poder legislativo y asegurando que son objeto de lealtad.

Por último, la aceptación de la moderna idea de política supone considerar que la sociedad política existe sólo con propósitos políticos. Este punto de vista secular es imposible mientras se sostuviese que los gobiernos tienen el deber de fomentar prácticas piadosas como tales gobiernos. No fueron ajenos al cambio las vicisitudes religiosas de la Reforma porque cuando los protagonistas de estos credos mostraron que estaban dispuestos a luchar entre sí hasta la muerte, empezó a parecer obvio a los agentes de la paz que si se quería que hubiese alguna perspectiva para encauzar la violencia, había que separar los poderes del Estado del deber de mantener y de defender alguna fe particular.

El punto de inflexión se encuentra cuando la sociedad halla un concepto nuevo para encauzar el cambio político y desarrolla un vocabulario en cuyos términos pueden ser articulados y discutidos estos conceptos.

Teniendo en cuenta unos hechos y otros es como se afirma que el tiempo de las reformas a fines del siglo XVI, reconoce el surgimiento de un concepto novedoso de qué es lo político y qué es la política. Como se señaló hasta ese momento, la historia de la cristiandad es una historia plagada de esperanzas, o mejor, una espera continua del tiempo final por una parte y la demora constante del fin del mundo por otra.

La conclusión es evidente; el principio de lo que va a ser la política está asociado a la paz religiosa y a la estabilidad política que promueven las monarquías absolutas. En el tratado de Augsburgo se afirma esto de una manera categórica, en él se dice, «que se erija una paz estable, firme, incondicional, por y para toda la eternidad». Este compromiso, nacido —no lo olvidemos— de la necesidad de poner fin a la violencia, conlleva un principio: el de la política como el instrumento para dirimir conflictos conforme a unas reglas de juego y a unos principios donde prima la convivencia. Desde este momento, la política y sus hacedores —los políticos— ya no se interesan por lo eterno, sino que «su reino» es temporal.

El Estado que se erige desde estos principios consigue a la fuerza transformarse en el monopolio del dominio y del control del futuro rechazando las interpretaciones apocalípticas. Es sugerente el hecho de que en esta época aparezcan la previsión racional, el pronóstico y la certidumbre sobre el devenir de la historia. El concepto que

describe la representación de esta forma de entender la política y lo político es la máxima que se atribuye a Bismarck, «la política es el arte de lo posible». Esto significa que lo posible es sinónimo de la aptitud para salvaguardar el ámbito de la política frente a lo imposible y es extender la mirada desde el pragmatismo de aquel que quiere alcanzar las metas que ha prefijado, que busca el sentido porque cree que la política es identidad, es orden y es poder y que sólo con la materialización objetiva de los fines que quiere lograr es posible transformar el sentido de lo político en pragmatismo, en cálculo racional, en capacidad para pronosticar y prever el futuro, para «domesticar» las contingencias y para racionalizar la incertidumbre, usufructuar y controlar el poder. Se impone la máxima de Max Weber de que la política es la aspiración a la participación en el poder, o a la influencia sobre la distribución del poder, ya sea entre Estados o en el interior del Estado, entre los grupos humanos que comprende. El que hace política —dice Max Weber— aspira a poder: poder, ya sea como medio al servicio de otros fines —ideales o egoístas—, o poder por el poder mismo, o sea para gozar del sentimiento de prestigio que confiere.

Si se toma en serio el concepto de «arte de lo posible», aparecen pegados a él las connotaciones que llevan hasta las indagaciones de Platón acerca de cuáles son las cualidades que debe reunir la condición de hombre de Estado o los interrogantes de «antiguos» como Aristóteles cuando se preguntan sobre las posibilidades que tienen los individuos para construir la convivencia en comunidad.

El resultado de este juego es que el motor de la reflexión —desde la naciente época moderna hasta la actualidad— sobre la política descansa sobre los aspectos que descubren lo difícil que resulta mantener unidos a los hombres para una vida buena en común. La formalización de la cuestión aristotélica se proyecta y encuentra la definición más coherente en la representación de la metáfora de la Torre de Babel. Esta metáfora pone en escena una de las paradojas básicas de la condición humana. La catástrofe relata la escena originaria de la confusión, del conflicto y de la pérdida de consenso entre los hombres que se habían creído que podían competir con Dios. Descubre, expresado de otra manera y con un lenguaje del presente, el pluralismo y la complejidad que anidan en los entramados que producen los humanos. No debe sonarnos extraño que ante la evidencia del pluralismo y de la complejidad lo que más llame la atención sean las paradojas que crea esta fórmula porque somos conscientes de lo mucho que significa estar compartiendo la vida junto a aquellos a los que no pertenecemos, estamos unidos a los Otros que no son Nosotros.

El filósofo de la política —I. Berlin— plantea este debate con toda la radicalidad cuando dice que la noción de que todo es perfecto, la solución final en la que todas las cosas coexisten, no sólo es inalcanzable sino ininteligible. Algunos de los grandes bienes —explícita I. Berlin— no pueden vivir juntos y estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar pérdidas irreparables.

La política se anuncia, y así se configura, como la representación ampliada de su necesidad, como si fuera la aguja que garantiza el cosido de los fragmentos, la coherencia de lo incoherente, el orden que protege el desorden o la seguridad que, en realidad, desea legitimar la incertidumbre.

La representación que la política construye de la realidad vive, a lo largo del período de la modernidad, un proceso de encantamiento, ya que, debe asegurar, y de manera inseparable, la cohesión práctica y la unidad simbólica de la sociedad. Es verdad, como hemos dicho, que lo político no tiene el origen en la modernidad y con la modernidad, pero se carga a través de ella de significaciones nuevas. Se transforma sobre el suelo del desencanto y de la desilusión, como si las paradojas insitas en la misma definición obligaran a revisar su objeto.

Así, el pensamiento clásico de la sociología dejó formulado de forma explícita este supuesto. Por ejemplo, para Durkheim que el Estado tenga la misión primordial de proteger los derechos individuales, que la mayor eficacia de sus deliberaciones y decisiones reclame un tipo de comunicación democrática con el resto de la sociedad, que la reforma social y la reforma política de las sociedades modernas pasen por una misma solución: el buen funcionamiento de las corporaciones, es porque, desde su perspectiva, el origen del malestar social y del malestar político es el mismo: la ruptura de la cohesión social y las fallas en los mecanismos que rigen la integración social.

No suena extraña la disyuntiva de Max Weber cuando explica el legado de la política con una metáfora plástica y descriptiva; quién busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son otras, sólo pueden cumplirse mediante la fuerza. Estamos seguros que Weber sabe que está tratando con una de las pasiones del alma, que la política es una pasión a la que hay que «domesticar» y que el control del universo pasional de la política se alcanza con mayor densidad moral (según Durkheim), con el triunfo de la racionalización (según Max Weber) o con las transformaciones de las relaciones de clase (según Marx).

La interpretación weberiana deja abierta la solución «descarnada», realista y pragmática de lo que es la política en los tiempos modernos cuando relata la conexión del hombre moderno con la política siguiendo ese lenguaje angustioso, tan plástico y tan definitivo que tanto gustaba practicar al sociólogo alemán y es que —decía— quién hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno a todo poder.

La paradoja que esconden interpretaciones de este tipo es que creen que los conflictos de valores son signos de imperfección, que son hechos que no ayudan a estabilizar el mercado psíquico y social y, en consecuencia, se niegan a verlos y analizarlos como parte normal de la vida humana, por más que la política tenga mucho de pasión.

El problema que sugiere la interpretación de los «clásicos» es si el ideal de la armonía es el mejor punto de arranque para pensar sobre cómo gobernar una sociedad o sino es mejor empezar por entender por qué no puede evitarse el conflicto ni en la ciudad, ni en las relaciones interpersonales. La «resolución» de esta paradoja conduce a repensar la idea de que no necesitamos valores comunes para vivir juntos, en paz, sino que necesitamos instituciones comunes en las que muchas formas de vida pueden coexistir.

En lo que, por el contrario, no caben dudas es que la institución encargada de gestionar el modo de institucionalización de la política en la modernidad es el Estado-

Nación. Este lleva a cabo de modo más eficiente que otras formas históricas que habían ocurrido antes que él la integración funcional de la sociedad alrededor de los derechos formales, de la administración racional y de la articulación simbólica de la comunidad que se reconoce en la nación.

No suena extraño lo que unos autores y otros defienden y es que la historia de la política en los últimos doscientos años es la historia de los avatares del Estado-Nación y de la confrontación de algunos movimientos sociales contra él.

El desarrollo del Estado no está exento de las paradojas que atraviesan la dimensión histórica y es que el proyecto universalista de la razón moderna se incardina, encuentra aquí los ejes y su legitimación, en el ejercicio de su defensa cotidiana. Esta sólo se realiza sobre los marcos y las marcas concretas y sobre el particularismo de la nación y del Estado. Sólo dentro de la reducción espacio-temporal opera el Estado-Nación. Así, es la particularidad del Estado la que explica la universalidad de los principios sobre los que dice asentarse.

Esta paradoja se presenta como si fuera ajena a la fórmula política estatal pero no a su contenido definidor, especialmente a su segundo elemento: la nación, porque, como dice J. Habermas fue menester construir una idea capaz de conformar las mentalidades, que pudiese tocar el corazón y los sentimientos con más fuerza de lo que podían hacerlo por sí solas las ideas constitucionales de soberanía popular y de los derechos del hombre. Esa necesidad la cubre la idea de nación; es ésta la que empieza trayendo a la conciencia de los habitantes del territorio estatal una forma nueva, una forma políticamente mediada de copertenencia. Sólo la conciencia nacional que cristaliza en torno a un origen, a una lengua y a una historia común, sólo la conciencia de identificación con un pueblo convierte a los súbditos en ciudadanos de una misma comunidad política, que se sienten responsables unos de otros y unos ante otros. La nación como Volkgeist suministra, pues, el substrato cultural a la unidad de organización jurídica del Estado.

La particularidad del Estado encuentra el sentido colectivo en la nación. Esta puede erigirse en gestora de la articulación simbólica de la sociedad moderna porque hace visibles el sentido material de los rasgos objetivos: ¿puede alguien pensar que hay nación sin lengua, sin historia, sin tradición, sin el orden naturalizado que simula la naturalidad de su origen y de sus efectos socializadores?

La política se asocia al poder a través del orden que representa el Estado-Nación. No es que la nación se naturalice y aduldere de esta manera su destino «auténtico» sino que quién naturaliza la nación es la creación política que de la naturaleza de lo nacional lleva a cabo el Estado. La representación social de la política moderna tiene así a estos dos actores fundamentales que soportan el juego de las funciones y la complejidad de la gestión de las promesas insitas en la legitimidad de sus funciones pragmáticas (sea en el orden económico del mercado, sea en la gestión de los servicios sociales, sea en el orden público o sea en la decisión sobre la guerra y la paz) o en la articulación simbólica de quienes «somos Nosotros» o de quienes «forman parte de la sociedad nacional». No es extraño que la comunidad política que define la socie-

dad nacional encuentre a la nación como al artificio simbólico adecuado para crear la conciencia de pertenencia, la conciencia de unidad.

Lo más significativo es que el horizonte de espera de la política en la modernidad se organiza sobre la construcción del Estado-Nación. Es como si fuera de él estuviera la barbarie y dentro el poder. La soberanía es la búsqueda del sentido del Estado. La «tragedia» de la búsqueda es que cuando la halla descubre que la legitimidad de ese fin sólo es posible a través de la nación. El «alma» del Estado se representa en la nación, por eso los que se creen nación y no tienen Estado consideran que es como tener alma y carecer de cuerpo.

El centro de las dificultades actuales de lo político proviene del debilitamiento de estas dos dimensiones —la función pragmática y la función simbólica—. El Estado es cuestionado en su capacidad para asegurar la integración práctica de la sociedad; es la crítica abierta a sus disfunciones, a su incapacidad para gestionar la complejidad de lo social. Pero es también interpelado en su función de integrar simbólicamente a la sociedad nacional. Lo político se representa como el espacio de representación de la división social y como la búsqueda, a través de políticas diferentes, de criterios de integración —prácticos y simbólicos—. Luego, le toca a lo político la tarea de asegurar la articulación de la sociedad dividida.

Por nuestra parte, si queremos responder a nuestro objeto y a las preguntas que hemos formulado a lo largo de este texto debemos huir de la fascinación por el vacío, al igual que no debemos dejarnos atrapar por la tentación del «nada cambia» o del «siempre nuevo». Reconstruir o recomponer la construcción de lo social significa rehusar la tesis del final de la historia y de las promesas infundadas de erigir la tierra prometida, ignorando la diversidad de las respuestas sociales a la tesis del desgarramiento que presenta periódicamente el cuadro de lo social donde todo o casi todo es imposible, cuando en realidad no hace sino explicitar la «ansiedad del desconocimiento» para transformarlo en el punto de no retorno, sin explicar de qué manera los actores viven en varios mundos a la vez, se desplazan por ellos sin desgarramientos, se entrecruzan experiencias que componen redes de relaciones, pese a las paradojas que puedan arrastrar tras de sí. Cosa distinta es como atisbar la influencia que los cambios acontecidos tienen sobre las funciones, sobre la representación y sobre el sentido de lo político en el tiempo presente.

Quizá la puerta de entrada más adecuada para desentrañar el tiempo presente la encontramos en aquellas respuestas que describen la despolitización estructural y las tendencias a la privatización como el hilo conductor para representar el valor de lo político. Habermas lo resumió en su momento cuando advirtió de los peligros de la despolitización estructural o cuando se refiere a las instituciones y a los procedimientos de la democracia formal y dice que crean las condiciones de aplicación por las cuales los ciudadanos, en medio de una sociedad que es política, adquieren el estatus de ciudadanos pasivos con derecho a la aprobación y al rechazo en bloque de los hechos consumados. Dentro de este ámbito de lo público despolitizado estructuralmente, las vigencias de legitimación se reducen a dos necesidades residuales. La privatización política, es decir la indiferencia política unida con el interés dominante por

la carrera, el tiempo libre y el consumo, promueven la expectativa de recompensas adecuadas, conformes al sistema, en la forma de dinero, tiempo de ocio y seguridad.

Lo que esta tendencia dibuja, tal y como ya hemos dicho y pese a que ello no es nuevo, es la descripción de la profunda escisión entre dos formas de entender el quehacer político —entre la política oficial, institucional y la subpolítica—. Ambas adquieran contenidos, formas y un imaginario simbólico. La primera de las definiciones depende del empleo de las normas —el derecho— y el dinero. Busca el éxito y la legitimación en la capacidad para generar bienes que reclaman los ciudadanos. Por el contrario, la política con sentido y en busca de sentido se refugia en el mundo de la subpolítica —organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, etc—.

La aparente escisión de las definiciones o de los motivos de la política, no se viven de forma dramática sino como si se tratara de esferas, de planos funcionales, de una definición social que estratégicamente ha especializado funcionalmente unas de las otras. El tránsito de una a otra definición está abierto, se recorre con facilidad y es funcional para unos y para otros. La individualización y el pragmatismo son dos de los rostros que sostienen esta nueva forma de generación de la política.

En las condiciones actuales si lo político debe asegurar, como ya hemos expresado, la cohesión práctica y la unidad simbólica de la sociedad, el centro de sus dificultades provienen del debilitamiento de estas dimensiones. En el primer caso, la situación tiene que ver con lo que N. Luhmann (1989) denomina sobrecarga del sistema político sobre sí mismo. En el principio del Estado del Bienestar —dice Luhmann— subyace la idea de que toda demanda de medios de ordenación o del presupuesto públicos debe tomarse en serio desde el momento en que puede ser anunciada en el teclado de la opinión pública, de las personas políticamente importantes o del derecho. Al mismo tiempo, el sistema almacena las demandas satisfechas en la forma de pretensiones duraderas. El registro de lo alcanzado en la forma de derecho y dinero es un proceso altamente transparente y productor de conciencia; y, por esto, precisamente, toda sospecha de empeoramiento o reestructuración de posiciones provocan «gruñidos y ladridos».

Los «excesos» de protección política del Estado en que deviene el sistema político del bienestar llevan a Luhmann (1989) a distinguir entre la política restrictiva y la dinámica expansiva. N. Luhmann diferencia entre la concepción política expansiva y la restrictiva. La primera de ellas podría enlazar con tradiciones de la vieja Europa que asignan a la política el papel rector de la sociedad. En estos casos, a la política le compete velar por la institucionalización de la vida social ajustada a la «dignidad humana» y a la vez determinar lo que signifique esto y cómo se alcanza este estadio. La política es el destinatario de los problemas que siguen sin resolverse, es una especie de cima jerárquica de la sociedad. La concepción restrictiva, por el contrario, únicamente ve en la política una función entre otras muchas. Tiene que hacer su aportación a la vida social del modo más eficaz: debe ver los límites de sus posibilidades y ser corresponsable de la aceptación de éstos.

La opción que acabo de describir abre un nuevo significado a la política. Este sólo puede resolverse leyendo los nuevos tiempos. Pero no creo —como dice N. Luh-

mann— que la política contemporánea del Estado de Bienestar sufra de «exceso de generosidad» sino que lo que por detrás se vislumbra son transformaciones de gran calado.

Pero con la política ocurre también que se trasladan hacia ella un exceso de expectativa. N. Luhmann se refiere a ello cuando escribe sobre las promesas formuladas o en estado de definición que la política debe «solucionar». Habría que pensar con que instrumentos cuenta para «arreglar» todo aquello que las opiniones públicas le dicen que debe arreglar y habría que repasar también la consideración que merece la política a la ciudadanía porque su «reinado», el pretender ser cima jerárquica de la sociedad, no se corresponde con la opinión que expresan los estudios empíricos sobre actitudes, sobre valores y sobre la consideración social de la política porque por una parte de los resultados se infiere la baja valoración que tienen los ciudadanos de los políticos, de la política, de los partidos y de su actividad, pero llegados aquí el grado de demanda hacia aquello a los que no se respeta y hacia su actividad es muy elevada, con lo cual parece que nos encontramos con una paradoja; se solicita ayuda para los problemas a aquellos y a aquello que no merece mucha consideración.

La explicación creo que se encuentra en dos hechos. Por un lado, en que la legitimación de la política esta en función de «todo aquello que nos da», no, por supuesto, en lo que nos exige. Para cumplir con esta expectativa, la política dispone, como arbitra con buen criterio N. Luhmann, del derecho —a través de la densa red de normativas vigentes— y del dinero —que actúa a través de las subvenciones públicas, de las ayudas oficiales y de las aportaciones desde los presupuestos públicos a todo tipo de iniciativas (públicas o privadas)—. Con el primer instrumento se crean sociedades juridificadas, sociedades que dependen para dirimir conflictos o para alcanzar consensos de normas hechas, de códigos prolijos, de interpretaciones que, como apunta P. Bruckner (1996), nos lleva a soñar con un mundo regulado donde sólo hay que preocuparse por cumplir lo que nos mandan.

El problema tiene dos caras; en primer lugar, la sobreinstitucionalización, que es la lectura institucional de que los instrumentos de la política pueden con todo y están para todo. Así, deben atender todas las solicitudes que son remitidas a los centros institucionales y, muchas de ellas, una vez que son atendidas, entran a formar parte de los derechos adquiridos por los grupos que las demandan. Se establece así un juego donde la política atiende y el ciudadano reclama. De esta manera, la legitimidad de la política se hace más y más dependiente de la capacidad de dar, de la capacidad para atender las peticiones de la ciudadanía. No se trata del juego de la eficiencia sino de la legitimidad que se alcanza «dando», atendiendo a los ciudadanos. La conclusión a la que nos lleva el funcionamiento de este mecanismo es que el juego que se establece entre peticiones y atenciones sobreinstitucionaliza los escenarios de lo público porque nada o casi nada puede escaparse de esta lógica. La metáfora conclusiva que define la situación es la de la sociedad subvencionada, donde el poder político se recoge sobre sí mismo, busca aquí su legitimación y, lo que es aún más importante, la reproducción de su poder y el control sobre la sociedad que gobierna.

La segunda cara de las dos que citaba tiene que ver con los límites de este juego entre la política, la sociedad y la economía. La sociedad sobreinstitucionalizada es la sociedad subvencionada que promueve expectativas, que no tiene fronteras impuestas en el juego de atenciones y de peticiones que propone, otra cosa es la respuesta que puede dar a la cuestión siguiente: ¿tiene límites la acción política que promueve este tipo de respuestas? ¿puede el pacto entre política, economía y sociedad basarse, de manera extensiva, en la clausura de los límites? Creo que la falta de respuesta a estas cuestiones es la que lleva a la materialización de la denominada crisis de la política. Detrás están las expectativas expresadas y la incapacidad de la política para hallar sustitutos funcionales a las preguntas formuladas.

No debemos obviar que los grandes perjudicados son las políticas del bienestar porque más allá o más acá de las críticas que formulemos a la crisis de este entramado, lo cierto es que el bienestar forma parte del pacto social que establecen las sociedades europeas entre la política, la sociedad y la economía y que la organización de este pacto es un signo de civilidad es, expresándolo de otra manera, la aportación europea, la aportación *sui generis* a la estabilidad social y política del entramado sociopolítico occidental. La crisis de éste acarrearía una revisión en profundidad del contrato de posguerra. Tenemos la impresión que en esta estamos. Otra cosa es que el bienestar no tiene sustituto para la gran mayoría de los ciudadanos europeos y que su crisis no deja de ser sino la crisis del pacto entre sociedad, política y economía y necesariamente la crisis de la política y de sus sentidos. Insisto en este hecho porque me parece central; el bienestar no solo representa la «marca de la casa» o «el orgullo europeo» sino que es el factor que motiva, legitima y alienta el modelo occidental de democracia.

Como dice G. Tortella (2000), el crecimiento económico en el siglo XX ha sido un fenómeno sin precedentes en sus dimensiones. La democracia conlleva un régimen económico; el Estado del Bienestar, que sólo es alcanzable en sociedades con un alto nivel de riqueza. La conclusión es evidente; es el tremendo aumento del nivel de vida en el siglo XX lo que permite que la democracia se convierta en un régimen político estable. Esta asociación entre riqueza y democracia demuestra la fragilidad del régimen político cuando este supuesto no se cumple en todas sus condiciones, por ejemplo, cuando alguno de los logros del Estado del bienestar o el Estado del bienestar como tal son puestos en cuestión.

Por eso la democracia está asociada al ciclo de modernización económica o, mejor aún, al canon del modelo occidental de modernización. De tal suerte, que a los ciclos económicos de crecimiento les corresponden formas democráticas de gobierno además de transformaciones en otros planos de la realidad como son, a título orientativo, la mejora de la red de infraestructuras, las tasas elevadas de educación formal, las estructuras urbanas densas, los sistemas de producción económica, la secularización y la separación entre Iglesia y Estado, la administración eficiente basada en la igualdad formal y jurídica. Pero no debemos confundir la práctica política occidental con la práctica política para no tener que dejar de reconocer que la traslación de estas formas a otros lugares del mundo han resultado críticas y plantean dificultades insalvables. Si esto es así la pregunta que viene a mi mente es: ¿la democracia sólo puede

ser un régimen occidental? Los datos desmienten esta asociación. No ya porque en otros lugares del mundo la democracia encuentre el terreno abonado, pese a que el crecimiento económico no ha seguido, al menos con igual intensidad, los caminos trazados por el mundo occidental —quizá el caso más obvio es India— sino porque tampoco en Occidente el modelo es homologable en todos los países por igual, aunque la experiencia empírica permite sostener que un umbral de desarrollo económico faculta y facilita la instauración de la democracia, pero que faculta y facilita no quiere decir que la riqueza económica explique por sí misma el éxito o el fracaso de la democracia, entre otras razones porque existen experiencias que lo desmienten.

El caso más sobresalientes corresponde a los países asiáticos orientales. La «anomalía del siglo XX» (U. Pipitone, 2003) inquieta por su «anomalía» frente al paradigma económico occidental que en sus recurrentes entusiasmos acerca de la perfección casi ética del mercado, tiende a olvidar sus orígenes mercantilistas. Un pasado políticamente incorrecto. Evidentemente, Asia oriental no encaja sin ruidos en un modelo canonizado y compuesto por libre competencia, libre comercio, liberalismo político y separación de Estado y negocios. En realidad, sobre la base de estos criterios la misma historia europea se volvería una caricatura ideológica de sí misma. La historia europea real está recorrida de dictaduras modernizadoras, ciclos proteccionistas, subsidios, apoyo estratégico a las exportaciones y un largo etcétera. Los rasgos, uno más, uno menos, de lo que sería después el modelo oriental. No obstante, el modelo asiático desmiente la tesis de la invulnerabilidad del modelo occidental, por más que éste primero no sea desdeñado ni rechazado por los asiáticos.

No obstante, algunos rasgos típicos introducen novedades significativas en lo que había sido la ruta y la propuesta occidental de desarrollo por más que ello, al menos, hoy por hoy, no haya concluido en todos los países con el abrazo y la identificación con los valores de la democracia occidental. Es importante repasar algunas de las características más llamativas del modelo porque creo que pueden servir como referencia en la confrontación entre modernización—crecimiento económico—democracia política.

Lo primero que hay que resaltar es su política económica. Esta experimenta una primera fase de sustitución de importaciones que rápidamente transita hacia estrategias exportadoras de manufacturas. Inicialmente, el perfil exportador está en productos manufacturados de baja intensidad de capital y gran demanda mundial para transitar sucesivamente hacia productos tecnológicamente más sofisticados y con una creciente dotación de capital por trabajador.

Lo que identifica también a estos países es la capacidad de los poderes públicos para fijar escenarios de comportamientos colectivos, unido a otro hecho relevante; el carácter pragmático de las estrategias de desarrollo en las que la promoción de exportaciones y la protección de sectores considerados estratégicos, en lugar de ser excluyentes, en ocasiones se complementan. Un segundo rasgo es el elevado nivel de ahorro interno que facilita las inversiones y el bajo endeudamiento de estas sociedades. Un tercer rasgo a considerar son las tempranas reformas agrarias que contribuyen no sólo a la generación de ahorros, a la absorción de la mano de obra exce-

dente, sino también a la formación de mercados locales con nuevos encadenamientos productivos hacia delante y hacia atrás y que evitan procesos urbanos descontrolados que generan múltiples problemas y la inversión en recursos escasamente productivos. El cuarto hecho es que las experiencias del desarrollo en esta región del mundo se caracterizan por una relativa equidad en la distribución de ingresos. El quinto dato, es que en el ciclo económico de crecimiento acelerado y de transformación estructural de las economías asiáticas, la forma política dominante ha sido el régimen autoritario que supo proporcionar algunos bienes necesarios; construcción de administraciones públicas con un alto grado de eficacia administrativa, estrecha vinculación entre alta burocracia y empresas privadas y relativo aislamiento del mundo de los negocios de las presiones sociales circundantes.

El modelo asiático lo que demuestra es que no hay un único modelo de desarrollo, ni modelos homologables de modernización y que la democracia, como advierte B. Barber (2004), no se puede exportar porque no se pueden importar los derechos. Como resalta el autor, siguiendo la estela dejada abierta por Tocqueville, la virtud más importante de la democracia es, en realidad, la paciencia. De hecho, es una condición necesaria de su desarrollo.

En Francia, por citar un ejemplo, A. de Tocqueville ya describió la revolución de 1789 como una sucesión de procesos de centralización y burocratización que eran la antesala del salto a la democratización real. El lento avance hacia la consolidación de la modernidad había comenzado mucho antes, con la abolición de los poderes feudales y la reafirmación de la centralización monárquica.

En Estados Unidos sólo tras ciento cincuenta años de historia se promulgó una Constitución con usos democráticos. Tuvo que transcurrir casi otros ciento veinticinco años para que la democracia garantizara los derechos de todos. Habría que recordar que la historia americana ha tenido dificultades para incluir en su interior aquellas minorías que escapaban de la definición oficial y que un sistema esclavista pervivió durante muchos años con una pujante sociedad democrática. El «peligro» que representa el modelo norteamericano, y creo que podríamos añadir el modelo occidental, es que los ciudadanos que pertenecen a estas culturas políticas democráticas olvidan su historia, olvidan que lo que hoy a ellos les parece evidente y, de hecho, lo presentan como tal, ha costado más de trescientos años construirlo; que los derechos de ciudadanía son el producto de un largo recorrido histórico —recordemos el voto censitario, las dificultades para lograr que las mujeres tuvieran el derecho al voto, la negación de derechos a los negros, etc— y que las tradiciones políticas no son sino el producto de muchos cambios, algunos insignificantes y otros de gran envergadura, que van erigiendo un suelo, un humus social y político desde donde comprenderse, verse y definirse como sociedad democrática.

Este recorrido necesita tiempo. No puede olvidarse que, en la actualidad, muchos ciudadanos de las democracias occidentales piensan que las personas pertenecientes a culturas en las que la democracia o es una novedad o está aún en estado incipiente, deben alcanzar en unos meses lo que a los ciudadanos europeos o norteamericanos les llevó siglos construir. El olvido de la historia y la impaciencia democrática forman

hoy con la lógica política que prescinde del tiempo y que cree que «de la noche a la mañana» los cambios necesarios alumbrarán un mundo con democracias maduras. De esta forma, es como se niegan los errores ajenos, es como no hay tiempo para construir un fundamento cívico sobre el que basar una superestructura democrática, es como no hay tiempo para crear los «hábitos del corazón» sobre los que escribió Tocqueville y como no hay tiempo para formar a hombres y mujeres para la ciudadanía. Es como si el tiempo y la paciencia hubieran desaparecido de la agenda política y todos —opiniones públicas occidentales incluidas— exigiéramos el desarraigo de la historia y el desconocimiento de sus ritmos como condiciones para el cambio y, como siempre, la historia tiene sus ritmos, los procesos su lento caminar y las tradiciones una forja lenta, aunque inexorable.

Esta posición nos lleva a plantear la necesaria revisión de las teorías de la modernización con objeto de reconocer que puede haber varios caminos hacia el objetivo buscado de la democratización y del desarrollo económico, que el recorrido occidental es confuso, que está plagado de paradojas y contradicciones, que los ritmos reales y los ritmos teóricos no coinciden, que con mucha frecuencia se confunde el modelo típico ideal con la realidad que los datos empíricos permiten sostener y que la historia real no es como, en ocasiones, se cuenta sino que está plagada de saltos, de avances, de retrocesos, de salidas y de entradas.

Esto lo que significa es que, por ejemplo, como hemos detectado, democracia e islam o democracia y cultura no occidental no sean conceptos tan radicalmente contrapuestos como para que la democratización en estos países resulte improbable o imposible.

Otros teóricos, en cambio, resaltan, refiriéndose sobre todo a las culturas asiáticas y cuestionando la afirmación de que Asia esté limitada por estrictos valores autoritarios, la diversidad que caracteriza a las culturas y a los modos en que algunos conceptos, supuestamente occidentales como tolerancia y libertad, se manifiestan en las tradiciones budistas y confucianas. Esto significa que las tradiciones al uso en las grandes culturas movilizan sus recursos simbólicos y culturales y que no hay, por principio, elementos estructurales que impidan ni la democratización ni el desarrollo. Cuando, por el contrario, ni una ni otro se dan, al menos con las expectativas señaladas, habrá que buscar en otros lugares la respuesta; habrá que revisar, por ejemplo, el papel de las élites locales, habrá que poner en cuarentena la relación con los países del centro económico del mundo, habrá que mirar hacia sus infraestructuras, repasar como está el sistema educativo, el sistema de organización social, el sistema social de premios y «castigos» sociales, su relación con las innovaciones tecnológicas, su papel en la región de influencia, el destino de su producción, el régimen de propiedad, la situación de la reforma agraria, en fin, un largo índice de realidades desde donde se pueden encontrar explicaciones más inteligentes que no sea la de la negación de la naturaleza cultural de esas sociedades.

R. Inglehart (1999) exploró la hipótesis de que como consecuencia del rápido desarrollo económico y de la expansión del estado del bienestar que se produjeron tras la segunda guerra mundial, las experiencias formativas de los sectores más jóvenes

en la mayoría de las sociedades occidentales diferían significativamente de las generaciones adultas, de tal modo que desarrollaron diferentes prioridades valorativas. A lo largo de la mayor parte de la historia, la amenaza de una grave privación económica, e incluso del hambre, han sido preocupaciones cruciales para la mayoría de los individuos. Pero el grado de seguridad económica, sin precedentes históricos, experimentados por las generaciones nacidas después de la segunda gran guerra produjo un cambio gradual desde los valores materialistas (sobre todo la seguridad física y económica) hacia las prioridades postmaterialistas (centradas, sobre todo, en la autoexpresión, en la calidad de vida, en sentirse a gusto, etc.).

Este cambio incita a transformaciones significativas en el paradigma que clarifica la seguridad electoral de las diversas opciones, con lo que se aprecia la lenta erosión de la relación entre las posiciones sociales y las orientaciones políticas de los electores. Sin embargo, no quiero decir con esto que sea necesario aceptar la hipótesis del «elector racional» desprovisto de toda ideología o de anclajes sociales, decidiendo su voto —exclusivamente— en función de las ofertas del mercado electoral, aunque sí parece que el voto es más aleatorio y menos institucionalizado.

Las transformaciones que se dibujan proceden de la complejidad creciente de la sociedad. U. Beck las describe cuando dice que lo que ha surgido es un compromiso contradictorio y múltiple que combina los antiguos polos políticos, de tal manera que si pensamos las cosas hasta su conclusión lógica, todos piensan y actúan a la vez, siendo de derechas y de izquierdas, radicales y conservadores, democráticos y antidemocráticos, ecologistas y antiecológicos, políticos y apolíticos. Todos son pesimistas, pasivos, idealistas y activistas en aspectos parciales de su identidad. Esto —dice Beck— sólo significa, sin embargo, que las actuales claridades de la política —derecha e izquierda, conservador y socialista, desafección o participación— ya no son ni correctas ni eficaces. Con la postura mencionada destaca como en una sociedad sin consenso y cuando falta un núcleo legitimador, es evidente que incluso el más «leve soplo de viento» puede echar abajo todo el castillo de naipes del poder.

El sentido de las transformaciones no se detiene en la explicación de «lo que se ve». Como plantean otros autores vivimos el divorcio entre el ritmo del poder que se intensifica y el sentido que, siendo divisible en vez de global, acaba por disgregarse. No es extraño que autores como R. Rorty concluyan diciendo que hoy la política lucha por espacios, formas y foros de formación de estilos y estructuras, dentro y fuera del sistema político para el que no hay palabras para comprenderlos.

Esta situación interpela al sentido de la política y no porque ésta no pueda superar sus límites, es decir, el conflicto y la división o porque su objetivo sea el de establecer la unidad en un contexto de conflicto y diversidad o porque tenga pretensiones de superación de la oposición nosotros/otros. Hoy la complejidad del tejido social es ideológicamente irreductible a dicotomías u oposiciones binarias. Al contrario, la sociedad está atravesada por gran cantidad de oposiciones: entre un sector privado y un sector público, un sector protegido y otro competitivo, entre los parados y los asalariados, entre los asalariados dependiendo de su función y de la naturaleza del contrato de trabajo, entre diversas formas de entender y expresar la identidad y la cultura,

diferencias dadas por el sexo, la etnia, etc. La opinión pública, a su vez, se presenta y se pronuncia sobre definiciones transversales (sean cuestiones relacionadas con el medio ambiente, con Europa, con la inmigración, con el multiculturalismo, etc).

Una consecuencia, y una cuestión irresuelta, es la acción de los partidos políticos, sus competencias y, sobre todo, su funcionalidad para resolver la fractura establecida entre la vida social y cultural fragmentada y la vida política. El paso a la política de los líderes o la astucia de la razón política, convertida en razón competitiva y en resultados tangibles, quita a los partidos una de sus funciones «sagradas», la representación de intereses divergentes, quizá porque como reconoce Enzensberger (Citado en Beck 2003, 58), el núcleo de la política actual es la capacidad de autoorganización que comienza con las cosas más corrientes. Cuestiones escolares, problemas de inquilinos, etc. Hoy —dice Enzensberger— el Estado se enfrenta a todo tipo de grupos y de minorías de todas clases. Todos ellos constituyen diez mil diferentes agencias de poder en nuestra sociedad. Durante tiempo, la política siguió el modelo del cuerpo humano. El gobierno era el órgano rector supremo, la cabeza. Esta metáfora se ha quedado definitivamente anticuada. No existe ya ningún centro que prediga, controle y decida. Ya no es posible localizar el cerebro de la sociedad; las innovaciones y las decisiones sobre el futuro hace tiempo que no se originan entre la clase política.

Para la solidez identitaria nacional el cuadro de transformaciones que he descrito no pasa desapercibido. Ahora bien, ello no debe llevarnos al punto que celebra Guéhenno (1995) cuando, con un prisma estructural y utilitarista, llega a la conclusión que estamos presenciando el final de las naciones históricas y éste lleva directamente a la muerte de la política. Estas son palabras «mayores» que desplazan la complejidad del proceso nacional y de la realidad estado nacional a razones estructurales, creyendo que el cambio histórico es acicate suficiente para afirmar «el final de la democracia». Pero ¿quien a la vista de la complejidad de nuestro mundo puede concluir con afirmaciones tan categóricas? Nos parece más acertada la recuperación de la ambivalencia y de la ambigüedad y la profunda revisión del vocabulario de la decisión política, lo que necesariamente conduce a contraponer la política teórica con la política práctica y a incorporar la paradoja, cuando no la contradicción, como herramientas de la decisión política.

En esta panoplia de cambios no es baladí preguntarse sobre cómo pensar nuevos espacios políticos o ¿cómo repensar el Estado? ¿Cómo se desenvolverá la nación? Hay pruebas más que suficientes para detectar que seguir reclamándose del espíritu estatal que abrió la época de la modernidad, de la seguridad que nos dio la institucionalización partidaria del poder o del sentido que genera la pertenencia o del reconocimiento que proporciona la nación no tiene sentido, pero ¿puede decirse que todo esto ha desaparecido? o que ¿está en trance de...? Creemos que es obligado ser más cautos sobre los cierres de las bases sociosimbólicas del tiempo moderno.

Por el contrario, la insistencia de la política actual en las denominaciones post, en la idea de riesgo, en la incertidumbre, en la reflexividad, en la pospolítica o en el mundo sin sentido, esconde más un diagnóstico de lo que ocurre que propuesta alguna sobre lo que debiera ocurrir. Vivimos un tiempo de adherencias, dominado por el vórti-

ce de la negación que en vez de disolver adhiere, que transforma la negación en la lógica de la afirmación y que amplía los límites semánticos porque no cree en las palabras ¿Qué es nuestro tiempo sino un gigantesco cementerio semántico en el que las palabras, apenas empleadas o popularizadas, pierden parte de su sentido antes de caer en el olvido? Por eso no hay tarea más urgente que el arraigo de las palabras más simples y más usuales en un conjunto de significaciones estables y colectivas. No hay tarea más urgente que la reconstitución de la diferencia simbólica entre el campo de la experiencia de lo cotidiano y el trazado de un nuevo horizonte de espera.

Vemos sino qué ha pasado, por ejemplo, con el Estado-Nación. Es evidente que la referencia a él es real, pero también que cambia, que muta y que la asociación con el poder político está en proceso de reconstrucción ¿Qué queda de la instancia política que socializó bajo el régimen del poder a generaciones de europeos en los últimos doscientos años? Se puede responder que el mundo es una sociedad de Estados-Nación y casi nadie, al menos en el hemisferio occidental, negará este aserto. Si sometemos la afirmación a un análisis escrupuloso descubrimos que algunos fenómenos como la globalización, la formación de la Comunidad Europea, la gestación de grandes regiones económicas, el impacto que la acción de los organismos internacionales y las empresas multinacionales tienen sobre nuestra realidad, llaman, a su vez, a otras realidades. No parece, por ejemplo, que ésta sea la hora de reducir la simbología nacional para restaurar los viejos órdenes, ni para llamar a nacionalismos explosivos o excluyentes —aunque la nación sea el artificio simbólico que mejor resiste los avatares estructurales de nuestro mundo y cuya presencia es más notoria—.

Es verdad que las transformaciones estructurales provocan que nazcan dudas sobre la viabilidad del mundo pensada, exclusivamente, en términos estatales. No están puestos en duda ni el anhelo de identidad cultural o colectiva, ni la crítica contra la burocratización del poder estatal, lo que se pone en duda es la viabilidad de la fórmula política estado-nacional pensada de forma tradicional. Lo que este hecho plantea es si el anhelo estatal depende de la afirmación tradicional de lo que ha sido históricamente el Estado-Nación.

Sin recurrir en estas páginas al recorrido histórico por la afirmación Estado nacional, por poderes regionales descentralizados o por manifestaciones de explosiones nacionalistas, en todos los casos se destaca que el poder político no descansa en principios clásicos como el de soberanía estatal, sino en el principio político que eventualmente denominamos estatalidad, asociado, sobre todo, a los procesos de construcción mundial de la interdependencia y a la reconfiguración del poder político auspiciados por la globalización.

Así, la ilusión soberanista que hizo posible la afirmación de los modernos estados nación, pugna con nuevos poderes políticos. Como reconoce D. Held (1997) el orden internacional se caracteriza tanto por la persistencia del sistema de estados soberanos como por el desarrollo de una pluralidad de estructuras de poder y autoridad, muchas de las cuales cuentan, a lo sumo, con débiles y oscuros mecanismos de «accountability». De hecho, en el hogar histórico de la sociedad moderna —Europa—, el paradigma político dominante en la UE presta credibilidad especial al argumento que afir-

ma que la soberanía nacional se está fragmentando y, como consecuencia, la idea tradicional del Estado está perdiendo sentido. Este presupuesto no debe conducirnos a pensar que el Estado-Nación está en crisis en todos los lugares. Digo esto porque, como es conocido, en otras partes del mundo, los Estados-Nación aún están llegando a la madurez o, al menos, intentándolo.

Estados en el mundo hay muchos y variados, por eso la reconfiguración del Estado-Nación es un proceso problemático, pero en todo caso es un fenómeno más europeo que mundial. Otra cosa es que en los últimos tiempos asistamos a la revocación de algunos poderes tradicionales del Estado-Nación, pero otros están aún en proceso de crecimiento. En este periodo, por ejemplo, los Estados regulan cada vez más, las esferas privadas del ciclo vital. Así, la regulación estatal de las relaciones entre hombres y mujeres, de la violencia en la familia, del aborto, etc., sigue creciendo. Proliferan, por citar algunos datos, los programas estatales para la protección del consumidor y del medio ambiente. Cosa distinta es que para la mayor parte de la política económica, la soberanía está compartida, con la flagrante novedad de la moneda única —euro— arrebatando a los estados nacionales europeos una de las enseñas más preciadas en un ejercicio simbólicamente significativo de la figuración representativa de cual va a ser el futuro de la soberanía. En otras áreas (sociales y civiles) la soberanía continúa estando en manos de los Estados-Nación. En las áreas de defensa y de política exterior, no hay soberanía alguna alojada en parte ninguna. Este juego de, por una parte, pérdida de soberanía y de otra afirmación de la privacidad soberana anuncia transformaciones significativas en la conceptualización y en la simbolización del preciado dosel de lo que va a ser en el futuro la soberanía.

El juego social apunta hacia un marco político cuyo principio, como ya he señalado, es la interdependencia. Esto quiere decir que si los espacios políticos se han multiplicado y que si sobre ellos se entrecruzan tanto las competencias de áreas políticas tradicionales (representadas en los Estados-Nación clásicos) como las competencias que gestionan otras organizaciones políticas —federadas, confederadas o descentralizadas—, como otras regiones políticas que gracias a la devolución de poder político del centro a la periferia, crean con todo ello el proceso de estatalidad que está basado en un contrato donde la soberanía está, en algunos lugares fragmentada, en otros compartida y en los más disuelta en el imaginario simbólico del Estado tradicional, por más que éste último no encuentre una representación cómoda en el arsenal empírico de la organización de la convivencia en sociedades tardomodernas.

Guéhenno (1995) se pregunta por esta nueva circunstancia histórica cuando afirma que el Estado de las sociedades post ha superado la evidencia territorial sin que pueda ser reemplazada por una visión utilitarista, funcional, del Estado ¿Se trata de un simple equilibrio? ¿No hay sitio para un camino intermedio que redistribuya responsabilidades a diferentes niveles en función de la naturaleza de los problemas a tratar?

El resultado al que apunta el nuevo contrato político del nuevo milenio es a un reparto de competencias, pero no perdamos de vista que la reorganización institucional del poder político es un cataclismo para la evidencia incuestionable del Estado tradicional, porque arrastra tras de sí no sólo las bases de legitimidad social y el poder de

integración social sino que reformula un concepto nuevo de soberanía, fundado más en el reparto de competencias que en la distribución homogénea de los atributos clásicos de la nación o en los signos distintivos del Estado.

Más allá del análisis empírico y de las respuestas ante las formas de soberanía que la formulación del nuevo contrato dispara, la producción de éstas divide, compartimenta y ata en un juego basado en relaciones políticas de interdependencia al centro y a la periferia. Este juego cuestiona el concepto tradicional de Estado e inaugura una idea nueva sobre la estatalidad que replantea el sueño decimonónico de construir el Estado-Nación tradicional y pone el énfasis de la afirmación política en la profundización de mesogobiernos regionales y/o autonómicos, que redefinen la soberanía estatal porque son conscientes que fuera del juego político de la nueva estatalidad queda poco espacio.

La estatalidad interdependiente es un proceso constructivo, nadie asegura el punto final de este proceso, pero lo que cabe asegurar es que la praxis de la estatalidad poco tiene que ver con el discurso decimonónico hegeliano y, en cambio, sí con el éxito del proceso de interdependencia política que los escenarios de la mundialización, de la afirmación de grandes regiones económicas como la CEE o las reivindicaciones políticas de las periferias permiten gestar.

No creemos, por el contrario, que la independencia política, pensada y/o realizada en términos clásicos o la soberanía clásica sean ingredientes necesarios del nuevo milenio. La inquietante pregunta que plantea Guéhenno tiene que ver con este marco de realidades. El ensayista francés dice que el Estado-Nación en su pretensión de combinar en un marco único las dimensiones política, cultural, económica y militar del poder, es prisionero de una concepción espacial del poder, aún cuando intente redistribuir sus competencias según un principio federal. El espacio ha dejado de ser el criterio pertinente.

Las preguntas surgen con fuerza, provocativas, ¿sobrevivirá la política a semejante revolución? Desde su origen en la ciudad griega ésta es el arte de gobernar una colectividad de hombres y de mujeres definidos por su arraigo en un lugar, en una ciudad o en una nación. Si la solidaridad no se deja ya encerrar en la geografía, si ya no hay ciudad, si ya no hay nación, ¿puede haber todavía política?

Me parece que hay preguntas, aún más pertinentes, que caben y deben hacerse, ¿puede no haber política?, ¿puede ordenarse la complejidad sin política?, ¿somos capaces de ordenar o, en su caso, generar el caos en la torre de Babel de las diferencias sin política? La «reconquista» de la política no creo que pase por la negación o por las posibilidades de ésta, sino por su extensión desde otros supuestos. Es como si hubiéramos olvidado que la política es, sobre todo, sentido, o mejor aún, es producción colectiva de sentido. Reconquistar la política es, pues, reconquistar el sentido. Para ello es pertinente comprender los obstáculos que se levantan para esta «reconquista». Entre los tres más importantes podemos citar los siguientes; el primero, es la hegemonía económica, social y cultural de la lógica de mercado y la pérdida de valor sin precedentes de todas las lógicas que traten de escapar a su dominio; el segundo, al aumento en fuerza de la urgencia en tanto que categoría central de lo político y final-

mente, el tercero, es la deslegitimación sin precedente de las palabras capaces de constituir puntos de partida simbólicos de la acción colectiva.

Estas y otras aseveraciones ponen de manifiesto algo que no se nos debe escapar y es que, como dice J. Habermas (1997), en esas consecuencias que tienen los problemas globales no resueltos quedan manifiestos los límites del estado nacional.

La política no puede huir de su destino ni puede involucrarse en ritualismos estéticos que escenifiquen la era de la implosión. Es probable que estemos lejos de encerrar en el cofre de la incertidumbre la «seguridad» de los tiempos pasados. Creo que vale la pena arriesgarse para reemplazar las metáforas tradicionales, de profundidad o de elevación por metáforas que exhiben anchura y extensión, convencidos como estamos que no hay una esencia humana sutil que pueda aprehenderse. Nos gustaría minimizar una diferencia cada vez pero lo que espero es que la política pueda unir a los grupos mediante un millar de «puntadas», invocando mil cosas pequeñas en común entre sus miembros.

La política, al igual que en otros momentos de la historia, recurre a repensar la identidad en sociedades complejas y plurales, aunque sepamos que la identidad es el enigma y es la necesidad. Cabe destacar, por ejemplo, que ante la necesidad que pueda presentar un país democrático para tener la unidad que permita a la ciudadanía sentirse parte de un todo, es necesario decir que no se trata de una forma de estar en sociedad definida a priori o por el ideólogo del grupo o por el filósofo contemplativo. Se trata de la fragmentada unidad que es significativa para los individuos que desarrollan la vida en el espacio vital definido por ellos como «su» país. Resulta imposible dictaminar, a partir de meras posiciones retóricas, —por más que puedan estar fundamentadas teóricamente— que la base de la unidad o de la identidad grupal deba ser, por ejemplo, el patriotismo constitucional, el ámbito de decisión nacional, la memoria histórica, la tradición o la cultura.

La identidad ofrece una imagen de la cultura como del juego de herramientas, de símbolos, de relatos, de rituales y de visiones del mundo que la gente puede utilizar con diversas configuraciones para resolver distintos tipos de problemas. Por otra parte, no puede tratarse de un principio definido de una vez y para siempre, porque lo que para unos es significativo para otros no lo es, o lo es menos, con lo que empeñarse en construir identidades cuasi definitivas o atemporales sin escuchar el enigma, es casi siempre una empresa abocada al fracaso. Es preferible articular la complejidad de las sociedades plurales no desde ideas o desde principios políticos que llamen a la homogeneidad o a la identidad compartida sino desde los mínimos comunes que la mayoría de la población puede compartir.

Para lograr este objetivo tan difuso no conviene olvidarse que, como dice Sloterdijk (1994), cuando los hombres occidentales se definen hoy despreocupadamente como demócratas, no lo hacen la mayor parte de las veces, porque tengan la pretensión de cargar con la cosa pública en las labores cotidianas, sino porque consideran, con razón, que la democracia es la forma de sociedad que les permite no pensar en el Estado ni en el arte de la copertenencia mutua. Es preferible acudir no a los grandes principios ideológicos, casi siempre divisivos, sino a la cotidianeidad de la vida so-

cial, donde los individuos se encuentran en situaciones dispares, pero donde hablan, discuten, negocian y comparten unos principios mínimos, creadas en las redes y en las relaciones sociales que allá se formalizan. De esta manera, sólo con respuestas tenues, difusas, compartidas en la vida social, se puede asegurar el grado de interdependencia desde donde gestionar la difusa unidad de las ínsulas sociales. Por el contrario, las afirmaciones enérgicas, categóricas o impositivas, impiden formalizar el centro de orientación de la acción.

Pero la gestación de los mínimos comunes sólo se sostiene cuando la quiebra del principio de hegemonía excluyente es un hecho. Si los seres humanos tenemos historias diferentes, tenemos también muchas experiencias comunes y, a veces, respuestas comunes y con éstas son con las que elaboramos los mínimos para la convivencia. No se trata de que diferentes grupos de personas descubran que todas comparten un grupo de valores, porque, a menudo, lo que resulta profundo e importante para un grupo, es probable que signifique poco para otro. No creo que sea suficiente decir, por más que resulte perspicaz la argumentación —como hace, por ejemplo G. Marramao—, que la secular disputa entre liberalismo, socialismo y democracia se ha concentrado casi por completo en los dos polos de la libertad y la igualdad, planteando ora el problema de distinguir una dimensión de otra, ora el de integrarlas en una síntesis superior o, sencillamente aceptable. En este marco, la fraternidad aparece —al menos en teoría— como la dimensión olvidada. Creo que sólo si reconvertimos nuestras posiciones y la deslizamos hacia la política de mínimos comunes las diferencias no sólo no se niegan sino que fundamentan el valor de los espacios sociales y políticos desde donde se pueden construir los mínimos comunes que la convivencia necesita. Los encuentros que permite —como señala M. Walzer (1996)— no son suficientemente sostenidos como para producir la moralidad densa. Por el contrario, los mínimos de la fraternidad dejan espacio para relaciones densas en cualquier grupo y en cualquier espacio social.

La gran tarea de la política en el nuevo milenio es como negar la insularidad de las propuestas políticas ajenas sin negarlas, como alejarse de la hegemonía excluyente cuando se quiere seguir siendo hegemónico o, expresado de otra manera, como «rescatar» el propósito de la política cuando hemos llegado al convencimiento que su objetivo, y aquí la formulación de J. Gray (2000) es precisa, no es crear instituciones que tengan una autoridad racional universal, sino alcanzar un *modus vivendi* entre culturas y comunidades. Puesto que las formas de vida cambian constantemente, las condiciones de la pacífica coexistencia de las mismas son permanentemente mudables. De ahí que el propósito de la política siempre sea inconcluso. No es pues extraño que junto a la expresada explotación intensiva de la diferencia, los únicos límites de la acción política sean la misma acción política y su carácter inconcluso.

El cierre político de la tardomodernidad está sumido en una profunda confusión. Baste citar la desbocada carrera por la diferencia, el enésimo redescubrimiento de la crisis del Estado-Nación, el divisivo extrañamiento de la homérica figura del individuo tardomoderno, el ironismo liberal de finales de siglo, la recuperación postilustrada del pensamiento kantiano, la enésima vuelta de tuerca al retorno del ciudadano y de la ciudadanía como crisol y salvaguarda de los valores de la democracia, el recur-

so al multiculturalismo, o el entusiasmo con el que algunos pensadores disuelven la retícula política de nuestro tiempo con frases grandilocuentes. No debemos olvidarnos de los que siguen empeñados en destacar la ventaja de la utopía, en enfatizar la nueva religión en que se está transformando el orden mundial, los apocalípticos integrados que han hecho del caos y la entropía organizada la nueva fuente de placer o de aquellos otros que apuestan por la perspectiva política con el objetivo de forjar esa «cuadratura del círculo» que es la tercera vía (invento tardomoderno de la astucia de la razón política donde el liberalismo y el socialismo se disuelven en una síntesis de «buena cara y mejor aspecto»).

Por esta razón, siguiendo el pensamiento de I. Berlin podemos afirmar que no hay solución perfecta de los asuntos humanos, no sólo en la práctica sino por principio, y cualquier intento resuelto de alcanzarla es probable que conduzca al sufrimiento, a la decepción y al fracaso. La dirección que toma Berlin lleva directamente a reconsiderar el papel de la política, pero de una política que no se empariente con el criterio fuerte de verdad o de justicia porque descubre que el problema de proponerse alcanzar la verdad a través de medios políticos reside en que no se sabe cuándo se la ha alcanzado, aún cuando de hecho hubiera sido alcanzada.

Esperamos de la política no que nos diga lo que es correcto sino que ayude a unir a esos grupos mediante un millar de «vínculos», invocando mil avatares pasados y presentes. Por esto es lo que me siento cercano a nociones que no aspiran a construir la «solución». Por el contrario, estoy convencido de algo que he sostenido, siguiendo el magisterio de I. Berlin, y es que algunos de los grandes bienes no pueden vivir juntos. Estamos condenados a elegir, y cada elección supone un compromiso que puede entrañar una pérdida irreparable.

Ciertamente para el compromiso de nuestro tiempo no sirven las actitudes —y aquí es vigorosa la fórmula de Berlin— de aquellos que han construido la felicidad a fuerza de no hacer preguntas, o los que obedecen espontáneamente las órdenes de dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable; o los que han llegado, por métodos propios, a convicciones claras y firmes sobre qué hacer y qué ser que no admiten dudas posibles.

Max Weber decía que la política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y medida. Es completamente cierto, y así lo prueba la historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible sino se intenta lo imposible una y otra vez. Pero convendría no olvidarse de que muchos de los aspectos que compusieron el núcleo duro, el núcleo estratégico de la utopía, y, por extensión del paradigma crítico; ni la idea de progreso; la unidireccionalidad de la historia; el objetivo político de la revolución o los ideales éticos asociados al paradigma, han sido resueltos.

La crítica de nuestro tiempo parte no tanto de contingencias irresolubles o de valores absolutos sino de poner de relieve la distancia entre los aspectos teóricos y re-

tóricos, entre, por ejemplo, aliviar los sufrimientos e igualar las oportunidades por un lado y reorientar la cultura y el tiempo libre por el otro; significaría, como bien dice R. Rorty, aceptar ser concretos, banales y pragmáticos hablando de política real, por abstractos, hiperbólicos, transgresivos y lúdicos que podamos mostrarnos cuando, para relajarnos, nos dedicamos a la política teórica. Hay muchas esperanzas sociales que tienen poco que ver con la política teórica, esperanzas que pueden mantenerse por sí mismas. Se trata de esperanzas familiares, cotidianas. Son fantasías concretas sobre un futuro en el que todos podrán encontrar un trabajo que les permita experimentar cierta satisfacción y ganar un salario decente, y en el que todos nos veamos a salvo de la violencia y la humillación.

Se podrán dar respuestas tangibles y válidas para el recién inaugurado milenio pero habrá que tener presente el carácter inconcluso de la política, sus limitaciones y la tarea de héroe de aquellos que pretendan comprender su significado en tiempos de incertidumbre. La justificación de la postura es obvia; si los referentes ilustrados no iluminan con la fuerza que lo hicieran en otros momentos de la historia, si la referencia al orden —el Estado-Nación— está sometido a los vaivenes que le impone el orden de la mundialización y a los desafíos de sus ancestrales periferias, si los paradigmas clásicos ya no representan la dirección del progreso, ni la historia es la mater magistra, pero, si por otra parte, la política está encerrada en sus límites y en la inconclusión de su objeto, este cúmulo de paradojas no debiera significar que no haya espacio para la política, sino que lo que significa es que la política debe recogerse en una mirada hacia adentro, hacia la finitud del objeto y hacia la finitud de sus obligaciones y su sentido.

La representación social de la política en la contemporaneidad expone ante los ciudadanos la inconclusión o la finitud de la política, sabiendo que ésta no se encuentra ya en el arcón en el que quisieran encerrarla los jerarcas del saber, sino en el poder de sus límites, en la mirada hacia los asuntos concretos, hacia los asuntos familiares de la tenue cotidianeidad de los problemas humanos y no en la disolución de la historia o en la metafísica del progreso.

Nuevamente, la política camina a hombros de gigantes, pero el enigma no es ya el del objeto de la política sino el de la justificación. La fundamentación del quehacer político del nuevo milenio está por hacer. Hay retazos, hay énfasis, hay intereses y hay poder.

La desconstrucción diferencial en la que estamos sumidos es el síntoma de la imposible reconstrucción del orden perdido. Ni la nación, ni la ciudadanía, ni el Estado, ni la clase, ni Europa, ni el individualismo, ni la comunidad, ni la política de la vida pueden dar respuestas fiables y absolutas. Hoy como nunca estos referentes son necesarios, pero todos son, a su vez, prescindibles. Es la resolución de esta aparente paradoja donde se desenvuelve la práctica de la política. Incluir y excluir; excluir e incluir vuelven a ser los objetivos inconclusos de la ancestral sabiduría de la política y las claves de su representación social en tiempos de incertidumbre.

1.6. La integración de la incertidumbre

Llegados hasta aquí y desde esta perspectiva, lo primero que tendríamos que decir es que poco queda de aquella pretendida función de integración que Durkheim diseñara, esto nos lleva a una revisión del modelo institucional vigente porque lo que se afirma es que la sociedad ya no se provee de individuos a partir de un modelo institucional o, en todo caso, esto ocurre cada vez menos.

Sabemos que la institución, en lenguaje durkheimiano, supone una relativa homogeneidad de los valores a partir de los cuales se engancha un sistema de normas y de roles. La desinstitucionalización cuestiona el imperio integrador durkheimiano. De hecho ésta es una de las más notables consecuencias de la pérdida del monopolio de integración por parte de las viejas instituciones. Hoy, cada individuo puede elegir su norma fundamental (su religión), o no tener ninguna, cada uno puede *armarse* sus normas clásicas y nada obliga a nadie a ingresar en un proceso institucional. Los individuos pueden elegir entre las tradiciones y las convicciones o pueden decidir quedarse indiferentes.

Esta obligación se manifiesta también en otras áreas significativas como pueden ser la familia, la escuela o la religión. En el fondo, lo que estamos delatando es que todas las instituciones perdieron lo que constituía su *esencia*: su identificación con principios generales y su capacidad de socializar a los individuos a partir de estos principios. La diversificación de estos últimos, y el debilitamiento de los monopolios, indujeron un vuelco en las teorías sociológicas. La producción de normas se ubicó del lado de la subjetividad y de la experiencia de los individuos. La consecuencia de este giro es que la reflexividad, la distancia consigo mismo, la percepción de los intereses, las construcciones de identidades se transformaron en los principios reguladores de la acción. Los procedimientos de ajuste de las conductas son una actividad social, y no ya un dato *natural* de la organización a través de su sistema de roles.

Lo que resulta es que la integración de la sociedad ya no se realiza a través de una programación que asegura una coherencia general de las conductas. El modelo dominante de integración se conseguía en la modernidad clásica mediante la socialización, especialmente por intermedio de las instituciones, lo que aseguraba la coordinación general de las conductas, y no importaba que éstas fuesen percibidas como un *contrato*, una adhesión normativa o la prescripción de la violencia simbólica. El proceso de desinstitucionalización debilita esta perspectiva, lo que conduce a que algunos sociólogos se olviden del sujeto y prefieran relacionar la integración con un proceso sistémico independiente de las formalidades perseguidas por los individuos. Ahora bien, la desinstitucionalización no tiene por qué llevar a la perspectiva de que el modelo de integración está alienado. Los efectos de la desinstitucionalización en los individuos son una experiencia social, ésta reconstruye identidades que movilizan individualidades, dando lugar a otro tipo de relaciones sociales.

Lo que esta realidad enfrenta es el hecho, que tanto cita C. Geertz (2002, 220), y es que a medida que el mundo expande sus interconexiones económicas y políticas, las personas se mueven de maneras imprevistas, controlables sólo parcialmente y de

forma cada vez más masiva; y, a medida que se hagan nuevas líneas y las viejas se vayan, el catálogo de identificaciones disponible se expande, se contrae, cambia de forma, se ramifica, se encoge y se desarrolla.

Pero detrás de esta evasión se erige y, casi simultáneamente, la necesidad de vincularse, anclarse a soportes más o menos claros, obvios y evidentes. Lo que ocurre es que, siguiendo el descriptivismo de Sloterdijk (1994, 91), la relación proporcionada entre lo grande y lo pequeño está a la espera de nuevas configuraciones en las que sea posible unir diversos elementos.

Lo que queda lejos son las respuestas a las dos preguntas que formula el filósofo germano; ¿cómo tiene que estar configurado el Estado para que la vida humana sea posible en propiedades poco espaciales? ¿cómo tienen que conducirse los hombres de modo que soporten y den forma a la mayor de las formas de Estado?

La respuesta no puede ser otra sino una nueva pregunta. C. Geertz (2002, 215) la formula muy bien: ¿qué lugar ocupan en este mundo hecho añicos los grandes conceptos, integradores y totalizantes, que solíamos usar cuando organizábamos nuestras ideas sobre política mundial y, en particular, sobre las similitudes y las diferencias entre pueblos, sociedades, Estados y culturas: conceptos como tradición, identidad, religión, ideología, valores, nación, incluso los conceptos mismos de cultura, sociedad, Estado o pueblo? Algunas nociones generales, nuevas o reacondicionadas, deben construirse si es que queremos captar el fulgor de la nueva heterogeneidad y decir algo útil sobre sus formas.

1.7. La institucionalización del bienestar y la economía política de la seguridad

En estos planos la dialéctica sobre el malestar en el nuevo milenio tiene otro eje básico sobre el que descansa; las fallas detectadas en la sociedad del bienestar. La significación del hecho no se nos puede olvidar. El sistema del bienestar sostiene el modelo de integración política y social surgido en Europa después de la segunda gran guerra. Este modelo se basó en cuatro supuestos:

1. La entronización de la sociedad del bienestar. Esta se explica por las altas tasas de crecimiento económico que el pacto keynesiano traslada al interior de los países cabeceras de Europa y que se vehiculiza como pacto social, como el contrato basado en los derechos de ciudadanía.
2. Este hecho supone el enriquecimiento relativo de los ciudadanos occidentales y, especialmente, la creación en el interior de los Estados de mecanismos de redistribución de la riqueza acumulada.
3. La consecuencia y el a priori de esta situación es la constitución de sociedades de pleno empleo. Este hecho es la expresión del éxito social, político y económico del «sistema».

4. La lealtad de masas. Esto significa la estabilidad política y la progresiva adecuación entre los requisitos sociales y los requerimientos políticos.

Cuando estas condiciones funcionan se piensa que la legitimidad del sistema del bienestar es un hecho evidente. De esta forma, el triunfo del bienestar se constituye como el requisito de la legitimidad social y de la estabilidad política. El Estado, guiado por su carácter social y mediante los instrumentos que ponen a su disposición la política fiscal y la política social, se encarga de «proteger» el entramado de seguridad. Esto se consigue de dos maneras: mediante un sistema abierto que asegura las condiciones de vida que funcionan, sobre todo, a través del acceso en igualdad de condiciones a los mecanismos de la meritocracia que promocionan la movilidad social y cuando los mecanismos de la redistribución social o no funcionan o no se adecuan a las necesidades sociales, se acude a la política social cuyo objetivo es atender las posiciones débiles que no encuentran acomodo en los meandros del mercado.

El resultado es la constitución de la «sociedad de las expectativas» (G. Sartori, 1993, 118). El problema es que algunas de las características que fundamentan este modelo de integración política y social entran en colisión con las premisas sobre las que el modelo se erigió. Es como si el terremoto de las expectativas sociales hubiera asolado no solo a éstas sino a todos los soportes que la hacían posible. La conclusión es que el Estado del bienestar debe enfrentar hechos nuevos para los que no está suficientemente dotado.

Las causas inmediatas de esta situación son diversas. Entre las más citadas se encuentran las tres siguientes:

1. Las consecuencias laborales de la globalización. Hay dos tipos de factores. Unos son objetivos como, por citar algunos, el surgimiento incontestado del capitalismo sin trabajo, el incremento de la precariedad laboral o la inseguridad jurídica del trabajo; otros son identitarios —más subjetivos— (R. Sennett, 2001).
2. El envejecimiento de la población. Europa conoce una situación que provoca una «auténtica» revolución invirtiendo el sentido de la transición demográfica y provocando el debate que gira alrededor de los límites del crecimiento de la población y de las cohortes de reemplazo para garantizar el sostenimiento del sistema de pensiones y, a medio plazo, la financiación de los servicios que presta el estado de bienestar.
3. El otro hecho son los cambios habidos en la estructura familiar. La familia tradicional —base y bastión del modelo de bienestar— sufre dos impactos. Por un lado, la incorporación de la mujer al mundo laboral, lo que provoca el cambio radical interno en la organización de esta institución y abre posibilidades infinitas en las relaciones hombre-mujer y en la constitución de las identidades femenina y masculina. Por otra parte, el fenómeno de la individualización penetra en el universo femenino y la incorporación masiva de la mujer al mundo laboral reinventa una nueva biografía. Como indican, por ejemplo, los Beck (2003, 156), las biografías normales influyen en las estructuras de la sociedad

en su conjunto, produciendo tensiones, conflictos y desencadenando nuevos cambios. En este proceso de interacción y de repercusiones recíprocas, la mujer ya no permanece pasiva y muda, sino que produce un estilo y, sobre todo, produce un campo de necesidades desde la confirmación de «su» individualidad. Esto, para el tema que nos ocupa, conduce a la ruptura de los modelos de familia con los que se institucionalizó la sociedad europea de posguerra. La familia tradicional debe convivir con otras formas y con otras maneras de concebir las relaciones de pareja e incluso con vínculos sociales que piensan sobre otras posibilidades de entender la identidad de las partes, sea, por citar algunos ejemplos, las familias monoparentales, las familias separadas o divorciadas, las familias «sin papeles», la opción de la soledad voluntaria o la de la soltería acompañada.

El hecho es que las sociedades que soñó y con las que se enseñoreó la sociedad de las expectativas dan paso a preguntas de hondo calado que repercuten en lo que deba ser la definición de la democracia en este comienzo del siglo XXI. La cuestión más extendida es la siguiente: ¿cómo financiar los gastos que provocan las expectativas sociales?, en una palabra, ¿cómo financiar el bienestar?

Una de las consecuencias de la reformulación de qué es hoy el bienestar son las críticas a su sistema de financiación. Por ejemplo, G. Sartori (1993, 118) es concluyente. Cuando describe la sociedad de las expectativas lo hace del modo siguiente: «nuestras sociedades se están convirtiendo específicamente en sociedades de expectativas y más concretamente en sociedades de expectativas en las que los ciudadanos se sienten titulares de débitos, de cosas que se esperan. La sociedad de las expectativas —que son además crecientes— no es sólo todo derechos, es una sociedad caracterizada por la reivindicación de derechos materiales». Estos son derechos gravosos que alguien debe pagar, aunque en su forma generalizada de coste social. En algunos casos este coste no es a fondo perdido, pero en otros, sí. «Es justo —dice Sartori— que así sea, pero también es necesario que el coste de los derechos—beneficios esté acorde con los recursos que los pagan. Lo que equivale a decir que mientras que los derechos formales son derechos absolutos, los derechos materiales están, a la fuerza, condicionados por las disponibilidades materiales. Por el contrario, la sociedad de las expectativas los percibe y reclama como derechos absolutos». ¡Y aquí viene lo difícil! en la conclusión que persigue el politólogo ítaloamericano, las expectativas son «debidas» cuando las arcas están llenas, no cuando están vacías.

Equiparar los derechos materiales con los derechos formales —dice Sartori— no es solamente un error de concepto, es también una estupidez práctica que transforma una sociedad de beneficiarios en una sociedad de la protesta de los descontentos. Esta primera conclusión conduce a nuestro autor a una segunda; la democracia se encamina hacia el déficit porque está estructuralmente indefensa, porque ha perdido al guardián de la hacienda. Es la mal denominada sociedad de las expectativas la que en mayor o menos medida va al asalto de la hacienda. Como consecuencia del «todo debido» la democracia seguirá estando en déficit y la mala política en auge, y todo esto sin provecho alguno porque los beneficiarios de la sociedad de las expectativas disfrutan de una generosidad que no aprecian.

Las perspectivas del bienestar están relacionadas, bien es verdad, con determinadas maneras de entender lo que es la política en los tiempos actuales. N. Luhmann (1989) capta sagazmente el «exceso de generosidad» que Sartori (1993) percibe en la sociedad de las expectativas. Su punto de partida es que en la formulación dominante, el Estado de bienestar debe compensar a cada ciudadano individual por toda desventaja que experimente cuando participa en la vida social en el marco de formas de organización preestablecidas. Por eso es que tomado en serio tal principio de compensación conduce a la competencia universal del Estado. Hay tendencias que atribuyen a la política un papel global en nuestra sociedad. Frente a ellas están las posibilidades de la acción política, están los objetivos y los instrumentos de los que dispone el Estado para encarar las necesidades a las que tiene que dar salida y que él mismo ayuda a construir.

El cuadro político que queda esbozado puede caracterizarse como de sobrecarga del sistema político sobre sí mismo porque en el principio del Estado del bienestar subyace la idea de que toda demanda de medios de ordenación o de presupuesto públicos debe tomarse en serio desde el momento en que puede ser anunciada en el teclado de la opinión pública, de las personas políticamente importantes o del derecho.

Para Luhmann (1989) de este cuadro de paradojas se sale con una concepción política restrictiva que únicamente vea en la política una función entre muchas otras. Esto lo que significa es que la política tiene que hacer sus aportaciones a la vida social, y del modo más eficaz posible; pero debe ver los límites de sus posibilidades y ser corresponsable de la aceptación de estos límites, pero ¡eso sí! comienza verificando los medios político-administrativos de resolución de problemas y vacila antes de afrontar tareas que no puedan ser resueltas de un modo relativamente seguro por decisiones vinculantes por la disposición del derecho y del dinero. En lugar de las llamadas de buena voluntad entraría a jugar la pedagogía de la causalidad.

Da la impresión que los efectos de la revisión del Estado del Bienestar se mueven con cautela sorprendente, sobre todo teniendo en cuenta la crítica radical con la que muchos de sus impugnadores se levantan todas las mañanas. Es evidente que el debate sobre lo que es el contenido del bienestar está cargado de ideología porque optar por una respuesta o por otra a la pregunta sobre ¿qué revisamos del bienestar? no es una cuestión que carezca de carga emotiva, pero el bienestar, tal y como lo entiende la opinión pública europea, es un rasgo de civilidad y ésta sí es la cuestión.

Podrá opinarse o discutirse sobre cuáles son los límites adecuados de las prestaciones sociales, se podrá concluir conque los sistemas de pensiones actuales son inmanejables y que sólo la prudente privatización podrá manejar los términos de esta cuestión, puede —así mismo— atribuirse al despilfarro público o a las dificultades de la gestión algunos de los siniestros más significativos que genera el Estado del bienestar o se puede ver en él el motivo de la crisis fiscal y del déficit público, pero así y todo, la pregunta sobre el bienestar sigue incólume sobre los soportes de la sociedad europea de posguerra.

El malestar en el camino de la democracia procede de los cambios que se cruzan en el campo donde se juega al bienestar y que provocan problemas de sobrecarga so-

bre el sistema o, dicho de otra manera, exceso de peticiones para la debilidad de las aportaciones, aunque bien es verdad que en estos casos las situaciones son diferentes. En algunos países (cítense los ejemplos de Alemania, Holanda, Noruega, Suecia o Dinamarca), las primeras peticiones están desarrolladas y resisten mejor la terapia de «adelgazamiento», aquí la crítica más extendida tiene que ver con la sensación de inseguridad, provocada por la debilidad extrema de los soportes sobre los que se mantiene el modelo de integración política y social de las sociedades desarrolladas y por la incapacidad de la política para responder a todas las demandas que se la trasladan.

Es éste un juego ambiguo e incoherente en muchos de sus extremos porque nuestras sociedades no se pueden comprender sin los mecanismos del bienestar, ni tampoco desde la quiebra del imaginario del bienestar, pero cada vez más sectores sociales perciben que las condiciones de vida sufren una mengua y el futuro que se «pinta» y se ofrece como referente legitimador y como estructura de motivación es inencontrable, irreconocible para ellos. La consecuencia es que hay una crítica larvada debida al incumplimiento del contrato social, a que las promesas dichas o supuestas no se cumplen y a que el itinerario que se les ofrece poco tiene que ver con el itinerario cotidiano.

El malestar nace de este desajuste estructural. Lo describe bien N. Luhmann (1989, 158) cuando afirma como los sistemas sociales antiguos habían resuelto este problema de las deficiencias de sus estructuras valiéndose de las jerarquías —es decir, a favor de las capas dirigentes y en perjuicio del resto de la población—. El Estado del bienestar constituye el grandioso e históricamente único intento por renunciar a esta forma de resolución de problemas sin desembarazarse de ellos. Es por ello por lo que debe entrar en relación con los inconvenientes que produce.

Precisamente es por esto por lo que G. Esping Andersen (1993, 115) formula un hecho que resume y hace explícita la ambigüedad y el mar de contradicciones en que tienen que moverse algunos de los supuestos del bienestar. En concreto, refiriéndose al paradigma de la igualdad, afirma lo siguiente: el cambio económico y social que se encuentra en curso crea a su paso un conjunto de nuevas desigualdades, difíciles y tal vez imposibles de erradicar. Son, en su mayoría, conocidas por todos. En primer lugar, la sociedad del conocimiento que está naciendo fortalecerá las desigualdades que derivan de las capacidades intelectuales y cognitivas. Segundo, una estructura ocupacional basada en el sector servicios estará acompañada de nuevas desigualdades salariales y de empleo si se asigna prioridad al pleno empleo, y por un estrato inmenso de «excluidos», si se asigna prioridad a la igualdad. Una economía de servicios con pleno empleo implica la caída relativa de los salarios correspondientes al extremo más bajo del sector servicios. Como tercer punto, los mercados de trabajo emergentes exigirán una flexibilidad mucho mayor; la posibilidad de desarrollar carreras laborales estables y lineales será escasa. En su lugar, los trabajadores enfrentarán la necesidad de llevar a cabo ajustes más frecuentes, como actualización de conocimientos y cambios ocupacionales. El resultado neto es una economía en la cual no es fácil dar garantías de «igualdad» a todos los ciudadanos en todo momento.

Es sugerente esta idea cuando recrea este paradigma y lo retraduce a términos de las oportunidades de vida de las que disponen las personas. De esta manera, «la prueba de fuego» del igualitarismo y la justicia no es si existen malos trabajos o salarios bajos, tampoco tiene que ver con cuántas personas ocupan puestos mal remunerados en el momento dado. Para la mayor parte de las personas, pasar un período en condiciones de pobreza o trabajando en un pésimo empleo no significa que, inevitablemente, sus oportunidades se vean afectadas en forma negativa. En este aspecto la cuestión es otra; reside en que existan probabilidades de movilidad a fin de que los ciudadanos no se vean atrapados en esas condiciones de vida. La clave está en ofrecer garantías en materia de oportunidades de vida (en lugar de garantías de igualdad «aquí y ahora»).

La cuestión que suscita la propuesta de nuestro autor es que en una sociedad abierta, las oportunidades forman parte del equipaje con el que nos asomamos a las ventanas sociales. En consecuencia, el esquema de la igualdad es un soporte que legitima la estructura de motivaciones de las sociedades de nuestro entorno, pero ¿es suficiente la emergencia de las oportunidades como una manera de drenar el malestar de la sociedad o es algo que ya está, en gran medida, amortizado y, en consecuencia, lo que se quiere es ver, disfrutar y además de una forma rápida —aquí y ahora— los frutos del sistema de oportunidades? Porque quizá lo que ocurre es que el éxito de este esquema de propuesta social no está en relación directa con la percepción de lo que realmente ocurre. Habría quizá que preguntarse: ¿cuál es el coste añadido de la aceptación del sistema de oportunidades, sobre todo si éste aparece condicionado por otras variables, en ocasiones despreciadas o no suficientemente valoradas? Las condiciones de la igualdad están «condicionadas», por ejemplo, por los conocimientos, la educación y las capacidades cognitivas junto con variables menos tangibles como las redes sociales y el capital cultural. Estas ofrecen las mejores garantías en contra de la imposibilidad de salir de condiciones de desventaja y a favor de la movilidad. De hecho, los ciudadanos con escasas cualificaciones tienen más probabilidades de permanecer atrapados en condiciones de bienestar deficientes durante toda su vida.

El debate y la promesa de mejoras sociales están condicionadas por el sistema real de oportunidades que funciona y, a su vez, por la interiorización de las motivaciones que realizan las diferentes generaciones. Los problemas nacen cuando las expectativas generadas en los procesos de socialización no encuentran canalización formal y cuando las metas sociales que se pueden alcanzar no coinciden con aquellas que se dice que se pueden alcanzar. En este caso, el malestar y la inseguridad se «cuelan» por los múltiples resquicios que la sensación de no poder llegar a aquello que se dice que se puede ser, deja abiertos. Si, por otra parte, la política y lo político son vistas como los «responsables» de que lo que se quiere no puede alcanzarse, el cuadro de responsabilidades está servido, por más que, en ocasiones, la vehiculización del malestar no siga directrices abiertamente políticas sino los caminos menos trillados de la inseguridad y del retiro del interés por lo público.

En muchos casos, la consecuencia es que, como recoge A. Ehrenberg (1998), no es la presión abrumadora de un ideal o de la meta que se quiere alcanzar y a cuya altura no pueden estar lo que atormenta a los hombres y a las mujeres contemporáneos,

sino la falta de ideales: la escasez de recetas para un itinerario claro de vida, puntos de orientación y referentes claros y fijos, el control de un destino o de un futuro previsible o la respuesta a las preguntas de qué pasara con la prole, etc. Es el sentimiento de la impotencia, de la incapacidad de actuar, y en especial, de la incapacidad de actuar racionalmente, de inadecuación a las tareas de la vida.

Quizá porque, como dice Z. Bauman (2001b, 56), impotencia e inadecuación: éstos son los nombres del malestar de nuestro tiempo. No es el miedo a la no conformidad, sino la imposibilidad de conformarse. No el horizonte a la trasgresión o a la alternativa política, sino el terror a lo ilimitado. No son las exigencias de trascender nuestra capacidad de actuar, sino unos desordenados actos en una vana búsqueda del itinerario permanente y continuo. La traducción, a efectos prácticos, del coste social es la inseguridad, un malestar complejo que incluye incertidumbre y peligro junto con inseguridad. Claro está que esta sensación amenazadora coexiste con el hecho del número de elecciones en las que un ciudadano participa y encara todos los días. Estas elecciones tienen que hacerse sin la convicción de que lo que se haga o se diga acarrea unos resultados previstos, que las inversiones de hoy supondrán beneficios mañana y que el apartarse de las opciones que hoy parecen malas no se convertirá mañana en una dolorosa pérdida. No está claro en quien ni en qué confiar, ya que nadie parece tener el dominio de cómo funcionan las cosas; nadie puede dar una garantía fiable de que vaya en la dirección prevista. Es ésta, la sensación de no saber con precisión como controlar el presente, que a su vez conduce a un languidecimiento de la voluntad política, a la incredulidad de que se pueda hacer algo sensato colectivamente o a que la acción solidaria pueda ocasionar ningún cambio radical en la situación de los asuntos humanos.

El malestar que provoca el descontrol del presente tiene que ver con el descreimiento de las recetas pactadas para explicar los efectos secundarios de las terapias al uso, de tal forma, que es difícil prever cómo elaborar un sistema claro de oportunidades de vida que englobe y suponga la movilidad social, cuando la medicina que se propone para la competitividad desregulada es más desregulación, flexibilidad extrema y dejar que las fuerzas de los mercados aclaren sus diferencias por sí solas sin intervenir en este juego. La «intromisión» no está prevista en el cuadro de honor de la actividad pública sino es para hacer factible el modelo general.

No es extraño que el bienestar y las fórmulas que se ofrecen tengan que convivir con condiciones que, paradójicamente, lo niegan. La sociedad de las expectativas no descansa sobre el paradigma de la igualdad sino sobre el «misterio» de la competitividad y la desregulación y éste sí que es un problema ¿Cabén islas de bienestar en penínsulas presididas por la desregulación y la flexibilidad, máxime cuando los cambios sociales, económicos, culturales y políticos apuntan hacia un modelo donde el bienestar forma parte de las expectativas sociales pero donde el paradigma de la igualdad ocupa, donde lo hace, un lugar secundario y son la desregulación y la flexibilidad las que presiden el nuevo campo de juego?

El malestar del presente procede de este cúmulo de paradojas que no se han podido resolver. Es verdad que no podemos desprendernos de la idea de que donde me-

Por se puede reconocer a una sociedad democrática es en sus continuas quejas de no ser suficientemente democrática. La fuerza que ejerce esta presión depende del equilibrio entre libertad y seguridad. Inclinarsse por una o por otra desequilibra el sistema y produce tensiones para las que en muchos casos no se tiene solución. Por eso, es la búsqueda de este equilibrio la que preside la tensión democrática. El déficit de libertad —como dice Z. Bauman (2001c)— tiene como consecuencia la incapacidad de autoafirmarse, de oponer resistencia, de «dar la cara por los principios de uno». El déficit de seguridad tiene como consecuencia el repliegue sobre uno mismo y la imposibilidad de captar otras posibilidades que puedan existir en el catálogo de soluciones sociales.

Pero si la sociedad del bienestar se produce como el pacto fundacional de lo que puede ser una convivencia civilizada y si, en gran medida, se presume, se vive y se interioriza que este pacto ya no funciona porque la igualdad ya no es el referente que pliega sobre sí mismo la libertad y la seguridad, el bienestar no sale bien parado, por más que las sociedades europeas aparezcan encadenadas a su propia obra, pero ésta cada vez se parece más al deterioro geológico; trabaja con lentitud, sin grandes altibajos, pero los efectos sobre el ecosistema son visibles año tras año, no de una manera explosiva pero si difusa, lenta e inexorable.

Europa no ha encontrado el antídoto para los efectos que tiene sobre su sistema de legitimación el progresivo trabajo de desmontaje del sistema de bienestar, pero tampoco ha hallado la vacuna para hacer factibles los costes que acarrea la desregulación y la flexibilidad, junto con los efectos múltiples de la consolidación de la globalización en su territorio. Por eso, el desmontaje que del bienestar se está llevando a cabo es parcial, es lento, tiene altibajos, momentos de flujo y reflujo y por eso en su ayuda aparecen modificaciones, propuestas y discurso teórico-práctico como la Tercera Vía, actuaciones no punitivas sobre el sistema de pensiones, actividades sobre el seguro de desempleo, correcciones sobre la política social, sobre planes alrededor del envejecimiento de la población o sobre los seguros familiares.

Junto a la situación de flujo, es evidente que la desregulación, la flexibilidad, la suspensión de los sistemas tradicionales de pensiones, etc, actúan como actividades políticas y sociales de reflujo y de recuerdo de que la práctica del bienestar ya no es un a priori sino el recuerdo o, en todo caso, la promesa de otros tiempos, factible para muchos pero no el sistema indiscutible e indiscutido que se creyó durante mucho tiempo y sobre el que se fundó la pax europea de posguerra.

La globalización, y sus efectos múltiples, asoman tras la ventana de la convivencia recordando que la refundación democrática se ha hecho muy compleja y los bienes relacionados con el bienestar son hoy parte de un juego de complicidades interesadas, por más que se mantenga encadenada a su propia obra, pero sus efectos positivos, su entusiasmo, su optimismo desbordante no rebosan ya el vaso de lo social. Los cortocircuitos, la falta de control y de referencias claras, la ausencia de claridad en la definición del futuro y, especialmente, la sospecha sobre el deterioro de las condiciones de vida de las generaciones futuras introducen un cuadro de alarmas sociales que deslegitima y pone sobre sospecha lo que pareció en otros tiempos claro,

obvio y evidente. Es, precisamente, lo evidente lo que no funciona y es la traslación de lo no evidente, es la sospecha sobre los requerimientos sociales y es la constatación de que la sociedad abierta no genera el número suficiente de oportunidades de vida para subirse al «carro» del éxito lo que enciende las alarmas de la sospecha.

Con estos efectos tiene que convivir la sociedad del bienestar, pero las expectativas sociales cada vez dependen menos de las oportunidades institucionalizadas y más de elementos intangibles como son la suerte, el azar, la red de relaciones, etc, es decir, todo aquello que desinstitucionaliza la institucionalización de los instrumentos de confianza social del bienestar. El malestar se representa sobre este cuadro y sobre este esquema social, y la política está atrapada porque a efectos macro, debe centrarse en reconstruir un nuevo orden que supere el marco nacional porque el poder ya no fluye por esta red sino por redes transnacionales que es donde se encuentran los poderes que en realidad cuentan y, a nivel micro tiene que asegurar que los meandros de los cambios sociales y económicos no se lleven los derechos adquiridos con el uso del bienestar como; la renta básica ciudadana, provocando que ésta fluya independiente de los usos y de la posición estructural de los individuos ante el mercado globalizado.

1.8. La reflexividad de la incertidumbre en tiempo de globalización

Las transformaciones apuntadas no encuentran descanso en el tiempo del presente. Unas y otras salen al encuentro de aquel que pretende comprender que es «lo que está sucediendo». A. Giddens (1994) señala, por ejemplo, que la transformación del tiempo y del espacio liberan la vida social de las dependencias de los preceptos y de las prácticas establecidas. Bajo estas condiciones emerge la reflexividad generalizada que indica que la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones con la naturaleza están sometidos a revisiones continuas a la luz de nuevas informaciones y de nuevos conocimientos.

En líneas generales, la globalización es el mito, es la causa y es la consecuencia de las transformaciones señaladas. No es extraño que se presente como la mitología del tiempo del nuevo milenio pero que sea, a la vez, la metáfora imaginada del tiempo futuro. Esto quiere decir que es un concepto que se refiere tanto a la comprensión del tiempo histórico como a la intensificación de la conciencia del mismo como un todo global. En su seno caben tanto procesos de integración como de desintegración y ambos tienen lugar en el plano interestatal y en el transestatal.

El proceso en que esta dinámica concluye trasciende las dicotomías clásicas del discurso sociológico (por ejemplo, las de homogeneidad-heterogeneidad; integración-disgregación o las de unidad-diversidad). En el fondo, el argumento renuente que late detrás de la fundamentación es que la globalización puede ser vista como el conjunto de estrategias pensadas para cumplir con las tácticas hegemónicas de grandes empresas, de corporaciones financieras, de industrias culturales, de trabajo, de ocio o del dinero. Pero no conviene olvidar que es el horizonte imaginado por sujetos

(colectivos e individuales) para reinventar los productos que fabrican en el «mercado» globalizado.

En ningún caso, la globalización significa el desarrollo de la unidad global estructural. Si el mundo es un lugar único, interconectado e interdependiente, esto no significa que no podamos hablar de comunidades realmente existentes dentro del contexto global. La globalización inaugura una nueva puesta en escena; la de la multiplicidad de vínculos entre estado y sociedad. Pero, a su vez, visualiza la puesta en cuestión de los supuestos fundamentales sobre los que se pensaba la sociedad como la unidad territorial. La exclusiva unión entre el estado nacional y la sociedad nacional se ponen en entredicho, al menos si quiere entenderse siguiendo los cánones clásicos o las referencias tradicionales.

La globalización no significa la presencia de estado mundial alguno, o mejor, de sociedad mundial sin estado mundial y sin gobierno mundial. Representa, por el contrario, un nuevo nivel de organización con el que puede relacionarse cualquier agente, pero que no tiene un solo principio organizador sino que, al contrario, lo que se quiebra es la concepción jerárquica de un centro que organice su actividad. Esta debe ser pensada en términos de red, en términos de la sociedad mundial policéntrica, donde destaca la multiplicidad sin unidad.

Si como parece ocurrir, el poder y el impulso de las transformaciones contemporáneas residen en el cambio, resumido con el término globalización, el sistema que transmite esta configuración es el capitalismo de mercado que necesita los avances mundiales en las comunicaciones para transformarse en el instrumento mediante el cual el mundo organiza el tiempo histórico, el tiempo social y el tiempo político. Se percibe esto, por ejemplo, en el caso del Estado-Nación. Este aparece en los discursos políticos, y en la literatura científica, provocando un mar de preguntas y un océano de respuestas. Quizá el único punto en el que todos coincidan es en que los cambios y las transformaciones sociales y políticas debilitan al Estado-Nación y abren nuevas posibilidades de reinterpretación a las realidades identitarias que anidan en el interior de él.

En todos los casos esta perspectiva está asociada a las transformaciones estructurales que definen una forma de estar en sociedad y que encuentra en la globalización la causa de la situación. Para algunos analistas, la reducción de la influencia de los estados es el síntoma de una tendencia más amplia, la de la dispersión o la del debilitamiento de las competencias tradicionales de las instituciones del estado tradicional.

La tesis que late es que el debilitamiento del estado provoca el aumento de los modos disponibles de organización social. La expansión de las opciones posibles produce fuerzas unificadoras y fuerzas fragmentarias, es decir, genera tanto conciencia de identidad propia como conciencia de diferencia, aunque lo que erige de verdad es la conciencia que se pregunta acerca de la unidad y de la variedad simultáneas del mundo.

En esta coyuntura no suena extraño que el Estado-Nación, nacido de y para la institucionalización de la idea de sociedad nacional —cerrada y culturalmente cohesio-

nada—, sea el creador de la tradición política destinada a homogeneizar la sociedad nacionalmente definida. Por el contrario, la emergencia de la globalización permite el surgimiento de multiplicidad de vínculos entre estados y sociedades y es también la puesta en cuestión de los supuestos fundamentales desde los que habíamos pensado, organizado y vivido la sociedad nacional como unidad territorial. La globalización permite, por otra parte, que se visualice que la unidad entre estado, nación y sociedad nacional está en entredicho ¿Por qué hacemos esta afirmación? Pues porque la sociedad que nace de esta manera se mueve en ese horizonte en el que capital, cultura, tecnología y política se cruzan e interpenetran, más allá y más acá del poder de organización de los Estados nacionales al uso, sin que esto signifique que los Estados hayan perdido fuerza o virtualidad.

La opinión del historiador alemán H. Schulze (1997) ayuda a situar este problema. Dice que el examen de la realidad de Europa Occidental como mínimo pone de manifiesto que el estado nacional ha sido sobrepasado en varios niveles. En los últimos tiempos, las instituciones estatales se han mostrado demasiado limitadas debido a la necesidad de espacios económicos de mayor alcance, pasando por las cuestiones de defensa y de lucha contra el crimen, por la organización de las redes de tráfico y comunicación o hasta por los problemas de medio ambiente. La conclusión es que si el Estado nacional se ha hecho menos importante su presencia no es superflua. Muchas de sus disposiciones políticas y legales (desde los ordenamientos constitucionales y legales a las organizaciones administrativas) no han sido sustituidas por nada. Por el momento, sólo el marco del estado nacional está en situación de ser la cúpula protectora de las instituciones de la democracia y de la libertad.

Hay otros hechos que avalan este supuesto. El primero es la evidencia empírica de la buena salud de la que disfrutaban los estados nacionales. Si comparamos el número de países que existían en 1946 y los que en la actualidad son, su número se ha multiplicado por dos veces y medio (en 1946 eran 74 países y hoy casi llegan a 200). Sin duda, los factores más importantes que han provocado este resultado han sido, de un lado, el proceso de descolonización en su sentido más amplio y, de otro, el auge de la idea de nación, siempre dispuesta a aparecer cuando más falta hace. Si el proceso de descolonización dio origen a 48 nuevos países, la desmembración de la extinta URSS ha colocado en el mapa a 15 nuevos Estados, mientras que de la descomposición de Yugoslavia emergen 5 Estados nuevos. Por otra parte (como recoge *The Economist* en su número de Septiembre de 1997) en el mundo existen 85 Estados que cuentan con menos de cinco millones de habitantes, de los cuales cinco tienen menos de 2,5 millones y 35 menos de medio millón.

Podrá opinarse —como hace Z. Bauman (1999)— que, en verdad, ya no se espera ni de los nuevos Estados ni de los más longevos que realicen la mayoría de las funciones que antes se consideraban la razón de ser de las burocracias estatales nacionales. Los Estados nacionales se transforman cada vez más en ejecutores plenipotenciarios de fuerzas, sobre las cuales no tienen la menor esperanza de ejercer algún control, porque Estados debilitados es justamente lo que necesita el nuevo orden para sustentarse y para reproducirse.

Me parece, para la lógica de esta explicación, interesante la inquietante pregunta de J. M. Guéhenno (1995). Dice este ensayista que los males actuales del Estado-Nación proceden de que la combinación en un único marco de la dimensión política, cultural, económica y militar le hacen prisionero de una concepción espacial del poder, cuando, al contrario, lo esencial no es ya dominar un territorio sino acceder a una red. Como pregunta M. Mann (1999), de verdad ¿ha terminado la globalización con el ascenso imparable del Estado nacional? O, es más acertada la opinión de J. Gray (2000) de que en la actualidad, los estados nacionales deben actuar en un mundo en el que todas las opciones son inciertas? Los gobiernos nacionales se ven inmersos en entornos no simplemente de riesgo sino de incertidumbre radical y es la permanente incertidumbre la que limita el poder de los estados soberanos.

Caben plantear algunas dudas a esta tesis si atendemos a la singularidad histórica de los Estado-Nación. En este caso, es bueno pararse a contemplar la imagen del individuo modular que diseñó E. Gellner (1996). Este es el personaje común de las sociedades modernas. De hecho, sufre por una parte y disfruta por otra ante la ausencia de una posición social rígida. No erige su posición mediante un contrato único sino a través de la multiplicidad de contratos menores con los semejantes. Para negociarlos y articularlos deberá hablar el mismo idioma que sus numerosos socios y por eso necesita compartir una misma cultura. Poseerla es la garantía de que las personas adquieren conciencia nacional al tiempo que construyen la identidad cultural. Por eso, en el proceso de construcción de los Estados nacionales clásicos, la identificación con la nación es la forma de identificación colectiva y es por esto por lo que el estado nación resuelve dos problemas: crea un nuevo modo de legitimación mediante la construcción de la forma nacional de integración social.

El Estado encuentra su sentido colectivo en la nación y ésta se constituye en la empresa simbólica que materializa el sentido empírico de los rasgos objetivos. Puede pensarse el Estado ¿sin los límites que lo procrean desde la frontera de la inclusión territorial del espacio sobre el que ejerce el dominio? La historia indica que no son suficientes las llamadas al voluntarismo de la conciencia universal sin límites, a la nación cosmopolita o a la ciudadanía mundial para barrer el bosque animado de la pertenencia. En todos los casos comprender la fortaleza de la identidad nacional significa no ir más lejos de lo que los datos empíricos permiten. Así, como indica Billig (1995), uno puede tomar cocina china hoy y turca al día siguiente; puede incluso vestirse al estilo chino o turco, pero ser chino o ser turco no son dos opciones comercialmente posibles.

Si tomamos como ejemplo el debate sobre qué es Europa y sobre el futuro de este continente, los resultados debieran volvernos cautos vistas las dificultades sobrevenidas para alcanzar algo parecido a la conciencia europea. Hay muchos interrogantes como para tener que reprimir la imaginación política cuando hablamos de ello o cuando escribimos sobre esto. No debe sonarnos extraño que cuando se encara a los ingenieros sociales de la nueva Europa hay que recordarles que superar las tendencias nacionales implica buscar las tendencias comunes europeas, además de elegir o de construir un mito de origen, reescribir la historia, inventar tradiciones, rituales o símbolos capaces de crear una nueva identidad y lo que es más importante, descubrir una

meta común y un proyecto capaz de movilizar la energía de los ciudadanos europeos. Es por esto por lo que como indican, por ejemplo, A. Smith (1997) o B. Anderson (1993), el valor actual del Estado y de la Nación se aprecia todavía más en el fenómeno del nacionalismo y en las expresiones nacionalitarias. Así, Smith, soportando el peso histórico de la nación, dirá que es la línea que atraviesa la historia del mundo moderno desde la toma de la Bastilla hasta la caída del muro de Berlín o, como dice B. Anderson, la nación es el valor más legítimo en la vida política de nuestro tiempo.

Los problemas están en otro lado, se encuentran en la cuestión de que si en realidad Europa dispone hoy de modelos de organización política y social capaces de construir y de organizar fidelidades múltiples no exclusivas. Tampoco creemos que quepa resumir o, en su caso, disolver la cuestión recurriendo a propuestas teóricas «adecuadas» pensando que alguien encuentra en «su» laboratorio la respuesta definitiva. Vana ilusión. La complejidad de la convivencia no depende sólo de fórmulas teóricas, sino de ensayos sociales y de fórmulas «arriesgadas» con las que a veces se acierta y otras muchas se falla. Sabemos que la diversidad y la diferencia acompañan el despliegue moderno, son las compañías inseparables de la condición humana. Sabido esto, lo relevante es saltar detrás del enigma para comprender cómo los individuos manejan esta situación, lo cual es lo mismo que preguntarse ¿cómo se enfrentan a los dilemas de la diversidad y de la diferencia?

No me parece extraño que detrás de la preocupación por la resolución de este debate esté presente la metáfora de la torre de Babel. La catástrofe que relata el tratado bíblico narra la escena originaria de confusión y de incertidumbre, provocada por el descubrimiento de que existen múltiples narrativas. Bajo las formas de este enigma aparecen, con radicalidad, la problemática de la articulación del pluralismo en las sociedades contemporáneas y la pregunta consiguiente: ¿desde qué ideas y/o principios pueden construirse los mínimos comunes que hacen posible la convivencia y la articulación de la sociedad?

Responder a esta pregunta, tan básica y tan central, supone encarar la pérdida de confianza en la relevancia estratégica y funcional de la maquinaria burocrática de los Estados decimonónicos, pero también tener que repensar las reivindicaciones periféricas de los discursos nacionalistas por si estuvieran reproduciendo el mismo modelo obsoleto del que acusan a los viejos Estados-Nación.

La política no sale indemne de este proceso porque, al igual que en otros momentos de la historia, debemos releer la identidad en sociedades complejas y radicalmente plurales, pero sabemos que ésta es el enigma y ésta es la necesidad y que en este debate confluyen propuestas universalistas y perspectivas particulares. Estoy convencido de que cuando se enciende el círculo de la interdependencia puede pensarse el discurso de la nación sin negar la participación de los miembros que la componen en otras redes o en otros nudos de la red. La interdependencia es la llamada que se hace a leer los particularismos desde la quiebra del discurso de la única razón de estado.

M. Walzer (1996) ha visto la sutil línea que representa la interdependencia y cómo la lógica de muchas periferias sociales tejen una red policromada que no excluye sino

que interioriza la ambigüedad de unas y de otras propuestas. Cuando se olvida la sutil y delicada frontera que componen las lealtades sociales olvidamos algo tan obvio, pero tan decisivo, como es el hecho de que todos los individuos se encuentran divididos e incluso que éstos —los individuos— se desarrollan con la diferencia. Si la experiencia es pacífica aumenta el poder del sujeto individual ya que éste maniobra a lo largo de una larga lista de alternativas sin quedarse encerrado en la defensa de una sola.

Estamos ante un cambio significativo, ante la ruptura del mundo pensado desde las ideas de totalidad y de centralidad en el universo histórico de la posguerra mundial. Como ejemplifica C. Geertz (2002), situados sobre esta atalaya es cuando debemos preguntarnos, ¿qué lugar ocupan en esta realidad fragmentada los grandes conceptos integradores que solíamos usar cuando organizábamos nuestras ideas sobre política mundial y, en particular, sobre las similitudes y las diferencias entre pueblos, sociedades, estados o pueblos? No quiero con esto que se piense que no hay un arsenal de argumentos a nuestra disposición. Pero quizá estamos ante un tiempo histórico que niega las grandes ideas y afirma, por el contrario, el abandono de nociones sintetizadoras. Estamos ante una perspectiva, como sugiere Ch. Taylor (1993), que requiere que aceptemos que la diversidad y la diferencia son nuevas formas de estar en el mundo, pero en un mundo de lealtades múltiples.

Si las identidades son diversas y si la interdependencia de unas con otras permiten aunar los valores individuales con los comunitarios y los colectivos, son de esperar y deben ser bien recibidas, una gran variedad de reglas institucionales. Cada una de ellas tendrá su utilidad, causarán problemas concretos y ninguna será permanente. Ahora bien, negociar las diferencias es un trabajo arduo, en ocasiones doloroso y, en ningún caso, el éxito está garantizado. Estas representan a un mundo donde el cuadro de pertenencias está solidificado. A medida que en él se expanden las interconexiones surgen nuevos límites y nuevas configuraciones, mientras que algunas o se contraen o desaparecen. Cuando esto ocurre, incluso las identidades no pierden la oportunidad de alterar ni sus vínculos ni sus contenidos ni sus significados.

El estado de la cuestión anuncia un mundo menos claro, más difuso, más débil en sus lazos interiores, más global pero más dividido, más ampliamente interconectado, a la vez que más intrincadamente fragmentado. Ya no hay oposición entre la conciencia cosmopolita mundializada y la conciencia particular de los fragmentos sino que antes al contrario, ambos se refuerzan mutuamente y crecen uno a medida que crece el otro. La imagen de la cultura híbrida es más real que nunca. Sostener esta afirmación no nos debe llevar a que pensemos que esto supone una imagen o más amable o más cálida del mundo sino que, como sostiene García Canclini (2001), debemos reconocer lo que esta realidad contiene de desgarramiento y de todo lo que en ella no llega a ser fusionado.

Si es cierto que las rupturas y los fragmentos diseñan nuevas relaciones, también lo es que sea lo que sea aquello que define la identidad en un capitalismo sin fronteras y en la aldea global, no tiene que ver ni con acuerdos profundos sobre aspectos igualmente profundos, ni con algo como la recurrencia a divisiones familiares, argu-

mentos persistentes, amenazas constantes y a la idea de que pase lo que pase el orden de la diferencia debe ser mantenido de algún modo.

En esta panoplia de cambios cabe preguntarse cómo pensar sobre nuevos espacios políticos ¿Cómo repensar el Estado o cómo se desenvolverá la nación? La insistencia por parte de unos en la constelación postnacional (J. Habermas, 2000), de otros en la sociedad del riesgo (U. Beck, 1998b), de algunos en la reflexividad (A. Giddens, 1994), de los menos en la pospolítica (U. Beck, 2000) y de casi todos en el mundo sin sentido (Z. Laidi, 1998), encierra más un diagnóstico de lo que ocurre que propuesta alguna sobre lo que debiera ocurrir.

Otro tanto pasa con la organización política y simbólica del poder. Ocurre que la ilusión soberanista, la que hizo posible la afirmación de los modernos Estado-Nación, pugna con nuevos poderes políticos. Las reglas del juego que se vislumbran apuntan hacia un principio de organización cuyo rasgo sobresaliente es la interdependencia. Sobre este suelo se cruzan competencias que proceden de las áreas políticas tradicionales, de las áreas descentralizadas y de aquellas otras que el triunfante proceso de globalización permite que emerjan.

En este juego cambian las reglas tradicionales. El significado del centro y de la periferia se transforman, la soberanía aparece más como parte de la retórica política que como representación del poder político, más como recurso de la dialéctica política que como «contenedor» de recursos simbólicos. El poder político se presenta fragmentado, repartido en un juego de fuerzas ilimitadas, sin un centro claro. La consecuencia de ello es que probablemente no asistamos a la defunción definitiva del Estado, sino al nacimiento del híbrido que emerge desde aquí pero que sin negarlo del todo lo envuelve más allá, lo define desde la interdependencia y desde el juego competencial donde todos juegan pero donde nadie tiene ni el código final del juego ni el mando sobre él y donde los resultados sólo se ven si se juega.

La conclusión eventual a la que llegamos es que está emergiendo la estatalidad como una nueva forma de organizar el poder político que, a la vez que rechaza visiones tradicionales, afirma el poder de la política, responde a un marco de relaciones donde la red y el juego lo son casi todo, donde el centro y la periferia no desaparecen, donde son reconstruidos en sus límites y en cada uno de los fragmentos o partículas que forman la interdependencia. En ella todo puede ser centro y todo puede ser periferia. Es esta configuración de la red algo más débil, más tenue, más difusa que la visión tradicional del poder político pero más consistente o, por lo menos, esa es la consistencia que permite la maraña del tiempo presente.

La estatalidad se constituye como la configuración política que permite a unos y a otros participar en la red y en el juego del reparto del poder. Los gobiernos micro, las organizaciones meso o las redes macro, configuran el territorio donde son la interdependencia y el juego de las relaciones las que mantienen abiertas las fronteras de esta relación. Es esta configuración del poder político quien representa mejor la estatalidad y es ella la que organiza la red de unos y de otros (sean las expresiones descentralizadas del poder, la llamada al federalismo político, la vuelta al valor del Estado-Nación, las competencias macrorregionales o el valor político del Imperio).

Detrás de esta fórmula aparece, con radicalidad, la problemática de la articulación de las sociedades radicalmente plurales y las preguntas consiguientes. No creo que sea conveniente, en la perspectiva que estamos plasmando, acudir a los principios que han hecho bandera de la homogeneidad, de la identidad compartida, de los derechos inalienables o del patriotismo constitucional, sino a los mínimos que la mayoría de la población comparte. Es preferible acudir a la cotidianeidad de la vida social donde los individuos se encuentran en situaciones dispares pero donde hablan, donde discuten, donde negocian y donde comparten los principios mínimos creados en las redes y en las relaciones sociales que allá se formalizan. De esta manera, sólo las respuestas tenues aseguran el grado de interdependencia desde donde gestionar la interconexión de las ínsulas sociales.

Cosa diferente es cómo adecuar la organización política a los dictados de la estatalidad. Llegados hasta aquí se plantean, al menos, dos problemas. El primero tiene que ver con la producción colectiva de fidelidades múltiples, o dicho de otra manera, con la construcción colectiva de la interdependencia política. El segundo, con la creación de marcos políticos capaces de aunar experiencias desiguales y de transformar la interdependencia en evidencia sociopolítica. El resultado es que el tiempo presente funda nuevos límites y permite la conexión entre naciones, estados y sociedades, por más que sigan buscándose formas políticas capaces de construir y de organizar fidelidades múltiples, no exclusivas.

El tiempo histórico que nos toca vivir se aproxima a la imagen del contrabandista, éste sabe que no tiene nada pero que puede tenerlo porque el tiempo juega a su favor. Para construir «su imperio» el contrabandista toma de acá y toma de allá lo que más le satisface. Con estos materiales construye el humus que le sirve de suelo. Con su lógica arquitectónica cartografía mundos distintos para componer con ellos el mapa que quiere presentar a sus «clientes». El eclecticismo es su filosofía, el pragmatismo su medio, los resultados útiles su objetivo y el futuro —hecho presente— su tradición mitológica. De esta forma lo asume todo, aunque no digiera nada. Ella —su mitología— permite ser y no ser, estar sin estar, exhibirse sin verse y mirarse sin contemplarse. Ni la nación, ni la postnacionalidad, ni los recursos de la tradición niegan la mitología, al contrario, la afirman, pero en una red donde se puede ser casi todo porque en realidad nada se puede ser.

¿Hay acaso otro espacio para la afirmación nacionalitaria que juega sus bazas en la red o hay acaso otro lugar para la constelación postnacional, que propugnarse permanentemente como sustituto funcional de la nación cuando ésta no sólo no desaparece sino que es la idiosincrasia simbólica del referente del presente, es decir, la realidad que la integra y la relaciona con otras realidades?

El trabajo sobre la nación cambia de patronos. Hoy nada tiene que ver con el referente decimonónico. El problema, como siempre, es para aquellos que la quieren enterrar y, sobre todo, para su «compañero de viaje» en la modernidad: el Estado. Esto no es óbice para que se suscite una nueva cuestión y es la refundación ampliada de la nación, esta vez sin seguir los dictados clásicos del Estado decimonónico ¿Por qué? Pues porque para el mundo del presente, el Estado clásico es un artefacto inútil.

A modo de hipótesis sostenemos que el sustituto al orden político tradicional está ya entre nosotros, es la estatalidad, es decir, es la red donde el poder político se reconfigura y donde adquiere nuevos matices pero donde va dejando a un lado progresivamente al Estado nacional tradicional (decimonónico).

1.9. Cuestiones viejas o nuevas cuestiones

No es extraño que una cuestión abierta sea cómo adecuar la enorme complejidad del mundo que estamos describiendo a las razones del presente. R. Dahrendorf (2002, 133) plantea la incógnita: si las instituciones tradicionales ya no están en condiciones de obrar un milagro, de solucionar la ecuación de la relación entre los gobernantes y los gobernados, ¿cómo podemos seguir siendo fieles a los principios que inspiran la democracia? El malestar en este caso no procede tanto de los cambios que inspiran la pregunta sino del hecho de que las respuestas se muevan en el continente de la incertidumbre.

En este texto distinguimos cuatro focos de tensión. El primero tiene que ver con lo que Dahrendorf sugiere y es que los espacios complejos y los espacios internacionales no han solucionado la dificultad de imaginar el modo en que el pueblo puede expresar su voluntad, o dicho de otra manera, cómo debe ser la participación popular en el proceso de decisión política de las acciones que se gestan en lugares ajenos a la representación que facilitaron los instrumentos tradicionales del «contenedor» estado nacional.

El segundo tiene el origen en la reflexión que sintetiza el sentir de muchos ciudadanos europeos y de muchas de las voces de sus elites políticas y es que nadie responde con claridad a la pregunta de: ¿cómo puede funcionar adecuadamente la democracia en un nivel superior al del Estado-Nación? La integración regional europea se caracteriza por una expansión continua, tanto en términos geográficos como en cuanto a funciones políticas, lo cual determina que estamos ante algo más que ante un Estado y ante algo menos que un Estado. Esto no es un juego de palabras ¡ni mucho menos! Digo lo primero porque las funciones de los órganos europeos se han multiplicado, se han diversificado y se reparten, hoy por hoy, entre multitud de comisiones, de órganos y de organismos. El poder político está en manos de las elites estatales pero las competencias se ubican en organismos sin nombres propios, con denominaciones indeterminadas a las que los tradicionales flujos de poder o no acceden o lo hacen con muchas dificultades, pero donde se gestionan decisiones significativas y se toman medidas que impelen y condicionan la vida cotidiana de los ciudadanos, (véase sino, por ejemplo, las decisiones en materia industrial, en política agrícola o en política monetaria o es que ¿alguien piensa que decidir la producción del trigo, del olivo, la construcción de barcos o las ayudas a los sectores en crisis, no tienen repercusión en el «alma» de la ciudadanía?).

Por otro lado, las posibilidades de influenciar a los gestores de estas decisiones son pequeñas, por no decir inexistentes. No sólo porque las instituciones decisivas es-

tán o muy lejos o se desconocen los procedimientos y los mecanismos para acceder a ellas sino porque las instituciones europeas no están preparadas estructuralmente para asumir la participación popular.

Es evidente que el «reino de Europa» es el territorio del gestor, es éste el espacio de la política fundamental, de la política sin «alma», es el momento de la negación práctica del ciudadano que ha abandonado su puesto en el discurso oficial de la retórica pública porque como está tan lejos de donde se toman las decisiones es como si éstas no existieran o no le afectaran. Obviamente, en este tipo de funcionamiento, las formas y los procedimientos de gestión de la complejidad de la decisión «ahuyenta» al modelo democrático y genera malestar en el ciudadano hacia esas instituciones, sencillamente porque el ciudadano no está presente en ellas, aunque sus decisiones impactan sobre él, pero él no está en los procesos correspondientes. La conclusión es clara; no hay u hoy por hoy no se han encontrado fórmulas para profundizar la democracia, fuera de lo que son las fronteras estatales especialmente en aquellas instituciones regionales que regulan lo que ya los Estados tradicionales no pueden, no saben o no quieren regular.

El tercer punto de tensión procede de cómo encarar el multiculturalismo de nuestras sociedades. Es éste un debate complejo y difícil, pero es el reflejo de la realidad que tenemos. Integrar, asimilar, respetar o acogerse en la diferencia demuestra ser una tarea espinosa, especialmente si hay que comprender al Otro en su integridad, incluidas etnia, referencia cultural o religión. No se trata de la «integración» política sino de la «integración» cultural y de la asunción del hecho religioso, cuando —sobre todo en el caso del Islam— la religión es, a la vez, referente cultural, referente político y el espacio sociosimbólico donde se celebra la identidad colectiva.

El cuarto hecho tiene el origen en la integración nacional de todos los que han hecho de la complejidad del Estado-Nación y de los intersticios regionales un elemento identitario de su reivindicación política, bien sea mediante la construcción de respuestas federales, bien desde la atonía de los Estados-Nación y de su minimalismo o bien desde la experiencia de creación de una geometría variable en forma de red a la realidad política.

Luego, la idea es que estamos manejando cuatro orígenes de tensión que son las que componen el cuadro complejo porque se aúnan en ellos: las pérdidas de funciones tradicionales de los procedimientos políticos y la progresiva distancia con la política de la ciudadanía; los procesos de tomas de decisiones que cada vez pasan menos por los ciudadanos y más por comisiones y por grupos gestores alejados de cualquier posibilidad de control o de influencia; la llegada al espacio geográfico europeo de los Otros y de sus posiciones sociales planteando cuáles son los límites de «nuestra» homogeneidad y, en cuarto lugar, la articulación política de las reivindicaciones étnicas y nacionales que nos sumergen en un mar de dudas sobre cómo organizar con fórmulas políticas sencillas lo que es complejo.

El escenario que describimos es nuevo en muchos aspectos, entre otras razones porque el grado de integración alcanzado por la unidad europea ha introducido una dinámica que no sólo tiene repercusiones en la macroestructura institucional de la re-

gión sino que muchos aspectos de la vida cotidiana de los ciudadanos europeos dependen ahora de decisiones tomadas allende sus fronteras estatales. Un rasgo significativo de la integración europea es el intento de aunar de manera general la liberalización de los mercados y la eliminación de las barreras estatales con el establecimiento de normas e instituciones comunes, en definitiva un sistema de gobierno que rompa con las estructuras y con la dinámica conocida hasta hace algunos años y que superponga al gobierno tradicional el marco de competencias de la realidad europea. Europa se acuña como la realidad prometida, como el sueño alcanzable, y es utilizada como el instrumento de desarrollo económico, como el catalizador de la modernización, pero lo que este proceso enseña es que el salto del poder económico al poder político es difícil.

La disposición del poder político europeo demuestra que superponer diversos planos de competencia política sin que sus conexiones estén claramente fijadas plantean dificultades, tanto en sus definiciones como en la clarificación de cuáles tienen que ser las competencias de cada cual. En el sistema europeo prima la interdependencia, pero ésta no es un logro en abstracto. Europa es un ideal de convivencia pero es también, y como tal funciona, una estructura material que se legitima porque maneja un triple imaginario; el imaginario del bienestar, el imaginario de la seguridad y el imaginario de la libertad. Son, precisamente, estos tres imaginarios los que funden la imagen de Europa como si ésta fuera la tierra prometida y es éste, el funcionamiento de «la tierra prometida», lo que legitima la realidad de lo que hoy es Europa. Tanto para los que ya están como para los que acaban de llegar o para los que aspiran a entrar en el futuro inmediato, la marca de la ciudadanía europea tiene que ver con esa imagen de prosperidad, de desarrollo económico, de funcionamiento democrático que transpira por su piel.

La pertenencia al club tiene sus normas de admisión, aceptarlas supone ingresar en una comunidad de ciudadanos que se rige por reglas aceptadas que «garantizan» un destino común donde el triple imaginario que acabo de invocar funciona como la salvaguarda de que Europa es posible. Este hecho es importante porque es «la garantía» de que las fisuras y las escisiones de la representación del poder político quedan ocultas bajo el «halo» de la pertenencia a Europa. De hecho, para muchos ciudadanos europeos, en Europa no se busca la participación en los procesos de toma de decisiones, sino los beneficios que conlleva pertenecer a este club. Este dato explica que, aunque paradójicamente, la política comunitaria tenga una incidencia en la vida cotidiana, ésta no se busque tanto por vías políticas o en el diseño del proceso de toma de decisiones sino en la pertenencia al entramado de la Unión.

De hecho, la política nacional brinda a todos los ciudadanos la posibilidad del encuentro con los iguales y la promoción de todos los intereses, mientras que la política europea depende del trabajo de las elites nacionales y de los gestores de los programas. La apuesta es clara; la paradoja se resuelve aceptando el statu quo en los términos prescritos por la dinámica de poder de los Estados europeos; la política nacional recoge el sentir inmediato, el pulso de las sociedades nacionales y es aquí donde el juego de la política ciudadana tiene importancia, mientras que el juego de la po-

lítica europea es respetado por los resultados que alcanza en la promoción del triple imaginario: bienestar, seguridad y libertad.

El malestar que de aquí surge es paradójico porque se cantan las ausencias para afirmar las presencias. Es como si las elites europeas hubieran firmado un pacto por el cual, y mediante el cual, los procesos de tomas de decisiones quedan fijados por las elites nacionales sin participación ciudadana y las opciones ciudadanas inciden en los procesos nacionales.

Es un juego arriesgado que sólo la retórica europeísta mantiene, más o menos, cohesionado. Por eso, la falta de resolución de la participación ciudadana en los asuntos europeos es suplida por el aparato de propaganda que incide en el sueño europeo cuando éste no es sino la rutina de la retórica del discurso oficial que hacen las elites donde Europa aparece como la condición para beneficiarse de la pertenencia al club, pero no para participar en la definición de las normas de admisión, ni en la definición de cómo pueden ser los procesos de toma de decisión. La democracia está así en la base del procedimiento, pero no en el procedimiento mismo. Es como si las elites nacionales hubieran consensuado que entre participación y bienestar es más importante mantener abiertas las puertas del segundo y no insistir demasiado en el primero. El resultado es que el pragmatismo y la eficiencia de los resultados prima por encima de la bondad del respeto a la norma o a la participación. De aquí, el carácter inconcluso de la definición que de la democracia europea hacen los ciudadanos. Nadie duda de la legitimación democrática de la realidad política y social de lo que hoy es Europa, pero sus mecanismos internos están pensados para facilitar el bienestar y la interdependencia económica y están escasamente capacitados para fomentar la participación y la democracia de sus instituciones.

Como indica Wallace (2000, 21) la principal paradoja es que la gobernanza se está convirtiendo cada vez más en una actividad de múltiples niveles, intrincadamente institucionalizada y espacialmente dispersa, al tiempo que la representación, la lealtad y la identidad siguen estando tercamente arraigadas a las comunidades étnicas, regionales y nacionales. No es ésta una impugnación a la totalidad de las normas que rigen la vida comunitaria europea pero sí detecto un malestar, difuso si se quiere, que expresa un problema estructural, pero un problema estructural de diseño.

Europa ha resuelto los intrincados laberintos de la realidad económica e incluso ha creado un entramado institucional pujante y complejo pero no ha resuelto los problemas que plantea el origen y la complejidad que siempre les acompaña. Querer extender mecanismos democráticos que, por un lado están por encima de los Estados y por otro en medio de los veinticinco estados de la Unión, cada uno con sus tradiciones nacionales, con su historia estatal y con su cultura política, amén de sus intereses sociales y económicos, es una labor de gigantes de gran complejidad porque Europa no tiene una historia común compartida sino que los ciclos históricos han estado basados en la preservación de las características nacionales de cada cual. No tiene —en este sentido— mitos fundacionales ni una conciencia de pertenencia común y por otra parte, no ha resuelto los problemas de organización política que conlleva el manejo formal de un entramado tan complejo porque ¿cómo crear fidelidades múltiples y me-

canismos efectivos de participación política cuando todavía la reproducción política y la participación ciudadana se elabora desde esquemas nacionales? ¿Puede Europa encaramarse sobre su historia para negarla y para encontrar la salida del laberinto?

Creemos que éstos son el origen de algunos de los «misterios» con los que tropieza la Europa de los ciudadanos y es que sólo puede ser efectiva cuando encausa la organización política de cada uno de los Estados que componen la cartografía de los veinticinco. ¿Podrá la Constitución europea ser el vademécum que algunos europeístas están buscando para encontrar la vía de resolución? Creo que Europa tropieza, y seguirá tropezando, con las historias particulares, con las organizaciones comunitarias —regionales o nacionales— y, especialmente, con la realidad fáctica y simbólica del Estado-Nación. Por eso, me parece que el malestar europeo es la explicitación de una realidad que le tiene atrapado y que afirma que ésta no existe sino es como la proyección del sueño que depende del juego entre Estados. Europa es un lugar para la expresión de los intereses económicos y comerciales de grupos y de elites pero no es, hoy por hoy, un lugar donde prime la democracia por encima de cualesquiera otros valores sino que ésta está atrapada por un juego que la supera y que encuentra su legitimación en tanto en cuanto cumple con sus objetivos declarados; esperanza en el bienestar económico, incremento de la seguridad y protección de las libertades civiles. Este —creo— es el sentido de Europa, querer hoy por hoy ir más allá es un juego condenado al fracaso.

El malestar al que me estoy refiriendo no sólo tiene raíces que se hunden en la ambigüedad de las fórmulas que pretenden la participación pero construyen el desencanto sino que se miran en las formas cómo se piensa la colectividad. E. Gellner (1996, 113) diseñó un cuadro atrevido y sugerente de Europa cuando refiriéndose a la manera de manifestar el aspecto nacionalista de la humanidad modular la dividió en cuatro zonas horarias. El denominador común de las zonas más estables fue establecer la relación entre cultura nacional y estado. Así, la zona horaria occidental correspondía a la de los estados dinásticos que al encontrarse con un área que se correspondía con una cultura, tendieron a identificarse con ella, hasta cierto punto incluso antes que el nacionalismo hubiera convertido la cultura en el símbolo político más potente. En estas sociedades coinciden cultura, nación y estado. Ni que decir que Gellner excluye, al menos parcialmente, los casos de Irlanda y partes del norte de España. En la zona horaria 2 (Italia y Alemania) se encuentran los países que tienen una cultura y que están a la búsqueda de un Estado.

En palabras de Gellner (1996, 114), se trata de una región con una fragmentación política excepcional. Si la región carece de unidades políticas preexistentes adecuadas a los requisitos nacionalistas, se encuentra por otro lado, con la sobredotación de culturas altas preexistentes, normativas y codificadas. De modo que hace falta la construcción de un Estado pero no la construcción de una cultura. La zona horaria 3 plantea los problemas más graves desde el punto de vista de la realización del principio nacionalista, una cultura, un estado. Aquí —Europa del Este— había un mosaico de diversas culturas increíblemente complejo, entremezcladas tanto geográficamente como en la estructura social, con fronteras políticas, culturales y religiosas carentes de toda coherencia o apoyo recíproco. A menudo carecían de instituciones educativas

capaces de engendrarlo, protegerlo, perpetuarlo y diseminarlo, en un mundo en el que la alta cultura coincide con sociedades enteras, en vez de definir a una minoría restringida. Aquí había que crear tanto las culturas como los estados, una tarea muy ardua sin duda. La zona 4 es similar a la 3, pero sumando la «distorsión» que provoca el establecimiento del comunismo soviético.

Sin querer entrar en la discusión de fondo que plantea el modelo gellneriano sí creo que cabe hacer alguna precisión. El problema que tiene el planteamiento citado es que hay muy pocas zonas 1 sostenida por una democracia y una nación homogénea. Lo más frecuente, y en esto Europa es un buen laboratorio —aunque aún los hay mejores—, es que ni la asimilación, ni la redefinición de fronteras garanticen, por sí mismas, ni la homogeneidad que predica Gellner para facilitar el establecimiento de la democracia, ni la construcción de un estado democrático. Un análisis empírico exhaustivo debe llevarnos a ser bastante cautos en la terminación o en la determinación de nuestros análisis. No hay además una línea divisoria, clara y terminante para definir con precisión ni que fórmula de organización política es la más precisa ni cual es la que mejor garantiza el éxito. La experiencia demuestra, por el contrario, que, a veces en Estados pequeños, con un pluralismo extremo prospera la democracia, mientras que en grandes naciones monoétnicas los problemas se suceden.

Señala G. Nielsson (1989, 208) que desde una perspectiva centrada en la etnia, hay 575 categorías étnicas en el mundo, 175 de las cuales residen en varios estados. Basado en cifras de población solamente 80 categorías étnicas (14%) tenían un número de miembros superior a la media global de cinco millones de personas. Los miembros de las 53 categorías étnicas de mayor tamaño (8%) abarcan el 80 por ciento de la población mundial. Al otro lado de la escala que mide el número de miembros, la gran disparidad en su distribución también se puede demostrar claramente. Abarcando nada más que un 3,2% de la población mundial, 381 categorías étnicas (67%) tienen menos de un millón de miembros; 157 de ellas tienen menos de 100.000 miembros. La única variación internacional regional de la tendencia global se encuentra en África donde las pequeñas categorías étnicas comprenden un cuarto de todos los africanos. Las categorías étnicas «mini» son una característica predominante en el continente americano donde están casi dos tercios de todas las categorías étnicas, la mayoría indios indígenas que residen dentro de sociedades más grandes. Es frecuente, por otra parte, que no exista congruencia entre categorías étnicas y Estado. Desde una perspectiva global, solamente 28 de los Estados inscritos en el censo de la ONU son naciones-estado monoétnicas. Varios grados de complejidad caracterizan a los restantes. En cuanto al tamaño ocurre un hecho similar; en el mundo existen 85 Estados de menos de cinco millones de habitantes, de los que cinco tienen menos de 2,5 millones de habitantes y 35 menos de medio millón —sólo en la última década, la desmembración de la Unión Soviética y de Yugoslavia ha colocado en el mapa del mundo 20 nuevos estados—.

Los datos que sintéticamente presentamos demuestran otro hecho; no hay una relación directa obligada entre homogeneización cultural y democracia. En muchos lugares como, por ejemplo, en los Balcanes la homogeneización se dio a través de guerras donde medidas como la «limpieza étnica» no contribuyeron precisamente a

asentar un paisaje de tolerancia y democracia una vez finalizada la conflagración. Se podrían citar también casos como el de Polonia donde la homogeneización se consigue después de la masacre promovida por los nazis contra judíos y gitanos. En el caso de la antigua Checoslovaquia se produce una división pactada —Chequia por un lado y Eslovaquia por otro— porque los dos grupos se encuentran compartiendo territorios diferentes. Esto confirma que allí existen sociedades civiles maduras que se habían formado en la etapa del dominio comunista. Pero, en otros muchos países esta opción o no se puede dar o, cuando se da, no se garantiza el éxito de la operación. Podríamos citar los casos de Letonia donde el ruso sigue siendo el idioma dominante en sus siete mayores ciudades, la India donde hay más de 100 millones de musulmanes extendidos en diferentes áreas de la federación. En Ucrania y Estonia donde los ciudadanos de habla rusa se concentran en zonas limítrofes con Rusia, pero donde ciudades como Kiev o Tallin arrastran gran multiculturalidad. Otro tanto podríamos decir de Israel y Palestina. El hecho es que la relación nación-cultura homogénea y democracia es, a lo sumo, cuestionable. En algunos casos funciona, en otros no.

El estudio de Amy Chua (2003, 16) demuestra como el poder de las minorías étnicas en diversos estados perjudica el establecimiento de la democracia, en cuanto las minorías controlan el mercado. Así, pueden encontrarse a éstas dominando el mercado en todos los rincones del mundo. Los chinos no sólo son una minoría dominante del mercado en Filipinas, sino en todo el sureste asiático. En 1998, los indonesios de etnia china, con sólo el 3% de su población, controlaban aproximadamente el 70% de la economía privada de Indonesia, incluidos los principales conglomerados del país. En años más recientes, en Birmania, los empresarios chinos se han apoderado literalmente de las economías de Mandalay y Rangún. Los blancos son una minoría dominante del mercado en Suráfrica; y, en un sentido más complejo, en Brasil, Ecuador, Guatemala y gran parte de Latinoamérica. Los libaneses son una minoría dominante del mercado en Africa Occidental. Los ibos son una minoría dominante del mercado en Nigeria. La conclusión de esta situación es que en sociedades con una minoría étnica dominante del mercado, los mercados y la democracia no favorecen sólo a personas diferentes o a clases sociales diferentes, sino a grupos étnicos diferentes. Los mercados concentran riqueza, con frecuencia una riqueza espectacular, en manos de la minoría dominante del mercado, mientras que la democracia aumenta el poder político de la mayoría empobrecida. En estas circunstancias, la lucha por conseguir una democracia de libre mercado se convierte en un motor de etnonacionalismo potencialmente conflictivo que enfrenta a una frustrada mayoría indígena a una minoría étnica adinerada.

Por otra parte, el ejercicio político de la asimilación es también problemático. Es improbable que los musulmanes de la India estén dispuestos a dejar de serlo para transformarse en hindúes o que los ciudadanos de esta religión que viven en Europa no quieran seguir practicándola. Todo lo contrario, los datos apuntan a que sus señas de identidad son, para ellos, un bien a resguardar y a proteger de cualquier eventualidad asimiladora. Otro tanto ocurre con los rusófonos en Estonia o con los indígenas en Latinoamérica. Pero hay otro hecho que entorpece la idea fácil de la asimilación y es que, en el interior de la misma Europa, las zonas horarias —modelo gellneriano—

indican un grado de complejidad en la tarea de construcción de la homogeneidad, más elevado del que, a veces se está dispuesto a reconocer. De hecho, el proceso de construcción de la homogeneidad y el proceso de creación de la democracia no fueron simples sino que, como demuestra la experiencia histórica, estuvieron atravesados de acciones poco acordes con el mito democrático y con prácticas no reconocidas por éste.

El problema es que las sociedades modernas no son sólo multiculturales en el origen sino que agrega a este multiculturalismo pluralista, grupos de inmigrantes con culturas, religión, etc, diferentes a las que se encuentra en los países de acogida, los cuales, favorecidos por el régimen de la globalización, ni piensan en la posibilidad de integración que les oferta el viejo orden de los Estados multiculturales. Cada vez es más fácil para las diásporas vivir ligadas sentimentalmente, e incluso en muchos casos materialmente, a sus países y a sus culturas de origen y al mismo tiempo reivindicar derechos ciudadanos en los países de acogida.

Como indica J. Azcona (2004) en un mundo conexionista y repleto de desplazamientos, las diásporas pugnarían por hallar un hueco allí donde habrían aterrizado en fechas relativamente recientes, o desembarcado en fechas más lejanas. Dispensos, por lo general, por amplios y lejanos lugares, quienes no habrían querido o podido regresar al país natal, tratarían de unirse ahora de forma continua y físicamente de forma esporádica. Aunque los estudiosos de las diásporas a lo que más recurren es a la memoria y al recuerdo del viaje y acentúan la mezcla y la hibridación de la cultura del país de acogida y, por extensión, de todas las culturas de los estados-nación, la cultura de la tierra natal, aquella que, sobre todo, vive en el recuerdo y la memoria, es la materia prima a partir de la cual se construyen y se inventan las diferencias culturales. Diferencias culturales, probablemente, hechos de retazos, en primer lugar, de los transmisores de los recuerdos de las primeras generaciones; luego, con el tiempo, mezcladas con los recuerdos y las vivencias de sus descendientes, con sus diferentes estrategias económicas, de supervivencia, y con las experiencias y las vivencias de los incorporados al grupo.

Otro tanto ocurre con una de las definiciones que más juego ofrece a la literatura integradora; la esquivada multiplicidad de los nacionalismos y el intento de trazar una fórmula divisiva entre el nacionalismo bueno —el nuestro, el mío (occidental, liberal, tolerante, identitario, etc)— y el perverso y peligroso (el de los «otros», autoritario, irracional, etc). La expresión más acabada de esta formulación es la dicotomía entre nacionalismo cívico y nacionalismo étnico (A. Smith, 1997).

Lo que la definición dicotómica olvida es que la fórmula se ofrece desde una posición que ni es científica, ni es neutra ni es equidistante; a saber: desde el nacionalismo del Estado-Nación. Desde un nacionalismo donde todo queda y está implícito. Queda implícita la coincidencia entre fronteras políticas y culturales, entre estado y nación, y considera apromblemática la cuestión del demos o, dicho de otra manera, quién conforma el pueblo sobre el que se alza la legitimidad del Estado. Ni que decir que, como ha expresado recientemente R. Maiz (2004), la distinción entre qué es cívico y qué es étnico presenta muy serios problemas. A. Smith (1986, 2000) subraya

no sólo el significativo componente étnico, entendido como comunidad cultural de las naciones, esto es, el conjunto de mitos, de recuerdos y de símbolos que los intelectuales producen para evidenciar lo que es la nación; sino que destaca, asimismo, el decisivo carácter para la constitución moderna de la nación del valor de la memoria, de la herencia, del capital de mitos y de recuerdos recogidos y explicitados por la historia del grupo nacional, para la orientación política de la nación.

Cada proceso de construcción nacional enseña la compleja articulación de la etnicidad aportada y las vicisitudes políticas e institucionales posteriores. De ahí que es vana la pretensión de distinguir lo cívico de lo cultural, pues la versión cívica está atravesada e influenciada por los contextos étnicos y por el enorme peso de la cultura que penetra lo cívico y lo arrastra tras de sí. Cuando, en ocasiones, se «predica» la maldad de un tipo de nación frente a otra, debiera caerse en cuenta que aunque se carezca de una sociología histórica de las naciones (A. Smith, 2000, 190) para abordar con profundidad la agenda de los problemas, debiéramos ser precavidos para no caer en el error de creer que todo lo que se dice vale por el hecho de decirlo. Así, la fundamentación de la dicotomía pierde consistencia si se abandona el plano de la confrontación política o el de la confrontación ideológica para entender el hecho citado desde la empiria del análisis concreto. Esto debiera demostrarnos que los nacionalismos cívicos occidentales poseen un indeclinable componente étnico y cultural, como ilustran con claridad algunos de los casos más ejemplares que podemos revisar brevemente.

Francia, como detalla A. Marx (2003), es un modelo de ello, como lo es el Reino Unido (A. Marx, 2003). Por otra parte, EEUU, como demuestra el hecho de que la exclusión fundacional de las naciones indias es el prolegómeno de la génesis de una nación en torno a criterios étnicos bien definidos; a saber: una nación blanca, protestante y de lengua inglesa. Por otra parte, como algunos autores demuestran (E. Mariens-trans, 1977, 1988; A. Marx, 1998; O'Leary, 1999; Kaufmann, 1999, 2000), EEUU padece los excesos étnicos —manipulación de la frontera de Florida para garantizar una mayoría de población anglosajona, expulsión de los indios de la nación americana, exclusión de los afroamericanos, restricciones raciales, fechadas, al menos desde 1882, etc— que les son atribuidos a otros países. La conclusión es evidente; la bibliografía más reciente insiste en que toda nación es una articulación compleja de elementos culturales y políticos, y muy especialmente que esta articulación cambio a lo largo del tiempo según específicas coyunturas y correlaciones de fuerzas.

Los estudios empíricos comparativos que se han realizado llegan a dos conclusiones:

- 1^a. la naturaleza étnica y política a la vez de los nacionalismos europeos (Krejci/Velinsky, 1996); y
- 2^a. la fuerte presencia, en las naciones occidentales a mediados de los años noventa, de las concepciones fuertemente culturales de la nación y el apoyo más débil al multiculturalismo (Shulman, 2002).

El resultado de esta revisión empírica conduce a una posición teórica que puede ser contemplada de la siguiente manera;

1. Si se mantuviera la distinción étnico-cívico se bloquea la posibilidad de dar cuenta de la nación como un proceso político abierto y contingente de construcción, que evoluciona de modo desigual en el tiempo, dependiendo de coyunturas internas y externas, y por lo tanto no puede ser fijado de una vez y para siempre como cívico o como político.
2. Impide percibir el pluralismo interno de las formulaciones, de proyectos nacionales y de lucha por la hegemonía que se libra en el interior de cada nación y que suponen otras tantas amalgamas de entre las muchas posibles.
3. Se malinterpreta la reivindicación y la movilización de los recursos nacionalistas como si éstos fueran simplemente la mera expresión de una nación dada, obviando otros factores del presente, factores que vinculan demandas, valores, mitos y símbolos con los intereses de determinados grupos sociales.

Por estas razones es por lo que no podemos concluir con una mirada simple al hecho de lo nacional porque las dimensiones étnico-cívica se ubican en un continuum en permanente movimiento. Las definiciones se realimentan unas con otras en un constante proceso de rearticulación de varios de sus elementos, con ritmos y con tempos cambiantes, compitiendo por la hegemonía y por la dirección del proceso de construcción nacional de la nación.

Basados en este cúmulo de dificultades un grupo de académicos han tratado de encontrar salida a la relación entre democracia, nación y multiculturalismo. La discusión tiene varios planos, aunque a mí me interese remarcar especialmente la relación entre liberalismo, democracia, multiculturalismo y diferencia.

El punto de partida lo señala bien W. Kymlicka (1996, 13) cuando dice que en la actualidad la mayoría de los países son culturalmente diversos. Minorías y mayorías se enfrentan cada vez más respecto de temas como los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, el currículo educativo, las reivindicaciones territoriales, la política de inmigración y naturalización, e incluso acerca de símbolos nacionales, como la elección del himno nacional y las festividades oficiales. Pero sorprendentemente, la tradición política occidental se ha ocupado muy poco de estas cuestiones. La mayor parte de las comunidades políticas organizadas de la historia han sido multiétnicas.

Sin embargo, y frente a esto, la mayoría de los especialistas en teoría política han utilizado un modelo idealizado de polis en la que los ciudadanos comparten unos ancestros, un lenguaje y una cultura comunes. Aun cuando los propios especialistas vivieron en imperios plurilingües que gobernaban numerosos grupos étnicos y lingüísticos, escribieron a menudo como si las ciudades-estado culturalmente homogéneas proporcionasen el modelo o estándar de una comunidad poliétnica.

El nacionalismo liberal o el culturalismo liberal no hacen sino reconocer (W. Kymlicka, 2003, 59) que ser inmigrante o pertenecer a una minoría nacional dentro

de los Estados ya constituidos, no debiera ser el motivo de discriminación y la defensa de los derechos individuales no debe estar reñida, ni con la protección de la diferencia ni con la afirmación de la democracia. Otra cosa es como adecuarse a la sociedad multicultural. No creo que baste con la llamada normativa porque la tensión multicultural no se disuelve con modelos de intervención ideales ni con las llamadas a la diversidad o a la diferencia. Como cita el mencionado Kymlicka (1996, 263) uno de los retos fundamentales a los que se enfrentan los pensadores liberales es identificar los elementos que cohesionan la unidad de un Estado democrático multinacional.

Ch. Taylor (1993) introduce la política del reconocimiento como un intento de captar la «esencia» del valor de la diferencia. Para el autor canadiense, la defensa de los valores del liberalismo no elimina la protección de lo que es diferente sino, antes al contrario, facilita la base para que los diferentes tengan un «discurso propio» y sus diferencias se plasmen en la articulación interna de la cultura societal. Pero lo que Ch. Taylor no resuelve es la cuestión de cómo articular la diferencia para fundar, desde ella, algo parecido a una cultura cívica que sostenga desde la diferencia «algo parecido» a un grado de homogeneidad que hunda su legitimidad en el civismo de una definición de lo público. Taylor es consciente de este hecho cuando se ve en la obligación de «huir» de la definición fuerte de liberalismo para encontrar cobijo en una definición ad hoc, adaptada al momento y a las circunstancias. Es verdad que parte de sus contribuciones están atravesadas por el uso contextual de la política del reconocimiento, sea en la realidad canadiense, en la estadounidense o en la de algunas sociedades europeas.

Es verdad que el respeto a la autonomía individual o a las libertades civiles son insustituibles en el credo liberal, pero ni la neutralidad del Estado frente a las diferencias individuales o grupales, ni la visión sobre la protección a las minorías forman parte de este credo.

Es evidente que, como apuntan otros autores (W. Kymlicka, M. Walzer, D. Miller), en la mayoría de los naciones-estado liberales sus gobiernos se preocupan de la supervivencia cultural de la mayoría de la nación; no pretenden ser neutrales con referencia al lenguaje, la historia, la literatura, el calendario o hasta las costumbres menores de la mayoría. A todo esto le dan reconocimiento y apoyo público, sin visibles angustias. Al mismo tiempo, justifican su liberalismo al tolerar y respetar las diferencias étnicas y religiosas y al permitir a todas las minorías una libertad igual de organizar a sus miembros, expresar sus valores culturales y reproducir su modo de vida en la sociedad civil y en la familia.

La tensión es evidente porque en los casos de la existencia de minorías étnicas organizadas o de minorías nacionales territorializadas, el problema es cómo aunar un grado exigible de homogeneidad que soporte el desarrollo de una cierta cultura cívica, cohesionadora desde debajo con el respeto a la heterogeneidad que soporta la praxis de la diferencia.

Lo que ocurre es que entre el juego de la homogeneidad y el respeto al juego de la heterogeneidad que demanda la diferencia, se abre un abanico complejo de múltiples situaciones. La mayoría de ellas se mueven con casuísticas diferentes, con pro-

cedimientos distintivos y con historias que trazan comportamientos específicos. Dicho de esta manera pueden parecer diferencias obvias pero lo obvio deja paso a la complejidad si comenzamos a citar y a entrecruzar situaciones y problemas. Aquí es donde creo que debe comenzar el debate, social y político, y éste creo que es el origen del malestar que provoca la contemplación del multiculturalismo en los países democráticos.

La confrontación intelectual es enriquecedora pero los problemas comienzan, precisamente, cuando se abandonan los salones y «salimos a la calle» y comenzamos a ver desfilar este tipo de situaciones, o cuando queremos abordar otro tipo de problemas como, por ejemplo, cómo llegar a acuerdos en el caso de Chechenia, cómo dejar resuelto el problema de Québec, qué hacer con los tamiles, cómo incorporar el islam a la integración societaria particular de la sociedad europea, cómo tratar la inmigración latinoamericana y asiática en las sociedades occidentales, etc. La tensión teórica comienza precisamente cuando se evalúa qué hacer en todas estas circunstancias.

El caso del ya citado W. Kymlicka (2003, 63) es paradigmático. De hecho, quiere construir una mirada ante la realidad; la concreta en la concepción sobre el nacionalismo liberal y sobre el multiculturalismo liberal. Ambos no son —para él— sino sendas formas de culturalismo liberal. El culturalismo liberal es la perspectiva que sostiene que los Estados liberal democráticos no sólo deberían hacer respetar el familiar conjunto de habituales derechos políticos y civiles de ciudadanía que amparan todas las democracias liberales; también deben adaptar varios derechos específicos de grupo o políticas dirigidas a reconocer y a acomodar las diferentes identidades y necesidades de los grupos indígenas. Para los culturalistas liberales, la justicia etnocultural exige frecuentemente la adopción de estas diversas formas de medidas específicas de grupo, aunque para ser coherentes con el culturalismo liberal dichas medidas deben cumplir una serie de condiciones, en particular, si los culturalistas liberales apoyan las políticas que hacen posible que los miembros de los grupos étnicos y nacionales expresen y promuevan su cultura y su identidad, pero rechazan cualquier política que imponga a la gente la obligación de abrazarlas. La posición del autor canadiense es bastante evidente; las posiciones individuales deben ser respetadas, desde el respeto se erige la posibilidad de proteger y de legitimar los derechos colectivos. Desde su perspectiva unos y otros encuentran el encaje en los sistemas democráticos.

Paradójicamente, esta posición ha sido atacada por los multiculturalistas radicales, los cuales han encontrado sus fuentes de inspiración en el axioma de la diferencia. De este modo, la sociedad es aquella que provee la diversidad de pautas culturales y es ésta la que determina el sentido de la democracia. J. Young (1999) va un poco más allá y propone el concepto de ciudadanía diferenciada y de proporcionalidad grupal. La idea básica es que los modelos de vida comunitaria diferentes no influyen en los logros de los grupos culturales. De esta manera, tanto la competencia de mercado como la competencia democrática no deberían influir en el sentido de la diferencia a quién el Estado debe ayudar para que mantengan su singularidad. La consecuencia de este planteamiento es evidente; es el Estado quién debe admitir y acomodarse a las

pautas y a las normas diferentes de cada grupo cultural y es él quien debe otorgarles sus beneficios sin depender de lo que cada grupo aporte a la sociedad.

El problema que análisis de este tipo plantean es que la ciudadanía diferenciada y el Estado articulado desde la diferencia definen dificultades, al obviar otro momento clave y fundamental; la articulación de aquello que permite que un Estado y la sociedad que lo soporta se mantenga, cuando por otra parte, el modelo perfecto de ciudadanía diferenciada se ha dado en el marco de imperios como el Austro-Húngaro o el Otomano, que son ejemplos difíciles de asumir para los multiculturalistas radicales. No es extraño que este tipo de planteamientos deriven hacia zonas oscuras de la realidad política, como por ejemplo, ¿cómo acomodar el sistema democrático liberal con actitudes no liberales o qué hacer con aquellas actitudes políticas que niegan el carácter vinculante de los principios que constituyen una sociedad democrática concreta o cómo tratar con aquello que es diferente desde tradiciones políticas que están empeñadas en defender los principios del republicanismo integrador? Creo que tiene razón Kymlicka (2003, 89) cuando interpela a los críticos del liberalismo con una aseveración: para bien o para mal —dice— el meollo del multiculturalismo en Occidente estriba en cómo interpretar los principios liberal democráticos, no en decidir si esos principios son legítimos o no.

Precisamente, en esta polémica suena vigorosa la escritura de G. Sartori (2001, 54). Este identifica su pregunta de la siguiente manera: ¿en qué medida el pluralismo amplía y diversifica la noción de comunidad? ¿Cómo se relacionan? ¿Una comunidad puede sobrevivir si está quebrada en subcomunidades que resulta que son, en realidad, contracomunidades que llegan a rechazar las reglas en que se basa un convivir comunitario? ¿hasta qué punto una tolerancia pluralista debe ceder no sólo ante «extranjeros culturales» sino también a abiertos y agresivos «enemigos culturales»? En una palabra, ¿puede el pluralismo llegar a aceptar su propia quiebra, la ruptura de la comunidad pluralista? Es una pregunta similar a la que en la teoría de la democracia se formula así: ¿debe permitir una democracia su propia destrucción democrática? Es decir, ¿debe permitir que sus ciudadanos elijan a un dictador? Para Sartori, existe un punto a partir del cual el pluralismo no puede y no debe ir más allá, el criterio que lo regula es esencialmente el de reciprocidad. Pluralismo, explicita Sartori, es así un vivir juntos en la diferencia y con diferencias; pero lo es si hay contrapartida. Entrar en una comunidad pluralista es, a la vez, un adquirir y un conceder. Los extranjeros que no están dispuestos a conceder nada a cambio de lo que obtienen, que se proponen permanecer como extraños a la comunidad en la que entran hasta el punto de negar, al menos, en parte, sus principios mismos, son extranjeros —dice Sartori— que inevitablemente suscitan reacciones de rechazo, de miedo y de hostilidad ¿Puede y debe existir una ciudadanía gratuita, concedida a cambio de nada? Desde su punto de vista, no. El ciudadano «contra», el contraciudadano es inaceptable.

No es extraña la prudencia inteligente que demuestra M. Walzer (1993, 143) cuando analiza algunas de las posibles consecuencias de la radicalización de algunos pronunciamientos multiculturalistas y se pregunta ¿qué tendría que hacer el Estado para garantizar o aún para empezar a garantizar la supervivencia de todas las minorías que lo integran? Seguramente —dice— tendría que ir más allá del simple recono-

cimiento oficial del valor igual de los diferentes modos de vida. Los diversos grupos minoritarios necesitarían el control de los fondos públicos, unas escuelas segregadas o parcialmente segregadas, cuotas de empleo que alentarán a las personas a registrarse con este o con aquel grupo, etcétera. Ante esta perspectiva, la inclinación que propugna Walzer es la de alentar la tolerancia y la integración diferenciada en las sociedades nuevas que han elegido para vivir porque quienes emigran a sociedades como ésta hicieron ya su elección. Estaban dispuestos, estaban preparados a correr los riesgos culturales cuando llegaron aquí, al dejar atrás las certidumbres de su viejo modo de vida. No hay duda de que hay momentos de pesar y de arrepentimiento cuando comprenden cuánto dejaron atrás. No obstante, las comunidades que han creado aquí son diferentes de las que ellos conocieron precisamente en este sentido: que están adaptadas y han sido forjadas significativamente por la idea liberal de los derechos individuales.

Es conveniente traer a colación el planteamiento de G. Baumann (2001, 163) cuando pronostica que la búsqueda de las bases del pensamiento multicultural partieron del sueño multicultural: una visión permanente de igualdad a través de todas las diferencias culturales. Pero Baumann da un paso más y señala como en lugar de ver a la sociedad como un crisol de cinco o cincuenta grupos culturales, ve la vida social como una red elástica y entrelazada de múltiples identificaciones. Las personas eligen con quién identificarse, cuándo y dónde.

Me parece penetrante la aportación de Zygmunt Bauman (2001b, 208) cuando siguiendo la estela interpretativa que le habría A. Touraine (1999) formula la hipótesis de que multiculturalismo es un término equívoco porque no solo sugiere variedad cultural, sino también variedad de culturas. Más precisamente, sugiere sistemas o totalidades culturales, cuyos ingredientes, como normas, valores y preceptos culturales, son interdependientes. El término —dice— evoca la imagen de mundos culturales relativamente cerrados que viven lado a lado... siguiendo el esquema de las áreas políticas o administrativamente separadas; uno puede abandonar una cultura para establecerse en otra, o ir y venir «entre» culturas, e incluso hablar y escuchar a través de las fronteras, pero puede decidir con precisión adónde está en un momento dado y en qué dirección avanza. El término sugiere asimismo, aunque de manera más oblicua si no se lo enfatiza, que las culturas son totalidades «naturales», que estar en una cultura particular y pertenecer a ella es un veredicto del destino, no el resultado de una elección; que uno pertenece a una cultura y no a otra de hecho, por haber nacido en «ella». Por último, el «multiculturalismo» implica tácitamente que estar encerrado en una totalidad cultural es el modo natural de estar en el mundo, mientras que todos los otros estados son híbridos e inadecuados para vivir.

La aportación de Z. Bauman añade un elemento fundamental y es que —ésta sí es la cuestión— ahora resulta difícil representar a una sociedad como conjunto de culturas integradas, unidas y coherentes, y menos aún «puras», por eso es necesario rechazar la idea de una sociedad multicomunitaria para poder defender la idea de una sociedad multicultural.

En esta discusión se erige siempre la cuestión que formula, por ejemplo, W. Kymlicka (1996, 255): ¿cuáles son las posibles fuentes de unidad en un Estado multinacional y multicultural? La respuesta del autor canadiense es rápida: este es un tema que no se ha discutido suficientemente. Una respuesta posible es que la unidad social depende de los valores compartidos. El ingrediente que falta parece ser la idea de identidad compartida ¿De dónde procede esta identidad compartida? La identidad compartida deriva de la historia, de la lengua y, tal vez, de la religión común. Pero éstas son precisamente las cosas que no se comparten en las composiciones culturales o nacionales modernas ¿Qué es lo que mantendría unido a un Estado multinacional y poliétnico? La pregunta no tiene hoy por hoy una respuesta sencilla.

Creo que es M. Walzer (1996, 102) el que avanza en la dirección correcta cuando dice que la historia desvela formas, versiones y modelos y de este modo sugiere la respuesta de muchos puntos seguros en los que detener el deslizamiento por la pendiente. El individuo (el yo) se encuentra naturalmente dividido o, al menos, es capaz de tal división e incluso se desarrolla con ella. En la sociedad doméstica esta división interna se produce mediante diferenciación social. En la sociedad internacional y en los Estados multinacionales se produce por diferenciación cultural. Ninguna de ellas resulta simple. Una línea en el mapa no contribuye a la generación de individuos singulares colocados a uno u otro lado de la línea: siempre existen líneas transversales. Bajo condiciones de seguridad adquiriré una identidad más compleja que aquella que el tribalismo sugiere. Me identificaré con más de una tribu y añadiré a la construcción social de mi identidad mi propia construcción personal. Es más, la experiencia de la diferencia, cuando es pacífica, aumenta el poder del sujeto que puede maniobrar a lo largo de toda una serie de alternativas sin tener que quedarse encerrado en una sola. De este modo puedo elegir. Cuando las identidades se multiplican las pasiones se dividen.

Esta clave la define M. Walzer cuando traslada el planteamiento a las estructuras políticas que mejor sirven a la multiplicación y división de fronteras. No serán, sin duda, estructuras unitarias ni idénticas. Algunos Estados serán rigurosamente neutrales con una pluralidad de culturas y una ciudadanía común. Otros son Estados naciones con autonomía para las minorías. A veces el pluralismo cultural se expresa sólo en la vida privada. A veces se expresa públicamente. En algunas ocasiones las tribus se mezclarán. En otras se agruparán territorialmente. Dado que la naturaleza y el número de nuestras identidades son diferentes son de esperar y deben ser bienvenidos una gran variedad de arreglos institucionales. Cada uno de ellos tendrá su utilidad y causará problemas específicos; ninguno será permanente; las negociaciones de las diferencias nunca producirán un resultado final definitivo.

Estamos ya en condiciones de reformular la cuestión. Reconoce I. Berlín algo que parece fundamental y es que en la realidad social existe un número indefinido de valores últimos e ideales que entran en conflicto y que son a menudo irreconciliables entre sí, entre los cuales uno ha de tomar alguna decisión: una decisión que, precisamente porque no se le puede otorgar una justificación racional concluyente, no se debe imponer a los demás, por muy convencidos que podamos estar de su verdad. Así, cada cultura, cada nación o cada período histórico tiene sus propias metas y modelos,

que no se pueden mezclar, ni práctica ni teóricamente, dentro de un único sistema coherente que todo lo abarque, en el que se puedan realizar todos nuestros fines sin ninguna pérdida, o compromiso o lucha de alguna clase. Con la democracia ocurre lo mismo; el fenómeno del multiculturalismo no hace sino definir un proceso que clausura algunos de los aprioris de la reflexión pero que se abre hacia otros horizontes.

Quizá nada más representativo que la idea de seguridad para visualizar el «problema». Sabemos que es éste el objetivo básico de la cultura occidental y que se presenta asociado a los cosidos de la sociedad moderna (especialmente a instituciones como la familia, el trabajo o la comunidad)

Hoy es clave preguntarnos cómo y desde dónde funciona la idea de seguridad. Se citan la incertidumbre y la inseguridad como las huellas más destacadas de la renuncia al dosel de la totalidad, pero, por otra parte, si el trabajo es un bien escaso, si la política pierde interés para los ciudadanos y si la religión se ha secularizado, habría que preguntarse desde dónde y cómo pensar hoy la seguridad. Quizá, y ésta es para nosotros una hipótesis fundamental, la encontramos en el juego social donde se entremezclan el usufructo de la individualidad, de la vida propia y de las estrategias de compromiso como el *modus vivendi* del sentido, siempre al alcance, pero casi siempre lejano y casi nunca posible.

Para nosotros detrás del magma que hemos descrito destaca la interdependencia. Este es el hilo conductor de la independencia en nuestro tiempo. Detrás de conceptos como el de periferia social, del de lealtades múltiples, del de supermercado del sentido, del de cultura híbrida, del de utilitarismo, del de individualización y del de vida propia, emerge el tiempo social organizado en forma de red que construye la interdependencia de los vínculos sociales, es más, sostenemos la hipótesis que detrás del presente se erige con voz propia la pregunta sobre ¿cómo, desde los vínculos sociales, construimos socialmente la interdependencia en un mundo caracterizado por la unidad fragmentada que tan bien describen las periferias y la multicentralidad?

2. LA SOCIEDAD VASCA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CONCIENCIA DEL NOSOTROS

2. LA SOCIEDAD VASCA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CONCIENCIA DEL NOSOTROS

2.1. La definición del problema

En el primer apartado hemos puesto las bases de donde partimos y de cómo observamos la realidad del presente, pero no queremos en esta exposición refugiarnos bajo el paraguas que prestan los debates que crea la tradición sociológica para concluir con un cuadro de propuestas que no sólo «huyan» o del enigma o de los compromisos adquiridos por las diversas formulaciones sino que crean comprender aquello que todavía ni tan siquiera ha sido construido. En nuestro caso, la opción es difícil y lo decimos porque el enigma sale a nuestro encuentro, nos envuelve, nos penetra, está con nosotros.

No creemos que pueda ser de otra manera si lo que deseamos es volver a formular «nuestro» problema, construir el objeto desde el cuadro de hipótesis que es, para nosotros, el sistema de señales, la brújula que creamos para que salgan a nuestro encuentro y nos guíe en tan peculiar búsqueda.

En el texto que presentamos, tal y como ya ha quedado sugerido, nos interrogamos sobre cómo se construye, se mantiene y se transforma la idea sobre el Nosotros en la sociedad vasca contemporánea. Partimos de la base que las respuestas a este enigma tienen historicidad, es decir, manejan un tiempo histórico. Tienen vinculación social, es decir, construyen un tiempo social que, en gran medida, está definido por el tiempo de lo político, es decir, está regido por un tiempo donde las definiciones sociales se proyectan en comportamientos públicos, producen opciones valorativas, afinidades electivas y las proyectan en opciones de valor, en sistemas de motivaciones y en definiciones empíricas sobre la imagen pública del Nosotros.

Cuando formulamos la cuestión no lo hacemos de manera ingenua, todo lo contrario. Escribimos sobre ella mirando al enigma y con esa mirada construimos el objeto, lo reinterpretamos y lo transformamos. La mirada casi nunca es pacífica, busca, escudriña, elige y, finalmente, opta. Este acto, aparentemente simple y aparentemente banal, creemos, por el contrario, que no lo es ¿Por qué? Porque está presuponiendo

do una opción teórica, una opción metodológica y un cuadro de hipótesis que deben orientarnos en esta búsqueda.

Nuestra mirada se detiene sobre una sociedad —la sociedad vasca— y sobre una pregunta básica: ¿en qué consiste el aglutinante social de ésta? Quizá podría formularse la pregunta de otra manera y, no por afán de ir más allá de lo que los buenos usos sociológicos permiten, podríamos también preguntarnos sobre los «cosidos sociales», o, dicho de otra manera ¿cómo se «cose» socialmente la sociedad vasca?, ¿desde donde, cómo y de qué manera puede cohesionarse ofreciendo a los individuos que en ella habitan un contenedor donde todo o casi todo encuentre su referencia?

Cuando reflexionamos sobre las transformaciones en la sociedad vasca y su incidencia en «nuestro problema» —la construcción de la conciencia de Nosotros— nos viene a la memoria el enigmático título del libro de Prigogine (1997) *El Fin de las Certidumbres*. Traemos esto a colación porque creemos que estamos en un tiempo, como hemos indicado en el primer punto de la investigación, donde lo que prima es, tal y como expondremos, el fin de las certidumbres.

Tenemos la impresión que de la «noche a la mañana», sin tiempo para digerirlo, la sociedad vasca interioriza que aunque desee proyectar la imagen de continuidad y de coherencia con el pasado, éste está plagado de discontinuidades y aún cuando evoque la idea de que tiene un centro ideológico inmutable y una periferia adaptable, de hecho, el centro y la periferia están en redefinición permanente. Esto no se produce tan sólo porque los dilemas y las paradojas ocupen el espacio social sino porque la sociedad que deseamos conocer asiste al tiempo presente atrapada por sus incertidumbres y por sus límites.

Es preciso referirse, diríamos que de manera obligatoria, a algunos hechos significativos. El primero de ellos hace referencia a sus transformaciones materiales. Así, en las tres últimas décadas se representa el final de aquellos sectores industriales y productivos que hicieron posible la primera y la segunda revolución industrial.

De igual manera hay que incidir en la relación entre las mutaciones socioeconómicas y la metamorfosis en las referencias valorativas, no debemos dejar de señalar cómo los efectos y las consecuencias no previstas de estos cambios ponen delante del espejo de la ciudadanía vasca un universo de problemas: paro, migración de capital humano, recesión demográfica, incertidumbre laboral, desinterés por la cosa pública o desafección por la política tradicional.

Es importante considerar cómo las transformaciones estructurales cuestionan la validez genérica de la cultura industrial, que cual argamasa de la infraestructura simbólica cohesionan la sociedad industrial vasca y la sociedad del trabajo. Sabemos que la cultura es como el juego de herramientas, de símbolos, de relatos, de rituales y de visiones del mundo que la gente puede utilizar con diversas configuraciones para resolver los distintos tipos de problemas. La pregunta que surge es: ¿qué o quién llena el espacio vacío que queda en los intersticios de las configuraciones sociales?

Aquí aparece una segunda cuestión; la problemática de la articulación de sociedades plurales como lo es la sociedad vasca y las preguntas consiguientes: ¿desde qué

ideas y desde qué principios pueden construirse los mínimos comunes que articulan socialmente la sociedad vasca? La respuesta, en el caso que nos ocupa, creemos que debe proceder de la construcción del pluralismo de base porque, como dice M. Walzer (1996), aunque haya historias diferentes, compartimos experiencias comunes y, a veces, respuestas comunes y con ellas elaboramos, si esto fuera necesario, los mínimos indispensables para fundamentar la actividad humana. No se trata, y es de reconocer que ésta es una de las cuestiones pendientes, de que grupos diferentes de personas descubran que todos comparten los valores últimos. A menudo, y esto forma parte de la experiencia social, lo que resulta significativo para un grupo significa poco para otro.

Otro hecho, al que damos mucha importancia en la investigación, es el relevo generacional. Mantenemos la hipótesis de que las nuevas generaciones se afirman imbuidas de la idea del presentismo utilitarista y en confrontación difusa con la generación de los mayores. No es este conflicto dramáticamente vivido sino fundado en el respeto a la individualidad y a la comunitarización de las pautas de acción grupal. El valor de la tradición, transmitida por los adultos a los más jóvenes, no funciona y las referencias o a doseles sagrados o a la política carece —para ellos— de interés.

Las nuevas generaciones están implicadas, aunque quizá insuficientemente identificadas, con la defensa de espacios débiles de sentido, tenues, donde si algo se vislumbra es el ejercicio comunitario del encuentro grupal donde la búsqueda del otro se vehiculiza a través de la construcción de refugios privados, sacralizados con la sacralidad fría del supermercado del sentido y bajo el prisma y la lógica del pragmatismo del consumidor satisfecho.

Todo esto ocurre a la vez que, para las nuevas generaciones, los compromisos con los otros se delinean en el plano de la relación intergrupala y en la búsqueda de la identificación pública, y no por medio de los mecanismos tradicionales (militancia política, partidos, etc), sino mediante los fenómenos de la subpolítica (organizaciones no gubernamentales, movimientos medio ambientales, objeción de conciencia, grupos por la paz, etc).

Para completar el cuadro de acercamiento a los cambios en la sociedad vasca no podemos olvidarnos de la política. Percibimos ésta atravesada por tres dilemas: la referencia política nacionalista versus no nacionalista, la consolidación del proceso de institucionalización y la permanencia de la violencia de ETA y los entramados que se mueven a su alrededor.

El primero de los dilemas —nacionalismo *versus* no nacionalismo— marca la dinámica sociopolítica vasca sin que aparezcan en el horizonte de futuro elementos que indiquen que la separación entre unos (nacionalistas) y otros (no nacionalistas) vaya a superarse. Esta división es un elemento clave de identidad política para todos los agentes implicados en ese juego.

El segundo —el proceso de institucionalización— plantea la configuración de un lenguaje específico basado en la eficacia de la gestión y en las convenciones que promueven las reglas de juego aceptadas por la mayoría de los ciudadanos. La institu-

cionalización y las instituciones comunes definen y extienden el humus específico sobre el suelo de la sociedad vasca y cosen a ella el estatus específico de unos y de otros.

La tercera cuestión tiene que ver con los efectos que tiene el tema de la violencia. Es evidente que hay una rotunda negativa por parte de la población vasca —casi unánime— sobre esta forma de ejercer la barbarie. Esto provoca la creación de la conciencia colectiva del valor y de la pragmática de la paz. Se observa, asimismo, el desenso electoral del entramado político radical y el convencimiento en muchos sectores sociales de que la política y la violencia no guardan relación. Son evidentes los logros de más de veinte años de consolidación autonómica lo que trae como consecuencia que se acabe con la imagen agónica y victimista de la sociedad vasca.

Si el análisis de estos mecanismos y de estos procesos configuran la matriz comprensiva del proyecto de investigación que estamos desarrollando, las ideas que sostienen nuestra comprensión del objeto descansan sobre un supuesto teórico; la interdependencia entre el yo y el nosotros. Entendemos que ambas realidades no pueden entenderse de manera separada sino que la comprensión es posible si el individuo construye «sus» experiencias y se forma, así, como sujeto. Con esto lo que queremos indicar es que las conductas individuales están dominadas por la heterogeneidad de sus principios constitutivos y por la actividad de los individuos que deben construirse el sentido de sus prácticas en el seno mismo de esa heterogeneidad.

Pensamos que es la heterogeneidad de los principios culturales y sociales los que organizan la conducta colectiva. Los actores adoptan muchos puntos de vista, como si la identidad no fuera sino el juego cambiante de identificaciones sucesivas, como si ésta pudiera ser definida de múltiples maneras y como si cuando los individuos construyen la unidad de la interpretación lo hicieran a partir de los diversos elementos de su vida social y de la multiplicidad de orientaciones que ellos portan. No es extraño que sean capaces de tomar una distancia subjetiva con las normas dominantes en la sociedad, de tal manera que los individuos no se adhieren totalmente a sus roles y a los valores que constriñen y, que a su vez, habilitan.

En todo caso, la estructura se presenta no como un difuso instrumento teórico y práctico sino como una totalidad organizada, competente para traducir la realidad del presente y la realidad histórica que la ha constituido.

De esta forma, la estructura social se capta a través de la identificación de los elementos estático-estructurantes que la componen. Hay múltiples formas de denominar este hecho. Algunos, las denominaciones más usuales son los siguientes: ámbito, esfera, espacio, perímetro, área, zona, lugar, enclave, emplazamiento, bastidores o región. Son todos ellos conceptos utilizados para plasmar o representar espacialmente la estructura social con el fin de ubicar las prácticas sociales en escenarios concretos.

Esto significa un segundo hecho; la estructura social debe ser también interpretada, leída y mirada a través de los mecanismos desde los que se expresa y se visibiliza. Me refiero, en este caso, a la capacidad de la misma para estructurar los elementos que la componen, para constituirse en un espacio de significación de conductas y de prácticas sociales, que aspira a canalizar y regular. Bien es cierto que tal regula-

ción no tiene jamás un carácter integral y no puede tenerlo debido a que los múltiples campos de acción son estructurados y regulados por una completa combinación de reglas, dispositivos, instituciones formales e informales, mecanismos todos ellos que explícita o implícitamente intervienen en el juego entre los actores sociales.

Así es como puede considerarse que la estructura social en sociedades como la vasca es la forma fundamental de autorregulación de una realidad fragmentada, desigual y diversa. Luego, la estructura tiene una entidad que no es reductible a sus elementos constitutivos, pero que, en todos los casos se afirma como una totalidad histórica. Es aquí donde entra en juego un tercer elemento clave; su carácter dinámico, sus condiciones de devenir histórico. Esto lo que significa es que la estructura y la acción social que acontece en nuestra cotidianidad se encuentran determinados, en buena medida, por procesos de larga duración. De esta manera, el presente tiene, en cierto modo, presencia histórica y esta consideración no ha de perderse de vista en cualquier mirada que deseemos crear para interpretar «lo que pasa». La óptica que expongo me conduce, necesariamente, a considerar la perspectiva histórica y los procesos concretos que la soportan como herramientas heurísticas imprescindibles. Digo histórica por una parte, porque sostiene la existencia del contexto en el que una confluencia de factores generan el cambio, se apoyan en diversos procesos y producen la travesía que da como resultado la estructura social del presente. Y digo, por otra parte, procesual porque los procesos son constituyentes y también estructuran, son, desde esta óptica elementos estructurantes. De aquí que un concepto que sostiene bien este doble carácter; histórico y procesual es el concepto de morfogénesis.

La conclusión de nuestra perspectiva teórica, de esta ubicación que hemos querido hacer al concepto de estructura, es que no puede pensarse en términos de dicotomía u oposición entre las condiciones objetivas que expresan y clarifican los aspectos más visibles de la estructura y las condiciones subjetivas, significativas, de la acción social. Muy, al contrario, se trata de dimensiones inseparables, resultado de la interdependencia entre elementos constituidos y elementos emergentes.

En resumen, la estructura social en la concepción que definiendo, estructura los elementos estructurantes que, a su vez, son elementos que se sostienen y se desarrollan sobre y desde procesos históricos, que emplean mecanismos sociales para expresarse y para visualizar su capacidad estructuradora lo que, a su vez, provoca nuevas estructuraciones que estructuran la estructura social.

Un vistazo a los «ingredientes» que componen la cocina de la estructura nos indica que, habitualmente, son casi siempre la suma de descripciones y de conocimientos parciales. Sean en sus aspectos demográficos, sean en su estructura productiva, sean en sus manifestaciones —preferentemente electorales— del comportamiento político, lo sean en la evolución del sistema educativo, y en un largo etcétera que podríamos seguir añadiendo. Precisamente, en este carácter versátil y abierto se encuentran algunos de los problemas principales de la ubicación científica de la estructura social. Por un lado, ésta se presenta como la suma de problemas o de situaciones sin que, en muchos casos, entre ellos haya ningún principio ni de orden ni de coherencia interna; el orden y la coherencia se buscan en cada uno de los procesos o de los

factores que se analizan. Como, además, cada uno de estos aspectos tienen asignada su ubicación académica y su campo de influencias en el reparto del conocimiento sociológico, la estructura puede encontrarse en «tierra de nadie» porque, como decimos, está en todos los sitios y, a su vez, «en ninguna parte». La Demografía, por ejemplo, tiene su campo específico, puede, incluso, estar apoyada por la denominada Sociología de la Población; los aspectos socioproductivos tienen también algunos ámbitos de expresión preferente; sean en la Sociología Económica, en la Sociología del Trabajo, en la Sociología Industrial, etc. Lo mismo ocurre con los aspectos políticos; la Sociología Política o incluso la Sociología Electoral salen en su ayuda para «marcar» su campo específico de juego. Podríamos seguir agrandando este repaso. Lo mismo pasa con la educación y su problemática evolución. En cuanto se quiere penetrar un poco más allá y buscar algunas interpretaciones, relaciones de sentido y de significado, la Sociología de la Educación se erige como el conocimiento especializado más apropiado de esta reflexión específica. Ante esta sucesión de hechos cabría preguntarse: ¿que nos queda a los que creemos en el valor de la estructura social?, ¿debemos quizá contemplar ésta como una «especie» de introducción general especializada a aquellos aspectos que luego van a tener un reflejo inequívoco en nuestro arsenal de conocimientos? Por otra parte, ¿cómo asumir las grandes transformaciones de nuestro tiempo, cuando éstas se desplazan y se mueven por encima, muy por encima, de lo que ha sido tradicional campo de disputa de la estructura en las ciencias sociales y cuando algunos de sus grandes temas o han desaparecido o han mutado de tal manera que casi no se reconocen?

Me estoy refiriendo, por ejemplo, a la cuestión de las clases sociales, al problema genérico de la desigualdad, a la cuestión del reparto de la riqueza, etc. En una palabra, ¿cómo integrar en los esquemas habituales de la estructura fenómenos que han puesto «patas arriba» los paradigmas y los soportes conceptuales y metodológicos con los que la Sociología estaba acostumbrada a trabajar? Como dice el antropólogo C. Geertz, ¿qué lugar ocupan en este mundo hecho añicos los grandes conceptos integradores y totalizadores, que solíamos usar cuando organizábamos nuestras ideas sobre política mundial y, en particular, sobre las similitudes y las diferencias entre pueblos, sociedades, estados y culturas? Obviamente, ¿cómo interpretar la globalización y sus consecuencias?, ¿cómo hacerlo con la reconfiguración del poder político?, ¿cómo abordar el malestar en la democracia?, ¿cómo entrar en el mapa de la desigualdad del presente?, etc.

Con esto no quiero tampoco situarme en la «altura» de aquel que conceptualizara mejor que nadie Wittgenstein cuando en su texto sobre «La Certeza» dice «cuando alguien nos pregunta, ¿es tal cosa verdad?, podríamos responderle sí; pero no puedo darte razón, pero si aprendes más cosas, compartirás mi opinión». Sin adoptar la actitud que nos sugería el filósofo austriaco sí es cierto que el estado de la cuestión nos acerca para tener que comprender un mundo menos claro, más difuso, más débil en sus lazos interiores, más global, pero más dividido, más ampliamente interconectado a la vez que más intrincadamente fragmentado donde cuesta no ver que la tensión entre la conciencia cosmopolita, mundializada y la conciencia particular de los frag-

mentos se interpenetran y se refuerzan mutuamente y crece una a medida que crece la otra.

En nuestro caso, nuestro análisis de la Estructura Social en el País Vasco parte de algunos supuestos:

1. El análisis de la estructura está asociado al cambio social, siempre que no privemos a la expresión cambio de su contenido estructural. Dentro de esta concepción debemos incluir lo cultural y lo simbólico, siempre en el seno del análisis de grandes procesos.
2. Esta consideración nos aleja de una concepción estática de la estructura social y nos previene de una posible interpretación sesgada y relacional entre las variables materiales y las variables simbólicas. No damos, como ya hemos expresado, prioridad a unas u a otras sino que afirmamos la interdependencia.
3. Este comportamiento se corresponde con los cuatro ejes fundamentales del proceso de formación de las modernas sociedades occidentales: sociedades industriales, urbanas, con poder político centralizado que produce un proceso de legitimación nacional, con un tipo de comportamiento social secularizado.
4. Pretendemos poner las bases estructurales para el conocimiento de las consecuencias sociales que en la sociedad vasca tienen los procesos de industrialización, urbanización, el comportamiento político y el comportamiento con lo que han sido una algunas de sus expresiones distintivas y sus consecuencias más significativas.
5. Queremos mostrar como los procesos citados ocurren en forma diferenciada en el interior del País Vasco, según modelos territoriales diferentes y produciendo consecuencias sociales diferentes.

Las hipótesis más sobresalientes que delinean el proceso vasco y de las que partimos son las siguientes:

1. Los procesos de modernización siguen pautas distintas en los territorios que hoy componen la sociedad vasca. Hay dentro del País Vasco una realidad disociable, y cualquier análisis sobre el conjunto que tome como referencia sólo uno de los territorios daría una visión parcial y distorsionada.
2. El proceso de modernización no es homogéneo. En Bizkaia, la riqueza minera posibilitó la creación del entramado industrial siderometalúrgico y con esto la creación de «su» modelo industrial. Alrededor de esta industria motriz irán surgiendo otros sectores, como el naval, la banca, los seguros, etc. El modelo se completa con un proceso de urbanización característico; basado en la concentración geográfica y empresarial, que es la que marca las características estructurales del territorio, especialmente del área del Gran Bilbao.
3. Por el contrario, Gipuzkoa carece de materias primas, lo que le lleva a tener que aprovechar al máximo los recursos existentes, diversificando los ámbitos productivos y los asentamientos urbanos, a la vez que produce recursos con fá-

cil salida al mercado. La ausencia de condicionantes propicia que los sectores industriales se asienten según criterios distintos, conformándose un mapa industrial diverso sin que el dinamismo de una zona condicione al resto del territorio. Álava, cierra la primera mitad del siglo XX sin modificar cualitativamente el modelo económico y la estructura social heredada de la tradición.

4. El modelo clásico de modernización destaca por dos rasgos:
 - a) El predominio industrial: minería, siderurgia y barcos.
 - b) La heterogeneidad de la estructura urbana.
5. La sociedad industrial que se gesta en el País Vasco no nace desde el vacío, sino desde elementos preexistentes —no sólo económicos sino también culturales—. En vez de aniquilar la tradición, la modernidad vasca la «engulle». De este modo, la complejidad estructural que afirma la razón instrumental se apoya en la tradición para reinventar un espacio oficialmente nuevo; el espacio moderno, lo que significa que la memoria histórica no desaparece y que la modernidad vasca sólo se comprende desde el valor social de la tradición.
6. Las fuentes de tensión estructural en la sociedad vasca están históricamente definidas por una estructura social que en mismo territorio «protege» a la modernidad mientras afirma la tradición y un orden político que, presa de su pasado, no termina de afirmar los valores de la democracia formal.
7. La modernización, cuando se produce a comienzos del siglo XX, es incompleta. Las elites del desarrollo económico vasco son un grupo cerrado, incapaz para articular la sociedad vasca. Sin soportes institucionales incontestados. Sin mecanismos propios para articular la hegemonía social, el «grupo» mantiene su prestigio extremando su celo en el mundo económico y en la representación institucional de sus intereses, sea en la Cortes españolas, en la Diputaciones provinciales o en los Ayuntamientos.
8. La cultura de la sociedad industrial vasca no tiene un solo núcleo. Modernidad y tradición son dos filtros y dos referencias que se interpretan y se entrecruzan permanentemente. El pluralismo está inscrito en los «genes» de la sociedad moderna, industrial vasca. Las tres ideas paradigmáticas que resumen mejor que ninguna otra el carácter plural, abierto y sincrético de lo «vasco» son: el pensamiento clásico y la acción política y social de la derecha tradicional, el nacionalismo y el socialismo. Estos dos últimos son coetáneos, tienen sus origen el choque que supone para la sociedad vasca la emergencia de la modernidad.
9. La cultura público-industrial vasca nace de la confrontación, del conflicto, del intercambio y del entrecruzamiento de ideas, de valores y de identidades en proyecto. Supone y significa la expresión del éxito social del proceso de modernización técnico-económico, pero es también la manifestación del proceso de socialización moderno que lee el trabajo como vocación y que socializa en

sus valores a las nuevas generaciones que van entrando en la historia reclamando un puesto en ella.

10. Sobre este modelo actúan las transformaciones socioeconómicas de las décadas posteriores. La actividad industrial se expande a lo largo del tiempo histórico que transcurre desde principios del siglo XX hasta la década de los ochenta del mismo siglo. El proceso de modernización descrito origina la segunda oleada inmigratoria y en todos los territorios se incrementa significativamente su población. La segunda «revolución demográfica» de la década de los sesenta acelera el proceso de urbanización y la explosión de zonas periféricas que se cubren de chabolas y de construcciones aceleradas.
11. En estas décadas, ni el crecimiento industrial ni el crecimiento urbano son homogéneos. Mientras Bizkaia reproduce el modelo originario siguiendo pautas de especialización territorial, en Gipuzkoa el crecimiento es más heterogéneo, definiendo el desarrollo multipolar mediante la creación de cabeceras comarcales. En Álava, el modelo de concentración urbana alcanza los mayores índices de la CAV, de tal suerte que la capital concentra el 75% de la población del territorio.
12. La década de los setenta y ochenta del siglo XX significan el final de la sociedad del pleno empleo, la aparición del paro y de sus consecuencias sociales. La crisis del período 1976-1990 replantea bruscamente el modelo económico tradicional —el que tuvo como pilares básicos el sector naval y el sector metalúrgico—. Frente a situaciones anteriores, la quiebra del modelo de desarrollo económico se produce bajo circunstancias nuevas, especialmente bajo la regulación y gestión de un régimen democrático. No obstante, las manifestaciones más visibles de éste son; altas tasas de paro, el desorbitado número de jubilaciones anticipadas, la casi desaparición física de los símbolos de la riqueza vasca —siderurgia (Altos Hornos de Vizcaya) y sector naval (Euskalduna, la Naval)—, la miniaturización del tamaño de las empresas, la recesión demográfica, la entrada de la administración autonómica en el diseño industrial y en la gestión de las crisis con medidas como las ayudas públicas a los sectores productivos en crisis o en procesos de transformación.
13. Los casi ciento cincuenta años de desarrollo histórico moderno en la sociedad vasca, ha visto crecer un modelo de desarrollo económico basado en la dinámica industrial que dio como resultado una cultura industrial, fundada en los valores del trabajo como vocación y en la cultura del esfuerzo y la dedicación. A su vez, se desarrolla un modelo urbano caracterizado por la concentración espacial. El resultado es el pluralismo estructural que desde el origen se gestó en la modernidad vasca. Hoy los problemas son de otra índole. La quiebra del modelo industrial tradicional abre un nuevo horizonte al desarrollo económico, condicionado por el papel de la red transnacional en la que el País Vasco decida estar, pero, por otra parte, el desarrollo se está produciendo en unas condiciones y bajo unos supuestos y sobre unos soportes que poco o nada tie-

nen que ver con los que el tiempo moderno tradujo a la práctica industrial o urbana.

14. El tiempo presente dibuja escenarios nuevos. El hito más importante es el poder y el papel de la institucionalización autonómica. Este es un dato nuevo. La autonomía vasca traduce a términos políticos y sociales un proceso sobreinstitucionalizador mediante el cual el Gobierno Vasco, producto por una parte y factor estructurador por otro de este proceso, institucionaliza el entramado político del marco autonómico, siguiendo valores pragmáticos. Bajo este *ethos*, la vida social y la política se racionalizan ¿Qué consecuencias provoca esta realidad? La más inmediata es la «naturalización» de la acción del gobierno vasco y la construcción del País Vasco como sociedad políticamente creada en un tiempo récord: 25 años. El hecho es que instaura un estilo y unas formas de hacer que penetra en los escenarios sociales y produce el imaginario de sociedad —de País— gestionado mediante instituciones comunes.
15. La consecuencia más rotunda es que este referente se transforma en el imaginario que articula la complejidad y el pluralismo de la sociedad vasca. En segundo lugar, el proceso de institucionalización es, en definitiva, la aceptación de un lenguaje que genera, mantiene y refuerza sus instituciones. Es, expresado de otra manera, el lenguaje necesario que expresa la suma de acontecimientos que comunican y visualizan la realidad del proceso.
16. La institucionalización supone un proceso de legitimación basado en la eficacia administrativa y en el carácter inclusivo y compensatorio para todos los intereses que puedan expresarse; si además instaura el pragmatismo en las acciones institucionales y la conversión en gestión de lo que en otros tiempos fue improvisación, racionaliza instrumentalmente las propuestas políticas, pero, al mismo tiempo provoca cambios en las actitudes y en las opiniones.
17. El relevo generacional, que se produce en la última década, anuncia y expresa la entrada en la historia de una generación que no ha vivido la epopeya de sus mayores y que no se mira, exclusivamente, en la narrativa interpretada por éstos. Se concreta la ruptura entre unas cohortes de edad y otras. Esta tiene que ver con las nuevas condiciones estructurales que provoca la objetividad democrática, al transformar la vida política en una rutina y configurar, de esta manera, el orden postradicional, que no es sino el producto de la modernidad tardía que atraviesa la realidad vasca. Pero esta situación genera un interrogante básico: ¿cómo asegurar la transmisión del sistema de creencias, del código cultural a las nuevas generaciones sino es recreando la doctrina de los mayores?, cuando además se sabe que los nuevos se encuentran ante un nuevo paradigma y que están, sobre todo, preocupados por proteger la individualidad dentro del círculo de la empatía, donde la búsqueda comunitaria se vehiculiza a través de la recreación del universo privado ¡sacralizado, sí!, pero con la fría sacralidad del supermercado del sentido y el pragmatismo. El paradigma emergente plantea que si la función tradicional de la cultura consiste en eliminar la incertidumbre, el tiempo presente, por el contrario, plantea precisamen-

te la centralidad de la incertidumbre y con ella el significado de la inseguridad y el desasosiego como los elementos fundamentales de la nueva forma de plantarse ante la vida social.

18. Otro hecho es la definición de los nuevos significados y del nuevo sentido de la lengua —euskera—. Su realidad social está atravesada de luces y de sombras, de paradojas y de ambigüedades, en cuanto la valoración pragmático funcional de la lengua gana terreno frente a la valoración patriótica que tan significativa fue en otros tiempos.
19. El nuevo tiempo atrae también a nuevos problemas. Entre estos se encuentran algunos de los dilemas doctrinales que las referencias ideológicas en el País Vasco tiene abiertos: ¿Cómo pasar, por ejemplo, de la definición que la comunidad nacionalista hace de lo que es el País Vasco a otra donde se asume el pluralismo radical de ésta? Para alcanzar este objetivo la doctrina nacionalista choca con un obstáculo doble. El primero, encontrar acomodo en el seno de una sociedad compleja y plural, como lo es la sociedad vasca, donde el concepto de nación que propugna no es evidente para muchos ciudadanos. El segundo, saber con precisión qué se quiere y se puede cumplir en la relación con el Estado español. Otros discursos quieren comprender el pluralismo estructural vasco asociando, sin más, éste a credos y creencias políticas, como si el multicomunitarismo fuese un hecho «evidente» y no un problema, o como si éste se explicara por el voto electoral o por la adscripción, más o menos clara o más o menos difusa a siglas políticas concretas.
20. Del análisis empírico del tiempo presente sobresale un hecho; el pluralismo radical de la sociedad vasca. Este no es un dato más, sino todo lo contrario, es un hecho estructural básico y fundamental para entender la estructura del presente vasco. Esto debiera implicar que nadie opte para describir su situación, por el concepto de hegemonía sino que, por el contrario, todos se reconozcan en el concepto de periferia prevalente. Esta perspectiva debe conducir a una posición donde las definiciones de qué es ser vasco ni definen ni incluyen la actividad social y política de todos los ciudadanos que habitan este territorio. Asumir discursos como el mencionado significa que los individuos comparten múltiples identidades y que sólo éstas dan la cobertura y la seguridad suficientes a la forma de plantarse ante la sociedad. En tercer lugar, que puede haber otros usos y otras intensidades en el manejo de la definición de que es ser vasco. Por estas razones, en la sociedad vasca del presente, quién desee coserla deberá basar su trabajo no en la afirmación de aquellos rasgos que le son propios sino en su capacidad para atar los puntos básicos de la red que crea la interdependencia social en un contexto de pluralismo radical.
21. No es, por supuesto, un tema menor acabar con la expresión de la violencia que representa ETA. Casi nada de lo que hasta ahora estamos afirmando tiene sentido si no se impone el tiempo de la paz. Los cuarenta años de vida de ETA han atrapado a tres generaciones de vascos. ETA ha definido, en muchos casos, la

socialización política de estas personas, sus definiciones sociales, los dramas personales y la muerte de ¡demasiada gente!

22. Estamos ante una sociedad con un desarrollo económico y una modernización social equiparables al de cualesquiera otras sociedades de nuestro entorno, que disfruta de amplias competencias políticas y de gran capacidad de gestión. Esta situación contrasta con la imagen que proyecta, en ocasiones, la sociedad vasca sobresaltada, vuelta hacia adentro por la precariedad de los mecanismos de cohesión política y social que provoca la acción armada de ETA. Este hecho es concluyente: es la sociedad vasca una sociedad dinámica que encara la situación que cuestiona sus fundamentos y su cohesión como sociedad. Este dato provoca algunas preguntas evidentes. Así, en la sociedad vasca ¿qué tenemos que resolver?: asegurar el nivel de vida, la cohesión de la sociedad, la paz, la construcción de la nación, la estabilidad institucional o la gestión de los asuntos propios? ¿Son todos estos elementos compatibles o debemos elegir y optar por uno o por otro valor?
23. Otro hecho clave es la transformación del modelo de desarrollo económico que tuvo horizonte de virtualidad casi hasta la década de los años ochenta. Un modelo caracterizado por el hierro y el sector naval, orientado al mercado interior, escasamente diversificado y con carencias tecnológicas. Los principios explicativos del nuevo modelo son, por una parte la apertura al exterior y la integración en el mercado europeo y, por otro la institucionalización del entramado autonómico que ha permitido equipar y gestionar la crisis del modelo de «otra manera» y desarrollar un amplio abanico de políticas públicas por parte de las instituciones del autogobierno. El dato relevante es que el PIB de la Comunidad Autónoma Vasca se ha duplicado entre 1980 y el 2003. de tal forma, que la renta per capita de un ciudadano se ha situado en el 105% de la media europea frente a un 89% en 1980.
24. Los grandes ejes del nuevo modelo de desarrollo económico pretenden ser los siguientes; una sociedad de la información y de la comunicación, la potenciación del sistema de I+D+I que impulsa la calidad total como filosofía de la gestión integral de las empresas. Más acá de estos grandes objetivos, la dinámica estructural está atravesada por una recesión demográfica sin precedentes con un envejecimiento de la población que se ha hecho casi crónico; un sistema económico formado por pequeñas y medianas empresas —auténtico nervio económico del País Vasco—; un capital humano bien formado —casi el 58% de la cohorte entre 18 y 25 años acuden a la universidad—; el sistema de ciudades con algunos problemas de infraestructuras y de conexiones internas; una estructura institucional asentada y con un alto grado de reconocimiento público; una sociedad política fragmentada y dividida en exceso alrededor de la disputa sobre símbolos, cumpliendo la ley de hierro de la clase política: su autonomización respecto a la sociedad civil; la persistencia de la violencia política como drama estructural y como el permanente recuerdo de la tragedia moderna del País Vasco, y discursos, muchos discursos, en permanente disputa identitaria.

25. Frente a estos hechos, el futuro aparece plagado de muchas de las sombras y de algunas de las luces que le son propias y que definen —también— a las sociedades de nuestro entorno. Me refiero, a modo de ejemplo, solo a algunas de ellas; a las consecuencias de la globalización en términos de deslocalización industrial; a la competencia económica de las sociedades emergentes y de los nuevos socios de la Unión Europea o la capacidad de la sociedad vasca para asumir el capital humano que ella misma produce. Al lado de estos emergen como cuestiones básicas la emergencia de un contexto para la paz y el cierre de la violencia de ETA, un mayor consenso interno alrededor de algunas de las definiciones centrales de la sociedad vasca que permitieran incrementar la cohesión social y disminuir algunos grados la ideologización identitaria, la clarificación del papel que la clase política vasca y el sistema que dirigen deben cumplir en sus relaciones con el Estado.
26. Hay otras cuestiones que no conviene olvidar como son: el significado que tiene hoy en la sociedad vasca la privatización de la vida, el papel de la secularización, las consecuencias de la sobreinstitucionalización de la sociedad vasca, el papel real y las consecuencias de la industria del I+D+I, el significado de las lógicas empresariales así como su sistema de organización, el análisis en profundidad de la cultura empresarial, las consecuencias que tiene la crisis de la cultura pública industrial (tan asociada al concepto de trabajo como vocación y hoy tan ligada a los valores de la desregulación, la flexibilidad y los entornos competitivos), la comprensión del sentido del trabajo, de los nuevos sentidos de la política, el papel de las referencias identitaria, el valor de la institucionalización y el de los procesos de desinstitucionalización que se perciben en nuestra sociedad.
27. Pero si hay un tema relevante es el que hace referencia a los cosidos sociales de la sociedad vasca o, dicho de otra manera, cuáles son los elementos que estructuran esta sociedad, le dan coherencia y producen sentido para los ciudadanos que hoy la componen. Las ideas que compartimos son las que avanzamos a continuación.

2.2. Las travesías sociales

Hemos citado ya que el encuentro con el pluralismo para todos los individuos se da en el marco que definen los ámbitos de la institucionalización del curso de la vida. Los hitos más significativos que hemos definido son el origen geográfico, el territorio de residencia, la lengua cotidiana, las relaciones de vecindad, el barrio de convivencia, la escuela de acogida, el lugar de trabajo, los espacios comunitarios, las aspiraciones individuales y colectivas (sean éstas de tipo económico, social, simbólicas, familiares o políticas) y la definición del futuro —especialmente en lo que hace referencia a la creación de marcos securitarios y de expectativas sociales— soportados por los hitos contenidos en la institucionalización de la vida.

A su vez, el funcionamiento del pluralismo depende del éxito alcanzado por la institucionalización de la idea de seguridad. Esta está asociada al funcionamiento de los recursos fundamentales en la institucionalización del curso de la vida. Con esto lo que estamos expresando es la creencia en que hay muchos modos de vida en los que los individuos pueden desarrollarse. Aceptamos así que hay muchas formas de vida en el que lo humano puede florecer. La mejor vida puede ser inalcanzable pero es la misma para todos. Desde nuestro punto de vista ningún tipo de vida puede ser mejor para todos. El bien humano es demasiado diverso como para realizarse en una vida. El propósito del pluralismo no puede ser apaciguar el conflicto de valores, sino conciliar en una vida en común a individuos y a modos de vida con valores en conflicto. La conclusión que queremos proponer es que no necesitamos tanto valores comunes para vivir juntos y en paz, sino que lo que necesitamos son instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir.

Pensamos que la definición que la población vasca hace de la idea de Nosotros está estrechamente relacionada con los hitos significativos que institucionalizan el curso de la vida lo que, a su vez, institucionaliza una idea fuerte de seguridad asociada a la certidumbre sobre lo que sea el presente y el futuro.

De esta forma, sostenemos que algunos mecanismos relevantes se erigen y se confrontan, pero siempre sobre el reconocimiento social del éxito de la institucionalización del curso de la vida, sobre la institucionalización de la idea de lo que sea la seguridad y, en tercer lugar, sobre la configuración del contenido que representa la idea de futuro.

Creemos que detrás del proceso que estamos describiendo se erige una concepción sobre qué es la identidad y cuál es la cultura. Si estos conceptos están íntimamente relacionados, es verdad que resulta difícil delimitarlos con precisión, especialmente lo que entendemos cuando escribimos o cuando hablamos de cultura.

Dice Bauman (2002, 22) una cosa que nos parece relevante en cuanto que —para él—, el fundamento genuino sobre el que reposa la utilidad de concebir el hábitat humano como el mundo de la cultura es la ambivalencia entre creatividad y regulación normativa. Ambas ideas —prosigue Bauman— no se pueden separar, sino que están presentes en la idea compuesta de cultura, y así deben permanecer. La cultura se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la discontinuidad y a la continuidad, a la novedad y a la tradición, a la rutina y a la ruptura de modelos, al seguimiento de las normas y a su superación, a lo único como a lo corriente, al cambio como a la monotonía de la reproducción, a lo inesperado como a lo predecible.

Es precisamente este carácter lo que lleva a G. Baumann (2001, 40) a afirmar que la cultura aparece como un molde que configura las distintas formas de vida o, para expresarlo de un modo más polémico, como una fotocopiadora gigante que produce copias idénticas. Esta forma de ver la cultura —concluye Baumann— es plausible en algunos aspectos y es ridícula en otros.

No nos identificamos con la concepción de la cultura que quiere encontrar las bases comprensivas de la idea en algo primigenio, como si la «suma de las esencias» fuese la matriz de la que ninguna sociedad puede prescindir.

Este discurso se encuentra por una parte en la percepción romántica de Herder, en la explicitación antropológica de Boas y, en tercer lugar, en la necesidad «esencialista» del concepto de cultura del sistema social de Parsons. Unas y otras perspectivas no son sino formas diversas, maneras distintas de responder a los interrogantes de Hobbes: ¿cómo es posible que seres humanos dotados de libre albedrío y persiguiendo sus propios intereses, se comporten de modo uniforme y regular, hasta el punto de decir que su conducta sigue un patrón?

La respuesta, desde la posición enunciada, es la siguiente; sin cultura no son posibles ni las personalidades humanas ni los sistemas sociales humanos. Esto quiere decir que no se puede pensar en una vida ordenada si no fuese por las funciones coordinadoras llevadas a cabo por un conjunto consensuado y compartido de valores, preceptos y normas ligadas a roles (en una palabra, por la cultura). No es extraño que la cultura se asemeje a la estación de servicio del sistema social: al penetrar en los sistemas de personalidad durante los esfuerzos por mantener el modelo asegura la identidad consigo mismo del sistema en el tiempo, es decir, mantiene la sociedad en funcionamiento, en su forma más distintiva y reconocible. No es extraño que una de las formas expresivas más significativas de todo esto quede recogido en los términos adaptación, asimilación, etc.

La asimilación es casi siempre una calle de un solo sentido: el sistema —la sociedad— pone las reglas de admisión y evalúa los resultados de la adaptación; en realidad, continúa siendo un sistema mientras sea capaz de hacer todo eso. Desde la perspectiva de los recién llegados, asimilación significa transformación, mientras que para el sistema, quiere decir reafirmación de la identidad propia. Detrás de esta pretensión se erige la definición esencialista, basada en el concepto de permanencia, en la adscripción de los individuos al todo social mediante la asimilación a un núcleo irreductible, a un núcleo que hace que las «cosas sean como son».

De esta manera, la cultura no sólo delinea un camino sino que hace del tránsito por él el peaje necesario para ser y para tener conciencia de sujeto. El resultado es la integración, la asimilación del individuo. El papel que se le asigna es el de «asimilador» de valores, de pautas, de normas, de roles, etc., todos ellos avalados y protegidos por la sociedad. Es como si ésta —la sociedad— tuviera a su disposición un núcleo irreductible y la función de éste fuera traspasarlo a cada uno de sus componentes para construir un mosaico homogéneo, reconocible, factible de alcanzar y, sobre todo, de reproducir.

Esta concepción, como decíamos, no es la única ni seguramente la dominante en el escenario presente. Para otras concepciones, con las que nos identificamos más, son el individuo/los individuos los que crean, los que producen y los que replican los contenidos de ese núcleo, con lo que éste existe mientras dure la actuación y nunca puede quedar fijado o repetirse ad infinitum sin que cambie el significado. La cultura se concibe así como un diálogo permanente. Un diálogo entre individuos que defi-

nen cuáles son los límites de su cultura y, en segundo lugar, un diálogo entre culturas, entre formas distintas de construir los límites sociales.

A lo largo de este proceso, las culturas cambian, se transforman, penetran unas en otras y unas con otras y lo que de aquí resulta es un proceso largo de interconexiones, de redes interdependientes, donde los núcleos irreductibles de cada una son momentos del proceso de construcción. Quizá porque, como lo expresa el ya mencionado Z. Bauman (2002, 50), la sociedad y la cultura retienen su carácter distintivo, su identidad, pero ese carácter distintivo no es «el mismo» durante mucho tiempo. Perdura a través del cambio. En otras palabras, «dominar una cultura» implica dominar una matriz de posibles permutaciones, un conjunto nunca completamente en marcha y siempre lejos de estar completo, en vez de tratar con una colección finita de significaciones a través del arte de reconocer sus soportes.

Desde esta perspectiva, y esto es clave en nuestra investigación, no hay esencias inmutables sino procesos de construcción. Nada indica que la labor de los sujetos quede invariablemente «lastrada» por la economía política de las esencias, sino todo lo contrario, no hay, desde esta perspectiva, un núcleo suficientemente articulado, atemporal, definitivo, que pueda denominarse cultura, sino procesos abiertos al futuro, procesos que erigen creencias, valores, normas, etc, pero donde todos están sometidos a lecturas de su significado, a desafíos sobre lo que puede ser y sobre lo que nunca termina de ser. Es esta apertura, es este carácter inacabado el que describe el tiempo del presente, en ocasiones, incluso, describe la confusión de los contenidos y siempre el carácter híbrido, la «contaminación» de aquello que parece obvio, fijo e inalterable.

La experiencia social demuestra, por el contrario, que son las adscripciones diversas, las identificaciones sucesivas y las lealtades múltiples, tanto en su relación con el contenido como con los soportes, con los que hoy trabaja la cultura. Por eso, ésta es cada vez más el enigma que nos mantiene expectantes y el que obliga a mirar con visión poliédrica, matizada y sin esperanza de que se haya «comprendido» lo que es susceptible de ser comprendido.

Llegados hasta aquí hallamos uno de los enigmas más sobresalientes del juego social; la imposibilidad de captar «todo», la apertura hacia otras miradas, la construcción de la comprensión, cuando no la comprensión de donde miran cada uno de los que miran. Es ésta la tensión que adorna y atesora como nadie el tiempo del presente ¿Quién, en estas condiciones, se atreve a definir con precisión la economía política de las esencias de la cultura? ¿Qué cultura no está sometida a procesos de hibridación? (E. García Canclini, 2001) ¿Cuál de los hechos culturales reconocidos no está en posición de búsqueda permanente, de vuelta de «un campo de batalla» donde todo parece claro pero donde nada o casi nada se aprecia? ¿Quién puede arrogarse hoy día ser el intérprete de cada cultura o, dicho de otra manera, quién se arroga la gestión de las «esencias»? ¿Quién puede prescindir de los elementos que se deciden que no son necesarios si el contacto, la interconexión, la «contaminación» y la interdependencia son partes constitutivas de la misma cultura?

Esta posición no puede llevarnos a creer que todos los valores y todos los derechos son iguales por el simple hecho de que han resultado elegidos para algún lugar y para alguna etapa histórica. Estamos bastante de acuerdo con Z. Bauman (2002, 90), cuando escribe que una cultura puede proclamarse superior en la medida en que está preparada para contemplar alternativas culturales. Tratarlas como participantes en un diálogo más que como recipientes pasivos de homilías monológicas, y como fuente de enriquecimiento más que como una colección de curiosidades a la espera de censuras, entierros o confinamientos museísticos. La superioridad de estas soluciones culturales reside precisamente en no considerar segura su superioridad sustantiva y en reconocerse como presencia contingente, que, como todos los seres contingentes necesitan, además de justificarse en términos sustantivos, hacerlo en términos de valor ético.

La cultura del presente, la que nos permite interpretar en nuestro caso la producción de la conciencia del Nosotros en el presente vasco, es en consecuencia, y con todo lo anteriormente expuesto, una cultura de frontera; significa expresado de otra manera, ser conscientes de que habitamos escenarios abiertos, híbridos, donde lo único sólido es la «frontera» (F. Barth, 1974). La frontera es el territorio donde se vive o por elección o por necesidad, a ella le acompañan la confusión, la incertidumbre, la ambivalencia, lo que demuestra que no es un espacio fácil, sino complejo y difícil, un escenario de sobreoferta identitaria, de sobreoferta de valores, de supermercado del sentido. En todos los casos, es un escenario social y simbólico de intenso intercambio, el terreno abonado tanto para el entendimiento como para el enfrentamiento entre el mosaico de culturas y los sentimientos tribales que abundan y en y con ella se expresan.

No es baladí, en absoluto, preguntarse quién ganara o que tendencia se impondrá. Lo que ocurre es que esta pregunta no tiene una respuesta fácil. Nuestra «cultura de frontera» lo que está «exhibiendo» es el pluralismo cultural, no un tiempo de desesperación, de nihilismo o el punto final de la racionalidad humana. No es eso.

Lo que hace difícil la elección no es el proceso de la elección y la opción consiguiente sino la multitud de valores —la sobreoferta—, escasamente organizados y coordinados con referencias de autoridad. Incluso los valores propios, cuando se definen de esta manera, no se acompañan con la detracción de todos los de los demás. El resultado es una situación de constante compensación, de equilibrio dinámico, una situación que mantiene al individuo «al borde del ataque de nervios» y que transforma en seductora cualquier promesa de gran simplificación. El dilema real (Z. Bauman, 2002, 92) no es vivir con valores o vivir sin valores, sino la disposición a reconocer la validez, las buenas razones de muchos valores y la tentación de condenar y denigrar muchos otros, distintos de los elegidos en cada momento.

2.3. Cultura e identidad en la sociedad vasca

Partiendo de esta forma de entender qué es la cultura y de cómo se crea la identidad en la situación del presente, la construcción de la conciencia del Nosotros, en el caso que nos ocupa, no escapa ni a la polémica ni a la crítica radical que hemos elaborado de la definición esencialista de lo que es la cultura, todo lo contrario. La conciencia de pertenecer a algo, de identificarse con signos, con símbolos, con valores es como la biblioteca de guiones; no existe como hecho inmutable de la vida. Se crea a partir de realidades sociales, cambia con ellas y siempre incluye puntos de vista acerca de los Otros. De esta manera es como define quienes «somos Nosotros». Por eso, tanto las definiciones sociales como los valores son seleccionados, creados y reproducidos en función de lo que el grupo que la sostiene cree que es posible. Es, por supuesto, una categoría social de exclusión que refuerza la pertenencia o la no pertenencia al grupo que define así al Otro.

Definió F. Barth (1974) que la clave de la definición grupal parece encontrarse en la autoadscripción y en la adscripción por parte de otros. La identificación de cada miembro con su grupo de referencia y el hecho de que quienes se encuentran fuera de él le reconozcan como miembro de ese grupo y no de cualesquiera otro, es de un alto grado de significatividad. La definición de alguien como perteneciente o no al grupo que sostiene la definición social, depende tanto del acuerdo sobre quienes somos nosotros, como sobre el acuerdo de los Otros de no reconocerse como miembros de Nosotros.

Los grupos y los individuos usan unas u otras categorías, unas u otras definiciones, unos u otros rasgos para definirse, pero no todos tienen el mismo valor. O mejor aún, las diferencias que completan la pertenencia no son la suma de lo que cualquier observador externo puede presumir que son diferencias objetivas, sino aquellas que los actores consideran significativas. El grupo utiliza determinados rasgos como signos de diferencia, pero no tienen por qué utilizar aquellos que otros juzgan como diferencias objetivas, sino sólo las que ellos perciben como relevantes.

No debe extrañarnos esto si comprendemos que la situación del individuo en el grupo es siempre biográfica y en consecuencia histórica en tanto su definición está constituida, como ya hemos afirmado, por procesos culturales y sociales. Otra cosa es el papel que cumple aquello que R. Bellah (1989) definió como comunidades de memoria, es decir, la aportación que hacen aquellas comunidades que con el fin de no olvidar su pasado vuelven a contar su historia, narran su constitución, y al hacerlo están trazando el mapa, están iniciando e ilustrando el sentido y la definición de lo que esa comunidad cree que son los límites y los contenidos de la comunidad.

El conocimiento socialmente aprobado determina el mapa de normalidad donde los miembros del grupo pueden moverse y consiste, entonces, en un conjunto de recetas destinadas a ayudar a cada miembro del grupo a definir su situación en la realidad de una manera típica, tranquila, sin sobresaltos. Que el conocimiento aprobado sea o no «verdadero» no es algo que preocupe a los usuarios de él, no lo utilizan por su verdad o por su falsedad sino porque es «el suyo» y desde este mismo momento

las categorías de verdadero o falso pierden su sentido, si es que alguna vez lo tuvieron.

La categorización de quienes «somos Nosotros» y de quienes son «los Otros» significa e implica la utilización de atributos para categorizarse a sí mismo y para categorizar a los demás. Los atributos empleados tendrán carácter adscriptivo para unos y carácter exclusivo para otros. En estos casos, lo significativo no son los atributos utilizados en la definición sino crear, construir una frontera simbólica entre Nosotros y los Otros. Los límites de ésta son señalados por los grupos, así como los contenidos precisos. Estos pueden variar dentro de una amplia constelación de posibilidades, máxime en una situación de sobreoferta de valores, pero lo que no puede variar es el concepto de frontera y la definición identitaria que representa.

Si los criterios y las señales de identificación permiten mantener la definición Nosotros, el grupo para reproducirse como tal crea estructuras de interacción y relaciones sociales que permiten trasladar y comunicar la diferencia y adscribirse a la estructura institucional producida.

Como enseñó R. Nisbet (1973), si todos los agregados sociales crean un acervo de conocimiento socialmente aprobados, esto implica procesos y mecanismos mediante los que el sistema de definiciones del intragrupo deben ser aprendidos a través de procesos de aculturación. Esto es igual de válido para las marcas e indicadores de la posición social, el estatus, el rol o el prestigio que cada individuo posee dentro de la división social del grupo. Por eso quien quiera conocer al grupo, a su cultura, debe reconocer las maneras diversas de comportarse socialmente y de expresarse en base y con base a los signos, a los símbolos, etc, que el grupo considera indicativos de su estatus y de su posición ante el mundo y ante la vida y que, al menos, ante sus ojos, se presenta como socialmente significativa.

2.4. La sociedad vasca y la institucionalización del curso de la vida. El cuadro de hipótesis

Hemos citado ya que el encuentro con el pluralismo para todos los individuos se da en el marco que definen los ámbitos de la institucionalización del curso de la vida.

A su vez, el funcionamiento del pluralismo depende del éxito alcanzado por la institucionalización de la idea de seguridad. Esta está asociada al funcionamiento de los recursos fundamentales en la institucionalización del curso de la vida. Con esto lo que estamos expresando es la creencia de que hay muchos modos de vida en los que los individuos pueden desarrollarse. Aceptamos así que hay formas de vida en las que los humanos pueden florecer. Desde nuestro punto de vista ningún tipo de vida puede ser mejor para todos. El bien humano es demasiado diverso como para realizarse en una vida. El propósito del pluralismo no puede ser apaciguar el conflicto de valores, sino conciliar en una vida en común a individuos y a modos de vida con valores en conflicto.

La hipótesis que queremos proponer es que no necesitamos valores comunes para vivir juntos y en paz, sino que lo que necesitamos son instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir.

Pensamos que la definición que la población vasca hace de la idea de Nosotros está estrechamente relacionada con los hitos significativos que institucionalizan el curso de la vida lo que, a su vez, institucionaliza una idea fuerte de seguridad asociada a la certidumbre sobre lo que sea el presente y el futuro.

De esta forma, es como sostenemos que algunos mecanismos relevantes se erigen y confrontan, pero sobre el reconocimiento social del éxito de la institucionalización del curso de la vida, sobre la institucionalización de una idea de lo que sea la seguridad y, en tercer lugar, sobre la configuración del contenido que representa la idea de futuro.

Desde esta perspectiva, sostenemos la hipótesis de que la conciencia del Nosotros en la sociedad vasca tiene un basamento y un soporte básico; la institucionalización del curso de la vida que, a su vez, produce otros dos hechos; por una parte, la institucionalización de las aspiraciones de seguridad y, por otra, una definición «segura» de lo que sea el futuro.

Este núcleo identificativo descansa en el interior de una bóveda que es reinterpretada desde una definición del tiempo histórico, desde la definición del tiempo social y desde la definición del tiempo político. Estos tres momentos producen, a su vez, un tiempo para la autorreflexión, es decir, para construir una mirada desde el Nosotros sobre el Nosotros. A su vez, estos cuatro tiempos están atravesados por la historicidad del proceso de construcción de la sociedad vasca, de tal manera que cada tiempo histórico tiene su temporalidad, cada tiempo político la suya y cada momento social, la propia.

La temporalidad crea los imaginarios que permiten reproducir la imagen que la sociedad construye de sí misma. Por otra parte, los tiempos descritos disfrutan de autonomía. Esto quiere decir que los acontecimientos que ocurren en el tiempo político no se trasladan, por ejemplo, automáticamente a los acontecimientos que ocurren en los ámbitos sociales y que, en ocasiones, el imaginario, el contexto político y el tiempo social se desarrollan siguiendo líneas paralelas que nunca se encuentran.

El «contenedor» de la sociedad vasca está sostenido por varias columnas —vigas maestras— que componen el núcleo ideático a partir del cual unos y otros mantienen un diálogo y una confrontación permanente dentro del pluralismo constitutivo, y desde el éxito social alcanzado por los mecanismos que institucionalizan el curso de la vida. Vamos a limitarnos a citar los más significativos.

1. Pluralismo.
2. Tradición.
3. Cultura.
4. Identificación.
5. Institucionalización.
6. Nación.

7. Estado.
8. Lengua.
9. Política.
10. Violencia.

Ninguna de estos hechos genera, por sí mismos, el consenso social básico y evidente en la sociedad vasca. Al contrario, ninguno de los diez hitos reseñados son «evidentes» por sí mismos para todos los individuos que habitan esta sociedad. Son, en gran medida, el trasfondo sobre el que la idea del Nosotros discute sobre «su» fundamentación.

A la luz de los datos aportados por unos y otros estudios, difícilmente puede sostenerse que alguno de los elementos reseñados sean en sí mismos y por sí mismos indiscutibles en la sociedad vasca.

Sea en el caso de la tradición, sometida a reinterpretaciones por unos y por otros, que la construyen y la definen de manera sustancialmente diferente, sea en el caso del pluralismo —hito estructural y estructurante de la sociedad vasca— que no hace sino expresar las dificultades que tiene la construcción envolvente de una conciencia del Nosotros; sea en el debate social abierto sobre el sentido y los componentes de la cultura vasca; sea en la noción de identificación —asociado a la idea de identidad aunque con un claro sentido de que la identificación no puede recogerse en una única definición sino que se abre a múltiples interpretaciones y posibilidades electivas—; ni que decir que la idea de nación atraviesa los espacios sociales y se transforma en un elemento de división y/o de afirmación identitaria para unos y para otros.

Otro tanto ocurre con la idea y con las funciones atribuidas al Estado-Nación, unos lo vivirán como el sujeto político a afirmar desde sus características nacionalistas y otros como el ejemplo a superar desde la adscripción a nuevas formas de reconfiguración del poder político. No faltarán tampoco quienes interpreten el proceso de institucionalización como el hito decisivo para las diversas configuraciones sociales, mientras que otros lo viven como el proceso de tránsito, un camino abierto hacia otras probables o posibles configuraciones.

La política tampoco sale indemne del debate social en tanto sus funciones, su sentido y el significado de este mecanismo son concebidas de manera distinta por diferentes agentes sociales y políticos. Otro tanto debiéramos decir sobre el valor concedido a la lengua —euskera— ya que para unos es el fundamento de la diferencia vasca, mientras que para otros es «sólo»el instrumento de comunicación. En unos casos, la posesión de la lengua es el instrumento de identificación con los discursos identitarios, alrededor de la comunidad nacionalista. En otros es un elemento de distinción frente al otro, pero en todos los casos, la posesión o no de la lengua se representa socialmente como el hito divisivo o inclusivo por un lado y por el otro y, en consecuencia y por tanto, de carácter identitario.

No podemos tampoco olvidarnos del sentido, del significado y de las consecuencias que tiene la violencia para unos y para otros o que la interpretación del hecho es

un elemento de definición de la situación y un espacio para la confrontación social, política y simbólica.

La conciencia del Nosotros encuentra en los elementos citados el espacio de confrontación desde donde la institucionalización de los mecanismos de la vida cotidiana y de las instituciones comunes cobran su significación frente a los espacios de confrontación. Si en el primer caso el manejo de los vínculos sociales, como si de cosidos se tratara, atan y unen creando un basamento, un humus firme, los espacios de confrontación lo que reproducen es la lógica de la diferencia donde unos y otros se reconocen en la disputa y en el pluralismo de las situaciones sociales.

Lo que indica todo esto es la dificultad para manejar conceptos como, por ejemplo, el de hegemonía. No creemos que en la sociedad vasca esta idea tenga fundamentación alguna, al contrario, creemos que estamos ante una situación que queda mejor descrita con el concepto de periferia/s. Con esto no queremos decir que no haya periferias más prevalentes que otras, lo que queremos indicar es que en la sociedad vasca ninguna de ellas tiene, hoy por hoy, la suficiente capacidad como para imponerse a las otras, de tal manera que pueda recrearse una nueva centralidad y desde aquí erigir este discurso.

La topografía vasca se asemeja al juego de periferias sobredeterminadas por el curso de la vida y por el papel que tienen las instituciones comunes. El diseño gráfico de la arquitectura social vasca representa a las instituciones del curso vital de vida y a las instituciones comunes sosteniendo una red de periferias en permanente debate entre ellas mismas y alrededor de los diez hitos anteriormente mencionados. Las preguntas son evidentes; ¿si la tradición no tiene una sola interpretación; si el pluralismo marca los diversos aspectos de la vida social, política, cultural y simbólica; si la cultura es un elemento divisivo; si la política se designa como un elemento de confrontación; si el contenido y la definición de lo que es la nación son el permanente objeto de debate social; si la referencia estatal significa cosas muy distintas para unos y otros; si la lengua —su posesión o no— marca un eje identitario y si la violencia sesga las interpretaciones de su propia realidad, ¿cómo puede producirse la conciencia del Nosotros si no es utilizando aquello que une, es decir, las instituciones del curso vital de vida y las instituciones comunes?

Los elementos reseñados están sometidos, como hemos indicado anteriormente, al criterio de historicidad, atravesado por las definiciones que la historia ha ido depositando en la conciencia colectiva. Pero, por otra parte, la historicidad apunta también a la interpretación que de ella hace el tiempo histórico, el tiempo social, el tiempo político y la mirada de Nosotros sobre el Nosotros. Ciertamente los tiempos marcan ritmos y la conciencia se define también a la luz de cómo los individuos que la construyen lo manejan. Esto quiere decir que no estamos produciendo categorías estáticas, sino interpretando hechos atravesados por la historia. Ciertamente, lo que vale para un período histórico es más que probable que no valga para otro. Así no nos cabe ninguna duda de que no es lo mismo construir y reproducir la conciencia del Nosotros a comienzos del siglo XX que pensarla en los albores del franquismo, en el tiempo de la transición democrática o en el momento actual con el rodaje institucional que tie-

ne la sociedad vasca. Este es el auténtico sentido de la historicidad y ésta es la ley de oro del cambio.

Entendemos así el tiempo social sostenido por la constitución del proceso de constitución del Yo y del Nosotros. Siguiendo a N. Elías y al constructivismo social, entendemos, como ya hemos señalado, que ambas realidades no pueden entenderse de manera separada sino que su comprensión es posible si ambas son analizadas dentro del mismo proceso. De aquí que la pregunta fundamental sea: ¿cómo se construye socialmente la interdependencia?

Junto a estas consideraciones cabe ver el segundo de los procesos de construcción del tiempo de lo social desde el análisis de los procesos de racionalización que otorgan un valor especial a la razón instrumental y a las formas sociales que la soportan. La sociedad vasca está atravesada por procesos de este tipo que condicionan, median y, en ocasiones, definen la construcción de ideas como la del Nosotros.

2.5. La historicidad de la sociedad vasca

No podemos olvidarnos del valor de la historicidad ya que define y engulle con su presencia toda la actividad social. Decimos esto porque señala con huella indeleble los procesos que enmarcan y definen «nuestro problema». Así, por ejemplo, detrás de la construcción del tiempo colectivo del Nosotros se erigen los procesos de individualización, asociados a la interpenetración de la tradición en la modernidad o de la modernidad hecha tradición, cuando no a la construcción moderna de la tradición. Otra cosa es que determinadas realidades de nuestra sociedad se hayan presentado legitimadas dentro del contenedor que significan la simbolización tradicional y sus llamadas al papel del ruralismo o incluso al valor ahistórico de la tradición.

El proceso está asociado a ciertos indicadores estructurales que no son sino el producto del proceso que la modernidad pone en marcha. Nos referimos a las transformaciones económicas que generan la aparición del industrialismo vasco y con él al rol de la inmigración para la sociedad vasca, al valor social del pluralismo como el indicador estructural y el descriptor de la modernidad vasca y con el surgimiento de las realidades múltiples como aglutinantes sociales de la diversidad vasca y dosel de las periferias sociales.

Paradójicamente, el entramado moderno en la sociedad vasca se crea a la vez que se da el renacimiento del valor de la comunidad y de lo comunitario, de las estructuras de comunicación —que cual soportes toleran el despliegue comunitario y su materialización, no sólo en el nuevo rol de las relaciones interpersonales, sino en el hogar, en la fábrica, en la ciudad, en el barrio o en el pueblo—.

De tal manera que los entramados societarios, instrumentales, deben coexistir —bien sean desde la complementariedad, desde el conflicto o desde la alteridad— con los entramados comunitarios. Unos no rechazan o niegan a los otros sino que ambos se refuerzan mutuamente, provocando el surgimiento de nuevas formas de inter-

dependencia. Ahora bien, la modernidad llega al País Vasco de la mano de las transformaciones económicas y de todo lo que se moviliza a su alrededor —la organización económica, el trabajo y la cultura industrial, la organización política del Estado-Nación, los discursos público-políticos, el pluralismo discursivo y las realidades múltiples que movilizan—.

Por otra parte, el tiempo político construye una travesía que transita desde el colapso del orden de la tradición hasta la entronización del sueño de Europa. Entre uno y otro extremo del proceso, la historia contempla la creación del moderno Estado-Nación y las preguntas surgidas alrededor de la «evidencia» política del Estado-Nación y la constitución de la lógica periférica frente a la lógica del centro. El pensamiento periférico y la lógica política que desprende buscan discutir, cuando no replantear, la organización política alcanzada en el proceso de consolidación —proceso de expansión— de la centralidad política del Estado. La excepcionalidad política se impone en el marco del Estado español; son las repetidas guerras civiles, son los golpes militares, la travesía del franquismo y la lógica vencedores-vencidos las que imperan con más frecuencia de la deseada, sobre el territorio que es el territorio del Estado español.

La construcción de la democracia «inventa» un espacio donde se pueden abordar algunos de los déficit políticos y donde puede enunciarse la institucionalización de la heterogeneidad y la legitimación de la diferencia.

En todo caso, las «dudas» sobre el modelo no cesan y las tensiones se suceden, por citar un ejemplo, sobre cómo reorganizar la vida societaria frente a la creencia comunitaria, como hacer ambas compatibles, cómo superar la dualidad: institucionalización-desinstitucionalización o el dilema del papel de las instituciones en estos procesos. Sigue, por otra parte, a discusión la cuestión de cómo crear la totalidad social desde la multiplicidad de la complejidad que supone la persistencia del juego político del centro y de la periferia. Sin olvidarnos de que las manifestaciones de la violencia política de ETA abren el permanente recordatorio de cómo los elementos prepolíticos pueden condicionar la vida política y la vida social o de cómo todo lo que se quiere dar por supuesto en un régimen democrático está o sometido a discusión o es abiertamente negado.

El tiempo político enlaza con el tiempo histórico mediante los nexos del recuerdo, de la memoria y a través de lo que pudiera haberse hecho y dicho pero que o no fue posible o está pendiente. Entre otros, el sueño de lo que se quiere que sea el estado nación o la imaginación abierta por la ilusión del estado propio para aquellos que lo quieren, pero que no lo tienen. En todos los casos, enuncian los problemas que tiene la institucionalización política del orden estatal y la complejidad con la que se adornan los intentos de organizar políticamente la complejidad. La democracia y la Constitución se erigen como los referentes simbólicos del tiempo fundante.

Unido a los tiempos reseñados está el cuarto momento; el tiempo de la autorreflexión. Los procesos descritos nos llevan a este cuarto momento o, mejor aún, a la reflexión sobre las respuestas a las preguntas sobre quiénes somos nosotros.

La construcción de esta idea refleja la reflexión sobre lo que es y sobre lo que se supone que es la construcción de la identidad. El denominado conflicto de identidades es el conflicto sobre la construcción del pluralismo, el conflicto de una realidad compleja que sólo es coherente desde la multiplicidad de las ofertas identitarias que se abren ante el ciudadano.

Si la identidad moderna es un enigma lo es, como ya hemos afirmado, porque está abierta a múltiples influencias y a una oferta de propuestas y de soluciones entre las que el individuo puede optar. Por esto los ciudadanos debemos elegir, debemos optar entre las ofertas que allá se presentan. Forjar una identidad implica elegir entre las posibles, tomar unas y dejar otras, en una palabra, jerarquizar y completar entre las posibles opciones del mercado identitario. Es así como se forja el núcleo identitario, es decir, aquellos elementos significativos que componen el núcleo «duro» de la identidad. A su alrededor surgen estructuras de comunicación, redes sociales, estructuras organizativas, medios de comunicación, etc.

En este contexto otras realidades, como por ejemplo, la idea de España, se presenta en el País Vasco como una identidad difusa ¿Por qué? Porque ni el origen geográfico ni el orden simbólico del sentido de la nación española demuestran ser elementos o lo suficientemente atractivos o lo suficientemente fuertes como para constituir desde ellos un aporte significativo o para gestar una identidad diferencial. El origen geográfico no aparece con capacidad de penetración, es decir, como un elemento significativo para transformarse en el referente identitario alternativo. Así, la presencia de España en el País Vasco es una presencia débil, difusa, no reivindicada como identidad fuerte o excluyente.

El origen geográfico encuentra los sustitutos funcionales para la gestión identitaria en los barrios, en los pueblos, en las fábricas, en las escuelas, es decir, en el entramado social que se gesta en el lugar de llegada para los agregados de inmigrantes o en el universo de origen para los autóctonos. Para los inmigrantes de otros lugares del Estado español, Euskadi es el imaginario asociado a los valores de acogida, al bienestar, al ascenso social, a «ser más» que en la tierra de nacimiento y donde el estatus se puede vivir o como realidad empírica o como aspiración dentro de una sociedad abierta.

Las señas de identidad penetran desde los rasgos creados mediante los mecanismos sociales gestados en la vida cotidiana y sobre el humus estructural del imaginario mencionado. Una de las consecuencias ilustrativas de este hecho es la imposibilidad manifiesta de regular la vida social desde el ejercicio de la gestión política o utilizando mecanismos políticos. No es extraño que pueda coexistir la visualización de qué es ser vasco con una identidad difusa de la idea de España o incluso con una recepción débil de lo que es. La no presencia comunitaria de la realidad de lo que sea España es un impedimento clave para la penetración fuerte en la sociedad vasca. Si España se da como hecho incuestionable su presencia, en cambio, es débil, es difusa, si no está cuestionada por muchos, tampoco es afirmada energicamente por casi nadie.

Son los vínculos de la socialidad inmediata y la institucionalización de estos vínculos en el curso de vida (en el pueblo, en el barrio, en la fábrica, en los grupos inter pares, etc) los que generan la definición fuerte de la vivencia identitaria colectiva en la sociedad vasca.

La hipótesis que sostenemos es que la sociedad vasca se crea en el tiempo de la modernidad como una sociedad abierta. Esto permite recrear un contrato social basado en la ambigüedad (estar sin exigir que se sea) y en la ambivalencia. La ambigüedad y la ambivalencia recrean la posibilidad de fundar un pacto que sostiene una red social basada en realidades múltiples. Por otra parte, la inmersión en la política y en la capacidad de instituir lo social es limitada. Por esto, la traslación de la hegemonía del campo político al campo de lo social es problemática. El pluralismo de la complejidad vasca se abre a realidades múltiples y «enlata» la definición política de unos o de otros.

Así, por ejemplo, la identidad de unos transita desde las aspiraciones del programa de máximos a su aplicación práctica. Los sueños de lo posible encuentra la primera resolución en la construcción democrática. El Estatuto concreta la aproximación abierta al lugar de la reivindicación política y a la institucionalización —como espacio fundacional— del consenso sobre las realidades múltiples. La creencia en el autogobierno engendra una relación del imaginario colectivo sobre qué sea lo vasco y un nuevo tiempo político para la ciudadanía.

Las instituciones comunes componen el mundo de los mínimos comunes. Son las señas de identidad que cruzan las realidades múltiples de la socialidad vasca. Otras señas como, por ejemplo, la lengua vasca son propias de las formas comunitarias nacionalistas y no de toda la sociedad vasca.

Mantenemos la idea de que la carcasa envolvente la proporcionan los vínculos sociales de la sociedad cotidiana vasca y el orden simbólico lo aporta el recuerdo del origen, la vivencia del presente y la definición del futuro.

En resumen, las hipótesis propuestas que fundamentamos en nuestra investigación son las siguientes:

1. La gestación de la modernidad vasca recorre los caminos clásicos. Gesta un conjunto de instituciones económicas y un proceso de urbanización que soporta el desarrollo estructural. El orden político, subsumido bajo la consolidación del Estado-Nación y sobre las formas societarias de organización social. La tradición soporta a la modernidad y la modernidad construye la tradición. La identidad moderna gesta un imaginario que se organiza desde la idea de seguridad identitaria. Esta crea los límites sociales y la frontera simbólica que aúna pero que también separa.
2. La tradición y la comunidad se erigen como los referentes modernos. Ni una ni otra desaparecen o se disuelven por mor de los efectos de la modernidad. La doble vinculación de la modernidad se presenta asociada al refugio de la tradición y a la significación de las relaciones comunitarias.

3. El pluralismo construye la identidad moderna en el País Vasco. El pluralismo es la configuración que abre la modernidad vasca y se transforma en el medio para comprender simbólicamente la identidad del Nosotros. La identidad no se agota en una definición fuerte u omniabarcante sino en identidades débiles y difusas que se miran en el origen pero no se cierran a la comprensión del Otro.
4. Los vínculos sociales que atan y cosen la conciencia del Nosotros proceden de la sociedad cotidiana. Es desde aquí desde donde consiguen que las redes identitarias se crucen con otras redes y que gesten la interdependencia como principio que articula, a través de los mínimos comunes, los requisitos básicos de la convivencia. Es el trabajo de los vínculos sociales el que permite la interdependencia y la identidad fuerte como identidad difusa.
5. La periferia prevalente, identitaria, se construye desde el valor de los mínimos comunes. Quién sea capaz de definir el contenido de cuáles sean estos mínimos está en condiciones de «imponer» el consenso sobre el valor de la articulación social en sociedades complejas como la vasca. Por eso, la hegemonía es la representación simbólica del valor de las identidades débiles y difusas.
6. El conflicto por la definición de los símbolos es el conflicto sobre la definición de cuáles son los mínimos comunes que diseñan, articulan y envuelven la definición colectiva de qué es ser vasco. La prevalencia depende, por una parte, de la imposición de los términos de la agenda y de los temas relevantes de ésta y, por otra, de la definición sobre qué es ser vasco. En tales circunstancias, el tiempo social, el tiempo político, el tiempo histórico y la autorreflexión sobre el valor de la interdependencia entre unos y otros aparece o descosido o sin conexión sencilla entre unos y otros.
7. El discurso político no llena la definición identitaria sino que se especializa en la producción y en la reproducción de los bienes materiales tangibles que permiten la gestión de los asuntos públicos. Su vía es el presupuesto público y la subvención y la legitimación de este entramado depende de que cumpla con fidelidad «sus» promesas. La política es también creación del sentido y representación de la prevalencia social, pero sus límites están marcados por los mecanismos de exclusión e inclusión que generan para mantener y gestionar la política máxima de los mínimos comunes.
8. Otras identidades se presentan como identidades tenues, difusas, poco exigentes, relativamente lejanas, su valor máximo es su «utilidad» política como alter ego de los discursos sobre lo nacional, el depósito simbólico para recrear sentido de exclusión en relación con los otros discursos sobre qué es lo nacional vasco.
9. La interdependencia no funciona como estrategia identitaria en el caso de lo vasco y de lo español en el plano de lo político, pero sí en el plano de lo social, aquel espacio en el que pueden recrearse los vínculos extensivos de las redes sociales y de las estructuras y de las estrategias de comunicación. El problema es que la «invasión» por lo político de las redes sociales y de las estructuras de

comunicación generan la apariencia de incomunicación y de la imposibilidad de la construcción de la interdependencia.

10. La conciencia del Nosotros se presenta como el conflicto sobre la definición de qué es ser vasco, sobre la articulación de la definición de la pregunta anterior y, sobre todo, sobre la construcción de la prevalencia. La exégesis de lo político no «engulle» la dinámica social sino que plantea una escisión entre la gestión del tiempo de lo social que llevan a cabo los ciudadanos mediante las redes, los mecanismos y las estrategias de comunicación que elaboran unos y otros y la gestión del tiempo de lo político.

Creemos que la conciencia del Nosotros define una estrategia de seguridad. Así, los diferentes discursos sociales sobre qué es la conciencia del Nosotros persiguen construir una estrategia de seguridad. La seguridad aparece como el destino de la identificación con el Nosotros y como la reivindicación, vehiculizada a través de la gestación de la conciencia identitaria. Esta aparece asociada al sentido, a la necesidad de descargar a la categoría de futuro decualquier atisbo de incertidumbre. Por eso, son aquellos mecanismos que se perciben como proclives o cercanos a este objetivo los que son utilizados en esta estrategia.

11. Es por esto por lo que la construcción de la conciencia del Nosotros en el País Vasco depende, sobre todo, del éxito de la institucionalización del curso vital de vida, apoyado en la red y en los mecanismos disueltos en ésta y en el valor otorgado a las instituciones comunes. Sean el origen geográfico, el territorio de residencia, la lengua cotidiana, las relaciones de vecindad, el barrio donde se vive, la escuela o el centro educativo, el lugar de trabajo, los espacios comunitarios, las aspiraciones individuales y colectivas (sean de tipo económico, sociales, simbólico, familiares o políticas) y en la definición del futuro —sobre todo cuando éste aparece asociado a un marco de seguridad que avala y difunde esta concepción—
12. Las instituciones comunes se erigen como la garantía inexcusable de los cosidos sociales. La explicación es evidente porque ¿si la tradición no tiene una sola interpretación, si el pluralismo marca los diversos aspectos de la vida, si la definición particular de cultura es un elemento divisivo, si la política se designa como el elemento de confrontación, si el contenido y la definición de lo que es la nación son motivos permanentes de debate social, si la referencia estatal significa cosas distintas para unos y para otros, si la lengua —su posesión o no— marca el eje identitario entre quienes hablan euskera y entre quienes no lo hablan y si la violencia sesga las diversas interpretaciones sobre qué es la realidad, ¿cómo, desde estos supuestos, puede crearse y reproducirse la conciencia del Nosotros si no es utilizando aquello que une, es decir, las denominadas por nosotros instituciones del ciclo vital de vida y las instituciones políticas, sociales y simbólicas comunes? Cosa distinta es que estos elementos estén sometidos a criterios de historicidad, es decir, atravesados por las definiciones que la historia ha depositado en la conciencia colectiva, a criterios sociales o a las aspiraciones políticas.

13. El tiempo histórico puede presentarse desde procesos que lo atraviesan y lo definen. El primero es la dicotomía tradición-modernidad; el segundo está definido por la dicotomía afirmación-negación y la tercera de nuestra dicotomía analítica tiene como ejes la institucionalización-desinstitucionalización. Cada una de estas dicotomías obedecen a momentos históricos y a circunstancias sociales distintas. Así, el primero se refiere al momento de la fundación de la primera modernidad vasca y al hecho de que la tradición se integra en ella sin haber sido disuelta por el poder de penetración de la razón instrumental y de los procesos que la acompañan.

El segundo define la lógica que inaugura el régimen franquista. Esta balanza entre la negación de todo aquello que no fuera lo oficialmente aprobado y definido y, por otra parte sobre el trabajo de los «subterráneos sociales» donde impera una cultura de lo prohibido en escenarios donde públicamente impera el silencio pero, donde la voz y la palabra sigue caminos al margen de los oficiales, afirmando una visión agónica de lo que es ser vasco y una perspectiva victimista como resultado de la derrota en la guerra civil.

El tercer momento corresponde al proceso de transición democrática. El eje es el proceso de institucionalización del poder político y su traslación como gestor de todo aquello que hace posible el bienestar de los ciudadanos. Esta dinámica no debe impedirnos ver cómo en la década de los noventa se genera el proceso que cuestiona y pone en tela de juicio muchos de los logros alcanzados por el primero de ellos —la institucionalización—. Desinstitucionalizar implica un riesgo, es el cuestionamiento permanente de aquello que parecía definitivamente asentado.

14. El tiempo social está sostenido analíticamente por la relación Yo-Nosotros. Consideramos que ambos hechos no pueden entenderse de manera separada. El yo y el nosotros se presentan entremezclados, la dependencia es mutua. No podemos entender el yo sin comprender el nosotros y de igual manera no podemos entender el nosotros sin comprender la individualidad —yo—. Es decir, hablamos en el lenguaje de la interdependencia, desde el valor central y básico que damos a los vínculos sociales y a las redes que sostienen las definiciones sociales y la praxis de la dialéctica Yo-Nosotros. Nos movemos bajo los hechos de la significación que para la producción de la conciencia del Nosotros tiene las certidumbres securitarias y el discurso de la comunidad como la garantía simbólica del orden que impone la lógica del Nosotros.

No creemos demasiado, como ha quedado apuntado, en el discurso de la identidad, entendido ésta como esencia, pero sí en la lógica de la identificación. Identificación con lealtades múltiples e identificación con las realidades que rodean a los individuos y en las que éstos se reconocen. En la sociedad vasca, el contenedor que permite referenciar los elementos estructurantes se encuentran en el pluralismo; éste es el que estructura la conciencia del Nosotros y es éste el que estructura las múltiples identificaciones que adquieren los individuos mediante el proceso de institucionalización del curso vital de vida.

Las mediaciones que permiten rastrear la posición de los individuos son la edad, el origen geográfico, las afinidades políticas, la lengua, el territorio de residencia, la definición que hacen frente a los bienes sociales (sean la posición ante la educación, el trabajo, la vivienda, la seguridad, las amistades, la participación en redes y la postura que producen y los imaginarios que erigen ante hechos intangibles de la realidad social vasca como son; la tradición, la cultura, la nación, el estado, la lengua —euskera—, la política y la violencia). Al fondo de nuestro planteamiento se erige el intento de construir una teoría de la identificación como soporte de la creación de conciencia del Nosotros.

15. El tiempo político lo percibimos atravesado por los tres momentos históricos citados. Cada uno de ellos están, a su vez, atravesados por la referencia nacionalismo/no nacionalismo; relaciones con el Estado; con la violencia y con el profundo significado que tiene para unos y para otros la política. De esta manera, el tiempo de la autorreflexión está condicionado por la construcción de las identificaciones múltiples, por el carácter que adquiere el pluralismo en condiciones de modernidad en la sociedad vasca y por la forma como los individuos crean y gestionan la interdependencia.

Por eso, debemos tener en cuenta; en primer lugar, la recepción del tiempo histórico que llevan a cabo los ciudadanos, en segundo lugar, la construcción de los imaginarios desde los cuales se transmiten imágenes de lo que sea la sociedad vasca y, en tercer lugar, todo que leerlo desde la «cultura de frontera», tal y como la hemos definido, que segrega el pluralismo de base de la sociedad vasca. La conclusión a la que nos lleva este planteamiento es que debemos contemplarla desde tres hitos, hitos que como soportes y como contenedores, mantienen la vigencia de la realidad estructural y estructurante del Nosotros; éstos son la creación de las identificaciones, el valor de la interdependencia y las lealtades múltiples.

En resumen; sostenemos que la seguridad y las certidumbres que los individuos quieren construir con la producción de la conciencia del Nosotros en la sociedad vasca encuentra su fundamentación en la viabilidad de la institucionalización del ciclo vital de vida y en la persistencia envolvente de las instituciones comunes.

Vamos a pasar sin más dilaciones a analizar la construcción del tiempo histórico desde los tres momentos citados.

3. EL TIEMPO HISTÓRICO COMO TIEMPO DE LO SOCIAL

3. EL TIEMPO HISTÓRICO COMO TIEMPO DE LO SOCIAL

3.1. El tiempo histórico de lo social

Dice Álvarez Junco (2001) que España tuvo que enfrentarse con un género de problemas como mínimo comparables a la imprecisión de sus objetivos políticos: la debilidad, la impotencia o la escasa cooperación del Estado, que era el órgano que se suponía principal interesado en el arraigo y en la expansión de la idea nacional. Y es que el Estado español pasó, a lo largo de las tres primeras cuartas partes del siglo XIX, por una fase crítica, casi fundacional: tras perder las colonias americanas tuvo que adaptarse a su nueva situación de estado nación. Sobre cuáles debieran ser los rasgos fundamentales no hubo acuerdo general. Como expresa Borja de Riquer (2000) las guerras civiles y los enfrentamientos políticos, sumados a la decadencia internacional y a la debilidad política interna, enmarcaron las difíciles coordenadas de la política española entre 1808 y 1898.

El problema no está sólo ahí sino que en la práctica la estructura política administrativa es más fragmentada y menos integrada de lo que las leyes reflejan y, lo que es peor, confundieron uniformizar y centralizar sobre el papel con hacerlo en la realidad. Se creó, sin duda, un Estado; pero con muchos límites.

Como se empeña en demostrar Álvarez Junco (2001) hay varios obstáculos que tuvo que enfrentar la estructura política creada a lo largo del siglo XIX, el más importante es su discutible legitimidad. Otro postrero problema es que el Estado se muestra incapaz de crear servicios públicos porque carece de recursos para ello. En estas condiciones no puede cumplir ninguna de las funciones que caracterizan tradicionalmente a los Estados-Nación modernos: ni crea un sector público potente que financie la construcción de infraestructuras, ni presta servicios o redistribuye riqueza, ni integra políticamente a la ciudadanía, ni, en consecuencia, culmina la gestación de la homogeneización cultural. Ocurrió esto, por ejemplo, cuando intentó gestar el sistema educativo estatal. El fracaso acompañó esta pretensión porque no había recursos para financiarlo ni voluntad política para construirlo. Los presupuestos públicos se utilizaban para pagar a los funcionarios y para financiar el culto y al clero. Como

expresa C. Serrano (1999) tampoco hubo una política de expansión de los símbolos patrios. Ocurrió con la bandera lo mismo que con el himno o con la ausencia de la fiesta nacional.

El resultado es, como apunta el citado Álvarez Junco, que el proceso nacionalizador del siglo XIX se llevó a cabo, pero no con la fuerza necesaria como para garantizar un final con éxito.

Las vicisitudes del Estado nación no deja de ser un dato de primer orden. Refugiados los diversos agentes políticos y sociales en la lógica de su diferencialidad no se vieron en la obligación de afinar las perspectivas que ofrecían a los ciudadanos que con ellos se identifican. Unos y otros estaban más pendiente por afirmar la conciencia de pertenencia comunitaria y por negar la perspectiva política del otro que por poner en claro cual quería que fuese su lugar en el recién creado estado. Tampoco el estado español fue capaz de plasmar de manera clara su propuesta. Su debilidad no se lo permitió. El resultado fue que unos y otros construyeron sus nichos y decidieron no encontrarse a no ser que fuera para negarse y para no reconocerse sino a través del conflicto.

La relación mantenida disculpó a unos de explicitar lo que querían y les incitó a moverse en la ambigüedad y a los otros a reconocerse en la imposibilidad de restaurar el régimen político donde todos pudieran razonablemente sentirse a gusto. Sin excesiva presión externa, por ejemplo, se volvieron hacia adentro, intentando aislarse de los influjos externos. Esto les eximió de clarificar sus propuestas o de afirmar cual debía haber sido su intervención en el orden estatal.

Es aceptable la tesis que defiende J. Pablo Fusi (2000) de que fue la II República, proclamada en 1931, el primer régimen político español que intentó dar respuesta y solución al problema de la integración nacional. La principal aportación fue la idea del Estado integral recogida en el artículo 1º de la Constitución de 1931. La propuesta se vivió como la respuesta intermedia, tanto al unitarismo monárquico como a la tentación federalista. Frente a la primera opción admitía las autonomías regionales, aunque el procedimiento fuera exigente y laborioso. Frente a la tentación del federalismo creaba un Estado descentralizado no uniforme. Si bien es verdad que detrás de la idea de Estado integral había un concepto claro de que era España, se reconocían las particularidades y las diferencias de las nacionalidades históricas —Cataluña, País Vasco y Galicia—.

Así, por ejemplo, el nacionalismo vasco se sumó a la ilusión republicana expresando los deseos de constituir un gobierno republicano vasco vinculado a la República Federal Española. La inviabilidad del proyecto le indujo a orientar su estrategia hacia una formulación más posibilista, la vía estatutaria, concentrándose en la aprobación del Estatuto de Autonomía para el País Vasco y la ratificación posterior por las Cortes Republicanas. Encaró el giro buscando legitimidad por razones de carácter histórico, en la tradición foral y en la legitimidad democrática. El mecanismo político que utilizó fue el movimiento municipalista en defensa de la competencia exclusiva de los ayuntamientos para redactar y aprobar el Estatuto de Autonomía. Si en un principio impulsó el Estatuto de Estella éste quedó enseguida diluido. La redac-

ción del texto estatutario planteaba dificultades insalvables para los republicanos, los socialistas y Acción Nacionalista Vasca.

Las razones de la negativa se encuentran en el mismo texto; en su carácter tradicionalista, foralista y católico. Otros contenidos como la implantación del sistema de voto tradicional e indirecto, diferente del sufragio universal; el carácter provincialista del Estado Vasco; el sistema de poderes no parlamentarios basados en las diputaciones forales; la restricción de los derechos políticos a los inmigrantes y la cláusula concordataria, hacían inviable los términos inicialmente previstos en el articulado de Estella. Este embarrancó en la realidad sociopolítica vasca. La mayoría republicana socialista se opuso al contenido estatutario por ir contra sus intereses ideológicos.

La impugnación del Estatuto de Estella no hizo abandonar esa vía al fortalecido nacionalismo vasco, sino todo lo contrario. Su anclaje en el posibilismo condujo a que formara parte de la Comisión Gestora para redactar el primer borrador del Estatuto, adaptado al marco constitucional republicano. Como se expresa en la obra *el Péndulo Patriótico* (2000), el PNV había abdicado de sus aventuras extra-constitucionales y optó sin reservas por explotar las potencialidades del Estatuto en el marco de la Constitución de 1931.

El nacionalismo, y con él otras fuerzas políticas, definieron el carácter instrumental de la Constitución republicana porque ésta les garantizaba el poder político suficiente como para alcanzar los objetivos que perseguían. Involucrarse en otras discusiones para clarificar, por ejemplo, su papel en el Estado es algo que no tiene interés para ellos, pero, en cambio, la identificación republicana es una opción que les garantiza el poder político suficiente como para concluir los fines perseguidos. El Estatuto se vive con la ambigüedad de aquel que maneja las instituciones como medios para alcanzar los fines que estaban lejanos en el escenario político pero que formaban parte de su identidad política y de los sueños de la comunidad que los sostiene.

La guerra civil cortó la integración estatutaria del renovado nacionalismo vasco. El franquismo liquidó las pretensiones políticas de todos los que perdieron la guerra civil, enterrando los sueños de los que no vencieron. El nacionalismo inicia entonces un largo exilio y se refugia o en la resistencia civil o en las catacumbas de la sociedad, bien expiando «sus culpas» o sumergiéndose en la melancolía de lo que pudo haber sido y no fue.

El legado de Franco, como indica J. P. Fusi (2000), a la nueva democracia española, fue un agravado problema nacional. Como en 1931, el régimen democrático debía comenzar por reconstruir la estructura territorial del Estado e integrar en el nuevo entramado constitucional las demandas de autogobierno de las regiones.

La Constitución de 1978 consagró un nuevo tipo de Estado que, en razón del amplio reconocimiento que daba a la autonomía regional, pronto vino a denominarse Estado de las Autonomías. Precisamente, el artículo 2º de la Constitución y el título VIII (tres capítulos, 22 artículos) fueron muy discutidos y controvertidos. En el primer caso se consagra el alma doble de la Constitución: la unidad de la nación española como patria común e indivisible de todos los españoles, al tiempo que garantiza y re-

conoce el derecho a las autonomía de las nacionalidades y regiones. Es —en palabras de Solé Tura— un Estado dual que superpone esencias centralistas con esquemas autonomistas. Trató, de hecho, de integrar tres realidades: España, las nacionalidades y las regiones.

Para encauzar el conflicto vasco y el pasado foral navarro, incluyó disposiciones que derogaban las leyes que en su día (25 de Octubre de 1839 y 21 de Julio de 1876) habían abolido los Fueros Vascos y (según la disposición adicional primera) amparaban y garantizaban los derechos históricos de los territorios forales vascos.

Las vicisitudes del referéndum constitucional en el País Vasco ha sido analizado en otras obras (A. Gurrutxaga, 1996) Se pasa del rechazo generalizado a la abstención matizada y después a la coexistencia pacífica con el texto constitucional. Este encuentra el *modus vivendi* de la convivencia en el Estatuto de Autonomía del País Vasco. Más allá de la virtualidad estatutaria, la opción política del nacionalismo siguió basándose en la teoría del péndulo. Pero es que además un hecho anómalo mediatiza la visión de la relación con el Estado; la aparición en la década de los sesenta de ETA y su posterior evolución introduce un elemento de gran significación en este panorama político.

La institucionalización de la autonomía diseñó un cuadro de competencias cuya norma básica de actuación es el consenso entre los agentes políticos (nacionalistas o no). Con la definición del consenso estatutario cabe hacer tres precisiones. La primera es que su existencia no implica negar que hubiera posturas prevalentes. En segundo lugar, que el consenso tiene dos planos diferentes. Por una parte, hay un acuerdo entre las fuerzas políticas nacionalistas y las no nacionalistas y por otra, entre el Estado y la Comunidad Autónoma. La tercera precisión es que en lo sustancial el Estatuto se fragua desde el poder político y social que tiene el nacionalismo.

El cuadro competencial contenido en las disposiciones estatutarias contienen algunas características básicas. En primer lugar, el control del orden interno. El artículo 17 atribuye a las instituciones de la recién creada Comunidad Autónoma, el régimen de la policía autónoma para la protección de las personas y bienes y para el mantenimiento del orden público. La Ertzantza constituye un hito en el modelo de País que construye el nacionalismo. Pero quizá el dato estructuralmente más importante es la autonomía financiera que se le concede a la entidad autonómica a través del régimen del Concierto Económico. Este se basa en la capacidad de los territorios históricos para regular el régimen tributario. La competencia para cobrar los impuestos es el hito clave, aún más, es la columna vertebral del hecho estatutario y de la política del autogobierno y el referente político por excelencia de la Comunidad Autónoma Vasca. Pero el traspaso competencial no cesa con los dos hitos comentados sino que se complementa con competencias plenas en el campo de la educación, de la industria, de la política energética, del turismo, del consumo, de la política lingüística, de la cultura, etc.

En este momento, con la institucionalización autonómica en marcha y la mayor parte del contenido de las previsiones del traspaso de competencias finalizadas, aparecen un conjunto de nuevos problemas, algunos previstos y otros no considerados.

Las dudas sobre el modelo están abiertas. No se trata sólo de la impugnación política. Como ha recogido J. Pablo Fusi (2000), el Estado de las Autonomías tuvo desde su nacimiento elementos negativos, como eran de forma destacada, la artificialidad de alguna de las nuevas regiones creadas, la escasa funcionalidad de otras y la extraordinaria complejidad burocrática y administrativa de todo el conjunto. Desde un punto de vista estrictamente teórico, los defectos eran notorios. Señaló en su día Tomás y Valiente, que el texto había tenido un carácter inacabado, abierto. También achaca algunos defectos al carácter oscuro de muchos de los textos reguladores del conjunto de las autonomías, a la excesiva conflictividad entre el Estado y determinadas comunidades, a la insuficiente voluntad de la cooperación y la carrera entre las distintas comunidades para lograr mayores techos competenciales.

J. Pablo Fusi (2000) detecta un problema básico, y lo formula de la siguiente manera; en 1978 se había vivido con ilusión, la creencia de que la aprobación de las autonomías pondría fin al problema de los nacionalismos. Pero esto no pudo ser. La razón está en la naturaleza de los nacionalismos vasco y catalán que eran ajenos a la estructura del Estado. No nacieron porque el Estado español fuera más o menos centralista desde el siglo XVIII. Los nacionalismos vasco y catalán no fueron invenciones de la política, sino realidades históricas, resultado de largos procesos de consolidación y de vertebración de la propia personalidad o identidad cultural diferenciada.

La institucionalización autonómica deriva además hacia otros problemas. La Constitución se limitó a establecer unos principios y unos procedimientos para iniciar el proceso de reestructuración territorial del poder que podía llevar a diferentes modelos políticos. El llamado modelo autonómico no se encuentra desarrollado en la Constitución porque ésta, como dice E. Fossas (1999), había desconstitucionalizado, al menos parcialmente, la organización territorial del Estado.

Esta visión, estrictamente constitucional, no capta otras sutilezas del modelo. No capta, por ejemplo, lo que señala E. Fossas (1999), de que su desarrollo ha mostrado algunas limitaciones para conseguir aquello que pretendió, es decir, la acomodación de las nacionalidades históricas en un espacio constitucional común que les garantizase un reconocimiento constitucional y una autonomía política. El mismo Miguel Herrero (1998) constata problemas similares. Para este «padre» de la Constitución fueron los prejuicios doctrinales de raíz orteguiana los que provocaron las fisuras en el orden constitucional. El resultado, como señala el autor mencionado, es que la uniformidad administrativa, en este caso descentralizada, sustituyó a los planteamientos político-constitucionales. En consecuencia, el sistema autonómico, útil para muchas cosas, no sirvió para encauzar, plena y definitivamente, los hechos diferenciales nacionales que hay en España.

Para otros expertos las limitaciones no proceden de la Constitución sino del desarrollo que de ella se ha hecho en estos años. E. Fossas (1999) indica algunos hechos dignos de ser tenidos en cuenta. En primer lugar, ha eliminado el reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad, diluyendo la distinción inicial entre nacionalidades y regiones. Ha conferido a las comunidades históricas un nivel de autonomía notablemente inferior al que podrían haber obtenido con la misma Constitución, lo

cual ha generado constantes demandas por parte de los gobiernos autonómicos en manos de partidos nacionalistas. Esto, a su vez, provoca la reivindicación por emulación de las demás CCAA obligando al gobierno central a extender a todas ellas los mismos poderes que iba cediendo a las primeras. En tercer lugar, se han reducido las potencialidades asimétricas que contenía el principio dispositivo generando una creciente insatisfacción en las fuerzas nacionalistas deseosas de un estatuto especial. Finalmente, no se han desplegado instrumentos de integración y participación en las instituciones generales, debido a la incapacidad de encontrar mecanismos de representación política adecuados a una sociedad diferencial como es la española.

El debate vuelve a ser el carácter del Estado autonómico o, expresado de otra manera, la capacidad de éste para flexibilizar sus estructuras presentándose como el sistema abierto capaz de encauzar esta dinámica. Las condiciones de un consenso básico y general están planteadas, por ejemplo, por E. Fossas (1999) en los siguientes términos; serían aquellos que contribuyeron a asegurar un compromiso entre los nacionalismos minoritarios y el nacionalismo mayoritario. La búsqueda de soluciones negociadas parece afirmar la hipótesis de que la construcción constitucional es un recorrido que todavía permanece abierto.

Desde una perspectiva realista Ferrán Requejo (1999) llega a la conclusión de que la regulación de la plurinacionalidad sigue siendo una cuestión políticamente pendiente del sistema constitucional español. El autor mencionado se extiende explicando que el Estado de las autonomías ha funcionado de una forma relativamente aceptable en el momento de descentralizar el Estado autoritario anterior, pero también puede decirse que es un modelo que presenta deficiencias estructurales en relación con el reconocimiento y acomodación de la plurinacionalidad del Estado. Una regulación adecuada resulta paradójica con el tratamiento en términos de regiones autónomas españolas. El Estado plurinacional no es la suma de una serie de hechos diferenciales.

La conclusión es que en este tema sigue existiendo algo mal resuelto de carácter sustantivo y no sólo procedimental en el actual sistema político español. Nos viene a la memoria la figura de Rawls cuando dice que el funcionamiento de la democracia necesita una serie de convicciones y convenciones compartidas en las que se basa el juego de las elecciones y de las mayorías y las minorías. Y este es precisamente el problema. B. Rusell decía que una democracia no está consolidada mientras no se ha convertido, ella misma, en tradicional. Es decir, mientras no ha dejado de ser un tema objeto de debate para convertirse en el propio lenguaje desde el que se porfía la pauta y el marco de toda discusión posible.

3.2. El tiempo político como tiempo de afirmación identitaria

Desde el interior de las diversas perspectivas que contemplan los hechos de la construcción del *modus vivendi* constitucional como un tema sujeto a interpretaciones abiertas, se quiere abordar la «incomodidad» y el «desajuste» que se aprecia en el

debate político y que, sobre todo, en las nacionalidades históricas sigue vivo. M. Herrero de Miñón (1998) expresa con claridad esta perspectiva; no se trata de subsumir unas naciones sin Estado, calificables de históricas, en el Estado de otra Nación, sino en hacer a los diferentes naciones copropietarios del Estado común. No habría así naciones con Estado y sin Estado, sino un Estado común a varias naciones o, lo que es lo mismo, naciones que coparticipan de un mismo Estado. Este —concluye M. Herrero de Miñón (1998)— es el Estado plurinacional. J. Tusell (1999), en un esfuerzo comprensivo, define la realidad española como la de una «nación de naciones», para rematar la definición diciendo que denominaciones como la propuesta pueden tener el mérito de servir para retratar realidades complejas como la que existe en la actualidad en nuestro país.

En palabras de E. Fossas (1999), habría que elaborar propuestas relativas a varios extremos. En primer lugar, el reconocimiento de Cataluña, el País Vasco y Galicia como comunidades nacionalistas dentro del Estado español y la traducción del reconocimiento en el plano jurídico, simbólico, político e institucional a través de medidas específicas a desarrollar en el tiempo. En segundo lugar, la atribución de una auténtica capacidad política de autogobierno a las CCAA, como entes que ejercen plenamente una parte del poder estatal, incluido el poder judicial. Ello exige la transformación del concepto de autonomía. En tercer lugar, el establecimiento de un sistema de financiación de las CCAA que les confiera más autonomía y suficiencia financiera para el ejercicio de sus competencias y les traslade más responsabilidad fiscal. En cuarto lugar, el despliegue de mecanismos de participación de las CCAA en las instituciones generales del Estado: en el nivel legislativo (senado), judicial (Consejo General del Poder Judicial, Tribunal Constitucional), financiero (Agencia Tributaria) y ejecutivo (Ministerio de Relaciones Intergubernamentales y no de Administraciones Públicas, como en la actualidad). La propuesta del jurista catalán quiere recuperar la vigencia del primer discurso constitucional, aquel que quiso comprender que el modelo autonómico era un modelo plurinacional y asimétrico. Esto apunta hacia un hecho básico y es que sin duda alguna, la organización del Estado español (simétrica o asimétrica) es, fundamentalmente, una cuestión política.

La respuesta asimétrica bebe del esfuerzo por encauzar la dinámica diferencial que se despliega desde las nacionalidades históricas. No obstante, en el caso vasco, el movimiento pendular al que nos hemos referido le permite transitar por la reivindicación de fórmulas políticas pactadas pero sin que esto haya supuesto la disolución de la aspiración máxima. La lógica estatutaria pervive con esa aspiración histórica de la que el nacionalismo nunca abjuró. Es precisamente en el interior de este juego como debemos entender las sucesivas adaptaciones del programa máximo a la responsabilidad de la gobernabilidad. El Estatuto de Autonomía definió un compromiso, pero éste era abierto, sujeto al cambio y en ningún momento anulaba o disminuía la capacidad diferencial. La lógica estatutaria quedaba así atada al desarrollo de las competencias y a la construcción del imaginario simbólico que el nacionalismo se encargó de producir y proteger. El Estatuto era una estación de tránsito, no el punto final de proceso alguno. El escenario quedaba abierto a procesos posteriores y a ajustes más ventajosos para los objetivos perseguidos.

El País Vasco cuenta con tres características singulares para afrontar estos retos. En primer lugar, las opciones políticas dominantes tienen fortaleza electoral y una evidente estructura de plausibilidad. Ambos hechos unidos delimitan una sociología característica basada sobre la permanencia institucional, sobre la presencia social y sobre el poder objetivo de los mecanismos de socialización que ha desarrollado a lo largo de la historia. En segundo lugar, la fuerza de la opinión pública, blindada en sus aspiraciones de autogobierno. Los sondeos, las encuestas y los estudios específicos demuestran este hecho con relevancia significativa. El tercero es la trayectoria histórica de esta expresión sociopolítica. Los más de cien años de historia sedimentan una conciencia de adscripción al imaginario nacionalista.

Los hechos citados hay que tenerlos presentes cuando quiere comprenderse la profunda incidencia del fenómeno que estoy analizando. Ahora bien, el problema de cómo dar cabida a la heterogeneidad dentro de un único Estado gira en torno al equilibrio de fuerzas creadas por dos lealtades. La experiencia, como apunta W. Connor (1998), da testimonio sobrado de que cuando ambas lealtades entran en conflicto irreconciliable la lealtad al Estado siempre sale vencida. Más no siempre se percibe la situación de esa manera: cuando los ciudadanos habitan su propio Estado-Nación o cuando constituyen un elemento dominante en un Estado multinacional como para percibir ese Estado como el de su nación, las dos lealtades se confunden y se refuerzan. El caso de las minorías nacionales es aquel en el que la percepción de ambas lealtades tiene más probabilidades de entrar en conflicto.

Cualquier posición al respecto debe tener en cuenta algunos datos entresacados de múltiples estudios. W. Connor (1998) los resume de la siguiente manera. Así —dice— los miembros de las minorías manifiestan un afecto al Estado mucho menor que el de los miembros del grupo dominante. En todo caso, la mayoría de las personas no perciben ambas lealtades como incompatibles. Los vínculos afectivos con el Estado coexisten con la convivencia etnonacional. En muchos casos, grandes sectores del grupo implicado no son partidarios de la secesión. La proporción de partidarios de la secesión se han mantenido relativamente constantes. Pero sea cual fuere su actitud con respecto a la secesión, un número mayoritario de miembros de la minoría son partidarios de una modificación del sistema político encaminado a lograr una mayor autonomía.

De igual manera, los votos que consiguen los partidos nacionalistas no son el indicador adecuado de los sentimientos independentistas. En todos los casos, una mayoría aplastante es contraria a que se recurra a la violencia en nombre del grupo nacional. El independentismo cuenta con apoyos en todos los estratos sociales y profesionales, siendo los grupos de edad de menores de treinta y cinco años, con un nivel educativo y renta superiores a la media quienes están más representados en este cuadro de actitudes. Asimismo, a los grupos profesionales les corresponde una representación desproporcionadamente elevada de partidarios de la independencia. La falta de apoyo a esta opción es particularmente notable entre los que tienen más de cincuenta y cinco años.

Lo más relevante que destaca en estos estudios es que la opción figura entre las respuestas disponibles de las minorías nacionales.

En el caso vasco este cuadro de actitudes también se produce. Según diferentes estudios (Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco, Centro de Investigaciones Sociológicas y Euskobarómetro) realizados entre 1990 y el año 2000, entresacamos las siguientes conclusiones. La postura que manifiesta más disposición independentista es la nacionalista, siendo la clientela electoral de Batasuna la que se expresa con más rotundidad. Algo alejado de la rotundidad de la postura aludida están las perspectivas de los clientes del nacionalismo moderado. Por el contrario, el porcentaje mayor de desacuerdo está entre los votantes de partidos de ámbito estatal.

La opción mencionada no se reparte por igual en los tres territorios que conforman la Comunidad Autónoma Vasca. Es en Gipuzkoa donde la opción está más sentida. En los tres enclaves la valoración está condicionada por la visión pragmática—según las circunstancias—. En los tres casos, la opción por el No está más representada que la opción del Sí, siendo en Álava donde la primera de las dos opciones (No) es más seguida y casi dobla a la del Sí.

Las características sociológicas de las clientelas explican unas y otras decisiones. Así, la edad es un factor significativo. Los más jóvenes (-35 años) se identifican más con la opción independentista aunque manifiestan también opciones pragmáticas. La postura del No se incrementa significativamente entre los grupos de más edad.

Son también los nacidos en el País Vasco más independentistas que aquellos que, o bien nacen fuera o de quienes habiendo nacido aquí los padres son de origen inmigrante. En todo caso, la opción por el No es mayoritaria entre los inmigrantes. Por el contrario, la mayoría de la población se inclina por creer que el País Vasco tienen derecho a la autodeterminación. Esta opción es más rotunda entre los habitantes de Gipuzkoa, entre los más jóvenes (-35 años) y entre los nacidos en el País Vasco.

Poseer (hablar) euskera es una variable que discrimina opiniones. Los que saben euskera son más independentistas que los que no lo saben o de quienes no saben y están aprendiendo. El rechazo a la opción por la autodeterminación es mayor entre los que ni saben ni aprenden euskera. Entre los que saben la lengua vasca las opciones autonomista e independentista están cercanas. En todos los casos, los miembros de las clientelas nacionalistas rechazan de forma aplastante el uso de la violencia ejercida en nombre del grupo nacional.

Al igual que en el modelo de actitudes de W. Connor (1984), las opiniones recogidas confirman algunos extremos. Así, por ejemplo, el autonomismo es la opción de gobierno preferida. Los independentistas permanecen constantes (con pequeñas subidas o bajadas), alrededor del 30% de la población entrevistada. La opción tiene más seguidores en Gipuzkoa y menos en Álava, es más querida entre los estratos jóvenes y tiene más incidencia entre los que saben euskera, entre los nacidos en el País Vasco (de padre y madre también vascos) y entre los votantes del nacionalismo radical. Es, en todos los casos, una opción pragmática rodeada de expectativas materiales. Esta tendencia nos acerca a dos hipótesis a tener en cuenta. La primera es que ser nacio-

nalista no quiere decir en todos los casos ser independentista y la segunda es que la perspectiva mencionada está plagada de cautela y pragmatismo.

Las tendencias comentadas señalan lo que ya hemos indicado; la fortaleza del discurso nacionalista. Este estará abierto a interpretaciones flexibles o a discursos concluyentes, a aspiraciones pragmáticas o al maximalismo del programa fundamental, pero en todos los casos, destaca la presencia de la estructura de plausibilidad nacionalista asociada a una sociología peculiar.

El problema no es la discusión sobre la objetividad de la presencia social y política de la base social nacionalista sino la acomodación de ésta dentro de las estructuras de Estado o, en su caso, la ruptura de ésta para satisfacer la dinámica política del nacionalismo. He expresado que esta relación es problemática, que ha tenido distintas alternativas y que por encima de ellas se impone siempre el pragmatismo y la cautela y, sobre todo, la ambigüedad.

Se ha pedido al nacionalismo que clarifique una u otra opción. Este lo hace casi siempre desde el valor que otorga a tres supuestos:

1. El pragmatismo de la acción política y la cautela de su modelo de relación.
2. La ambigüedad, cuando no el doble vínculo, es decir, estar dentro del Estado pero, a su vez, tener su fórmula de gobierno.
3. Por encima de todo, las aspiraciones máximas contenidas en la doctrina central. No olvidarse de ellas ni ocultarlas es una de las señas de identidad del discurso del nacionalismo vasco.

Las fórmulas y las estrategias políticas que se han sucedido a lo largo de la historia no han sido sino el desarrollo de estos tres supuestos, siempre desde la consideración de la presencia social y política de su discurso. Luego, las relaciones del nacionalismo vasco con el Estado tienen una lógica que atraviesa el proceso histórico. Desde estos dos a priori (imaginario y estructura de plausibilidad) ha creado el discurso relacional con el Estado basado en el pragmatismo de la relación, en la ambigüedad de sus propuestas y en la persecución de los objetivos máximos. Las fórmulas políticas usadas y/o inventadas están al servicio del imaginario o, si se prefiere, son los instrumentos para perseguir e hipotéticamente alcanzar los objetivos señalados.

Esta relación, sostenida desde los supuestos mencionados, mantiene el juego de la política. Por eso ni unas vías políticas (autonomía o federalismo asimétrico) ni otras (autodeterminación o independencia) son, por sí mismas, garantía del cierre definitivo de la reivindicación política en el País Vasco. En el primer caso, porque las vías elegidas son el producto de un juego ininterrumpido, siempre abierto y que no sacia por completo las apetencias de los contenidos reivindicativos del nacionalismo. En el segundo porque el pluralismo de la sociedad vasca impide soluciones extremas y seguramente el cumplimiento fiel del sueño nacionalista.

En situaciones como la presente es aplicable la opinión de W.Connor (1984) de que la autonomía es un concepto amorfo, que abarca una amplia gama de situaciones

desde un grado mínimo de prerrogativas locales hasta el control absoluto en todos los terrenos, excepción hecha de la política exterior. Puede, por tanto, aplicarse a situaciones que varían desde la subordinación total al centro hasta la independencia cuasiabsoluta. El hecho de que la mayoría de los componentes del movimiento nacionalista estén dispuestos a aceptar una solución menos ambiciosa que la independencia absoluta significa que el empeño de quienes aspiran a resolver la cuestión de la heterogeneidad no es descabellado. Ahora bien, la posibilidad de llegar a una fórmula que convenza a ambas partes ya es otra cuestión. La tendencia apuntada demuestra que la solución de la heterogeneidad debe buscarse en la esfera política.

El consejo de M. Walzer (1993) es de gran valor. El filósofo comunitarista dice lo siguiente; al analizar los factores que intervienen en el desarrollo de la integración nacional y de la legitimidad política, es importante prestar una atención especial a las variables políticas y luchar contra la tendencia a dar explicaciones de carácter económico. Si recurrimos a las variables psicológicas para explicar la conducta psicológica y a los fenómenos sociales para explicar los hechos sociales, también deberíamos emplear un conjunto de factores políticos para explicar otros factores políticos.

La autonomía tiene la virtud de la amplitud de su significado. Puede significar muchas cosas. La clave se encuentra en el análisis del contenido y en la interpretación. Así, lo que unos interpretan que cualquier competencia es una concesión que se hace a quienes cuestionan el centro, otros creerán que el techo competencial es bajo y escasamente operativo.

La experiencia de la construcción autonómica demuestra que llenar de contenido la autonomía y vivirla como parte del proceso de construcción nacional no es la garantía de una pacífica acomodación, pero es evidente que ésta sólo es posible con el establecimiento de la democracia y con el triunfo electoral de las opciones nacionalistas.

En todo caso otras opciones salen al encuentro. Quizás entre las más citadas se encuentra la fórmula de los Derechos Históricos de los territorios forales vascos. Su formulación, en la disposición adicional primera de la Constitución y en el propio Estatuto de Autonomía, ha generado un debate jurídico y político sin parangón. Como dice uno de los grandes defensores de esta fórmula —M. Herrero de Miñón (1998)— en realidad cuando se invocan no se trata de revitalizar viejas competencias que poco o nada tienen que ver con la sociedad moderna, y así lo han reconocido tanto impugnadores como defensores. Reconocer esta esencia cambiante y por lo tanto no cerrada, es la gran virtud de la Disposición Adicional. Por lo tanto la esencia de los Derechos Históricos no puede encontrarse en un complejo competencial determinado sino en su propia historicidad que trasciende a la norma. Ante la Constitución, los Derechos Históricos son un a priori material caracterizado por la pre y para constitucionalidad. Ello —siguiendo a M. Herrero— se concreta en tres notas fundamentales.

En primer lugar, los Derechos Históricos no son una creación de la Constitución. En segundo término, al no derivar de ella son inmunes ante la revisión constitucional. Por último, los Derechos Históricos así concebidos, si bien es cierto que suponen una reserva permanente de autogobierno, ello se debe a la infungibilidad de un hecho di-

ferencial, conscientemente asumido por el pueblo vasco y que da derecho de ser con propia identidad.

Ni qué decir que la vía de los derechos históricos fundamenta un discurso sobre el autogobierno vasco y sobre sus reivindicaciones históricas. Pero la vía de los derechos históricos encuentra su «auténtica» interpretación no en vía jurídica sino en vía política. La excelencia del concepto poco tiene que ver con la realidad de su realización práctica, aunque sí con la fundamentación jurídica y política del sentido del autogobierno. De aquí cabe pensar que si los Derechos Históricos son un a priori constitucional aquello que fundamentan también lo sea y, en consecuencia, lo que cabe es que, en todo caso, la Constitución sea capaz de desarrollarlos. Pero lo que tras los Derechos Históricos asoma es el problema de la acomodación del nacionalismo vasco a las estructuras estatales. Asoma la permanente relación centro-periferia, basada en la desconfianza y en las dificultades para encajar dos realidades que no terminan de encontrar el punto o nexo de unión.

Otro tanto cabe pensar de la autodeterminación. Sin querer entrar en el debate doctrinal que supone esta fórmula si creemos que detrás del programa asoma uno de los grandes interrogantes del devenir político. Contra los alegatos a favor del ejercicio de la autodeterminación, los gobiernos proclaman siempre el derecho a resistirse a esta tendencia. El estudio de los estados multinacionales no indica que algún tipo de gobierno haya resuelto la dicotomía entre la necesidad de unificación y el efecto disgregador de la conciencia étnica. Como dice W. Connor (1998), el problema estriba en que axiomas como el que afirma el «derecho» de autodeterminación puede refutarse con otros «principios» como el derecho de los Estados a su preservación, a la protección de su integridad territorial, etc. Por otra parte, si se entiende que la pregunta se refiere a si es razonable conceder a todas las naciones el estatuto de Estado, es dudoso que aún los mayores defensores del principio de autodeterminación respondieran afirmativamente.

En el caso del País Vasco, además de los problemas generales que acabamos de citar, cabría pensar en otros. Estos son los derivados de la situación de pluralismo radical de la sociedad vasca que impiden un discurso unívoco, consensuado sobre tal cuestión. No quedaría claro entonces si el ejercicio de la autodeterminación es la solución o si es el problema. Insistimos en este hecho porque no creemos que depende solo de la casuística de los derechos o de los principios políticos, sino del ejercicio de la cohesión sobre una sociedad plural, donde coexisten formas y fórmulas distintas ante el mismo problema: el encaje vasco en las estructuras del Estado.

Por otra parte, la asociación de estas salidas a la solución de la violencia política añade una carga de dramatismo a las mismas expresiones.

Los redactores de la Constitución siendo conscientes de que si había una cuestión a resolver era la organización territorial del Estado, no quisieron —como en reiteradas ocasiones ha puesto de manifiesto M. Herrero de Miñón (1998)— imponer, antes al contrario, un modelo autonómico uniforme y general para toda España. Esta idea es sugerida por otros constitucionalistas. Así, para Elíseo Aja (1999), los constituyentes no tuvieron necesidad de mencionar en el texto constitucional las distintas Co-

munidades Autónomas. El consenso constitucional se limitó a establecer unos principios y algunos procedimientos para iniciar el proceso de reestructuración territorial del poder político que podía hipotéticamente conducir a los diferentes modelos políticos. Es sugerente la opinión de E. Fossas (1999) de que el llamado modelo autonómico no se encuentra en la Constitución porque ésta había desconstitucionalizado, al menos parcialmente, la organización territorial del Estado.

El resultado de esta «indecisión» es que el Estado autonómico evoluciona desde una interpretación que consagra para las nacionalidades históricas un régimen distinto del resto de las Comunidades Autónomas, hacia otra homogeneizadora. Paradójicamente, la realización plena del marco competencial ha sido y es una fuente no tanto de adecuación sino de problematización del marco autonómico. Creemos que la causa de esto se encuentra en el tratamiento jurídico y político de las diferencias territoriales, además del temor que causan las expresiones políticas de los nacionalismos históricos. La defensa del Estado consiste en ignorar las peculiaridades de los hechos diferenciales sumiéndolos en el mismo caudal y en el mismo marco competencial.

Como ha escrito M. Herrero de Miñón, la uniformidad administrativa, en este caso descentralizada, sustituyó los planteamientos políticos constitucionales y la sublime fórmula «café para todos» dio cuenta de la altura de miras y de la elegancia de los acuerdos seguidos. En consecuencia, el sistema autonómico, útil para muchas cosas, no sirvió para encauzar, plena y definitivamente, los hechos diferenciales que en España existían.

Las dificultades que acabamos de citar conducen a vislumbrar la opinión de que el Estado autonómico padece una seria contradicción. Por un lado, permite y fomenta un nivel de autogobierno a las Comunidades Autónomas y por otro recibe críticas de los partidos políticos que gobiernan algunas de ellas. Con unas razones o con otras, en el horizonte temporal del desarrollo autonómico se vislumbran limitaciones evidentes y, sobre todo, resurge una cuestión siempre presente; el acomodo más razonable de la reivindicación nacionalista.

En el caso vasco éste es un hecho central. Debemos tener presente el significado que para la expresión política nacionalista tuvo el primer desarrollo constitucional. Puede afirmarse, sin pretender por ello indagar más de lo que los datos permiten, que la objetividad que expresa y reclama la Constitución asienta un proceso discutido en el interior del País Vasco. Con esta aseveración no queremos caer en el error de afirmar que el proceso no tiene lugar o que la sociedad vasca rechazó la democracia que ofrece la Carta Magna. Pero creemos que conviene apuntar que el momento fundacional de la democracia tiene algunos tonos diferentes a los de otros lugares del Estado. No debiera caer en saco roto el argumento de que el franquismo es una pesada losa que dramatiza las perspectivas y condiciona las respuestas política y social. La radicalidad con la que se vive el tiempo histórico concluido de la excepcionalidad franquista necesita tiempo para convencer que el proceso en sí, tal y como lo recoge la Constitución, tiene sentido.

Es lícito preguntarse por qué mantenemos esta visión del proceso. La respuesta es porque estamos convencidos de que hay un conjunto de factores que determinan los orígenes y el desarrollo del devenir posterior. El primer hecho es la discusión que del texto constitucional llevan a cabo algunos sectores políticamente activos de la sociedad vasca. La abstención activa y el voto del No se impone a los partidarios del Sí. Este hecho no debe ser despreciado porque si muchos de los que defendieron en ese tiempo esta postura terminaron dando legitimidad al texto constitucional, otros la mantuvieron y todavía perseveran en esa actitud.

Otro dato es que el bloque político nacionalista, que puso reparos a la Carta Magna, es llamado a gestionar el proceso. Un tercer hecho, que queremos traer a colación es la importancia social y la eficacia política y electoral del nacionalismo radical. No debemos olvidar tampoco la pervivencia de ETA y las consecuencias que la práctica armada tiene para la sociedad civil vasca y para los proyectos políticos que coexisten en su interior.

Estos datos que sintéticamente recogemos, expresan y visualizan un mapa político complejo y problemático. Del conjunto de la cartografía sobresale una paradoja básica: el nacionalismo gestiona la objetividad democrática que representa la Constitución pese a los reparos que algunos expresan.

La consecuencia es que se crea un modelo de organización institucional que articula el territorio siguiendo los principios contenidos en la Ley de Territorios Históricos. Esta otorga amplias competencias a las Diputaciones Forales. De hecho, comparten atribuciones y competencias con el Gobierno autonómico. El modelo que resulta es complejo para un territorio de las dimensiones del vasco (no olvidemos que la Comunidad Autónoma Vasca tiene 7.200 Km² de superficie y 2.100.000 de habitantes).

En algunas ocasiones, las relaciones entre el Gobierno y las Diputaciones no están exentas de tensión y de polémica, transformándose el territorio histórico en el referente de las pugnas políticas.

El proceso de institucionalización, guiado por el usufructo competencial del Gobierno Vasco, encuentra a éste desarrollando el entramado administrativo previsto en el Estatuto de Autonomía. Los supuestos del proceso descansan en el imaginario simbólico de creer que se está poniendo las bases que conducen a la gestación del País Vasco autónomo. La administración que se erige desde este a priori, si bien sigue modelos ya conocidos, tiene dos notas reseñables. La primera es la necesidad de legitimación, o dicho de otro modo, los constructores del complejo institucional son conscientes de que la nueva administración vasca debe tener confianza y credibilidad; ¿Qué mejor forma de hacerlo que a través de sus obras! Como indica N. Luhmann (1989) el *output* del sistema político parte del hecho de que para la decisión política en el Estado del Bienestar «sólo» se dispone prácticamente de las formas de acción del derecho y del dinero.

La segunda característica es que el proceso institucional impulsa una administración donde se cumple la máxima que dicta N. Luhmann (1989): la administración

para ser eficiente actúa con criterio compensador, es decir, ayuda a cada ciudadano por cada desventaja que experimenta cuando participa en la vida social. El principio de compensación conduce a la competencia administrativa. Por supuesto, la lógica del comportamiento administrativo es más significativa cuando la vida social o económica sufre quebrantos (véase, por ejemplo, las circunstancias que acarreó la crisis industrial que asoló el País Vasco, en las políticas de I+D, en la política social o en las formas de generar subvenciones a particulares).

El resultado del entramado institucional que se erige es que tanto por el modelo concreto elegido; por las dimensiones materiales y humanas de la Comunidad Autónoma; por la opción administrativa —en términos organizativos— por la que se opta; por las razones atribuidas al significado de la eficacia institucional —unida siempre a la idea populista de la cercanía institucional a los ciudadanos—; o por razones de índole ideológica, en cuanto se dice que las instituciones vascas tienen autonomía propia y buscan sus propios objetivos, es decir que no son complemento de ninguna otra administración, la construcción administrativa institucionaliza la vida social y política vasca.

El pragmatismo de la fuerza política mayoritaria identifica el hecho autonómico con una idea sobre el significado del entramado institucional. Cree que con este registro pone las bases del proceso de construcción de un viejo sueño: erigir la estructura administrativa como si de un nuevo Estado se tratara. De hecho los valores pragmáticos están al servicio del imaginario simbólico y de la estructura ideológica desde donde la comunidad nacionalista proyecta las aspiraciones estatistas creyendo que la reproducción de la lógica administrativa es la condición básica para alcanzar este sueño.

La estructura institucional refleja los intereses de unos y de otros. Las instituciones que surgen de este proceso expresan lo que Mary Douglas (1997) escribió sobre el funcionamiento institucional. Este se funda sobre convenciones legítimas en cuanto son los artefactos cognitivos que controlan la entropía, imponen la certeza y reducen la incertidumbre. Esto se consigue mediante la construcción de la comunidad cognitiva que segrega el estilo de pensamiento común haciendo aceptar a los miembros la misma clasificación compartida de la realidad, basada en las analogías que permiten naturalizar los arreglos convencionales.

El proceso de institucionalización vasco es, en definitiva, la aceptación del lenguaje que crea, mantiene y refuerza las instituciones. La institucionalización se transforma en el lenguaje necesario, en la suma de acontecimientos que comunican y visualizan la realidad del proceso. En un corto espacio de tiempo la administración autonómica —garante del éxito del proceso de institucionalización— aprende que el entramado institucional se mantiene vivo en la medida que aparece legítimo a los ojos de la ciudadanía. Si esto no ocurriera y la institución perdiera carisma sobreviene el desencantamiento y la rutinización. Cuando esto se produce los ciudadanos pierden la credibilidad en las instituciones, se tornan escépticos respecto a ellas y las conductas dejan de regularse por normas previsibles, transformándose éstas en aleatorias e inciertas.

Las consecuencias son significativas. No perdamos de vista que la institucionalización política rutiniza lo que de extraordinario tenía la política, pero —y esto es lo decisivo— deriva hacia el poder institucional y hacia el pragmatismo del trabajo rutinario en la administración autonómica y en las instituciones emanadas del Gobierno autonómico.

El resultado es que la administración ocupa el espacio político y resulta ser éste el instrumento imprescindible para la realización de los objetivos previstos por el discurso del nacionalismo institucional. De esta forma, la gestión de los asuntos públicos se transforman en el eje vertebrador de la política vasca. En este espacio se alcanza o se pierde la legitimidad porque cada vez éste es el rostro visible —sin máscara— del poder político.

El planteamiento que seguimos nos lleva a una estación término. Si la institucionalización de la vida política supone un proceso de legitimación basado en la eficacia de la administración y en el carácter inclusivo y de compensación para todos los intereses que puedan expresarse, si además instauran el pragmatismo en la acción institucional y la conversión en gestión de lo que pudo en otros tiempos ser improvisado, la institucionalización racionaliza instrumentalmente las propuestas políticas y provoca cambios en las actitudes y en las opiniones.

3.3 El tiempo social y la institucionalización de la complejidad

En un pasado relativamente reciente la llamada a la complejidad fue el pretexto que justificaba dejar de pensar, bastaba con que algo o alguien fuera demasiado complejo para encerrarlo en el frigorífico en espera de mejores tiempos. No hemos dado nombre a este apartado para eludir entrar en el problema que planteamos. Lo primero que nos gustaría decir es que la elección del término ni es un pretexto, ni es una moda, ni tampoco quiere eludir la responsabilidad de nombrar. Todo lo contrario, la complejidad es la propiedad que destaca la incertidumbre del mundo para el observador que si encuentra en él desorden, no lo concibe como el caos aleatorio e intenta reducirlo, a la manera que propone Luhmann (1998), produciendo nueva complejidad.

En este sentido seguimos las indicaciones de Danilo Zolo (1992) cuando distingue cuatro escenarios desde los que emerge la complejidad. El primero, radicaría en la ampliación de las elecciones posibles y de las variables a considerar por parte de un agente; el segundo, en el entrecruce o enmarañamiento de las variables del entorno con el que se relaciona; el tercero, con la inestabilidad o turbulencia de ese entorno; el cuarto, con la circularidad cognitiva resultante del hecho de que las observaciones formen en realidad parte del mundo observado, generando justamente la complejidad que se pretende reducir. La complejidad supone pues incertidumbre y respuestas cognitivas tendentes a su reducción.

Si articular es dar coherencia al estado fragmentario, esto significa, sobre todo, aportar una perspectiva ¿Cuál es ésta? Nuestra mirada es la del perplejo que parte no del concepto de totalidad o de la necesaria unidad que envuelve todos los objetivos, sino del fragmento, de la ruptura, de la edificante arquitectura de las periferias sociales y que analiza como a través de múltiples formas e interconexiones éstas crean redes interdependientes y cómo a través de muchos y variados mecanismos sociales emergen los vínculos sociales y se entrevé la emergencia de la fragilidad totémica llamada sociedad.

Esto supone dos tipos distintos de movimientos. Por una parte, reconoce que lo social vive en las escisiones, en las rupturas y en los fragmentos. Por otra, que la existencia de la sociedad integrada, cohesionada y articulada, ni puede ni debe presuponerse, sino que es el resultado del producto y de las consecuencias de los múltiples intercambios de los ciudadanos que, actuando desde la peculiar relación con el medio social y natural, producen y reproducen continuamente, hacen y deshacen, los vínculos que mantienen la interdependencia.

Si esto es así, la pregunta es la siguiente: ¿cómo es posible la unidad desde la diferencia? o ¿cómo pueden la pluralización, la periferia o el fragmento ser los elementos de cohesión? Dicho de otro modo, ¿cómo se construye socialmente la interdependencia? ¿cómo se crea la articulación? Esta es una cuestión fundamental, de tal suerte que todas la sociedades deben enfrentar los requisitos funcionales, es decir, aquellas exigencias organizativas que las hacen posibles como sociedad. Esto significa que todas las situaciones tienen ciertas necesidades y problemas mínimos de integración sin los cuales peligraría la supervivencia de esas entidades.

Es evidente, como explicita Macintyre (1982), que el hombre, en sus acciones, en sus prácticas y en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias. Lo que no es, aunque llegue a serlo a través de su historia, es un contador de historias que aspira a la verdad. Entramos en la sociedad humana con uno o más papeles-personajes asignados, y tenemos que aprender en qué consisten para poder entender las respuestas que los demás nos dan y cómo construir las nuestras.

Lo que quiere decir es que todas las comunidades tienen no sólo técnicas para narrar su construcción como comunidad sino contenidos sustantivos, es decir, instituciones, tanto en términos simbólicos como organizativos, donde se reúnen y se ordenan las experiencias social y cultural acumuladas por esa comunidad. Por otra parte, la comunidad cristaliza la actividad en alguna forma de identidad colectiva, social y cultural que se basa a su vez en atributos compartidos o en la participación en hechos simbólicos comunes. Resolver estos elementos es básico para cualquier comunidad, porque los instrumentos identitarios aportan los elementos necesarios previos de cualquier orden social, es decir, aquellos que hacen posible el contrato social que sostiene, reproduce y legitima la pauta social de vida grupal.

Hay otros hechos a considerar como son; la cristalización y la articulación de los fines comunitarios, es decir, los fines que persigue la colectividad concreta. Este supuesto conduce a resolver las formas que adoptan las relaciones intrasociales y entre los diversos grupos.

Por esto, y para cumplir con estos requisitos mínimos, es por lo que todas las comunidades tienen una historia, es decir, como expresa Bellah (1989), en un aspecto importante están constituidas por su pasado y por esta razón podemos calificar a una comunidad como una comunidad de memoria cuando no olvida su pasado. Con el fin de no olvidarlo tiene que volver a contar su historia, la narrativa constitutiva y al hacerlo ofrece ejemplos de los hombres y de las mujeres que han encarnado e ilustrado el sentido de la comunidad. Estos relatos de la historia colectiva forman parte de la tradición. Pero de la misma manera que no todos los relatos son ilustrativos no todos hablan de éxitos y de logros. Una comunidad contará relatos dolorosos de sufrimiento compartido que, en ocasiones, crean identidades más profundas que el éxito.

No podemos perder la perspectiva, como indica Pérez-Díaz (1997), que dadas las circunstancias limitativas de una conversación cívica donde articular los intereses particulares y construir un interés general, llegando eventualmente a decisiones colectivas, requiere inversiones masivas de atención, lucidez, paciencia y humildad que sería ingenuo esperar no sólo de los partidos políticos, los grupos de presión, los movimientos sociales, las iglesias o los círculos académicos existentes.

La articulación de la sociedad sólo puede hacerse con los mimbres que hay. En las complejas sociedades contemporáneas, como dice Macintyre (1982), la modernidad fragmenta cada vida humana en una multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos estará sometido a sus propias normas y a sus modos de conducta. Así, el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública, la corporativa de la personal. Esto da como resultado, como sostiene W. Walzer (1996), que los individuos se encuentran divididos de tres maneras distintas. En primer lugar, se dividen entre sus intereses y sus roles. Desempeñan muchos papeles en relación con los bienes sociales disponibles y con las realizaciones requeridas en cada esfera de la justicia. El individuo es muchas cosas y todas a la vez (es un ciudadano, es un padre, es un trabajador, es un profesional, es un comerciante, etc.). En este contexto se define en términos de sus responsabilidades, sus cualificaciones, sus habilidades o sus derechos. En segundo lugar, el individuo se divide entre sus identidades: responde a varios nombres, se define en términos de su familia, su nación, su religión, su compromiso político, etc. Se identifica a sí mismo con diferentes historias, tradiciones, rituales, fiestas y, sobre todo, con diferentes grupos de gente.

En tercer lugar se divide igualmente entre sus ideales, entre sus principios y sus valores. Esta triple división se interrelaciona haciendo del individuo una entidad compleja que se ajusta y se refleja en la complejidad del mundo social. En este sentido está desde luego dividido. Puede ser fuerte y consistente en este rol o identidad y en aquel otro puede actuar en defensa de éste o aquel valor. De esta manera, el mundo está lleno de situaciones dadas, culturalmente establecidas, socialmente impuestas y entre las cuales maniobro.

Si observamos la vida en los fragmentos históricos vemos que está habitada por gentes que emplean las pocas décadas de su vida haciendo lo que consideran que son cosas sensatas, con la suficiente frecuencia como para generar una dosis de confianza en sus encuentros y en sus relaciones, evolucionan en un mundo que muchas ve-

ces no entienden, pero se atienen a algunas instituciones cruciales y suelen acabar rechazando ilusiones peligrosas y autodestructivas; y se comunican en conjunto con respeto y curiosidad recíproca como para mantener la charla.

Por esto, la articulación nunca es cerrada de forma definitiva, ni algo que dependa de alguna cima jerárquica de la sociedad, sino que es el resultado del entrecruzamiento de múltiples encuentros sociales de personas anónimas. Casi nadie sabe cuál es el resultado, pero todos presumen que esto se consigue. Casi nunca se encuentra un elemento preclaro, un concepto al cual achacar el «milagro» de la red social pero aunque no se busquen estos principios casi siempre se encuentran. Estos suelen ser, por citar los más sugeridos, la cultura, la política, la religión y la nación.

Veamos esto con un poco más de detenimiento. Preguntado cualquier aficionado al análisis de la cultura, obtendremos de él una veloz respuesta: la cultura vincula. Este asunto pertenece a uno de los mandamientos de la tradición sociológica que no se pone a discusión. Para esta visión, la cultura es el concepto que comprende lo que es colectivamente compartido. Si preguntáramos a cualquier ciudadano posiblemente responde con lo mismo. La cultura es un factor político porque es un factor de integración, integra lo que de otro modo se desharía en pedazos. En general, casi todos están de acuerdo: la cultura favorece la integración social. Desde esta perspectiva la cultura compartida, la cultura común es una condición necesaria para la articulación social, es más, sólo si se comparte la cultura la sociedad puede ser llamada por su nombre.

Este planteamiento está trufado de falsas ilusiones, la argumentación anteriormente expuesta reifica el significado de la cultura al no confrontar el principio con la realidad de lo cotidiano. Lo que integra una sociedad no es la cultura. Al contrario, como afirma K. Eder (1997), la cultura disocia. Proporciona significados a las orientaciones de la acción y, es precisamente en torno a éstos donde se rompe. La cultura crea conflictos y es socialmente desintegradora. La extensión de la radicalización de esta tesis la encontramos en esta otra idea: cuando la cultura se utiliza con fines de integración estamos casi siempre frente a formas patógenas de integración social. Por ejemplo, la historia de la formación moderna de las naciones prueba que la cultura disocia. El fenómeno que necesita una explicación es el siguiente ¿cómo, a pesar de la cultura, es posible la integración social? La respuesta es que son las relaciones sociales las que hacen posible la integración social. Las relaciones sociales presuponen la cultura como medio en tanto que las relaciones están organizadas como relaciones comunicativas entre actores.

Tiene razón A. Swidler (1997), cuándo explica que si la cultura influye en la acción, no es mediante la provisión de los valores últimos hacia los que ésta se orienta, sino mediante la configuración de un repertorio de hábitos, habilidades y estilos a partir de los cuales los individuos construyen estrategias de acción. En este sentido se desarrollan dos modelos de influencia cultural, uno para los períodos históricos asentados y otro para los no asentados.

Lo que estamos afirmando, siguiendo a la mencionada autora, es que, en primer lugar, la cultura es un «juego de herramientas», de símbolos, de relatos, de rituales y

de visiones del mundo que la gente utiliza de diversas maneras para resolver distintos tipos de problemas. En segundo lugar, que para analizar los efectos causales de la cultura, debemos centrarnos en las «estrategias de acción», en los modos de ordenar la acción que persisten a lo largo del tiempo. En tercer lugar, la significación causal de la cultura no es la de definir los fines de la acción sino proporcionar los componentes utilizados para construir las estrategias de acción.

Con la política ocurre otro tanto. La disposición dominante indica que la política tiene, como expresa Luhmann (1989), la responsabilidad total por toda la sociedad. Esto es válido, como ya hemos desarrollado, respecto a sociedades con el Estado de Bienestar desarrollado. En estas situaciones, hay tendencias que atribuyen a la política el papel global en nuestra sociedad. Frente a esto están las posibilidades de la acción política. De un lado, la política se transforma en el destinatario último de las injusticias experimentadas o percibidas. De otro, las posibilidades de intervención de la política son limitadas.

La discrepancia entre pretensión y realidad cuestiona las ideologías políticas y problematiza la confianza política. La teoría política que observa, refuerza y acelera este proceso habla de ingobernabilidad, de crisis del Estado o del fracaso del Estado, etc. Por otra parte, aquello que se niega al ciudadano y que éste interioriza como un derecho y toda promesa incumplida caminan en la misma dirección; la desidentificación y deslegitimación de la política como vector básico en la conclusión de los asuntos humanos.

Cosa bien diferente es que de aquí surjan alternativas enérgicas al sistema. La visión prometeica de la política conduce a un choque que el individuo intenta resolver mediante estrategias dobles o bien mediante la estructura dual que moviliza sus intereses. Esto significa que se quiere gestionar una situación en la que un determinado cometido está gobernado por expectativas normativas conflictivas que inducen a que el actor, guiado por normas y contranormas emparejadas, haga a la vez lo que debe y lo que no debe. Estas estrategias —paradójicas o dobles— surgen en aquellas situaciones en las que se hacen requerimientos incompatibles sobre los sujetos o cuando éstos pretenden objetivos incompatibles. La estrategia doble persigue una sola meta, pero de una manera particular, combinando la realización de la meta con la realización de otras metas que pueden estar en conflicto o en contradicción con la primera. Acaba haciendo y no haciendo algo y mostrándose como el contrabandista que vive en «tierra de nadie».

Tampoco la religión, que es otro mecanismo de integración y articulación social, sale indemne del proceso, aunque esté llamada más a transformarse que a desaparecer. Las mutaciones son internas y externas. Internas en la medida que dentro de las religiones institucionalizadas se dan procesos de renovación y «puesta al día». Externas porque la religión sufre impactos y se erosiona, se mezcla con otros productos religiosos, se fragmenta y se desfigura. Luego, como dice Díaz Salazar, la religión se vacía y se transmuta, adquiere nuevos rostros y nuevas figuras. La religiosidad en sus diversas formas oscila en este juego pero ya no es el centro vital sin el cual no se puede vivir, es importante para muchos individuos pero no es el centro.

Igual que ocurre con la religión, otro tanto podríamos decir de la idea de nación. Puedo compartir con B. Anderson (1993), que la nacionalidad es el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo. La nación, aparentemente, consigue aquello que pretende: el éxito social y el éxito político. El éxito se asocia a la capacidad para construir la sociedad civil bajo el supuesto de que tiene el rostro comunitario que piensa la sociedad que representa.

Así, el discurso de la nación es el de la comunidad que busca el destino representándose en términos políticos y sociales como comunidad. Pero cuando el discurso nacional no es compartido por todos los ciudadanos que habitan el espacio estatal o cuando ni tan siquiera el discurso de la lógica periférica nacionalista es un signo de realidad para todos los habitantes de esa periferia, éste sin perder un ápice de su presencia, ni de su capacidad para generar sentido entre sus adherentes, tampoco puede erigirse en el dosel sagrado, ni en el centro simbólico en exclusiva de esa realidad, sino que debe competir con otras versiones y con otras visiones. De este manera, y pese a ser un referente significativo no es capaz de responsabilizarse de un sistema de valores de aplicación general. Pero aún en estos casos, estas comunidades de vida presuponen la existencia de un grado mínimo de sentido compartido. La situación típica es aquella en la que los valores compartidos y la aplicación general dejan de ser válidos para todos y ya no están estructuralmente asegurados, ni penetran con igual intensidad en todas las esferas de la vida.

Dejamos esta digresión teórica para centrarnos en el marco espacial del análisis: la sociedad vasca. Aquí caben extraer un conjunto de consideraciones. Hemos mantenido en apartados anteriores que es una sociedad moderna y que responde a los parámetros explicativos que para este tipo de sociedad crea la ciencia social. Es, en consecuencia, una sociedad pluralista, donde igual que ocurre con otras de similar factura, los sistemas de valores y las reservas de sentido han de ser el patrimonio común de todos los miembros de ella. Es decir, los ciudadanos crecen en un mundo en el que no existen valores comunes que determinen la acción en las distintas esferas de la vida y en el que tampoco existe una realidad única, idéntica para todos.

Pero es, a su vez, una sociedad sometida a un proceso histórico dominado por la precariedad del espacio público democrático, por procesos políticos donde la excepcionalidad aparece con más frecuencia de la deseada —guerra civil incluida—, donde las señas de identidad están marcadas por un pluralismo que no termina de realizar el papel de armonizador de las diferencias. Por otra parte, la pugna política y los grados de libertad de los que disfruta el discurso político provoca la dependencia cognitiva de la sociedad civil de cualquier escenario político posible —el real o el imaginado en clave retórica—. Tampoco debemos obviar el papel que cumple el histórico conflicto que enfrenta la definición nacionalista del mundo social con la definición estatal del espacio sociopolítico vasco, agravado —si cabe— por la excepcionalidad del régimen político franquista hasta la década de los setenta.

A este cuadro no pueden faltarle las peculiaridades de la fundación del régimen democrático en el País Vasco, las secuelas de tan largo conflicto político, ni las formas institucionales de las que la sociedad vasca se dota para encarar este estado de

cosas, lo cual, como desarrollaremos a continuación no asegura necesariamente el éxito de estas medidas, sino más bien la creación de un nuevo haz de problemas, algunos asociados a la tradición histórica, otros a los elementos fundantes de la situación democrática y los más a las características estructurales de la modernidad de esta sociedad.

Por otra parte, la sociedad vasca encara la travesía histórica del siglo XX bajo algunos rasgos prototípicos. En primer lugar, es una sociedad industrial y pese a que estamos de acuerdo, como ha puesto de manifiesto D. Bell, en que la relación entre la estructura socioeconómica de una civilización y su cultura es, quizá, el más complicado de todos los problemas, ésta no nace desde el vacío sino desde elementos preexistentes. La afirmación de la racionalidad instrumental no elimina el pasado, ni la memoria histórica, sino que incorpora el valor de la tradición reciclándolo como historia del presente.

Así, podemos discernir algunas de las fuentes estructurales de tensión en la sociedad vasca de principios del siglo XX. Podríamos citar las paradojas que crea la estructura social que en el mismo territorio es tradicional, es jerárquica y es urbana e industrial. Que la modernización, aún cuando se produce, es incompleta. Que se refugia en nichos geográficos concretos y que no llega a otras zonas del País Vasco. Que la función productiva tradicional se dedica al monocultivo siderúrgico o a explotar a través de pequeñas y medianas empresas los recursos naturales inmediatos, que crea formas urbanas dispares para un territorio pequeño (por ejemplo, la centralidad urbana bilbaína frente a la periferia agraria, la multilocalización nuclear del entramado urbano guipuzcoano o el peso capitalino alavés).

La libertad de la tradición para articular tras de sí a los diversos grupos y el «choque» con la modernización económica provoca que el «laboratorio» de la sociedad industrial denote la naturaleza del cambio y las paradojas que descuellan en los órdenes institucionales. Si la naturaleza en el orden tecnoeconómico es lineal es porque principios como los de eficiencia y utilidad proporcionan reglas claras para la innovación, el desplazamiento o la sustitución en el orden de la cultura y porque provoca el retorno a las cuestiones y a las preocupaciones que constituyen los conflictos existenciales de los seres humanos. Las respuestas a éstos puedan variar, las formas pueden derivar de otros cambios en la sociedad, pero no hay «principio» de cambio que no sea ambiguo.

Si la tradición vasca, como ya hemos dicho, no tiene un origen único y si la irrupción de los aires modernos no la «sepulta», podríamos rastrear el principio del pluralismo en los mismos orígenes de esta modernidad, así como en el carácter sincrético, plural y heterogéneo de las creencias que formalizan el mosaico cultural vasco. Las ideas dominantes a lo largo del siglo XX, las que de forma visible tienen los efectos más duraderos son hijas de la sociedad industrial, nacen con ella y de la reacción de los diversos grupos sociales contra los efectos queridos y no queridos de ésta.

La socialización moderna oficializa la existencia de una vía de comunicación y de entrada hacia los particularismos de cada periferia social, pero, a su vez, oficializa el marco valorativo, una escala de valores donde se reproduce el arsenal de artefactos

para señalar socialmente quién es cada cual, con qué se identifica y para qué se identifica. En este sentido es como afirmábamos con anterioridad que la cultura fluye en la acción, lo hace no mediante la provisión de los valores últimos hacia los que ésta se orienta, sino mediante la configuración del repertorio o «juego de herramientas», de hábitos, de habilidades y de estilos a partir de los que la gente construye las «estrategias de acción». De esta provisión salen los códigos, las señales y las prohibiciones que se requieren para circular. Las vías están abiertas y son accesibles para todos.

Pero el tiempo del presente es tiempo global y el uno y el otro inauguran una nueva forma de estar en sociedad. Bajo el supuesto del cambio acelerado hay algunos interrogantes básicos: ¿cómo asumirlo? ¿cómo se desenvolverán unos y otros en el mar de dilemas, de preguntas y de sinrazones?

3.4. Los tiempos del futuro y la institucionalización del País Vasco

En la sociedad vasca los tres tiempos analizados concluyen con una perspectiva determinada. Proponemos un breve recorrido por los procesos que marcan el tiempo de la autorreflexión en la sociedad vasca.

Como es sabido, y tal y como ha quedado reflejado en las páginas anteriores, la transición española exigió la democratización y el consenso sobre las estructuras estatales o, dicho de otro modo, la cancelación del momento excepcional que representó el franquismo y la consiguiente creación del espacio público democrático. Pero esto es, a su vez, la puesta en marcha del proceso político que quiso garantizar la nacionalización del Estado en España. La respuesta a estos dos dilemas consistió en la construcción de un centro simbólico; la Constitución de 1978 es ese centro, el símbolo que quiso sellar la doble reconciliación entre «las dos Españas» —la rica y la pobre— y la oposición entre el centro y la periferia.

El tiempo de la democracia quiso resolver algunos dilemas presentes en la historia moderna de España. En el caso que nos ocupa —el País Vasco— la legitimidad del entramado democrático encontró el punto de inflexión en la aprobación del Estatuto de Autonomía en 1980, que es el producto emanado de la Constitución de 1978.

La hipótesis que hemos defendido es que el proceso histórico adquiere un rostro institucional. Así, el Gobierno Vasco institucionaliza el entramado político autonómico siguiendo criterios estatistas y bajo el imaginario simbólico de creer que se están poniendo las bases del proceso de construcción nacional, por otra parte tan añorado durante los más de cien años de vida del nacionalismo vasco.

El pragmatismo del nacionalismo institucional cree que con este registro se colocan las bases del proceso de construcción de un viejo sueño: erigir la estructura administrativa del País Vasco como si de un nuevo Estado se tratara. De hecho, los valores pragmáticos que exhibe la administración autonómica están al servicio de este imaginario simbólico y de su estructura ideológica, desde donde la comunidad nacionalista proyecta las aspiraciones estatistas creyendo que la reproducción de la ló-

gica administrativa del Estado en el territorio autonómico es la condición básica para alcanzar el sueño.

Bajo este *ethos*, la vida social y la vida política se racionalizan ¿Qué consecuencias provoca esta realidad? La inmediata es la naturalización de la acción del Gobierno Vasco y la construcción del imaginario de País como sociedad políticamente construida en un tiempo récord —veinte años—.

Puede decirse que más allá de los discursos y más acá de las pretensiones políticas y sociales, la configuración política y social de la Autonomía Vasca instaura un estilo y unas formas de hacer, invade los escenarios sociales y, sobre todo, crea el imaginario de sociedad —de País— gestionado mediante instituciones comunes. Una ulterior consecuencia es que este referente se transforma en el imaginario que articula la complejidad y el pluralismo de la sociedad vasca. Creo, en resumen, que la carcasa administrativa de la Autonomía Vasca da un sentido nuevo al discurso político en esta Comunidad.

La situación que acabamos de describir contiene en su interior algunos otros dilemas que obedecen a la situación dominante de pluralismo en la sociedad vasca y —no conviene olvidarlo— a las peculiaridades doctrinales de las narrativas en disputa. Así, la narrativa discursiva nacionalista obliga a la defensa de sus propuestas frente a las críticas ajenas sin contar con la intelectualidad orgánica capaz de elaborar discursos de contestación y/o alternativos. El resultado es la visualización de la paradoja que atraviesa la realidad vasca en todo este período y es que cuanto más poder institucional tiene el nacionalismo gobernante —en cuanto administra las instituciones políticas de la Comunidad Autónoma— más desprotegido cree sentirse. Es como si la acción de la crítica de los adversarios le enfrentara a límites intelectuales para los cuales, hoy por hoy, no tiene respuesta. La consecuencia de esta debilidad aparente es que el poder político, el poder social y el poder intelectual no guardan relación entre ellos, lo que provoca la difusa sensación de amenaza subjetiva al entrado de seguridad de esta doctrina.

A la inseguridad subjetiva no le son ajenos los dilemas doctrinales que le atazan. La narrativa nacionalista llega al inicio del siglo XXI con la doctrina central creada en el momento de su fundación por Sabino Arana a finales del siglo XIX. Esta primera definición dependió de los instrumentos teóricos y conceptuales usuales en su época; la definición étnica de la idea de nación, la idea de homogeneidad grupal comunitaria y la estrategia política fundada sobre la inevitable consecución del Estado vasco. Cabe preguntarse si de verdad se cree que estos supuestos sirven para interpretar la complejidad que atesora la sociedad vasca en estos inicios del nuevo milenio o, si por el contrario, su adecuación al presente no requiere de un lenguaje comprensivo que no se alimente, exclusivamente, ni de los vínculos tradicionales del pasado histórico ni de ajustar la estrategia política a la coyuntura.

La tensión que acabamos de sintetizar es, desde nuestra perspectiva, uno de los problemas no resueltos en el discurso del nacionalismo vasco, pero no debemos pensar que por ello el discurso permanece o paralizado o extasiado en la primera formulación de finales del siglo XIX. Lo que ocurre es que la mutación de «su» doctrina

central no se produce tanto entre el bastión de la teoría sino en las ámbitos del sentido y de la praxis política concreta. La modernidad acelerada de la sociedad vasca y la secularización de los contenidos valorativos se abren a los nuevos horizontes que inundan de enigmas y de nuevos problemas los escenarios sociales del País Vasco.

El nacionalismo institucional ofrece un proyecto político, pero nada de esto es comprensible sino tenemos en cuenta que éste (siendo importante) es menos relevante que la estructura de comunicación y de sentido que se gesta a su alrededor y como una y otra sostienen unas señas de identidad suficientemente ambiguas y tenues como para que puedan identificarse con ellas casi todo el mundo que lo desee pero que, a su vez, son suficientemente sólidas como para ofrecer una identidad y un sentido a los que se reconocen en ellas.

No queremos indicar con esta afirmación que caigan las barreras de contención del Otro o que se borre la frontera simbólica entre los que son y los que no son vascos nacionalistas (la lógica Nosotros-Otros) pero sí que con el paso del tiempo la definición de lo que sea la nación vasca se hace más abierta y, sobre todo, más difusa. Pero esto no significa que el discurso nacionalista se abra definitivamente al debate societario, es decir, a la aceptación radical del cambio histórico, quizá porque esto exige la transformación de la narrativa y la progresiva equivalencia para ser no sólo la nación de la comunidad nacionalista sino la de toda la sociedad vasca.

Las preguntas y los enigmas permanecen abiertos, por citar alguno de los más relevantes: ¿cómo pasar, por ejemplo, de la definición que la comunidad nacionalista hace de lo que es el País Vasco a la definición de sociedad vasca donde se asume el pluralismo radical de ésta? Seguramente estamos planteando una cuestión que, hoy por hoy, no tiene una respuesta fiable ni definitiva.

Lo que el trayecto histórico sí permite determinar a nuestro juicio es que con el camino recorrido por la definición primigenia, es decir, por la narrativa tradicional nacionalista, ésta no tiene capacidad para acoger a toda la sociedad vasca ni para extenderse a sectores y a colectivos no nacionalistas. La influencia de esta narrativa se encuentra frenada por el pluralismo estructural de la sociedad vasca. Si éstos son sus límites, ello obliga a pensar la sociedad vasca en su integridad y no como algo que se posee y se cede a los demás, sino como lo que hay que construir día a día con aquellos otros que tienen otras identificaciones y otras adscripciones partidarias.

Para alcanzar este objetivo la doctrina del nacionalismo institucional tiene un doble obstáculo. El primero es encontrar un acomodo razonable en el seno de una sociedad compleja y plural como es la sociedad vasca donde la inserción del concepto de nación no es evidente para muchos ciudadanos vascos. El segundo es saber con precisión qué papel se quiere y se puede cumplir en la relación con el Estado central y con España.

El primer obstáculo que describo es tan significativo como el segundo. Basándome en los datos empíricos facilitados por el Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco y por el Euskobarómetro de la Universidad del País Vasco, el primer dato que destacamos es que la población vasca que se declara nacionalista oscila en-

tre el 35% y el 40%, mientras que entre el 50% y el 55% declara que no lo es. Las características sociodemográficas más relevantes son: el 35% están entre los 18 y los 34 años, el 26% entre los 35 y los 50 años y el 39% es mayor de 50 años. Por territorios, Gipuzkoa es la más «nacionalista» —46%—, en Bizkaia es el 37% y en Álava el 29%. Con la respuesta sobre si se es o no independentista ocurre que «sólo» entre el 30% y el 35% de la población se encuentra total o parcialmente de acuerdo, pero el 42% dice encontrarse total o parcialmente en desacuerdo.

Es difícil sostener, a la vista de estos datos, que la idea de nación vasca sea compartida por la mayoría de la población. Es evidente que hay otras opciones y que no es unánime la declaración de «lo que se es», lo que aleja cualquier definición homogénea de este concepto. El hecho tiene su importancia porque impide la cómoda identificación entre la sociedad vasca y la comunidad nacionalista y porque traslada el énfasis a la noción de minoría prevalente, que quizá es más adecuada para describir la definición de nación de los nacionalistas que el concepto de sociedad. Este dato está además corroborado por otras dos realidades de las que no nos podemos deshacer. La primera tiene como referente a los resultados electorales que visualizan la complejidad sobre la que estamos tratando. La segunda, la situación objetiva de la lengua vasca.

Comenzaré por la segunda de estas dos realidades. Es verdad que la lengua ocupa el lugar central del imaginario simbólico del nacionalismo vasco. De hecho, si el resto de los componentes de la definición «objetiva» de la nación pierden virulencia en algunos casos y en otros han desaparecido (el más llamativo es con el concepto de raza), no puedo decir que haya ocurrido lo mismo con la lengua que se ha convertido en el dato objetivo del discurso nacionalista.

Las razones de la mutación no son desconocidas para casi nadie. La lengua es el elemento esencial del interés individual y a su alrededor se aglutinan los intereses propios y los ajenos, los inmediatos y los más lejanos. En el caso que analizo, los resultados de la Encuesta Sociolingüística elaborada por el Gobierno Vasco presentan un panorama que clarifica la situación. El primer aspecto a reseñar es que el 58,5% de la población sólo sabe hablar castellano. El segundo dato es que sólo el 24,7% de la ciudadanía se declara bilingüe; el 16,3% saben algo, son bilingües pasivos y el 0,6% de la población son los monolingües vasco hablantes. La actitud ante la lengua vasca, al igual que la posesión efectiva de la misma, marca una frontera identitaria. De hecho los vasco hablantes se consideran en su gran mayoría (78%) únicamente vascos. Por el contrario, la mayoría de los monolingües castellanos (65%) dicen que comparten identidad —se consideran vascos y españoles—. Como sugiere la encuesta sociolingüística, a mayor predominio del euskera mayor identidad vasca. Es significativa la opinión que recoge el estudio mencionado: la gran mayoría de los vascos hablantes (73%) está de acuerdo en que para «ser vasco de verdad» hay que saber euskera. La lengua aparece así como el basamento de la diferencia identitaria. Hablar o no euskera, conocerlo o mostrar interés por aprenderlo son las actitudes y/o las prácticas que traspasan la estricta función comunicativa de la identidad vasca. No es extraño que la idea de lo que es la nación encuentre en la lengua el dispositivo más evidente de seguridad.

Si la sociología de la lengua vasca abre la vía de entrada para legitimar el discurso sobre la nación que emiten los nacionalistas, es visible que la omnipresencia del concepto se recrea entre aquellos que comparten los rasgos más significativos emitidos desde la doctrina central del nacionalismo vasco. El problema que plantea esta definición tiene que ver, sobre todo, con la construcción de las fronteras del mundo nacionalista y con la capacidad de éste para trasladar los límites del espacio más allá del mundo que han construido.

La adscripción electoral sugiere un panorama similar. Desde 1980, las instituciones autonómicas están gobernadas por partidos nacionalistas. En todo el período el número de votantes de las opciones nacionalistas han superado siempre los 550.000 votantes sobre el número total de votos emitidos, mientras el camino electoral de las opciones electorales no nacionalistas siempre han ido por detrás, aunque es verdad que en un camino ascendente si nos atenemos a los votos de los que disfrutaban en 1980 y de los que disponen en el 2004. En todo caso, en cuanto a las afinidades electorales la sociedad vasca expresa un alto grado de pluralismo, algo más de la mitad de la población vota nacionalismo y poco menos de la mitad lo hace o en clave socialista o en clave popular (los segundos obtienen las cotas máximas en las elecciones generales al Parlamento español, mientras que los primeros recogen sus mejores resultados en las elecciones autonómicas y en las municipales).

Unos y otros datos visualizan la realidad que describo atravesada por dos procesos. El primero, que el concepto nacionalista de nación no abarca al conjunto de la sociedad vasca. El segundo, que los límites de la nación se detienen en los umbrales de la sociedad, con lo que no puede presuponerse la asociación; nación nacionalista = sociedad vasca.

Lo que demuestran los procesos es que la construcción de la sociedad y la construcción de la nación no siguen caminos paralelos. Esto supone que la fragua del nacionalismo sedimenta una definición de nación, pero también que ésta no es extensible a toda la sociedad vasca, lo que obliga a encarar al menos cuatro aspectos. En primer lugar, obliga a rediseñar la noción de nación vasca si se pretende —con ello— abarcar también a algo más de la mitad de la población que no es nacionalista y que, en consecuencia, no se identifica fácilmente ni con ese concepto de nación ni con las señales ni con los emblemas que exhibe. El segundo es el corolario del primero: cómo gestar la idea de nación que abarque y respete el pluralismo y la complejidad de la sociedad vasca. El tercero tiene que ver con cómo insertar el proceso en la dinámica abierta en la Unión Europea y el cuarto, y no es por ello el menos importante, cómo rediseñar los límites de la comunidad nacionalista.

Los hechos nos colocan ante la siguiente situación; una cosa es la construcción de la nación y otra la construcción de la sociedad vasca. El nacionalismo histórico no ha podido unirlos. Cabría preguntarse ¿por qué? La respuesta creemos que podemos encontrarla en los cuatro hechos siguientes. Para empezar en las características que asume el nacionalismo y en los ejes nodales sobre los que descarga «su» concepto de nación. La segunda respuesta la constituye la peculiar historia política del Estado español. Esta, como hemos visto, es una sucesión de circunstancias plagada de difi-

cultades, con demasiados años de excepcionalidad política y poco tiempo para ensayar las fórmulas que acogieran la conciencia diferencial que se gestó en los territorios con movimientos nacionalistas pujantes. Lo que se les ofrece es un mosaico de dificultades para la expresión de la diferencia; de centralismo político y cultural y de ignorancia ¡mucho ignorancia! sobre las consecuencias que tienen en los procesos políticos y sociales la negación de la realidad de la diferencia.

La tercera respuesta se encuentra en el modelo de acción política que han propugnado el Estado y el nacionalismo vasco, pleno de desconfianzas, de dificultades y de regímenes de excepcionalidad. La consecuencia de los hechos, y éste es el cuarto hito, son las dificultades que existen para construir la sociedad civil plural, abierta, consolidada y que cuente con una base socio simbólica evidente para los ciudadanos vascos.

En conclusión, del análisis empírico de la sociedad vasca y de las características estructurales sobresale una sociedad sumida en el pluralismo radical, lo que le obliga al nacionalismo a crear un nuevo concepto —proponemos el de periferia prevalente— que funde el discurso de la identificación no desde el concepto de hegemonía sino desde los mínimos comunes que se comparten con otros —sean o no sean nacionalistas—. Pero ¡cuidado! decidir abordar el pluralismo y su concreción práctica en el discurso político implica tener en cuenta algunos aspectos. Implica que las definiciones fuertes de lo que es ser vasco, identificadas con la propuesta nacionalista, ni definen ni incluyen la actividad social y política de todos los ciudadanos que habitan ese territorio. En segundo lugar que asumir este discurso supone interiorizar la idea de que los individuos comparten múltiples identidades y que sólo éstas dan la cobertura y la seguridad suficientes a la forma de plantarse ante la sociedad. Esta redefinición es más tenue, más consistente, si lo que se quiere es sentar las bases que crean la posibilidad de atravesar los límites de la comunidad nacionalista para derribar el dique que ahora hace tan difícil influenciar a otros sectores sociales y significa también que no sólo hay que asumir y propagar las señas de identidad propias, sino comprender y defender las de aquellos que siendo miembros de la sociedad vasca no las poseen en igual grado o hacen un uso peculiar de ellas y en cuarto lugar implica que los principios citados deben llevar al nacionalismo a diseñar la estrategia pluralista desde la categoría de periferia prevalente y a ponerla en práctica en una sociedad —como es la vasca— donde los individuos comparten múltiples identidades, se organizan en infinitas redes y desde el trabajo cotidiano construyen los escenarios y los lugares de encuentro que sobrepasan, cuando no disuelven, las definiciones fuertes de identidad (la mayoría tienen el origen en las definiciones políticas) para comprenderse desde la identificación que supone el compromiso con los otros. En este espacio comprensivo no tienen cabida las definiciones excluyentes, el concepto de hegemonía o los programas máximos.

La conclusión a la que llegamos y, que creemos que se plasma de una forma meridiana en nuestra investigación, es que el pluralismo de la sociedad vasca sólo encuentra salida desde definiciones tenues, aquellas que leen la realidad desde el valor que tiene el encuentro con los otros y desde las identificaciones con el mapa en red de la múltiple realidad social vasca. Por eso creo que la labor del nacionalismo no de-

biera consistir tanto en la afirmación de aquellos rasgos que le son propios, sino en la capacidad que demuestre para coser los puntos básicos de la red que crea la interdependencia social.

Otro aspecto que conviene tener presente y que marca el sentido del tiempo del futuro es la relación con el Estado central. La estrategia nacionalista estuvo imbuida de carácter retardador y de distancia con la dinámica política del Estado central. Es cierto que el nacionalismo no mostró nunca demasiado interés por integrarse en las redes de participación políticas que ofrecía el Estado, pero también lo es, tal y como hemos puesto de manifiesto, que el Estado no tuvo entidad suficiente para integrar y/o disolver las pretensiones nacionalistas.

Por otra parte, las vicisitudes del Estado nación en los últimos cien años de historia española es un dato de primer orden para el nacionalismo vasco. Este, refugiado en la lógica de la diferencia, no se vio en la obligación de afinar la perspectiva que ofrece a los ciudadanos que con él se identifican. Estuvo más pendiente de afirmar la conciencia de pertenencia comunitaria y en negar la perspectiva política del Otro que en poner en claro cuál quería que fuese su lugar en el Estado.

La Constitución de 1978 consagró un tipo de Estado que, en razón del reconocimiento que daba a la autonomía regional, vino a denominarse Estado de las autonomías. Es, en esta definición primigenia, un Estado dual que superpone esencias centralistas con esquemas autonomistas. Trató, de hecho, de integrar tres realidades: España, las nacionalidades y las regiones.

El Estatuto de Autonomía definió un compromiso, pero éste era abierto, está sujeto a cambios, y en ningún momento anula o disminuye la capacidad diferencial que expresara históricamente este movimiento. La lógica estatutaria queda así atada al desarrollo de las competencias y a la construcción del imaginario simbólico que el nacionalismo vasco se encargó primero de crear y después de proteger. El Estatuto se vio como la estación de tránsito, no el punto final de proceso político alguno que, de esta manera, hubiera quedado cerrado. El escenario queda así preparado para procesos posteriores y para ajustes ventajosos con los objetivos perseguidos.

El nacionalismo se apoyó a lo largo de este proceso en tres soportes. En primer lugar, demostró a lo largo de todo el periodo histórico presencia electoral continuada y una más que evidente estructura de plausibilidad. Ambos hechos unidos delimitan una sociología característica basadas en: a) la permanencia institucional; b) la presencia social y c) el poder objetivo de los mecanismos de socialización que desarrolla a lo largo de la historia. Además, en segundo lugar, crea una opinión pública blindada en sus aspiraciones de autogobierno. El tercer soporte es la trayectoria histórica de esta expresión sociopolítica. No debemos obviar que en sus más de cien años sedimenta la conciencia de adscripción a este imaginario. Este estará abierto, dependiendo de la coyuntura política y social concreta, a interpretaciones flexibles, a discursos concluyentes, a aspiraciones pragmáticas o al maximalismo del programa fundamental, pero en unos y en otros casos destaca la presencia de la estructura de plausibilidad asociada a una fuerza política y social incuestionable.

El problema no creo que sea la discusión sobre la objetividad de la presencia social y política de la base social nacionalista, sino sobre su acomodación, sea dentro de las estructuras del Estado o sea, en su caso, con la ruptura del modelo actual.

Se ha pedido al nacionalismo que clarifique una u otra opción. Y éste lo hace siguiendo la estela del valor que otorga a los tres supuestos siguientes: 1) Al pragmatismo de la acción política y a las cautelas sobre cuál deba ser el modelo de relación con España, 2) A la ambigüedad —cuando no el doble vínculo— es decir, estar dentro del Estado pero, a su vez, tener sus fórmulas de gobierno, al margen del Estado y 3) A las aspiraciones máximas contenidas en la doctrina central. No olvidarse de ellas ni ocultarlas es una de las señas de identidad del discurso vasco. Las fórmulas y las estrategias políticas que se han sucedido a lo largo del tiempo son el desarrollo de esos supuestos, siempre desde la consideración de la presencia social y política del discurso.

Las relaciones con el Estado tienen una lógica que atraviesa este proceso, al menos, en los últimos cien años. Desde estos a priori (presencia del imaginario nacionalista y la estructura de plausibilidad para sostenerlo y reproducirlo) crea su discurso basándose en el pragmatismo de la relación, en la ambigüedad de las propuestas y en la persecución de los objetivos máximos. Las fórmulas políticas usadas y/o inventadas están al servicio del imaginario o, si se prefiere, son los instrumentos para perseguir e, hipotéticamente alcanzar, los objetivos señalados.

Esta relación sostenida desde los supuestos mencionados, mantiene el juego de la política entre el centro estatal y la periferia vasca. Por eso, ni unas vías políticas ni otras son la garantía del cierre definitivo de la reivindicación política en el País Vasco. En unos casos porque las vías elegidas son el producto de un juego sociopolítico que permanece abierto y que no sacia las apetencias de los contenidos reivindicativos del nacionalismo. En otros porque el pluralismo de la sociedad vasca impide soluciones extremas y seguramente el fiel cumplimiento del sueño nacionalista. No conviene olvidar, además de las cuestiones citadas, otras que se derivan de la situación de pluralismo radical de la sociedad vasca y que impiden un discurso unívoco y consensuado sobre esta cuestión. No queda claro —entonces— si el ejercicio de la autodeterminación es la solución o es el problema. Insisto en este hecho porque no creo que dependa sólo de la casuística de los derechos o de los principios políticos, sino del debate social alrededor de cómo construir la cohesión en una sociedad plural como es la sociedad vasca donde coexisten formas y fórmulas distintas ante el mismo problema: el encaje en las estructuras del Estado.

La asociación de estas soluciones a la violencia política de ETA, añaden una carga de dramatismo a las expresiones políticas y sobreañade dificultades a un problema complejo.

La hipótesis que sostenemos es que el diagnóstico ante ETA, ante los hechos violentos que desencadena y la «solución» ante las consecuencias de la violencia son los factores que más dividen a la sociedad vasca y a los discursos políticos y sociales.

Haciendo un balance de los años transcurridos, se ha pasado por varias fases. Sin explicitar todas y cada una de ellas, sí es necesario detenerse en aquellas que mejor ayudan a comprender este complejo fenómeno.

Lo primero que constatamos es que en los últimos veinte años las acciones de ETA han perdido apoyos significativos. La respuesta a la situación —desde la organización armada— es la de crear un espacio propio, regido y regulado por medio de la lógica militar. A su vez, la contestación y el rechazo a sus acciones y a sus propuestas encuentran contestación por partida doble: por un lado, nacen movimientos cuyo objetivo básico, y casi único, es la reivindicación de la paz o lo que es lo mismo el cese de la violencia armada de ETA. La historia de estos grupos está por hacer pero todos ellos promueven la pedagogía de la paz y transforman la acción social rutinaria contra ETA en un movimiento pedagógico. Fundan un modelo de acción colectiva que moviliza las conciencias y pone delante de los ojos de todos los ciudadanos vascos la centralidad de las víctimas y del dramatismo de la violencia política.

En este período, para la organización armada, lo que de verdad importa es mantener la actividad, pese a que ello conduzca a romper los hilos con cualesquiera otras organizaciones políticas o sociales que no sean las de su entorno. Esto tiene consecuencias significativas. La primera de ellas es que la estrategia que gestiona ETA es más y más militar. Esta lógica tiene unas reglas que no se explican a quienes no forman parte de ella, y tampoco —a los ojos de la organización armada— requiere de un plus de legitimidad, únicamente se aplica. La legitimidad es interna, se busca entre la «comunidad de elegidos» que ven en la organización el bastión —el alma— de esas reivindicaciones. Su discurso obedece a razones que están predefinidas en el espacio social que ETA representa —aunque únicamente los individuos identificados con el espacio están «llamados a comprender»—.

La legitimidad se busca entre los «elegidos»: sólo ellos comprenden y tiene interés para ellos la visión de los convencidos. Las opiniones de los que se confrontan con el espacio propio y con las acciones armadas de ETA resultan significativas para la organización porque creen que con sus actitudes y con sus opiniones reconocen la persistencia de la opción armada, de la estrategia política que se desprende de ella y del mundo social que se refugia allí.

El segundo hecho es que la actividad de ETA y del mundo social que la sostiene construye la estrategia de la separación, estrategia que denomino del espacio propio. Con ella lo que buscan es la «adhesión» al espacio social tratando que éste sea el territorio donde la «comunidad de los elegidos» se representa tal y como es.

El tercero de los efectos es doble. Por un lado implica la ruptura con cualesquiera otra comunidad política y social de la sociedad vasca y, por otro, reproduce la separación entre unos (los habitantes del espacio propio) y los otros, lo que genera la crisis permanente de legitimación del espacio propio. Este hecho lleva a la visión psicomórfica, o lo que es lo mismo, a percibir el mundo y la realidad —exclusivamente— desde los intereses de los habitantes del espacio propio.

El cuarto hito a destacar es que militariza el pensamiento de la organización y del espacio propio y «arrebata» —disolviendo— la autonomía del espacio civil y político del mundo radical. Esto significa que ETA diluye cuando actúa el espacio político —Batasuna— que ella ayudó a construir. Se cumple la tradición cainita, ETA actúa como el dios Saturno devorando a sus hijos.

El efecto devastador de esta lógica se representa en el vaciamiento de la política radical. Este mundo político —recordemos que ha tenido presencia electoral estimable— supedita la dinámica sociopolítica a las acciones de ETA. El resultado es que si bien la simbiosis (frente civil-frente militar) quiso ser el ejercicio que representara la supeditación del entramado cívico de dicho espacio a la estrategia de la acción armada, lo que demostró a lo largo del período es que la política o no tiene cabida en ella o está supeditada a la lógica militar, pero en todos los casos es un elemento de ficción y de dolor y la política del dolor no hace sino negar la posibilidad de la política misma.

ETA «disuelve» las reglas del juego político. A partir de aquí no es que no quede espacio para la política, es que el juego es imposible. La lógica militar cumple con el trágico destino: es la lógica de la comunidad que se abriga y se protege en «su» espacio, que quiere alcanzar resultados políticos pero para ello disuelve la política desde una reivindicación del dolor que anula el mismo marco de confrontación política trasladándolo a la dimensión pre-política. Bajo este modelo la defensa del espacio propio es la representación del dramatismo que significa querer hacer política cuando no se puede hacer política y cuando los límites de actuación y el debate social y político se trasladan al interior de la sociedad vasca. La identificación con ETA provoca que la definición del otro no se haga desde un marco amplio sino desde el cierre social que define el «espacio propio». Los límites de la frontera simbólica se desplazan hacia adentro en un ejercicio de implosión, pero aun cuando el núcleo duro del espacio adelgace, el grupo que con él se identifica se cohesionan más y más.

El resultado de lo hasta aquí dicho es que lo que se pone en marcha es el proceso de implosión del núcleo y del mundo radical. Los datos entresacados de múltiples encuestas muestran la realidad del distanciamiento, del abandono y del rechazo de la violencia y de las acciones armadas entre la población vasca. Los resultados electorales visualizan también el lento declinar de las bases electorales del discurso radical.

Ha habido en estos veinticinco años algunos hitos en esta estrategia de implosión. Nos referimos, en primer lugar, al Pacto de Ajuria Enea —firmado por todas las fuerzas políticas vascas, excepto Batasuna en 1988—. No debemos perder de vista otros factores como el cuestionamiento —casi unánime— en la sociedad vasca sobre la forma de ejercer la barbarie por parte de ETA. En tercer lugar, nos encontramos, como ya hemos expresado, con la acción pedagógica de los movimientos por la paz, que han tenido como consecuencia la creación de la conciencia colectiva del valor y de la importancia estratégica de ésta.

No podemos olvidarnos de las actividades políticas del bloque democrático que rechaza cualesquiera de las expresiones violentas, el descenso electoral del entramado político radical y el alejamiento (lento pero continuado) de los sectores sociales

que en otros tiempos fueron votantes de Batasuna, muy en especial, los votos juveniles.

No es menos importante el convencimiento entre los grupos nacionalistas de que los objetivos políticos y la praxis de la violencia siguen caminos contrarios. Se produce, en séptimo lugar, la desmonopolización del uso de la calle como el espacio propio para reivindicar o amedrentar a la ciudadanía. También son evidentes los logros de los más de veinte años de Estatuto de Autonomía, porque, entre otras razones, terminan con la imagen agónica y victimista de la sociedad vasca. Finalmente no debo olvidar los éxitos cosechados por la estrategia policial y por la acción internacional del gobierno español, «ahogando» las salidas tradicionales del mundo de ETA. El resultado, teniendo en cuenta todos estos casos, es que la periferia del mundo radical se hace mayor y extensa, mientras el núcleo pequeño está más cohesionado y resulta más resistente.

En este panorama hay otro hecho que conviene tener en cuenta por la significación que ha tenido; los acuerdos de Lizarra-Estella. Alrededor de él se gesta una confrontación ideológica, política y mediática difícil de valorar en todos sus extremos pero que condiciona la vida política y la vida social vasca hasta el momento presente.

El Pacto se presenta —inicialmente— como una necesidad para que se visualice la tregua de ETA pero apunta también, a juicio de los firmantes, a una fase política nueva, en la que prima, por encima de cualquier otra cosa, la entropía, y en la que no terminan de producirse los procesos de ajuste entre unas y otras fuerzas.

Lizarra tuvo un primer objetivo: dar cobertura política a la tregua que ETA decreta en 1999 pero abrió muchas incógnitas. Es, en palabras de los firmantes, la puesta en marcha del proceso político que quiso atraer al mundo nacionalista radical a posiciones institucionales. Ocurrió que la gestión política de ese tiempo se realiza en unas condiciones en las que parece que sus participantes estén dispuestos a correr una competición atlética con distancia de fondo, de maratón, y con la rapidez del velocista de 100 metros lisos.

Hay algunos hechos que conviene recordar. El primero es que, como hemos sugerido, del mencionado acuerdo quedan fuera fuerzas políticas —partidos y sindicatos no nacionalistas— que representan a casi la mitad de la población vasca. Esto lleva a pensar, aún prescindiendo de algunas de las interpretaciones, las dificultades del intento. El segundo dato es la temprana identificación —buscada y querida por algunos, indeseada para otros— del proceso de paz como proceso de construcción de la nación vasca. Una pregunta surge de este hecho y condiciona el debate postrero: ¿la estrategia nacionalista es un paso previo —necesario— para alcanzar la paz, es decir, para soñar con la disolución de ETA o una reivindicación que se mueve al margen de este objetivo? Sobre la asociación de estos hechos se desata una gran confrontación y no sólo entre los partidos de ámbito estatal y los del ámbito vasco sino en el interior del nacionalismo democrático.

Lizarra convive con dosis de violencia. La denominada *kale borroka* (lucha callejera) se mantiene como ejemplo de que el entramado que se representa en la acción violenta continúa ahí, siguiendo de cerca el curso de los acontecimientos y actuando cuando lo juzga oportuno. La consecuencia es que las acciones de esta índole producen miedo y generan inseguridad e incertidumbre en la sociedad vasca que vive «al borde del ataque de nervios».

Otro hecho es el manejo de la opinión de que el Estatuto de Autonomía está agotado. Se dice que Lizarra abre una fase nueva: la de la soberanía y que ésta es post-estatutaria. Sin querer entrar en el análisis de esta argumentación, es conveniente apostillar dos cuestiones. Una que «Lizarra» deja al descubierto que el Estatuto de Autonomía carece de la definición teórica que debiera haberle dado el nacionalismo democrático. Este dato es paradójico porque sus diseñadores, quienes lo han gestionado y quienes se han valido de él para gestar el grado de bienestar del que disfruta la sociedad vasca, deciden abrirlo al «manoseo» ideológico por parte de unos y de otros y decretar su punto final.

No me parece razonable perder la perspectiva de las dificultades que implica un cambio político como el anunciado. Existen muchas dificultades internas y algunas otras externas. Empezando por las primeras cabe referirse a algunos hechos mencionados, así, por ejemplo, a la fragmentación política y al pluralismo de la sociedad vasca, al carácter no independentista de sectores políticos y sociales que tradicionalmente se identifican con el nacionalismo político, a la desigual penetración del discurso nacionalista en los diversos territorios vascos (recordemos que el nacionalismo tiene gran presencia electoral en Bizkaia y Gipuzkoa, menos en Álava, que su presencia es minoritaria en Navarra y poco relevante en el territorio vasco enclavado en el Estado francés). Asimismo, está dividido en dos Comunidades Autónomas dentro del Estado Español y en dos Estados (España y Francia).

A este hecho se le une el cuestionamiento y la revisión al que están sometidos algunos principios políticos sacralizados en la historia moderna europea como los de territorialidad, soberanía o el sentido que hoy pueda tener el Estado-Nación decimonónico. No debemos olvidar que procesos como los mencionados —el caso de Québec podía ser uno de los ejemplos relevantes de análisis para extraer consecuencias— provocan incertidumbre y desasosiego entre muchos ciudadanos por la dinámica que desencadenan, por la toma de posiciones que provocan y por las presiones que unas fuerzas y otras ejercen, etc.

En este debate no puedo ignorarse los condicionamientos externos como son las lecturas reductoras y simplistas del hecho autonómico que lleva a cabo el estado central, delineando la tendencia a la homogeneidad de lo que en realidad es el pluralismo significativo en el territorio estatal. O el papel que juega en esto la razón de Estado, que es el hecho clave en la defensa constitucional de lo que se quiere que sea España.

No hay que perder de vista la regeneración de la identidad de España que, ideológicamente, es un factor de cohesión para muchos sectores sociales —así, por ejemplo, el regeneracionismo identitario del Partido Popular en clave nacional española,

no deja de ser la invención de un neo nacionalismo que construye su discurso tomando como interlocutores a los nacionalismos periféricos (especialmente el vasco y catalán) y configurándose de esta manera como discurso anti periférico—.

La reflexión sobre el futuro encuentra a éste indeterminado, los ingredientes ciertamente están en el presente pero no se proyectan sin más. Por esto es mejor trasladarnos al terreno de las hipótesis, de lo probable/improbable, de la incertidumbre de lo que se desea, pero de las certidumbres del que desconfía en hallar soluciones definitivas que pongan punto final al problema.

En todos los casos, es obvio que la capacidad de intimidación y su simbolismo siguen rindiéndole grandes beneficios. Esto es lo que explica que pese a que en los últimos años su actividad es la más baja de toda su historia, su incidencia, por el contrario, se mantiene, quizá con otros matices y con otras características, pero el poder de intimidación y la incidencia en la vida social y política continúa en términos similares a la de aquellos tiempos en los que tenía mayor capacidad militar. Hoy, como nunca, ETA actúa mediante la explotación intensiva de su simbolismo, mediante su sola presencia. Divide y atemoriza, pese a que su capacidad militar es notoriamente inferior y mediatiza la vida política con su sola presencia, sabiendo que existe, por eso su incidencia se mantiene pese a que su capacidad militar disminuye significativamente.

En conclusión, la violencia de ETA está atravesada por una triple constatación; por la pérdida de capacidad militar, por la incidencia política y simbólica de su presencia y por su capacidad para condicionar y para mediatizar el cuadro de relaciones políticas. La gran ausencia, quizá el mayor déficit de la política vasca en estos momentos, es que siendo absolutamente necesaria la desaparición de ETA, se carece de una estrategia integral para poner el punto final a este desdichado episodio.

Otro hecho destacado de los últimos años es que el bloqueo político y la desconfianza se han adueñado del espacio de relaciones políticas de la sociedad vasca que en otros tiempos fue conflictivo pero fluido, pese a las paradojas que le recorrían en un sentido o en otro.

Esta reflexión nos lleva a plantear otra cuestión: las alternativas al Estatuto. Creemos que éste es un camino insuficientemente explorado pero que, en todo caso, hay que analizarlas con precisión y con honestidad porque otras estrategias, por ejemplo, más allá de su actual definición tienen dificultades de enorme calado que no son externas a la sociedad vasca sino internas. Hay además otro hecho que se desprende de esta argumentación: ¿con qué recursos cuenta esos discursos para encarar esta travesía, si es que fuera ésta la que se propone llevar a cabo? No creo que para contestar esta cuestión haya que esconder los argumentos, todo lo contrario, habría que abrir las ventanas de par en par y fundamentar la absorción de recursos disponibles. Es posible que si existe el agotamiento de las respuestas políticas tradicionales haya sobrevenido por esfuerzos adicionales, pero también por cansancio, cuando no por no saber evaluar los logros cosechados o por no haber reflexionado sobre los límites de la actividad política y sobre las consecuencias que tiene el no límite o la carrera permanente por la superación.

El Estatuto ha sido una fórmula de consenso social, quizá la única en la que todavía se reconocen los discursos políticos vascos, pese a la impugnación o pese a la afirmación de su realidad y de su contenido. Siendo coherentes su «superación» debiera proceder de otro consenso sobre otra fórmula de organización de la convivencia que pudiera ser evidente para la mayoría de la población ¿Hay hoy posibilidades de erigir este consenso?

Las «alternativas» a este modelo de convivencia tienen dificultades por varias razones. La primera por la indefinición de la propuesta. La segunda porque el Estatuto —el autogobierno vasco— no es sólo una fórmula política sino el imaginario simbólico que permite a los ciudadanos identificarse con él porque genera bienestar material, seguridad, certidumbre e identidad. La tercera porque se desconocen los límites del «más allá» y sobre todo las consecuencias no previstas del «más allá». La cuarta, y última razón, porque no está claro que exista ni la masa crítica ni las condiciones objetivas para construir el instrumento sin adjetivos. Cosa distinta es que de tanto moverlo se descubra, no sin cierta perplejidad, que el Estatuto carece de una definición teórica sólida y que algunos la vivan como la estación de tránsito, creyendo que en el andén correspondiente puede crearse un escenario de doble vínculo. Es decir se está con él por lo que significa, representa y aporta, pero «estar» es la fórmula para «no estar».

Nos parece ingenuo no releer en profundidad las transformaciones estructurales que afectan a nuestro entorno político y que condiciona sobremanera el campo de juego sobre el que me quiero mover. Así, por ejemplo, la ilusión que hizo posible la fundación de los modernos Estados Nación pugna con nuevos poderes y con nuevos desarrollos políticos. Nadie puede asegurar el punto final de este proceso pero cabe sospechar que seguramente de él no sale indemne la reivindicación política de los nacionalismos históricos porque les obliga a rediseñar una concepción de qué es el Estado y, sobre todo, cuáles pueden ser los marcos políticos más adecuados desde los que organizar la convivencia.

Detrás de la «algarabía vasca» sobresale una cuestión —siempre presente— la articulación y la cohesión de las sociedades plurales y las preguntas que suscita. En el caso que comento es preferible acudir no a ideas que llamen a la homogeneidad o la identidad compartida sino a los mínimos que comparte la mayoría de la población.

El proceso político de los últimos tiempos ha dejado por el camino parte de lo que se erigió en los últimos veinte años. Paradójicamente, la desinstitucionalización de lo que tanto costó institucionalizar es un hecho que se abre paso. Cómo sino ¿se puede denominar a la pérdida de capacidad innovadora de la administración autonómica, a la crisis de relevancia social del Parlamento, a su pobreza legislativa en los últimos tiempos, a la crisis funcional del Parlamento, presentado casi siempre ante la ciudadanía como un lugar para la «bronca» política y casi nunca como el espacio donde se comparten estrategias con adversarios —que no enemigos— políticos?

Nunca como ahora, el País Vasco —pensamos que éste es uno de los indicadores básicos del malestar que se detecta— ha visto sus escenarios «invadidos» de nuevas formas de estar en política. Muchas personas y algunas organizaciones, están dis-

puestas a desempeñar este rol. Cuán ingenieros sociales se mueven dentro de un cuadro de geometría variable que ellos mismos construyen y cuya necesidad se explica porque persiste el «conflicto».

La política vasca vive demasiado tiempo de aplazamientos (lo que hoy no se puede hacer quizá unas próximas elecciones o un cambio político lo permitan), de provocar órdagos, de vivir —permítannos la licencia cinematográfica— «al borde del ataque de nervios». Es como si el fatalismo hiciese presa de la clase política —nadie quiere llegar donde se llega pero nadie está dispuesto a hacer nada para remediarlo—, cuando, por otra parte, los sueños y las aspiraciones de unos y de otros chocan con los datos irrefutables de la realidad empírica. Convenzámonos, las propuestas, tanto las más ambiciosas como las más modestas, chocan siempre contra los mismos muros. No pueden prosperar porque nadie disfruta de la mayoría absoluta, pero también porque no hay ni condiciones para el diálogo ni para construir complicidades y erigir con ellas acuerdos y consensos.

Tampoco conviene olvidar que la situación vasca plantea otros problemas que nadie puede ocultar. Plantea, por ejemplo, tener que hablar de la modernización política del Estado y de la idea de lo que sea España. Muchos reclamamos ese diálogo pero pocos lo contemplan. Plantea que la violencia tiene que tener un tratamiento complejo, múltiple, fundado sobre el consenso de todos y donde no sobra la aportación de nadie pero donde tampoco ocurren milagros ni hay atajos posible y donde las medidas —llámese Ley de Partidos o cualesquiera otras— pueden provocar situaciones no queridas y no previstas que pueden navegar en contra de todo aquello que se dice querer proteger.

Quisiéramos cerrar esta parte de la exposición con una serie de conclusiones. Todas «beben» de ese manantial que nos propone Castoriadis cuando decía que la crisis del mundo occidental reside, precisamente, en el hecho de que dejó de cuestionarse a sí mismo. Los últimos veinticinco años de institucionalización autonómica vasca permiten visualizar algunas cosas. Las vamos a resumir en una serie de conclusiones.

1. La realidad empírica indica que la sociedad vasca es una sociedad desarrollada, que posee un alto grado de crecimiento económico y de bienestar material, sofisticación cultural y competencias políticas como nunca antes había tenido a lo largo de su historia. Que la administración autonómica está bien valorada por la ciudadanía en los múltiples servicios que crea, gestiona y administra. Que a lo largo de los casi veinticinco años de existencia, la estabilidad institucional es una realidad y un hecho incuestionable.
2. Llegados a este punto hay que decir como una paradoja se abre camino: estamos ante una sociedad con un desarrollo económico y una modernización social equiparables al de cualquier sociedad occidental, que disfruta de amplias competencias políticas y de gran capacidad de gestión. Esta situación contrasta con la imagen que, en ocasiones, proyecta, de sociedad sobresaltada, vuelta hacia adentro por la precariedad de los mecanismos de cohesión social y política que provoca la acción armada de ETA. Este hecho es concluyente; la sociedad vasca es una sociedad dinámica que encara la situación que cuestio-

na sus fundamentos y su cohesión como sociedad. Este dato provoca algunas preguntas evidentes. Así, por ejemplo, en la sociedad vasca ¿qué tenemos que resolver?, ¿asegurar el nivel de vida, la cohesión de la sociedad, la paz, la construcción nacional, la estabilidad institucional o la gestión de los asuntos propios? ¿Son estos elementos compatibles o debemos elegir y optar por uno o por otro valor?

El debate dentro del nacionalismo tiene poco que ver con el sueño del programa máximo y bastante con la «tozudez» de los referentes empíricos y con la moderación que corresponde a sociedades con esas características estructurales. Así, no creo, por ejemplo, que la reivindicación de la independencia formulada al modo tradicional, siguiendo la tradición política del siglo XIX, sea una necesidad en el debate político para reivindicar lo que se quiere ser. Tampoco creo que valga la pena abrir la caja de Pandora para descubrir —por parte del nacionalismo vasco— qué fue de la soberanía que, por otra parte, nunca se disfrutó, ni tirar del hilo de Ariadna para encontrar el territorio que nunca se tuvo o ¿es qué alguien cree que la restauración histórica del pasado puede frenar el ritmo agobiante del cambio que impone la globalización y los procesos a ella asociados?

3. El nacionalismo dispone de tres recursos básicos para cartografiar el presente. El primero, la estructura de oportunidades ligada a los compromisos internos —sociales y políticos— y a un nuevo concepto de lo que debe ser la hegemonía ¿Podría preguntarse sobre qué fundar estos principios? Creo que sobre aquello que la sociedad vasca, y con ella el nacionalismo institucional, han sabido desarrollar a lo largo de la historia; el bienestar, las señas de identidad y la estructura de plausibilidad. En segundo lugar, sobre los recursos políticos, institucionales y administrativos de los que dispone por mor del desarrollo del Estatuto de Autonomía —las competencias—, o dicho de otra manera, sobre la capacidad política y normativa para hacer aquello que se quiere hacer. Pero las competencias son instrumentos de la estrategia que se funda sobre los objetivos plausibles y sobre las metas empíricamente definidas. El tercer recurso del que se dispone consiste en asumir, formal y materialmente, el papel que cumple hoy en día en el escenario político y social, la interdependencia. El reto no creo que consista en negarla sino encontrar en ella el hueco y los nudos sobre los que quiere asentarse en esa red y, sobre todo, el papel que se desea cumplir dentro de ella.
4. El debate del inmediato presente y del futuro más cercano no debe girar sobre qué es lo que se niega, sino sobre qué es lo que se afirma; es decir, cómo asentarse en el escenario político sin depender —para ello— ni de la conceptualización política ni de la praxis resistencialista con la que tantos frutos cosechó en otras épocas. Hay algunas tareas básicas que permiten delinear este futuro. Una de ellas es la asunción radical del pluralismo de la sociedad vasca. Es éste el referente más significativo e imprescindible que, por otra parte, tiene algunas consecuencias evidentes. La primera es la imposibilidad de percibir las referencias al discurso nacionalista desde la idea y desde la praxis de la hegemonía.

El pluralismo de la sociedad vasca indica que está formada por un mosaico de mundos sociales y políticos, interdependientes entre sí, unos más prevalentes que otros; pero ninguno, por sí mismo, puede arrogarse la capacidad de construir ni de representar a los vascos en su conjunto. Las sociedades pluralistas no dependen para su cohesión de ninguna metafísica de la unidad o de principio alguno definido de una vez y para siempre, porque lo que vale para unos no es igual de válido para otros, con lo que empeñarse en construir la cohesión sin escuchar el enigma es una empresa abocada al fracaso. Por ello, la articulación de la sociedad vasca no debe ser pensada desde ideas «hegemónicas» sino desde los mínimos comunes que comparten la mayoría de la población.

5. No resulta ajeno a esta situación el concepto de qué es la nación. Si aceptamos el hecho de la sociedad vasca como un marco radicalmente plural, no tiene sentido propugnar un concepto con el que muchos ciudadanos no están en condiciones de identificarse, por más que la definición nacionalista de nación conlleve la representación simbólica de la densidad del grupo propio, pero éste ni define ni incluye todas las actividades políticas y sociales de la totalidad de los ciudadanos vascos. Esto implica un problema de primera magnitud, por más que la definición tradicional del nacionalismo tenga fuerza social, presencia electoral y una pujante estructura de plausibilidad. Pero si esto es así, ¿cómo hacer para que aquellos ciudadanos que no comparte el concepto de nación propuesto por la comunidad nacionalista, o que no poseen algunas de las señales distintivas derivada de ella puedan estar a gusto y sentirse identificados con la idea de nación que persigue? ¿Es esto posible?

Existen tres recursos a su disposición para lograr el objetivo de la identificación. Uno es el compromiso de los ciudadanos con las instituciones del autogobierno y de la autonomía política —resultado de la institucionalización del Estatuto Vasco de Autonomía—, así como con los símbolos y con las señas de identificación que se han ido creando a lo largo de su historia reciente. Las circunstancias de la identificación de los ciudadanos vascos se producen, además, al margen de cual sea la estructura electoral a la que se adscriben, de las afinidades políticas que tengan o de los posicionamientos inspirados ideológicamente que defiendan.

Otro de los recursos es la identificación que permite relacionar la perspectiva ciudadana con las instituciones y con los emblemas sociales e institucionales, sin que por ello se exija a nadie fidelidad a un cultura determinada o a una perspectiva política concreta. Esto implica que en lugar de manejar la sociedad como la representación de esta cultura concreta, el ciudadano percibe la vida social como integrando una red elástica y flexible entrelazada por múltiples identificaciones. Así, los individuos eligen con quién identificarse, cuándo, cómo o de qué manera. El tercer recurso es el de ciudadanía. Este se funda en el cúmulo de derechos fundamentales que tienen los individuos por el hecho de vivir en esta sociedad.

A partir de estos recursos creo que se puede recrear un concepto de nación que equipare nación a sociedad. La nación, en el tiempo presente, para una sociedad compleja y radicalmente plural como es la vasca, sólo puede representar a todos los ciudadanos si asume en su definición la estructura inclusiva del programa de mínimos comunes; el resto es recrearse en un concepto fuerte, integrador para unos, pero escasamente operativo cuando quiere abordar no tanto el problema de la cohesión de la comunidad nacionalista, sino la construcción del marco de referencia para toda la sociedad vasca en su radical pluralidad. Y para ello, como ya he insinuado, no valen las definiciones ni densas ni fuertes sino tenues, integradoras, que no leen la realidad desde el espacio exclusivamente de cada cual sino desde la intersección que forman los múltiples encuentros sociales y políticos.

6. En el País Vasco no hay una realidad estructural más evidente que el pluralismo de ideas, de orígenes geográficos, de adscripciones políticas, de recursos electorales, etc. La sociedad vasca no tiene, pues, que reinventar el pluralismo sino coexistir con él, porque éste es el hecho más incuestionable de su historia moderna. Digámoslo, el problema del pluralismo vasco revierte sobre todo a la esfera política (recordemos que no se conocen choques culturales ni sucesos de convivencia entre, por ejemplo, inmigrantes y nativos, si es que todavía cabe hablar de estos conceptos), y muy especialmente, en las tácticas y en las estrategias de las fuerzas políticas. Se podrá argüir, con razón o sin ella, cuál es la mejor fórmula para representar el pluralismo de base cuando, por otra parte, nadie puede recurrir a su representación exclusiva ni transformar su voz en salida para todos los demás, pero es verdad que el juego político casi nunca acepta matices y sí pronunciamientos fuertes, en muchas ocasiones, poco adecuados para llevar el ritmo del pluralismo social al espacio político o a fórmulas fiables para unos y para los otros.
7. Otro enigma para el futuro y con futuro es el de las relaciones del nacionalismo vasco con el Estado español. El resultado de tantos años de relación es que ésta sufre altibajos y expresa, en muchas ocasiones, el descontento en los términos de la relación. Esta, es verdad, se nutre de acusaciones mutuas, por ejemplo, del incumplimiento del Estatuto por parte del Estado español o de que, en realidad, el modelo autonómico previsto en la Carta Constitucional ha terminado convirtiéndose en algo así como «café para todos» desvirtuando, de facto, el propio modelo y homogeneizando la plural realidad española, que ya no recoge las aspiraciones políticas del nacionalismo porque el Estado considera que con el actual modelo estatutario se ha alcanzado el máximo grado de desarrollo político posible en España. Este tipo de discursos son los que «alimentan» la relación. Esta no termina nunca de asentarse ni de definirse para poder suscribir un pacto de lealtad.
8. Por parte del Estado español se «exige», al nacionalismo que gobierna la Comunidad Autónoma, que acepte como punto final de su proyecto político el Estatuto, que «entierre» el programa máximo, que se olvide de él o que sino lo

reconduzca hacia la solución estatutaria en los términos expresados por el Estado.

Esto supone exigirle al nacionalismo que deje de ser lo que es para convertirse en una fuerza política estatutaria. Este no puede asumir estas pretensiones porque, entre otras razones, si esto fuera así representaría «arrumbar» el proyecto político y negar «su» naturaleza. A su vez, el nacionalismo conceptualiza el tiempo político del Estatuto como tiempo histórico, y no como el punto final en el camino de su reivindicación del programa máximo.

Pero si ésta es la conclusión a la que el nacionalismo y el Estado llegan, lo que en ocasiones se vislumbra detrás del Estatuto arrastra muchos problemas. Hay problemas de definición explícita sobre lo que se quiere y sobre lo que se ve, hay problemas de penetración social para explicar, incluso, a parte de la sociedad nacionalista lo que se desea y para convencer a los que no lo son por qué deben aceptar el mundo prometido. Existen, también, problemas relacionados con la incertidumbre que genera ese tipo de procesos: los hay, por ejemplo, de masa crítica suficiente para sostener las estrategias postestatutarias y los hay para asociar y diseñar, cara al futuro, el contenido del programa máximo.

No perdamos de vista algo que ya he sugerido y es que los instrumentos políticos tradicionales (Estado-Nación clásico, la soberanía o el territorio) sufren hoy en día un impacto significativo en todo el hemisferio occidental. Ni el Estado es lo que era, ni el concepto de soberanía al uso tiene sentido, ni la relación con el territorio funciona de la misma manera que hace unas décadas. No es tampoco fácil responder a cuestiones como, por citar algunas, el sentido de la independencia política en el siglo XXI, cuál debe ser la forma adecuada para articular el Estado o qué papel puede arrogarse un nacionalismo como el vasco en el siglo XXI. Pero tampoco es fácil «huir» de estos problemas para refugiarse en el ecosistema o en las respuestas que mejor se conocen.

Tenemos la impresión que en el horizonte inmediato podría adivinarse un nuevo pacto político que debiera fundarse sobre otras premisas, y éstas sólo pueden proceder de un modelo abierto, que incorporara nuevas competencias y especialmente que resuelva la presencia vasca en Europa. Luego, quizá la existencia de un Estatuto abierto (sin cierre político posible), la presencia vasca en Europa y la firma de un nuevo pacto basado en la idea de soberanías difusas y en el desarrollo de nuevas competencias, podrían ayudar a «desatascar» el actual modelo de relación.

9. Casi nada de lo que estoy diciendo tiene sentido sino se impone el tiempo de la paz. Los cuarenta años de vida de ETA han atrapado a tres generaciones de vascos. ETA ha definido, en muchos casos, la socialización política de estas personas, sus definiciones sociales, los dramas personales y la muerte de muchas de ellas, ¡de demasiadas!

Se ha escrito mucho sobre el significado de la violencia de ETA y no queremos extendernos sobre ello.

Lo que de verdad está afectando al universo etarra es la estrategia de implosión. Esta significa la reducción del mundo radical en cuanto que muchos de los que en otros tiempos confiaron en él abandonan esa expresión, y otros tantos que estuvieron en el núcleo se trasladan a la periferia.

10. El siglo XXI se presenta lleno de luces y de sombras. El nacionalismo democrático tiene que releer el futuro desde la asunción del cambio histórico en el que estamos enfrascados. Ni la globalización, ni la reconfiguración del poder político que está teniendo lugar en el mundo occidental, ni las nuevas redes que nacen y se desarrollan en Europa puede dejarle perplejo por mucho tiempo. Con los instrumentos tan importantes que posee debe, por el contrario, abordar algunas cuestiones pendientes a lo largo del proceso que hemos analizado. En él cabe, por ejemplo, repensar la idea de nación que ha manejado a lo largo de su ya centenaria existencia; encontrar la vía para resolver la tensión política que le provoca el pluralismo estructural de la sociedad vasca. Además necesita «encontrar» su papel en el Estado y «su» relación con el discurso que ha diseñado sobre qué debe ser el Estado del futuro. Pero si hay un asunto básico es el de la violencia, máxime cuando es imprescindible encontrar una estrategia que aúne el proceso de implosión con la gestión de sus consecuencias y con la gobernabilidad de las instituciones vascas.

No debe quedar en el tintero de esta exposición la capacidad del Estado español para asumir el pluralismo diferencial del territorio que gobierna y gestiona y releer su papel en este siglo. Ni las llamadas por parte del centro a nacionalismos trasnochados, ni la negación de la realidad de las periferias o los golpes de autoridad, le debieran impedir ver la realidad de lo que se nos viene encima; la reconfiguración del poder político en el seno de sociedades complejas pero, esta vez, el campo y las reglas de juego escapan al control de las agencias tradicionales —nacionales— de poder.

Inventar el poder político es uno de los objetivos de los que la política que se quiere hacer en el siglo XXI no podrá escapar y esta vez no cuenta con los instrumentos tradicionales con los que inventara el presente a lo largo de los dos últimos siglos. Este es otro problema, quizá objeto de una nueva transición donde quizá todos debamos hablar y citar de otra manera porque nuestros referentes políticos y los soportes sociales «de toda la vida» han dejado de estar donde estaban.

Lo que el futuro nos depara está atravesado de más sombras que luces. No se percibe hoy en día las vías de salida más adecuadas, ni las posiciones políticas desde las que puede mantenerse. No sé, a ciencia cierta, si el desencuentro se ha instaurado como único lenguaje oficial en la sociedad política vasca y española, naturalizando el desencuentro y el enfrentamiento, pero sí parece que el no encuentro, la no resolución de problemas, el castigo al adversario es una herencia que quizá las nuevas generaciones deban abordar con un lenguaje

nuevo. La paradoja es clara; esto que he descrito y analizado se produce en una sociedad que mantiene unos niveles de bienestar equiparables a cualesquiera sociedades de su entorno, un desarrollo económico elevado y unas prestaciones sociales encomiables. Quizá, para concluir, habrá que dejar abiertas dos nuevas cuestiones, ¿a quién le va a tocar pagar esta factura? Y ¿cuáles son los costes de la naturalización del desencuentro político?

3.5. Conclusión

En conclusión, y a modo de resumen, el momento de la autorreflexión nos presenta a una sociedad vasca que vive en el interior de un cuadro identitario caracterizado por una red de identidades múltiples. Alguien podrá preguntarse ¿cómo se cohesionan hoy en día la sociedad vasca? Creemos que es inevitable volverse a referir al magma de lo social que se forma a lo largo del proceso de institucionalización de la vida social, en esa red que forma las múltiples relaciones sociales donde los individuos se encuentran, donde se cruzan los intercambios sociales y donde, como si de soportes institucionales casi fijos e inmutables se tratara, las instituciones prototípicas de la vida social mantienen los nudos de la red. Es la evidencia de esa red, es el orden de lo cotidiano, de lo inmediato, lo que aparece como incuestionado e incuestionable, lo que sostiene la mirada colectiva.

No hay, desde este punto de vista, un solo elemento que pueda responder a la cuestión que estamos considerando en esta investigación. Es más, creemos que podríamos responder a la cuestión con una respuesta del siguiente tenor: «somos porque estamos». Es como si detrás del cuadro identitario se erigieran la importancia del vivir, es decir, la institucionalización de la vida cotidiana, de lo inmediato, como fuente inagotable de los contactos sociales y de las relaciones sociales que componen el denso panorama social dentro del cual se desenvuelve la vida social. No es extraño que las instituciones comunes, aquellas que se comparten y que son reconocidas por la mayoría de la población articulen la singularidad de aquello que definimos como Nosotros, por más que la respuesta a esta pregunta nunca es directa, porque ¿qué es el Nosotros? sino la interconexión de los múltiples planos, de las diversas identidades que manejan la red de relaciones donde todo se comparte y donde todo se negocia socialmente.

La definición sobre la que investigamos está atravesada por variables independientes como son; la edad, el origen geográfico de los ciudadanos, el territorio de residencia, la lengua materna y de uso cotidiano, el voto electoral de preferencia o la identificación con una o con varias identidades de entre las existentes en el mercado social de la sociedad vasca. Lo que los datos empíricos y censales señalan es que los ciudadanos del País Vasco, si bien matizan algunas de sus lecturas de la realidad y si bien se posicionan de una u otra manera ante las ofertas sociales y políticas, comparten los escenarios sociales y el concepto y la praxis del «estamos», es decir, comparten el es-

pacio social, simbólicamente construido de lo que hoy se define como País Vasco. No es tanto una definición política sino una definición social.

En estos espacios, las fronteras sociales, si bien construyen y definen unos límites, no aparecen como fronteras que excluyan en su mirada hacia adentro sino fronteras que permiten mantener la definición social de «somos porque estamos». No hemos encontrado, más allá del valor que hemos concedido al juego social de los intercambios sociales en las redes que definen las instituciones de la vida social, y a la respuesta masiva que los ciudadanos otorgan al valor compartido de las instituciones comunes, otros requisitos que puedan responder mejor a la pregunta de qué una hoy la sociedad vasca.

No creemos, a la vista de los datos expuestos en este capítulo, que los mecanismos tradicionalmente citados (política, religión, identidad nacional, etc), siendo todos ellos significativos —como ha quedado de manifiesto— puedan ser, por sí mismos, los referentes cohesionadores del conjunto social. Ocurre más bien que las identidades políticas, las preferencias lingüísticas o cualesquiera otras identidades son significativas ¡sí! pero para un segmento de la ciudadanía. No conviene olvidar que en el interior de la sociedad vasca, las definiciones sociales no sólo unen sino que también dividen.

Los portadores de identidad saben que las fronteras que visibilizan la cartografía de la realidad del mundo social valen para exhibirse, para definirse como detentadores de signos y símbolos de su identidad particularizada, pero que, en todo caso, no son socialmente obligatorias, es decir, no abarcan ni a todos los sectores sociales ni al conjunto de identidades que se mueven dentro del perímetro social de la sociedad vasca. Con esto lo que queremos apuntar es algo que resulta obvio, pero, de tan obvio como es, conviene recordarlo y traerlo aquí a colación, estamos describiendo una sociedad plural que articula su pluralismo no a través de caminos prefijados sino de caminos y de senderos que se construyen en el proceso de institucionalización del curso de la vida y que dependen del uso de instituciones comunes para mantener el grado básico de cohesión que permite que esa sociedad siga definiéndose como tal sociedad. Es por eso por lo que no encontramos ni en las definiciones políticas de la identidad, ni en las definiciones lingüísticas, ni en los recursos a la nación —sean vasca, española o de definición dual—, los soportes «definitivos» del pluralismo social vasco. Estamos más bien ante un cuadro complejo, que se complejiza más en la medida que quiere ser «definitivamente» definido desde dentro y en la medida que quiere constreñir el pluralismo a una definición homogénea de la realidad. La respuesta social a la cuestión formulada «bebe» de los recursos marcados por la dinámica social que gesta la institucionalización del curso de la vida y el usufructo de las instituciones comunes. Es la unión del sentido que proporciona el curso de la vida con la gestión del bienestar que producen las instituciones comunes lo que realmente articula la conciencia del Nosotros. No son así posibles lecturas esencialistas, sino marcadores pragmáticos que crean la necesidad de la cohesión desde lecturas fragmentarias del pluralismo estructural que sólo se encuentra en los espacios citados.

4. LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA SEGURIDAD

4. LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA SEGURIDAD

4.1. Identidad, seguridad y certidumbre

En el proyecto de investigación que estamos escribiendo, tal y como hemos explicado en el epígrafe anterior, estamos tratando de sostener un cuadro de hipótesis que responden al interrogante de cómo se construye, cómo se mantiene y cómo se transforma la idea sobre el Nosotros. Nos situamos, como debemos señalar, en un cruce de caminos donde partimos tanto de la idea de preservación como de la de discontinuidad, de la novedad como de la tradición, de la rutina como de la ruptura de modelos, del seguimiento de las normas como de su superación. Es, como sostiene A. Melucci (2001, 80), que el sujeto colectivo ya no está apuntalado por contenedores externos, sino que depende por completo, o al menos en gran medida, de preferencias y de elecciones. Esto lo convierte en extremadamente frágil, y quizá tenga que ver con la reaparición de un importante problema de carácter ético.

La construcción de una entidad colectiva se convierte en una tarea ubicada en otro nivel que no basta con ser abordado horizontalmente, mediante la mera agregación de individuos o grupos. Las razones para estar o permanecer juntos deben ser discutidas o construidas socialmente, y esto resulta aterrador en cierto modo, pero constituye un enorme desafío. Llegamos a la conclusión de que igual que ya no existe la garantía de que el mundo sobreviva hasta el final de los días y de que somos conscientes de que la supervivencia depende de nuestras opciones y decisiones, del mismo modo nuestra vida colectiva en sociedad depende de nosotros mismos.

Por eso, y las respuestas de nuestros entrevistados son tajantes a este respecto, no nos identificamos con aquellas concepciones que quieren encontrar la «esencia» de la producción colectiva del Nosotros en algo primigenio, como si la suma de las esencias fuera la matriz de la que ninguna sociedad puede prescindir. Las respuestas de las personas que integran los grupos de discusión que hemos realizado nos confirman que hay situaciones donde todo se confunde pero donde todo a la vez se aclara.

Nos encontramos, y nuestros entrevistados lo dejan claro, ante otra situación porque es verdad que sin cultura no son posibles ni las personalidades humanas ni los sistemas sociales humanos, pero esto no quiere decir que no pueda pensarse en una vida

ordenada sin las funciones coordinadoras llevadas a cabo por un conjunto consensuado y compartido de valores, de preceptos y de normas ligadas a roles, en una palabra, de la cultura. Para nosotros, la cultura se asemeja a la estación de tránsito del sistema social: al penetrar en los sistemas de personalidad durante los esfuerzos por mantener el modelo asegura la identidad consigo mismo del sistema en el tiempo, es decir, mantiene la sociedad en funcionamiento, en su forma más distintiva y reconocible, por más que esto les conduzca a tener que aceptar la cultura recogida en el término adaptación, asimilación, etc.

La asimilación, y aquí las respuestas que hemos recogido son diáfanas, es una calle de una sola dirección: el sistema —la sociedad— pone las reglas de admisión y evalúa los resultados de la adaptación; en realidad, continúa siendo un sistema mientras sea capaz de hacer todo eso, pero, y aquí nos estamos adelantando a algunos de nuestros resultados más evidentes, ni las lecturas sobre qué es la adaptación son únicas ni unívocas, ni el paradigma de la asimilación cumple función ninguna.

Desde la perspectiva de los recién llegados esto indica transformación, mientras que para el sistema quiere decir reafirmación de la identidad propia. Detrás de esta pretensión se erige aquello que no se encuentra en nuestro estudio, la definición basada en el concepto de permanencia, en la adscripción de los individuos al todo social mediante la asimilación a un núcleo irreductible, a un núcleo que hace que las cosas sean como son. De esta manera, la cultura no sólo delinea un camino sino que hace del tránsito por él el peaje necesario para ser y para tener conciencia de sujeto. El resultado es la integración, la asimilación de los individuos. El papel que le es asignado es el de «asimilador» de valores, de pautas, de normas, de roles, etc, todos ellos avalados y protegidos por la sociedad. Es como si ésta —la sociedad— tuviera a su disposición un núcleo irreductible y la función de éste fuese traspasarlo a cada uno de sus componentes para componer un mosaico homogéneo, reconocible, factible de alcanzar y, sobre todo, de reproducir.

En nuestro caso, tal y como ya quedó escrito, creemos que podemos sostener que existe una argamasa genérica que descansa sobre otros supuestos, sobre aquellos que sostienen que son los individuos los que crean, los que producen y los que replican los contenidos del núcleo, con lo que éste existe mientras dura la actuación y nunca pueden quedarse fijos o repetirse ad infinitum sin que cambie el significado. La cultura se concibe como un diálogo permanente. Un diálogo primero entre individuos que definen cuáles son los límites de su cultura y, en segundo lugar un diálogo entre culturas, entre formas distintas de construir los límites sociales.

El contexto que describen los entrevistados demuestra que a lo largo de este proceso, las culturas cambian, se transforman, penetran unas en otras y unas con otras y lo que de aquí resulta es un largo proceso de interconexiones, de redes interdependientes, donde los núcleos irreductibles de cada una no son sino momentos del proceso de construcción. Quizá porque dominar una cultura implica dominar una matriz de posibles permutaciones, un conjunto nunca completamente en marcha y siempre lejos de estar completo, en vez de tratar con una colección finita de significaciones a través del arte de reconocer sus soportes.

No hay, para nosotros, y aquí los resultados de la investigación son impagables, esencias inmutables sino procesos de construcción de una voz colectiva. Procesos que nos llevan por caminos, en ocasiones tortuosos, que no transitan en línea recta ni tampoco cumplen las expectativas para ellos marcadas por las agencias administrativas. Es así que nada nos induce a creer que la labor de los sujetos quede invariablemente lastrada por la «economía política de las esencias», sino todo lo contrario. No hay, desde esta perspectiva, un núcleo suficientemente articulado, atemporal, definitivo, que pueda denominarse cultura, sino que lo que hay y lo que se construye son procesos abiertos al futuro, procesos que se erigen permanentemente sobre creencias, sobre valores y sobre normas, etc, pero ellos están sometidos a lecturas continuas de su significado, a permanentes desafíos sobre lo que se es pero que nunca termina de ser. Es esta apertura es el carácter inacabado el que mejor describe el tiempo del presente, en ocasiones, incluso, la confusión y la discusión sobre el sentido y el significado de los contenidos y siempre el carácter híbrido, abierto, la «contaminación» de perspectivas y la perspectiva de todo aquello que es susceptible de ser comprendido.

La experiencia social que exhiben y sobre la que se pronuncian nuestros entrevistados lo que demuestra, por el contrario, son las adscripciones diversas, las identificaciones sucesivas y las lealtades múltiples, tanto en relación con el contenido como con los soportes con los que hoy trabaja la cultura. Por eso, la cultura es cada vez más el enigma que nos mantiene expectantes y el que obliga a mirar con visión poliédrica, matizada y sin esperanza de que se haya comprendido todo aquello que es susceptible de ser comprendido.

Es la preocupación por la cultura del presente la que mejor describe la situación que expresan los intervinientes, es esa interpretación la que nos permite definir en nuestro caso la producción de la conciencia del Nosotros, es, en consecuencia, el presente, y por todo lo expuesto, una cultura de frontera ¿Esto qué significa? Significa, expresado de otra manera, ser conscientes de que en la sociedad vasca habitamos escenarios abiertos, híbridos, donde lo sólido es la «frontera» ¿Qué es la frontera? Es el territorio donde se vive por elección o por necesidad, a él le acompañan la confusión, la incertidumbre, la ambivalencia, lo que demuestra que es éste un espacio complejo, plagado de dificultades, un escenario, como denotan todas las respuestas, de sobreoferta identitaria, de sobreoferta de valores, el auténtico supermercado del sentido. En todos los casos, es un escenario sociosimbólico, de intercambio intenso, es el terreno abonado tanto para el entendimiento como para el enfrentamiento entre unos y entre otros, entre el mosaico de culturas y los sentimientos tribales que allá abundan y que aquí se expresan.

No es baladí traer aquí a colación la pregunta sobre quién ganará o cual de las tendencias disponibles en el mercado se impondrá. La respuesta no tiene fácil solución, ya que, siguiendo la expresión de C. Geertz en un mundo astillado hay que atender a las astillas. No es extraña la pregunta que él mismo hace sobre ¿qué lugar ocupan en este mundo hecho añicos los grandes conceptos integradores y totalizantes que solíamos usar cuando organizábamos nuestras ideas sobre política mundial y, en particular, sobre las similitudes y las diferencias entre pueblos, sociedades, estados y cultu-

ras: conceptos como tradición, identidad, religión, ideología, valores, nación o los conceptos mismos de cultura, sociedad o pueblo?

A la luz de los datos aportados en nuestra investigación, la cultura vasca es una «cultura de frontera», lo que exhibe, por encima de todo, es el pluralismo cultural, lo cual no es lo mismo que citar o que escribir sobre un tiempo donde bulle la desesperación, el nihilismo o el punto final de la racionalidad humana. No es eso. Lo que hace difícil la elección es el proceso de elección en sí mismo y las opciones que salen a cada paso. Lo que hace difícil la opción es la multitud de valores —la sobreoferta— que está escasamente organizada y coordinada bajo los supuestos de la jerarquización basados en referencias de autoridad. Incluso los valores propios, cuando se definen de esta manera o cuando se quieren comprender de manera exclusiva, no se acompañan de la detracción o de la ignorancia sobre todos los demás. El resultado es una situación de constante compensación, de equilibrio dinámico, una situación que mantiene al individuo «al borde del ataque de nervios» y que transforma en seductora cualquier promesa simplificadora, que «resuelva» en apariencia los dilemas de la elección. El dilema real no es vivir con valores o sin valores sino la disposición a reconocer la validez, las buenas razones de muchos valores y la tentación de condenar y denigrar otros muchos, distintos de los elegidos en cada momento.

La conciencia de pertenecer a algo, de identificarse con signos, con símbolos, con valores es como la biblioteca de guiones; no existe como hecho inmutable en la vida. Se crea a partir de realidades sociales, cambia con ellas y siempre incluye puntos de vista acerca de los Otros. De esta manera, define quienes «somos nosotros». Por eso, tanto las definiciones sociales como los valores son seleccionados, creados y reproducidos en función de lo que el grupo que los sostiene cree que es posible. Es, por supuesto, una categoría social de exclusión que refuerza la pertenencia o la no pertenencia al grupo que define así al Otro, pero es también una categoría de inclusión en cuanto protege del «mal» de la elección a todos los que ya han elegido y a quienes «tienen claro» quienes somos Nosotros.

Definió Barth (1974) —como advertíamos antes— que la clave de la definición grupal se encuentra en la autoadscripción y en la adscripción por parte de los otros. La identificación de cada miembro con su grupo de referencia y con el hecho de que quienes se encuentran fuera de él le reconozcan como miembro de ese grupo y no de cualquier otro, es de un alto grado de significatividad. La definición de alguien como perteneciente o no al grupo que sostiene la definición, depende tanto del acuerdo sobre quienes somos nosotros, como sobre el acuerdo de los Otros de no reconocerse miembro del Nosotros.

Los individuos y los grupos usan unas u otras categorías, unas u otras definiciones, unos u otros rasgos para definirse, pero no todos tienen el mismo valor. O mejor aún, las diferencias que completan la pertenencia no son nunca la suma de lo que cualquier observador externo puede presumir que son diferencias objetivas, sino aquellas que los actores mismos consideran significativas. El grupo utiliza determinados rasgos como signos de diferencia, pero no tiene por qué utilizar aquellos que otros juzgan como diferencias objetivas, sino sólo las que ellos perciben como relevantes.

Los individuos que contestan a nuestros interrogantes tienen claro que no debe extrañarnos que, en palabras de A. Schutz, la experiencia del individuo en el grupo es siempre biográfica y es, en consecuencia, histórica, en tanto su definición está constituida por procesos sociales y culturales. Otra cosa es el papel que puedan cumplir aquellas definidas como comunidades de memoria, léase, aquellas que con el fin de no olvidar su pasado deben volver a contar su historia, narrar su constitución, y al hacerlo están trazando un mapa, están iniciando e ilustrando el sentido y la definición de lo que esa comunidad cree que son los límites y los contenidos de la comunidad.

En los grupos de discusión que hemos analizado y que ahora pasamos a comentar sostenemos que hay una argamasa genérica que sostiene la definición Nosotros. Esta podríamos resumirla en la frase «somos porque estamos» Esta definición protege el discurso genérico y éste se presenta como el centro que articula los «discursos» alrededor de los que unos y otros se sitúan en la escala de expectativas sociales que tal definición genera.

4.2. El carácter de la investigación cualitativa

En el proceso de investigación es necesario dar cabida a lo inesperado más que a la rutina, pues las técnicas de investigación social se practican en una realidad cambiante (Ibañez, 1979). La realidad social es constituida tanto por los hechos como por los discursos, es esta dimensión la que se resalta en la investigación social cualitativa al tratar de estudiar de qué manera son conformados los significados sociales, esto es: de qué maneras damos forma a los hechos.

Desde este punto de vista, las técnicas utilizadas en la investigación social cualitativa actúan como situaciones de enunciación de los diversos discursos que constituyen lo social. Es a través de la práctica de aquéllas por lo que podemos dar cuenta de la actualización de estos para, en lugar de otorgar la pre-existencia de carácter esencialista al sentido y a los discursos (alojándolos así en un afuera de los sujetos, como si estos y lo social constituyeran mundos distintos), subrayar que los sujetos y lo social se construyen mutuamente. No en vano, la realidad social construye los discursos y estos la realidad social (Alonso 1998).

El análisis cualitativo que hemos practicado contempla las interrelaciones entre las diversas conversaciones producidas; supone un proceso de construcción de un orden, de una estructura y de un sentido. Es éste un análisis orientado hacia la comprensión de los fenómenos sociales, más que a su explicación. Es comprensivo por cuanto se considera la definición que el actor social hace de la propia situación de la que forma parte y a la que contribuye a dar forma. De esta manera, se pretende la articulación de las distintas posiciones sociales desde las que se habla para producir distintos discursos que den cuenta de la diversidad de estrategias mediante las cuales se conforma el fenómeno en cuestión; cada posición se considera en relación al resto y no de una manera aislada. La situación de la discusión en grupo constituye así una situación experimental en la que las distintas posiciones sociales, al ponerse en relación

unas con otras (directamente en unos casos y a través del equipo de investigación en otros) acabarán por ser reafirmadas, negadas, explicitadas, ocultadas y/o matizadas... en definitiva: negociadas.

Puede apreciarse de este modo que las técnicas de investigación son dispositivos de producción antes que meras herramientas de recolección de datos. Cualquier técnica de investigación social es un artefacto; todas están construidas e intervienen como mediadoras, por tanto todas tienen sus efectos correspondientes en el proceso de investigación (Ibañez, 1979); esto es, en ningún caso son neutras o inocentes sino que, por el contrario, cada una de ellas construye un mundo de posibilidad al mismo tiempo que son determinadas por las posibilidades del mundo en que se perfilan.

En este sentido, el Grupo de Discusión tiene un carácter ritualizado por las constricciones que implica el propio artefacto técnico; en este caso, son constricciones más abiertas que en el caso de la técnica de la Encuesta pero que asimismo lo diferencian de otros tipos de «reunión de grupo» como puede ser, por ejemplo, el Grupo Focalizado (*Focus Group*). El Grupo de Discusión es una técnica específica para la producción de discursos y en este sentido su práctica debe ser necesariamente abierta (primando la conversación del grupo y asumiendo una menor dirección sobre el mismo por parte de quien se hace cargo de la sesión) para buscar no sólo «información» sino también «significación».

En este punto ha de explicitarse que el diseño de una investigación social tiene una vertiente metodológica y otra técnica: la primera se refiere a la justificación de la metodología adoptada mientras que la segunda se refiere a la elección de las técnicas que dicha metodología autoriza. Mientras que la justificación metodológica responde a la pregunta: ¿por qué hacer esta investigación de un modo y no de otro?, la elección de las técnicas adecuadas responde, por su parte, a la pregunta: ¿cómo realizar esta investigación? El diseño técnico da cuenta, por tanto, del tipo de técnicas que van a ser utilizadas así como del número de sesiones a realizar. Tratándose de una investigación social cualitativa, la tendencia es la de atender a un número reducido de sesiones —bajo la forma de unas u otras técnicas—, entendiendo aquí «reducido» como «el mínimo pertinente» requerido por el estudio concreto de que se trate en cada caso. De hecho, el axioma de «cuanto más mejor» y que en términos empíricos se traduce habitualmente por la ecuación «a mayor número de entrevistados mayor información», si bien se ve refrendado en el caso de una muestra distributiva —con sus tamaños y errores muestrales— es por el contrario radicalmente desmentido en el caso de una muestra estructural, donde realizar «más» Grupos de Discusión únicamente aporta redundancia en el material de análisis.

La representación en esta muestra es tributaria de lo simbólico; una muestra estructural pretende la saturación de las posiciones en un espacio social; espacio estructurado en grupos sociales que es propio de la investigación concreta, al objeto de no dejar de lado las diferentes actitudes y valoraciones que lo constituyen. Por ello, la muestra estructural no depende tanto de cuántos Grupos de Discusión han de realizarse (esto es, de cuántas veces habríamos de reunirnos con distintas personas) como de cuál es la pertinencia de cada una de las distintas posiciones sociales con-

templadas (esto es, cuál es el grado de adecuación de las distintas caracterizaciones del perfil o composición de cada uno de los grupos a formar según el espacio social de referencia con el que en cada caso trabajamos).

Trabajamos en términos tanto de posiciones —determinadas socialidades para/por determinados cursos de vida— como de oposiciones —nos interesa cada posición pero no aisladamente sino en relación unas con otras—; esto es, nos interesan las zonas que le son propias a cada una de las posiciones (multicentralidad y multiplicidad de periferias de todo signo: rural/urbano, autóctono/ inmigrante, castellano/euskera, etc.) ya que nos permite explorar y consolidar las distintas configuraciones discursivas que se encuentran en liza en torno a estrategias de legitimación, en el campo de lo simbólico, aquí estructurado por características como el territorio, la lengua, la ocupación socio-profesional, el género y la generación.

Destacaremos la variable generacional, que adopta los términos de una diferenciación entre estadios sociales o cursos de vida, al objeto de atender así a diversos escenarios de socialidad: tanto los propios de una juventud (con momentos intensos en la articulación de grupalidades y la negociación colectiva e individual de espacios tácticos u ocupación de márgenes de libertad respecto al mundo del hogar y la escuela), como los distintos estadios de la madurez (caracterizada ésta por una estratégica diversificación de compromisos grupales y la pluralidad de socialidades —familiar, laboral, educativa, política, de ocio o consumo...—), en cualquier caso todas ellas con la construcción particular de una topografía de seguridad e inter-dependencias. Por otra parte, la consideración de los hijos entendidos como actores sociales tiene su importancia no solo en relación al ser hijos de la generación más joven sino también a la centralidad de los hijos en cuanto proyecto de vida con vistas al futuro para la generación madura y a los hijos en tanto espejo respecto a la vida personal y colectiva para la generación mayor.

Desde estos supuestos técnicos y metodológicos se han constituido los siguientes grupos:

—*Grupo Discusión 1*: Entre 16 y 18 años

- Erdaldunes
- Hombres y mujeres
- Estudiantes
- *Gasteiz-Vitoria*. (G.1)

—*Grupo Discusión 2*: Entre 18 y 24 años

- Erdaldunes
- Hombres y mujeres
- Estudiantes Universitarios
- *Campus Universidad Leioa*. (G.4)

—*Grupo Discusión 3: De 25 a 35 años*

- Erdaldunes y Euskaldunes
- Hombres y mujeres
- En Paro y Con Trabajo dentro-fuera
- *Barakaldo. (G-6)*

—*Grupo Discusión 4: De 35 a 45 años*

- Erdaldunes
- Hombres
- Trabajadores fuera del hogar
- Con Hijos: infantil y primaria
- *Gasteiz-Vitoria. (G.9)*

—*Grupo Discusión 5: De 35 a 45 años*

- Erdaldunes
- Mujeres
- Tanto Amas de casa como en Paro
- Con Hijos: pre-escolar e infantil
- *Bilbao. (G.11)*

—*Grupo Discusión 6: Entre 40 y 50 años*

- Erdaldunes y Euskaldunes
- Mujeres
- Tanto Amas de casa como
- Trabajadoras fuera del hogar
- Con Hijos: primaria y secundaria
- *Donostia-San Sebastián. (G.12)*

—*Grupo Discusión 7: Alrededor de 40 y 50 años*

- Euskaldunes
- Mujeres y Hombres
- Tanto con Trabajo fuera y dentro del hogar como en Paro
- Con y Sin Hijos
- *Gernika*. (G.14+15)

—*Grupo Discusión 8: En torno a 50 y 60 años*

- Erdaldunes
- Mujeres inmigrantes
- Trabajo dentro y fuera del hogar
- Con Hijos mayores
- *Laudio-Llodio*. (G.16)

—*Grupo Discusión 9: En torno a 50 y 60 años*

- Euskaldunes
- Mujeres no inmigrantes
- Trabajo fuera y dentro del hogar
- Con Hijos mayores
- *Donostialdea*. (G.20)

4.3. La vivencia social del bien vivir

Nuestros entrevistados lo tienen claro, y así lo manifiestan en sus definiciones. Prácticamente en todos los grupos de discusión hay una afirmación sobresaliente: «aquí se vive bien» (G.8.). Por más que esta primera aproximación quede atemperado por el obligado acompañamiento de la primera de estas formulaciones «para vivir aquí, hay que trabajar, para pagar las facturas, para que tus hijos puedan estudiar... hay que trabajar, hay que buscar que comer».

Siendo cierto el acompañamiento argumentativo que acabamos de destacar, es evidente que hay una conciencia sostenida por la experiencia cotidiana de una definición que asimila lo que es el «buen vivir». El buen vivir aparece asociado a una

concepción de qué es la calidad de vida y de un sentido, más o menos difuso, de lo que es la seguridad en la vida inmediata.

Con parecidos contenidos encontramos similares definiciones en otros grupos. Así, el grupo de mujeres de mediana edad que constituyen el G.6, lo expresan de igual manera; «el nivel de vida aquí está más desarrollado que en otras partes de España».

Lo mismo repite el G.8, formado por amas de casa, que se refieren a su situación particular de la siguiente manera; «y a nivel de jubilados. Hay muchas más ventajas aquí que en los pueblos o donde tu quieras estar así un poco... Tienes más ayudas, muchos más viajes, muchas más excursiones, mucho más de todo.. Y luego tienes que pagar mucho más dinero que lo que pagamos aquí».

El G.4., formado por un grupo de personas de mediana edad, lo expresan con rotundidad; «vivimos bien porque vivimos bien. Es una cuestión que podemos creer. Ir más allá de quienes estamos aquí, por ejemplo... . En el País Vasco puede ser eso, la imagen de donde se vive bien, o mejor que en otros sitios, ¿cómo se diría eso? Vivir bien o supuestamente vivir en un sitio con un nivel de vida alto en la vida cotidiana de uno... . Entonces yo creo que todo eso que hemos hablado es calidad de vida».

El G.1, es un grupo formado por jóvenes urbanos, expresa la misma consideración aunque añaden un punto significativo e interesante de crítica cultural a sus apreciaciones; «bien si que hay muchas cosas pero muchas otras aprovechando que está bien se hacen muchas cosas de fachada de... sí que está bien pero se exagera».

El G.2, formado por un grupo de jóvenes universitarios, remarca esta percepción de la situación; «la calidad de vida es bastante buena y las instituciones, sobre todo a la gente joven, ayuda bastante, o sea hay ayudas».

Esta percepción del vivir bien es una respuesta común de todas los entrevistados que han participado en los grupos de discusión. No obstante, esta percepción no se sitúa en el terreno de lo ya hecho sino que aparece asociada a múltiples expectativas. Es como si las expectativas compusieran el universo de seguridad y certidumbres que los colectivos sociales necesitan para afirmarse como pertenecientes al Nosotros. Luego, el buen vivir aparece íntimamente relacionado con la calidad de vida, con los servicios y con las oportunidades que la sociedad vasca ofrece pero también asociado a las expectativas que los ciudadanos han ido acumulando en su quehacer social y en sus espacios de encuentro.

En todos los casos, hemos podido comprobar que no hay definiciones fuertes ni excluyentes de todo esto. Por el contrario, las expectativas están asociadas al funcionamiento normalizado de las instituciones de la vida inmediata, a poder disfrutar de todo aquello que se dice que se tiene y a poder «otear» un futuro para la prole. Hay una primera conclusión y es que las definiciones fuertes que sostienen la economía política de la seguridad pasa, inevitablemente, por el recurso al trabajo como la forma de ganarse la vida y de construirse un futuro, el bienestar de la prole o a que la representación de las expectativas que hacen unos y otros puedan cumplirse.

Esto lo que significa es que el Nosotros no depende de discursos fuertes, aunque sí de definiciones seguras y, sobre todo, de expectativas viables, pero no de entelequias «esenciales» o de identidades que obligan a posicionamientos «claros». Es algo más débil, más tenue o para ser más precisos, aparentemente débiles porque, seguramente, su fortaleza está precisamente en esa aparente debilidad. Las expectativas que los ciudadanos se han forjado se erigen sobre una definición y sobre una presunción; la seguridad que otorga la definición colectiva «estamos», pero también sobre los hechos cumplidos, o expresado de otra manera, sobre las expectativas. De tal manera, que las expectativas no necesitan de discursos sino que su legitimación está soportada sobre las instituciones que vehiculizan el sentido de seguridad. Los ciudadanos se confrontan con ellas y perciben que éstas se cumplen o pueden cumplirse a través de los entramados institucionales que «atan», que «cosen» el mosaico plural de la realidad de lo cotidiano.

4.4. Las expectativas institucionalizadas

Como se destaca en todas las respuestas, los «cosidos» dependen de que las expectativas forjadas se cumplan. Sean, la esperanza del futuro que se abre al bienestar propio y de la prole y que quieren alcanzarlo mediante los mecanismos institucionalmente previstos; trabajo y educación sobre todo. Una y otra institución se presentan en la respuesta de nuestros entrevistados como instituciones activas que crean y llenan expectativas. Está claramente expuesto en G.8 cuando, hablando de la situación personal de algunos de los miembros, remarcan el valor que tiene el compromiso con el trabajo y con la educación «para sacar a los hijos adelante» y «cómo no importa lo que uno deba gastar en la educación de los hijos». De hecho, la definición del vivir bien está asociada al valor del trabajo, al esfuerzo por conseguir aquello que se pretende alcanzar y al buen uso de los medios institucionales que se ponen en manos de los ciudadanos para alcanzar estos objetivos.

Ocurre otro tanto con otro de los grupos —G.6—, que asocia sus expectativas a la situación de «su» prole y a las perspectivas de la familia y de cada uno de los intervinientes, lo encontramos también en el G.9 cuando dice; «tengo dos hijos, he intentado toda la vida educarles más o menos como mi madre me educó a mí..., es decir siempre una educación, yo he visto un respeto, he visto un tal y a mis hijos les intento enfocar y siempre digo: cuando os vayáis, saber estar, que nadie os tenga que decir nada».

Los participantes en el G.6, lo remarcan con claridad; «yo por lo menos en mi caso, quiero crearles hábitos de estudio, pautas, o sea ese tipo de cosas, deporte, bueno, fomentarles un tipo de vida que más o menos intentas ayudarles entre comillas».

Semejante planteamiento se reproduce con uno u otro énfasis en todos los entrevistados. Sus respuestas están en consonancia con la centralidad que tiene la familia para ellos, con las estrategias que elaboran para asegurar el futuro de la prole, con el éxito ante el trabajo, «el buen rollo» con los vecinos, las relaciones en el barrio, etc.

No se recurre, en ningún momento, a instituciones fuera de la vida inmediata, de la vida cotidiana. Las instituciones que componen la economía política de la seguridad son el mosaico abigarrado al que «cosen» los entrevistados sus respuestas ante el dilema de que es formar parte de la sociedad vasca y de cómo situarse ante ella. Sorpresivamente no se recurre, por ejemplo, a la política —tan omnipresente en la sociedad— ni se echa de menos a la tradición o cualesquiera otros recursos ajenos al vivir cotidiano, es como si todo lo que tiene y adquiere valor tuviera que ser visado por el sentido de aquello que se percibe cercano, inmediato, a la lógica del «estamos», pero «estamos» quiere decir —y esa es la relación que mantiene con la definición de lo cercano o de lo inmediato—, que son las instituciones que cubren esas expectativas las llamadas a cumplir con esos instrumentos y con esos medios esta pretensión. Así, las expectativas se cumplen y sus metas aseguran el futuro, en tanto la institucionalización de la vida cotidiana permitan cumplir con las expectativas que los ciudadanos se han forjado.

Una segunda conclusión que sobresale del trabajo con los grupos de discusión es que el dilema de la cohesión, la respuesta a la pregunta de ¿quiénes somos Nosotros? no depende de llamadas extemporáneas a vínculos imposibles, sino de la circularidad y de la reproducción ampliada de las expectativas que se encuentran con el poder de institucionalizar las expectativas, que tienen sus escenarios de realización en los mecanismos y en las actividades de la vida inmediata.

No es extraño, en estas circunstancias, encontrarse de bruces con el valor concedido a la familia y a los valores familiares. Lo expresa con rotunda claridad G.8, cuando habla de la siguiente manera; «si la base tiene buena luego ya se vuelve a enderezar... tienen un par de años que, que vamos... se salen del tiesto pero vuelven, ¡eh!... que no es malo porque hay que ser un poco rebeldes. Eso tampoco creo que sea malo porque es una experiencia. Tienen que ser un poco rebeldes, porque sí es recto, recto, recto pues al final es un palo y no... Una experiencia de rebeldía, de que no quiero esto, de que... pues a mí me parece bien».

La valoración positiva de la familia se vehiculiza, sobre todo, a través de la estrategia preparada para la prole. Con un lenguaje directo uno de nuestros entrevistados, en G.7, lo dice con rotundidad; «yo, por ejemplo, tengo dos hijos también, he intentado toda la vida educarles más o menos como mi madre me educó a mí, o sea vamos, yo nunca he visto... es decir, siempre una educación, yo he visto un respeto, he visto un tal y a mis hijos le intento enfocar y vamos hasta hoy día. No creo que ahora ya se vaya a torcer el árbol con esas edades, pero vamos tampoco sé cuando mis hijos salgan de casa cómo se portarán, no es porque... imagino que bien, pero no es porque tú en casa no les hayas dicho y no les intentes enfocar hacia lo bueno, hacia los valores».

De esta manera, la estrategia con la prole y hacia la prole se transforma en el samento básico de la estrategia familiar. Así, la familia es un valor fundamental porque si la estrategia con la prole tiene éxito, el éxito de los hijos se transforma automáticamente en el éxito de los padres y viceversa, el fracaso es también el fracaso de los padres. Las expectativas que se elaboran y la seguridad que se persigue encuentra

en el éxito de los hijos, la demostración de la bondad del mecanismo y de la significación que adquiere esta institución para coser la sociedad.

Veamos esto entre nuestros entrevistados. En G.6. lo recogen con «rotundidad» en las siguientes frases; «les damos demasiado.. les damos demasiado y entonces, con treinta años y todavía en casa y eh... la ama y el aita trabajando y bueno... la mayoría eh... cuántas estamos divorciadas o viudas y trabajo y... sí, he conseguido tener una casa... La puerta abierta... pero... te dicen, que bien te ha quedado la casa. Cómo decía mi madre, que bien cuando venías, pero cuando os marchais... mucho mejor, eh. Los hijos son muy importantes, si, sí, sin duda alguna. Hombre si los hijos van bien, mientras vayan bien».

G.5. remarca esta cualidad y dice así; «bueno, simplemente vivo con menos y bueno, valoro más el estar con mi hija, y no hay más... . Es que yo quiero que mi hija esté bien... a mí me compensa mucho más quedarme en mi casa, cuidar a mi hija en este caso y bueno... . Es que es dar el dinero que estás ganando a otra persona y no estás con tu hijo... para que encima no estés a gusto, ¿eh? Porque estás pensando: ¿y le estará dando bien de comer? ¿y le estará...?»

G.6 es también explícito en la valoración de la familia; «la familia en todos los entornos es la misma, la familia te apoya en todos los entornos...» En G.9 encontramos también una definición fuerte de este valor;«para mí, el patrón de los hijos es la familia. Por muy torcidos que sean los padres, los hijos van a salir tan torcidos. Si los padres son medio torcidos, pues los hijos saldrán medio torcidos».

Pero si las estrategias familiares componen el núcleo duro del «estar a gusto», no es el único; los amigos, el barrio o el vecindario se adivinan como partes irrenunciables de los cosidos que mejor describen la conciencia del Nosotros. G. 6 es explícito sobre el hecho; «realmente lo que haces básicamente en todo el día es trabajar, llegas a casa y lo máximo que haces en el barrio es la compra, pero la compra de todos los días... La vida la hago dentro de mi casa... no, no si a mi me encanta estar con gente».

El G.2, formado por un grupo de jóvenes universitarios, remarca esta perspectiva; «aquí si haces buenos amigos.. yo valoro mucho tener aquí amigos y eso que sales y puedes hablar con la gente. Pero porque estés en un sitio, y les cuentas las cosas y... eso es bueno, eso allí. Aunque tengas allí, hagas amigos... Yo he estado fuera y he hecho amigos estupendos y es gente supermaja pero yo he seguido echando de menos a mis amigos de aquí, o sea a mi familia y yo creo que la familia todo el mundo echa de menos a no ser que te llesves... incluso aunque te llesves a matar con tus padres y yo creo que al final es con los que compartes tu vida, con tu familia mayormente, y luego si tienes novio, el novio y luego con tus amigos, o sea es con la gente que te rodea con la que compartes tu vida».

En G.8. la percepción de las relaciones más cercanas es un factor de un alto valor; «notas que la gente de la calle puede ser tu hermana, tu amiga, tu... aquí yo es que conozco a todo el pueblo, es que no sé, parece como que la casa esté en la calle o la

familia también es parte de la calle... Yo voy con mi hija por la calle y me saluda una, me saluda la otra y dice: “pero ama, tú conoces a todo el mundo” y le digo: claro...».

4.5. Las críticas a la argamasa que cohesiona

La claridad con la que nuestros entrevistados se expresan no está exenta de percepciones negativas en algunos aspectos claves para ellos. Aunque los elementos críticos lo son, precisamente, por la significación que otorgan a esas instituciones. No se nos debe escapar este matiz porque, en algunas ocasiones, lo que se afirma en tono negativo adquiere más significación que todo aquello que podría afirmarse para refrendar lo que se sostiene.

Veamos esto desde las opiniones expresadas por los entrevistados. G.4. expresa bien este matiz; «a mi la educación sí me parece muy importante. A mi los pequeños detalles de la educación de la gente que se encuentra por la escalera y le dicen hola y no contesta ni a la pared. A mi esos pequeños, son pequeños detalles, a mi me parece que los pequeños detalles marcan las grandes diferencias». El ejemplo que se cita en G.4. es muy significativo; «en el colegio, en el autobús, los críos cuando cogen el autobús, cada vez que hay un cumpleaños llevan un perifollo de caramelos y no sé qué historias que bueno que el año pasado de esto que te sientes obligado, el niño te agobia, pues ala, 20 perifollos de caramelos y este año ya desde el 1 de Octubre».

La conclusión de la crítica contenida en el párrafo anterior, la encontramos en G.4. más adelante; «pero a ver la vida hay que vivirla con los demás entonces entras en una dinámica que a veces no sabes cómo empiezan ni sabes cómo termina...eso es un poco la dinámica social y tal. A mí me gustaría también trabajar la mitad y que me pagaran lo mismo pero... Pero quiero decir que también las normas sociales o las leyes o... no sé como expresarlos pues te conducen y lo que hemos comentado al principio es una vida de estrés y, ¿quién lo ha hecho? A ver. No, no, yo quiero estar menos estresado y tal... Pero bueno, quiero decir que eso es lo que nos aboca nuestra forma de vivir, nuestra forma de consumir...».

No se niega, todo lo contrario, se afirma el valor de los mecanismos cotidianos. Otra cosa es que se vivan como inevitables, como si este valor estuviera ensalzando la trascendencia de ese modelo de institucionalización. Si no se niega el valor, se critica la expresión concreta de éstos. Desde este punto de vista no creemos que haya conflicto sobre la definición colectiva del valor de lo inmediato, sino sobre la utilización que de ello se hace.

En todo caso queda claro que, aún en esos casos, la red que forman las vivencias cotidianas es el suelo común compartido, se puede —¿o quizás debiéramos decir que se debe?— criticar algunas de las expresiones concretas pero es claro que lo que no se critica es el humus, el poder institucionalizador de los mecanismos de la vida inmediata. Lo que esto demuestra con radicalidad es la problemática de la articulación de sociedades como la vasca y las preguntas que este enigma sugiere: ¿desde que ideas y desde qué principios pueden construirse los mínimos comunes de la articulación social? El camino nos lo señalan respuestas como las apuntadas.

Como sugieren respuestas como las anteriores, no debemos buscar en ideas o en principios envolventes que llamen a la homogeneidad o a la búsqueda de grandes referentes sino en los mínimos que la población comparte, al universo de sus expectativas y al sentido que todos estos entramados tienen para definir qué es —para ellos— sentirse seguros. Luego, como las respuestas nos enseñan, es preferible acudir a la cotidianeidad de la vida social, donde los individuos se encuentran en situaciones dispares, hablan, discuten, negocian y comparten principios mínimos creados en las redes que la institucionalización de lo cotidiano producen. De esta manera, sólo con respuestas tenues se asegura el grado de interdependencia desde donde gestionar la unidad de las ínsulas sociales. Por el contrario, las afirmaciones fuertes, enérgicas, impositivas o categóricas, impiden formalizar el centro de orientación de la acción.

Esto nos lleva a tener que resaltar la significación que adquiere entre nuestros entrevistados el valor de las instituciones que manejan los mínimos comunes. Que nadie piense que la fórmula clausura todos los interrogantes. No se trata de esto. Por el contrario, tienen lugar como consecuencia de los ensayos que en la vida cotidiana llevan a cabo gentes limitadas y falibles que hacen suyas unas propuestas, se apoyan en algunas tradiciones locales, experimentan con variantes de un diseño institucional relativamente consistente y perseveran en su tarea, aun sabiendo que no hay garantía suficiente que ampare ese empeño.

Como intuyó M. Walzer, y como se aprecia muy bien entre los grupos de discusión, aunque haya historias diferentes, tenemos y compartimos experiencias comunes y, a veces, respuestas comunes indispensables para fundamentar la actividad humana. No se trata de que grupos diferentes de personas descubran que todas comparten valores últimos o que todos están de acuerdo con los discursos emanados de la retórica pública. A menudo, y esto forma parte de la experiencia social, lo que resulta significativo para un grupo significa muy poco para el otro. Esto debe conducirnos a abrigar sospechas sobre los conceptos totémicos que visualizan la realidad en términos sospechosamente homogéneos, pero reluctantes frente al pluralismo radical de las sociedades modernas. El valor del juego de los mínimos reside en los encuentros que permite y facilita y es también su producto.

Es paradójico observar como el juego de los ciudadanos con las instituciones se vive dentro del mecanismo que institucionaliza el tránsito del ciudadano a la institución. Esta se percibe, y así se asume, formando parte de una red que necesariamente debe funcionar y debe ampararnos cuando necesitamos algo. Paradójicamente, se produce una situación que podríamos denominar de sobredependencia institucional. Las instituciones aparecen siempre como los guardianes de cualquier quebranto que se produzca en la vida inmediata, sean la falta de trabajo, la escasez de viviendas o los problemas educativos.

G.4. resume esta posición ante las instituciones; «las ayudas a mí me están dando la impresión de que se han puesto de moda ahora. Hace años tampoco había y ahora, vale, han empezado y espero que vayan a más este tipo de ayudas pero me parece también un poco insuficiente, porque las ayudas a las madres y así me parece un poco, bueno que si te dan eso y no te dan nada....pero que tenía que ir a más, es que luego

dicen que si las familias que no tienen hijos, es que no te jode, con lo cara que está la vida, como para tener... . No sé, que tampoco está ahí fácil, fácil... por eso luego si tienes que conseguir un trabajo, que te dé para tener ese nivel de vida, esa buena vida, por decirlo de alguna manera...yo veo que aquí tenemos un poco de suerte de tener cierta autonomía en algunas cosas, que el Gobierno vasco tenga autonomía en algunas cosas».

4.6. La interconexión generacional

Es significativa la relación intergeneracional que se establece entre padres e hijos. Decimos esto porque, a lo largo de las discusiones en los grupos, se aprecia una cercanía en objetivos y en metas. La cercanía se sostiene sobre dos hechos con fuerte contenido evocador para unos y para otros; se sufre con los quebrantos de los hijos por una parte y por parte de los hijos se comprende el trabajo y el sacrificio de los padres.

En el G.3. se resume bien esta dualidad en el acercamiento generacional; «a mí, por ejemplo, me asusta, yo jamás no, no le podía decir a mi madre: no, no voy a trabajar porque me siento explotado. Es que creo que ellos también han estado explotados, o sea no sé si me entendéis, que es lo hemos..., mi padre ha metido horas como, como... de hecho yo no he tenido padre. Se iba a trabajar a un montaje y ha estado todo el día con la maleta. Dile ahora a uno recién casado, que mi padre fue casarse y coger la maleta y ahora está en casa después de treinta años de trabajo, o sea dile ahora a uno recién casado que coja la maleta y se vaya a Irak y dirá “si, ya me voy a ir allí, con lo sacrificado que es, para que me exploten”».

En el mismo grupo —G.3— otro de los entrevistados matiza algo este hecho; «si la cuestión es que si es cierto por un lado, pero por otro es una lástima que nuestros padres o tutores hayan invertido en sus hijos pues un montón de... todo el sacrificio, buena parte del sacrificio que ellos han tenido, a parte de comprarse ellos la casa, el piso o lo que sea, en sus hijos, en una buena educación para sus hijos y al final que sus hijos que bien, algunos pues buena parte de esas personas que han trabajado muchísimo, que sus hijos pues les dan, les han hecho lo mismo con estudios que a ellos sin estudios».

Otro miembro del mismo grupo, G.4., remata el argumento; «claro que es triste y a parte que no es lo mismo empezar a currar con dieciocho años en un taller que cuando tienes veinticinco, sabes de algo, tienes una profesión aunque no te la hayan enseñado los libros, que además yo creo que es mejor aprenderlo caminando y no con veinticinco, entonces ni siquiera te quieren ya en un taller, ni llegas a ningún sitio».

La relación generacional está también atravesada de miedos, de sombras, de esperanzas y, sobre todo, de incertidumbre, ¡mucho incertidumbre! En el grupo G.2 se plantea bien este cuadro complejo donde la referencia generacional es citada y referenciada en negativo; «me refiero que una responsabilidad que hay que ser muy con-

secuente con ella, te dé o no te dé miedo, o sea... no es cuestión de miedo es que va a manejar toda tu vida, Yo creo que mucha gente que con veintidós años no quiere... porque está muy bien con veintidós años, viviendo en casa de sus padres o no, teniendo un trabajo o no, pero vive muy bien de fiesta los sábados y eso se acaba ya en un determinado momento. Igual a los treinta te parece una edad oportuna... eso lo tiene que elegir cada persona. O sea yo sigo saliendo de fiesta...».

En el mismo grupo otro de los entrevistados plantea del modo siguiente otra cuestión relacionada con las relaciones generacionales y con la sensación de que la generación joven va a tener más dificultades que la intermedia e incluso que la de sus padres; «si yo dejo de estudiar con dieciocho y le echo esos cinco años tengo veintitrés y entonces tengo un hijo siete años antes. Tú ya tienes el respaldo al que has querido llegar y luego igual, todo te va haciendo un poco más madura, o sea no sé y luego cada uno es cada uno. Yo qué sé si a ti no te interesa por lo que sea tener hijos, porque te apetece más irte de viaje, pues ya está y esas personas igual si su madre la tuvo con dieciseis años, ella... no sé es un poco. Yo creo que va todo de generación en generación como si dijésemos y al final todo se va atrasando, se va atrasando, claro y dices, joé ¿hasta cuando se va a atrasar esto, no? Pero no sé, pero luego tampoco se ven tan distintos porque si te comparas con otras personas sí, pero si te comparas con los de tu entorno y dices ¡qué más da! Si yo tengo los años que tengo, pero mis amigas tienen los mismos y estamos todos en la misma situación y al final ves que los niños de aquí tienen unos padres de casi cuarenta años, pero bueno igual tú lo ves y dices pues a mí no me gustaría con cuarenta años tener un hijo porque me veo un poco mayor».

El grupo G.4. puntualiza bien el corte generacional en lo relativo al buen vivir. Aprecian que detrás de las relaciones generacionales se esconde la preocupación por el futuro de las nuevas generaciones; su posibilidad o imposibilidad de llegar al mismo nivel de vida del que han disfrutado sus padres; «hoy estamos aquí personas de cuarenta y cinco años. Yo tengo hijos de ocho y de tres y medio, pero bueno, no creo que sea la generalidad con treinta y cinco años, con cuarenta y cinco años es cuando la gente tiene un hijo de ocho años más o menos. Eso es porque empezaron a salir del bache, pues a partir de los treinta años y a los que vienen detrás no van a salir del bache ni para los treinta. Y esa es la realidad del País Vasco. Eso es lo que hay que decir del País Vasco... . A todos nos gusta sacar pecho y decir: “joder somos los mejores y aquí se vive como Dios”, pues no, no es verdad. Algunos sí, pero la mayoría no».

Otro de los entrevistados del mismo grupo —G.4— remacha la misma opinión, expresándola de la siguiente manera; «yo también pienso que hay una franja de edad que lógicamente, o sea hay una franja de edad en la que vives de puta madre porque no te preocupas de nada, pero luego cambia la franja de edad donde ya aspiras a otras cosas y ahí es donde entras...» La conclusión del argumento llega un poco más adelante cuando dicen «lo que me refiero es que al fin y al cabo a nosotros nos ha pasado lo mismo, lo que pasa es que igual ahora la gente empieza más tarde, no...? Se puede hacer una encuesta real de votación a ver la población de cuarenta y cinco años a ver cuanta gente tiene pagado el piso. Muchísima gente tiene pagado el piso. Cuando se hagan las encuestas dentro de diez años, dudo que ese porcentaje se mantenga».

La tensión generacional se experimenta y se reproduce cuando las nuevas generaciones experimentan un corte en sus expectativas, sobre todo, cuando se encuentran frente a las instituciones llamadas a institucionalizar «su» futuro. Sea en el trabajo, sea en la educación, o sea en peticiones o reivindicaciones recurrentes como la vivienda. G.3. resume este campo de fricciones; «yo creo que es la diferencia entre que te exploten o no te exploten. Tú no puedes entrar a currar en un sitio y cobrar 190.000 por ocho horas aunque sea lo que te toca por tu puesto de licenciado, no. Pero puedes entrar en un sitio donde por lo menos te digan “hacemos unas prácticas y luego te cogemos” y te estás haciendo las prácticas y luego a la de tres meses llega otro a hacer las prácticas y al final está toda la peña allí sacándole el volumen de trabajo a las empresas. Y dices una cosa es el empezar a cero tú cuando si no has demostrado que sabes hacer algo tampoco te van a pagar pero es que los contratos del Max Center ¿qué perspectivas de estabilidad, de crecimiento, de formación, de qué? Esos trabajos, vamos, el Max Center para mí lo podían cerrar mañana y todos los que vayan a abrir después también porque yo creo que no le beneficia a nadie, ni a la generación de los padres, ni a la de los hijos, ni al pueblo en si, ni a la cultura, ni... . No genera nada, solamente consume».

Respecto a este mismo asunto, otro interlocutor indica lo siguiente, remarcando las diferencias entre unos y otros momentos. Dice lo que sigue; «hace años era muy sencillo, incluso las prácticas a la gente joven se las pagaban. Yo me acuerdo pues en mi época hice prácticas y tuve mucha suerte, era una empresa potente y tal y encima ganaban pasta por estar ahí tres horas y medias, pues hombre trabajando, el trabajo era interesante, aprendía cosas y tal. Actualmente, como todos sabéis o la mayoría no les pagan ni un puto duro, los chavales acaban quemados porque no tienen ni puta idea, o sea llegan allí y no aprenden absolutamente nada».

Hay que caer en la cuenta de que más allá de las críticas referidas a la actual situación de algunas de las instituciones básicas de la vida inmediata, su valor está sobredimensionado por el peso específico que se le reconoce. La cuestión que se plantea es que los cambios que se han sucedido incrementan la inseguridad y la incertidumbre. Esto es llamativo en las nuevas generaciones, especialmente entre aquellos que quieren ingresar por derecho propio al mercado laboral. Perciben que las dificultades son máximas y que el camino que las generaciones adultas habían abierto es problemático, tan problemático, que llegan a instalar estas preocupaciones en el centro de su discurso sobre lo que debe ser el futuro.

En G.2. se percibe bien la tensión que genera el futuro; «yo por trabajar aquí no tengo ningún problema, o sea yo trabajo en lo que sea, o sea es que no tengo ningún problema. Yo creo que soy una persona trabajadora y si tengo que trabajar de camarera cuando termine la facultad, o sea trabajo de camarera, O sea claro, yo voy a seguir buscando un trabajo de lo mío, que lo encontraré o no lo encontraré. Igual me pongo a trabajar en un restaurante y me quedo ya toda la vida en el restaurante pero es que yo no es por trabajar, porque yo creo que si realmente quieres un trabajo, está claro que no puedes empezar en un despacho ganando un sueldazo, tienes que empezar desde abajo, entonces yo por trabajar no es, pero es el miedo a tener responsabilidades, es el miedo a hacerse mayor....son muchas responsabilidades... . Todo es tu

responsabilidad y yo no me veo preparada, sí me veo preparada para responsabilidades pero a mí me da muchísimo miedo».

Otro de los entrevistados en G.2. insiste en la misma idea; «a mi también me da miedo que puedas trabajar en algo que realmente no te guste, o sea que hayas estado cinco años o diez o los que sean estudiando algo que te gusta y que a parte te ilusiona trabajar en ello y que luego nunca lo puedas alcanzar».

Otro miembro remacha el argumento con la siguiente afirmación; «que ya no tengo... mis problemas no me os van a solucionar mis aitas sino que los tengo que solucionar y o sola y ya está. El encontrar trabajo y eso, pues sí, es una cosa que bueno, pero yo creo que si quieres trabajar, puedes encontrar trabajo».

La conclusión a lo que los miembros del G.2. llegan es sintomática; «no, no si lo que está claro es que vas a acabar trabajando de lo que trabajes pero te quiero decir que la frustración también... sobre todo los primeros años, luego a todo se acostumbra uno y sabes que igual tienes una familia y la tienes que mantener y tienes que trabajar en lo que sea pero no quiero decir que no te de miedo decir: pues igual me toca eso y no puedo trabajar para lo que he estudiado, para lo que me he esforzado».

La situación generacional lo es, sobre todo, en relación con la dinámica generacional en la que se miran y se reconocen; la generación de sus mayores. En esa mirada han construido un cuadro de expectativas que pasan porque los mecanismos institucionales previstos funcionen con las expectativas adecuadas. Ocurre que entre las expectativas y la realidad con la que se encuentran hay una gran asimetría; ninguna de ellas cumple con lo inicialmente previsto. En una palabra, el mundo no es lo que se les había dicho que era.

Lo paradójico es que esta actitud crítica, esa actitud lúcida ante los hechos de la vida que se le pone delante de su experiencia inmediata, no les lleva a crear ni a plantear conflictos radicales ni con las generaciones de sus mayores ni con el medio inmediato que les rodea. Sus expectativas, pese a que creen que les son negadas, se reciclan en la esperanza de que «algo saldrá», en la diversificación de sus orientaciones profesionales, en la protesta individualizada por la situación o en la posibilidad del reciclaje de las propuestas de futuro. Es como si el futuro no terminara en un fin concreto o como si éste pudiera suspenderse sobre un vacío que sólo puede rellenarse dentro de las expectativas conformes al sistema vigente. Por eso, quizá, es por lo que sus mayores salen bien parados de su análisis de las biografías históricas o es por eso por lo que están dispuestos a «tolerar» condiciones que estrictamente no les corresponde.

En una palabra, es como si la esperanza y la seguridad en el futuro pasara, sólo y exclusivamente, por el reciclaje permanente del marco institucional inmediato —familia, amigos, vecindario, etc—; por la confianza en las posibilidades que de aquí puedan surgir; en sus destrezas y por la fe en que, pase lo que pase, el marco institucional se mantendrá. Es como si la confianza en sí mismos encontrara sus expectativas más adecuadas en el juego de las instituciones de la vida inmediata y en la adscripción identificadora con el juego institucional porque, en el fondo, están convencidos

que fuera de estos marcos las recompensas son imposibles. La confianza en el «estamos» que promueve este juego institucional no necesita, en su caso, de discursos explícitos para afirmarse como argamasa genérica, está ahí, a su disposición y ésta es su máxima virtud. No ocurre, en cambio, lo mismo cuando se pasa a analizar aquellas realidades que les «suenan» problemáticas, especialmente la política e incluso la lengua —el euskera—.

4.7. La expectativa social del estamos

Paradójicamente, la seguridad —para ellos— no depende tanto de la realización de todas sus expectativas sino del hecho del conocimiento y del reconocimiento de que éstas existen. Bien es verdad que los marcos que definen la seguridad varían en las diversas generaciones. Para los más jóvenes, la seguridad es equivalente a la definición de las expectativas que su idea de futuro les señala; confían en su familia, confían en los estudios, confían en los amigos como agentes que sabrán canalizar sus ilusiones. Es el momento de las esperanzas en todo aquello que les rodea, es la exaltación del «estar junto a otros» lo que promueve sus expectativas y esa fe ciega en que el entramado de seguridad que les han dicho que existe no les puede fallar. Las instituciones se les hacen explícitas porque son explícitas, así, por ejemplo, la familia está «pese a todo», los amigos «son», el trabajo es algo que aún no preocupa. La vida es, para ellos, ciertamente, un juego. Saben que funcionará mientras mantengan los límites del juego en los términos que les han dicho que deben estar, cosa distinta es que aprovechen al máximo la indefinición de algunas normas o que reinventen las normas conforme les vaya interesando, pero este es el juego que ellos proponen y donde ellos se creen «inmortales».

Las generaciones intermedias son las que se acercan al momento de las responsabilidades, deben tomar decisiones sobre sus vidas, enfrentarse a las «instituciones reales» de la vida inmediata. Deben así enfrentar el trabajo, deben enfrentar a los demás en términos de competencia, deben pedir que les hagan efectivos las expectativas que les sugirieron que eran y, sobre todo, deben asumir responsabilidades. Pero es también éste el momento crítico para ellos, es cuando confrontan las expectativas con aquello que pueden alcanzar y es cuando descubren que si bien es verdad que «estamos», también lo es que estar no soluciona todos los problemas, sino que es, a partir de aquí donde se empiezan a construir. Descubren el valor renovado de la familia como «soporte mágico» de todas las estrategias de futuro, redescubren el valor pragmático de las relaciones sociales en la vida inmediata, y, sobre todo, descubren el cemento que verifica la solidez de todo aquello que presuponen que existe. Viven la relación con las otras generaciones sin aparente tensión, conscientes del esfuerzo de sus mayores y elevando la solidaridad intergeneracional a la categoría expresiva del tiempo presente. No sólo no hay conflicto, sino que hay un descubrimiento de los padres, de la familia, de la importancia de la maternidad o de la paternidad. Es como si fueran conscientes de que fuera del juego que les proponen las instituciones no hay nada.

La generación adulta, por el contrario, es la que sirva de referente a las anteriores. Sus expectativas se cumplen a través de la estrategia que han elaborado para su prole y a través de una vida dedicada al trabajo y «a sacar los hijos adelante». El carácter central de su posición biográfica gira alrededor de los espacios que definen en su vida inmediata, por eso estos son, para ellos, los escenarios donde cotidianamente se socializan y es, a través de ellos, donde la vida inmediata cobra sentido y significado.

Con el euskera, por ejemplo, se produce entre nuestros entrevistados una situación ambivalente. Hay, por una parte, una situación de tolerancia por parte de aquellos que lo hablan hacia todos aquellos que no lo hablan. Pero, entre los que no lo hablan se aprecia el deseo de aprenderlo, el lamento por no saberlo y las quejas por las disrupciones que la oficialidad de la lengua introduce en su universo de expectativas. No hay una queja abierta que niegue la bondad del euskera pero si un conjunto de miedos, de temores y de sinsabores porque el desconocimiento puede privarles de algunos bienes que, en cambio, los vascoparlantes sí pueden alcanzar. Se refieren, lógicamente, a mejores posibilidades para alcanzar puestos de trabajo, ayudas institucionales, etc.

Algunos de nuestros entrevistados del G.6. expresan esta ambivalencia; «a mi en erdera me ha tocado mucho, yo entro en el autobús y digo arratsaldeon y el chófer me mira así (cara extraña)...el mismo chofer...».

Un poco más adelante, otro de los integrantes del grupo dice lo que sigue; «sí y cuando estamos hablando.. y todos sabemos euskera menos uno, enseguida nos pasamos al erdera...y eso suele pasar». La misma entrevistada cuenta un hecho de su experiencia cotidiana que resume bien esta situación que describimos, «Yo ahora cuido a una niña de tres años, y ella habla con los de su alrededor... todo en euskera, todo. En cambio, si se pone su madre y su madre no sabe o bueno, muy poco, con ella siempre en erdera. Ya sabe que con ella tiene que hablar en erdera y conmigo y con mi hija tiene que hablar en euskera. Enseguida se da cuenta».

La frase siguiente que recogemos de G.6. resume bien el carácter funcional del bilingüismo que se va imponiendo; «tú eres erdaldun y a ti te haré en erdera y tú euskaldun y a ti te haré en euskera, eso lo tiene muy claro desde muy pequeños».

G.6. añade algunos argumentos a esta visión ambigua sobre la lengua; «en mi caso en el mercado laboral a mi me abre puertas y yo tengo, estoy en la situación de que si sé euskera pero no tengo ningún título». Un poco más adelante otra de las entrevistadas relata lo siguiente, «bueno de joven, de cría me marcó bastante el no saber euskera porque se metían mucho, ahora por ejemplo, pues llegan las reuniones de la escuela y hablan en euskera y yo siempre digo; hacer dos, porque a mí me interesa saber tanto como a ti el saber qué va a dar mi hijo. Y siguen hablando en euskera y yo protesto y voy e insisto cuatro o cinco veces y ponen una profesora que habla en euskera y la otra habla en castellano, te lo traduce pero si tú has dicho 10 palabras, ella me traduce una, y habéis hablado tres y me dice lo que ha dicho una. Con lo cual cuando yo voy a la reunión salgo como si no hubiera... no me había de nada».

Otra de las entrevistadas explica que; «ahora te obligan a saber euskera y para mí están cometiendo un error. O sea te están imponiendo algo que tú por lo que sea, porque no te apetece, porque no tienes facilidad, porque no tienes tiempo o me importa un carajo...».

La conversación en el mismo grupo, G.6., gira hacia la relación educación-euskera. Una de las entrevistadas recoge con nitidez la posición ambigua que estamos describiendo; «me parece perfecta la lucha por la recuperación, el mantenimiento y todo, o sea toda la cultura que ello conlleva pero también tengo muy claro que no podemos hacer analfabetos castellanos parlantes por meterles única y exclusivamente el euskera porque en el momento en el que salen de la Facultad...».

En el G.2. se describe otra situación que camina en la misma dirección y refuerza el carácter funcional del bilingüismo en la sociedad. La situación que se describe es de ambigüedad. Uno de los participantes cuenta lo siguiente; «en una clase de euskera y castellano, si hay gente que no sabe euskera, es que... si no sabes, no sabes y no te estás enterando de lo que están hablando, entonces una cosa es que con la gente que sabes que controlas hables en... bueno, en el idioma que sea, en euskera, en inglés, o lo que sea... pero ¡joé! si hay alguien que no sabe es que le estás discriminando. O sea ya no es que no quiera él integrarse, es que no puede, o sea porque... porque no se está enterando».

La matización funcional y pragmática viene del mismo grupo; «yo, por ejemplo, no sé euskera y cuando voy a Durango a visitar a mi prima, su familia pues es de caserío y vas allí y vas a comer y hay momentos en que es inevitable que ellos entre sí hablan en euskera. Tú estás ahí sentado en la mesa, no te enteras de lo que están hablando y al principio pues sí... te puede sentar mejor o peor, ahora ya sabes que hay veces que están acostumbrados con ese interlocutor a hablar siempre en euskera y les cuesta pensar que hay otras personas y normal... no te sientes ofendido porque sabes que lo que están diciendo tampoco va contigo».

La preocupación por el hecho aparece asociada a las posibilidades del trabajo y al miedo de que por no saber euskera no puedan tener las mismas oportunidades que el que sabe. Es clara esta percepción, por ejemplo, en el G.6. cuando lo expresan de esta manera; «hombre, para trabajar aquí ahora se necesita euskera... se te cierran las puertas en parte, si no sabes... yo creo que es en función de lo que vayas a conseguir. Es como nunca has estudiado japonés pero si en Japón te ofrecen algo que te parece, que se te va la vida, pues se va la vida con el japonés, no...?».

La definición, que hacen algunos de nuestros interlocutores no está exenta de críticas al mismo hecho de «tener que aprender euskera». En G.3. esta actitud es clara; «sin que esto valga para hablar de política, ni mucho menos, o sea malo me parece el que se quiera cargar, y estoy contigo, toda la cultura, toda la historia y no sé qué como desde el Gobierno Vasco se quiere implantar. Yo, por ejemplo, mi hija estudia en el modelo D, pero tú imagínate pues gente como yo que he estado toda mi vida con la maleta para atrás y para adelante y de repente llegas al País Vasco y resulta que no tienes un modelo A eso es la hostia, chicos, o sea a mi me parece genial, a mi me pare-

ce que las dos opciones deberían de coexistir y lo que debería haber es una tolerancia para el que quiera o el que sienta el arraigo de su tierra...».

Otro de nuestros entrevistados examina esta cuestión desde el conocimiento concreto que tiene de ella; «mi hija está en el jardín de infancia. Este año hemos tenido una reunión para ver cuántos niños se iban a apuntar al modelo B, que no ya el A, porque sino superaba los 15, el Gobierno Vasco no ponía un aula. Así de claro te lo dicen. Y estamos hablando de 1º, no te quiero contar el chiquillo que va en 6º y repite curso, que por cojones le dicen: es que en este centro no tienes. O sea, chicos, y que ya os digo que no estoy ni a favor ni en contra ni... a mi lo que me parece que debería ser es que, el que sienta su tierra, y yo puedo sentir mucho a mi tierra, yo por ejemplo de euskera no tengo ni idea, ¿por qué? Porque he estado media vida fuera y cuando vine era para estudiar 1º de FP y pude ser exento en euskera y me la quité de encima y así de claro, por un tema práctico, eh? Ni más ni menos... Y sin embargo a mi hija la he matriculado en modelo D y tira para adelante pero me parece que las culturas deberían de coexistir y sobre todo la tolerancia y vivimos en un ambiente de intolerancia por ambas partes, o sea...».

La polémica dentro de este grupo G.3. es revelador de algunas de las cuestiones no resueltas que subyacen a la implantación del euskera en el sistema escolar y en la vida cotidiana. No es extraño que la definición del euskera y sobre el euskera se re- cree sobre un continuum que transita entre un alto valor simbólico y su aplicación pragmática. El cruce de ambas opciones dan como resultado una definición que quiere resolver la tensión o bien, a través de elevar la tolerancia a fórmula con «poderes mágicos», de tal suerte que su sola cita «resuelva todos los problemas» o la aceptación de las dificultades que tiene su implantación y su correspondiente «apuesta» por un bilingüismo funcional y pragmático. Pero, así y todo, el euskera, para muchos habitantes del País Vasco es un problema, de aquí que las respuestas que recibimos se mueven en un espacio continuo que transita entre el reconocimiento del alto valor simbólico comunitario y el pragmatismo del conocimiento de aquél que cree que sus expectativas y sus estrategias se van haber mejor cubiertas si aprenden euskera. Entre los que lo desconocen, su valor simbólico deja paso a una definición estrictamente pragmática.

El resultado que se aprecia es un encuentro que habitualmente no está tensado, es tranquilo, la convivencia se guía por razones pragmáticas y el valor estricto del entendimiento y de la comunicación están por encima de cualesquiera otras cosas. No se perciben, por el contrario, excesos dramatizados ni referencias que sobrevaloren o sobrepoliticen la referencia lingüística. La tensión se presenta cuando algunos de nuestros entrevistados traducen con sus palabras el temor y la sobrepresión que presentan los ciudadanos no euskaldunes ante el déficit que creen puede dificultarles la consecución de algunas de sus expectativas, especialmente en el terreno laboral. La llamada al aprendizaje es un hecho constatable, por más que las motivaciones que se exhiben poco o nada tengan que ver con motivos no pragmáticos o funcionales. Estamos ante un colectivo que hace «de la necesidad virtud» aunque, en ocasiones, su malestar se expresa cuando no han conseguido alcanzar los objetivos que con sus expectativas con el aprendizaje del euskera creían que merecían.

Ciertamente, para muchos ciudadanos, la lengua —euskera— es el fundamento de la diferencia vasca, mientras que para otros es «sólo» un instrumento de comunicación. Pero, sea para cubrir una u otra expectativa, es verdad que la lengua tiene un fuerte carácter integrador para unos, pero divisivo para otros, por más que la contes-tación o se recubra de carácter pragmático o de aceptación interesada.

4.8. La negación de la cohesión mediante la política

Pero si hay un tema que genera malestar entre los ciudadanos es la referencia a la política, es como si estuviéramos ante «una huida» y decimos «huida» que no desin-terés. Este segundo hecho —el interés— no es que haya desaparecido sino que a su alrededor se ha levantado un muro de silencio. La máxima que se maneja es la si-guiente: «no se debe hablar de aquello que divide», lo cual, insisto en la idea, no quie-re decir que la política no interese, lo que no interesa son sus consecuencias proble-máticas que, a juicio de nuestros entrevistados, provoca. Si genera conflictos la consecuencia es que «de eso no se habla». Es este, sin duda, un sistema que busca pro-teger las relaciones sociales y las normas de convivencia, «ocultando» aquello que podría ser conflictivo porque no se valoran tanto las posiciones propias en política sino mantener la amistad y las relaciones que se tienen.

La política crea una paradoja preocupante; interesa, induce, incluso apasiona, pero no se habla de ella. Es como si en la jerarquía de valores y de expectativas ella fuera la «gran prohibida», porque se teme que cause problemas en la cohesión del gru-po. En aquellos lugares donde se cita se aprecian, sobre todo, sus aspectos críticos. Así, la política no cumple con sus funciones.

Estas ideas aparecen, prácticamente, en todos los grupos. Así, G.6. lo expresa bien; «yo tengo... yo tengo cuadrillas que conozco y prohibido totalmente hablar de política. Porque todos terminan cabreados ... en casa también eh... siempre termina-mos enfadados... y yo conozco más gente también, ir a cenar y...política fuera. En cuanto se toca el tema...».

Otro de los entrevistados en G.6. lo explicita un poco más adelante; «es muy di-fícil hablar sobre esas cosas. La gente de nuestra edad... bueno estos igual son más jo-venecitos... pero en la cuadrilla que yo tengo... es bastante difícil hablar de estas cosas, porque siempre suele ser tabú».

En G.2. se remarca la misma situación, aunque esta vez se aprecia la tensión en-tre por una parte, el interés por la política y por otra, la imposibilidad de la conversa-ción sobre este tema. Así se expresa uno de nuestros contertulios; «a mí me interesa muchísimo la política... a mí también pero que cada uno tiene sus ideas y yo creo que... y una persona que es radical y extremista, yo por qué tengo que estar explicán-dole, si me da igual... si ella tiene sus ideas y yo voy a tener las mías... en realidad la palabra política, la palabra en sí, huyes de la palabra... entonces si tu dices: “vamos a hablar de política”, nadie habla de política».

Un poco más adelante una de las entrevistadas introduce un factor importante; el miedo. Cuenta lo siguiente, extraído de sus vivencias cotidianas; «y no puedes hablar y yo, bueno mi marido tiene un puesto que era de responsabilidad y cuando ha teni-

do que hablar, han venido los sindicatos y nos han amenazado de muerte, o sea que quieres que te diga, pues que no puedes hablar, conchos, que no puedes tener ese, ese auto y es muy duro tener que estar mirando debajo del coche... Pues como los hijos de ertzainas que no pueden decir en el colegio porque les mandan notitas».

Otro de los entrevistados introduce, directamente, el factor miedo, temor, para no hablar. Lo expresa de esta forma; «pero si yo conozco gente entre los que me incluyo y gente distinta a mí, totalmente distinta a mí que tiene miedo a hablar y yo me incluyo». Ante la pregunta de por qué tiene miedo a hablar la respuesta es la que sigue, «pues por lo que estamos diciendo, por lo que ha dicho ella, por lo que has dicho tú misma, todo el mundo tenemos miedo a hablar y si me parece difícil, a mí me parece muy extraño que en una sociedad no se pueda decir lo que uno piensa».

En G.8. encontramos una opinión que sin la carga de dramatismo de la anterior, se expresa en parecidos términos; «no la hablamos tampoco, no se habla de política... entre nosotras no se comenta nunca nada... y yo en la calle, lo mismo, tengo amistades de todos los tipos y la política con las amistades se deja aparte».

El contraste con el grupo de jóvenes que componen el grupo G.3. es evidente, cuando se expresan de la siguiente manera; «hombre la política si que me interesa pero no me siento identificado, tengo mis ideas pero no me siento identificado con las ideas que se mueven en los partidos, entonces no me interesan, son todos iguales... son todos unos mentirosos... miran por su bien». Un poco más adelante, otro de los entrevistados asevera lo siguiente, «a mí me gusta mucho hablar de política, me parece que ya que no están gobernando pues por lo menos opinar... en parte si te callas, ellos al fin y al cabo, ellos no te van a tomar como que te callas sino como que estás totalmente de acuerdo... o sea que eres uno pero uno a uno, pues oye... la revolución empieza en uno mismo».

En el grupo G.2. se plantea una cuestión íntimamente asociada a la valoración que se hace de la política; el tema de la seguridad. Nuestro entrevistado lo expresa con gran claridad; «pues eso que te garanticen todas tus libertades, que vayas por la calle y no hablo en persona pero la gente que está amenazada, no tiene esa seguridad. Yo si lo exigiría por ellos, porque la gente que me rodea no tenga esa seguridad, aunque yo la tenga o yo crea que la tengo, no quiero decir que no me afecte que los demás no la tengan. Y en ese sentido hablábamos de calidad de vida y sí es cierto que hay gente que vive, vivimos muy bien, pero hay gente que no vive tan bien, vive al lado nuestro y a mí eso si que me parece que ya me condiciona que yo económicamente y a nivel social se viva muy bien, pero hay gente que no vive igual. Y a mí, por ejemplo, me afecta y yo en ese sentido tampoco viviría bien».

En el G.3. el desprecio por la política es también manifiesto; «yo creo que todos los partidos no son iguales y si me gustaría que fuera de otra manera... para mí el problema está en que los que gobiernan ahora, tanto en el estado y no sé cómo serían si otras personas llegaran al gobierno, porque todo hay que verlo pero en general los gobernantes, sean quienes sean... sino son se vuelven mentirosos, o sea todo va a fuerza de poder y pierden en realidad un sistema democrático en sitios pequeños donde cada equis tiempo todos decidiéramos que unos cuantos se ocuparan de los asuntos

generales, no es un error pero es evidente que no funciona y que no son normales las mentiras, o sea los engaños que nos tienen y la manera de despreciar completamente a los ciudadanos».

El mismo ciudadano repite un poco más adelante; «para ser político hay que ser un gran mentiroso, no? eso es lo lamentable, que encima... la oposición poniéndoles verdes, pero cuando les toca a ellos y hacen lo mismo, es que son todos iguales». El debate que nuestros entrevistados organizan alrededor de la política no finaliza en este punto, un poco más tarde se introduce otro tema clave en la disertación, «pero también es verdad que el pueblo, en general, no quiere responsabilidades, en general la papilla es generalizada y tu a veces te enteras, y hay otras veces que el amigo crítico te lo cuenta y dices: joder qué gordo, no? O sea que... bueno te quedas igual. Te tomas el café y te vas a tu casa y punto... lo que yo no entiendo es que esa apatía no se traduzca en ausencia de voto, eso es lo que no comprendo. O sea no comprendo cómo la gente traga, traga, traga y sigue tragando. No hay nada de desobediencia y además sobre todo con cosas, una cosa es que no te guste como han hecho algo y otra cosa es que nos saquen el dinero por todos los sitios, que no tengamos donde estar trabajando, qué no tengamos donde estar trabajando, que no tengamos donde vivir que todos lo hemos dicho aquí y luego encima, la gente va y vota, a quién sea pero va y vota».

La política sufre un doble ataque, por una parte no se habla de ella porque es divisiva y hay miedo a expresar lo que realmente se piensa y, por otra parte, la política tampoco cumple ni con sus promesas ni con sus funciones. Desde este punto de vista, los entrevistados, aún aquellos interesados por la participación o por la opinión sobre cuestiones públicas, emiten una opinión sobre la política y sobre los políticos, muy negativa. La disyuntiva, en todos los casos, es mala, o no se habla porque divide, separa, crea conflictos en los grupos o porque se tiene miedo a opinar. En los casos en los que se habla, la opinión no puede ser más negativa; la política se confunde con el incumplimiento de promesas, con las mentiras y el engaño. Podríamos decir que «algo le pasa a la política» y «algo les pasa a los políticos». Es evidente, como ya constatamos en nuestro cuadro de hipótesis, que la política aparece en el horizonte de la ciudadanía vasca como el enigma que interesa profundamente pero el enigma del cual «hay que huir».

La consecuencia de lo que venimos desarrollando es que se reproduce el interés por el «yo tranquilo» e integrado, pero siempre desde el ejercicio primigenio de mantenimiento de la comunidad. Los grupos a los que se pertenece son importantes, los vecinos también, los amigos mucho más. Pero aquí asoma también la importancia de la privatización de la vida.

El G.7. responde con gran sutileza a esta situación; «yo he conocido muchos sitios y no me siento ni más ni menos que nadie. Ni más que un kurdo ni menos que un judío. Creo que nos deberíamos respetar todos y que somos una nación sin estado más y punto. Esa es nuestra situación, pero ni más ni menos que los españoles, pero diferentes. El catalán es diferente y el gallego es diferente... al final andas por el mundo,

ves el mundo y al final dices, hay dos opciones: soy ciudadano del mundo, pero no tienes que renunciar a tu forma de ser y a tus raíces».

Lo que resulta de planteamientos como el mencionado es un ensalzamiento del valor «de lo mío», de «lo propio», de «mi hogar». Es como si la sola formulación de este hecho desencadenara la construcción de un continuo que se establece entre individualidad, comunidad y «hogar».

El mantenimiento de este tránsito cómodo explica la cohesión porque no olvidemos que el «hogar» es aquel lugar del que venimos y al que deseamos volver. Es por esto por lo que se busca todo aquello que «une», se «huye» de las fricciones y se proclama la máxima del «estamos» por encima de todo aquello que pudiera ensombrecer la cohesión, incluso aquello que se prohíbe se hace para sobrevalorar el «estamos» y para remarcar los valores de la cohesión. Diríamos que se prohíben para cohesionar y para reproducir el «somos porque estamos».

G.6. traza este cuadro con gran precisión; «es que me encanta mi casa. La vida la hago dentro de mi casa». Un poco más adelante un miembro del mismo grupo expresa esta llamada al valor de la privatización consentida de la siguiente manera; «yo he vivido en la típica vecindad que se conocen todos de toda la vida, que sube uno a casa del otro, que baja, que te toca el timbre, que me voy de vacaciones y te dejo el canario, ese tipo de relación y yo estaba fenomenal, pero me pasa ahora todo lo contrario. Estoy en una típica casa donde no se conoce nadie, todos los vecinos somos nuevos y no hay una puñetera tienda abajo, o sea que si tienes que ir a comprar el pan casi coges el coche y también estoy encantada». Pero esa idea de querer y de saber que se está junto a otros es la referencia del pluralismo de base de la sociedad vasca.

Pero recordamos que lo que tiene de específico el pluralismo es que los individuos crecen en un mundo en el que no existen valores comunes que determinen la acción en las distintas esferas de la vida, y en el que tampoco existe una realidad única o idéntica para todos. Esto quiere decir que el individuo crece en una comunidad de vida que lo incorpora en un sistema de vida supraordinal, pero que otras personas pueden haber sido moldeadas por sistemas de sentido completamente distintos dentro de las comunidades en que crecieron. En conclusión, los procesos modernos de pluralización se distinguen de los predecesores no sólo por el alcance sino por la celeridad. Lo que la construcción de la conciencia del Nosotros quiere responder es desde donde se construyen, en nuestro caso, los mínimos comunes de la articulación social.

La división afecta, como hemos tenido ocasión de remarcar, al propio individuo. Este se presenta dividido y lo está de tres maneras. En primer lugar, entre los intereses y los roles. Desempeña muchos papeles en relación con los bienes sociales disponibles y con lo que le requieren en cada esfera social. Esto quiere decir que dentro de esta argamasa genérica del Nosotros el individuo es muchas cosas y todas a la vez —es ciudadano, es hijo, es padre/madre, es un profesional, etc—. Bajo el contexto de la vida de lo inmediato se define en términos de sus responsabilidades, sus cualificaciones, sus habilidades o sus derechos. Pero se divide, asimismo, entre sus identidades —responde a varios nombres, se autodefine en términos de la familia de la que forma parte, la nación, la religión, los compromisos políticos o cívicos, etc.— se

identifica asimismo con diferentes historias, con tradiciones, con rituales, con fiestas y, especialmente, con distintos grupos de personas. En tercer lugar, se divide entre sus ideales, sus principios y sus valores.

Esta triple división se interrelaciona haciendo del individuo una entidad que refleja la complejidad del mundo social. Por esta razón puede ser fuerte y consistente en este rol o en relación con esa identidad y en aquel otro puede actuar en defensa de éste o de aquel valor. Los individuos que la investigación nos están presentando saben y conocen que el mundo está lleno de situaciones dadas, culturalmente establecidas y socialmente impuestas.

La sociedad vasca que se adivina tras estos resultados es una sociedad bien estructurada, que no se cuestiona como tal sociedad, ni en sus particularismos ni en su pluralismo estructural. Los individuos transitan por ella poniendo el énfasis en la acumulación de expectativas que diseñan el futuro para todas y cada una de las personas que componen ese mosaico. Estas se vehiculan alrededor de los mecanismos que definen el «estar» en la vida inmediata. El edificio de lo social no se sostiene desde la afirmación de los particularismos identitarios sino desde la definición de las expectativas que genera la institucionalización de la vida inmediata. Aquellos aspectos que generan interrupciones son separados —no valorados— de la clasificación jerárquica de aquello que produce «sentido». Ocurre esto, especialmente, tal y como hemos tenido ocasión de percibir, con la política. En este caso se da un hecho «sorprendente» porque aunque interesa mucho se es, a la vez, consciente de que separa y de que tiene un lado problemático porque genera división pero también incumple las promesas de las que vive. Es éste, no obstante, un mecanismo de defensa que aporta, al menos relativamente, aquello que rompe los elementos disruptivos que podrían ocasionar potencialmente daños a la estructura de gratificaciones de la conciencia del Nosotros.

Lo significativo es que se genera una red de mecanismos explícitos e implícitos «empeñados» en mantener algo evidente; «somos porque estamos», no somos porque tengamos una lengua propia —euskera— o una misma definición de cuál sea la política correcta o la mejor identidad política sino que lo que ata es el hecho consciente de compartir las expectativas, de poseer algunos bienes que se expresan sobre todo en la vida inmediata. En algunos casos pueden ser importantes las definiciones fuertes, pero realmente no es lo fuerte lo que mantiene unida la estructura institucional que cose el Nosotros. los elementos en los que se reconoce pueden ser muy importantes para un sector social, pero seguramente no lo será para otros.

Los mecanismos débiles encuentran su fuerza, precisamente, en su aparente debilidad. Es como si la conciencia del Nosotros se hubiera despolitizado, privatizado y hubiera encontrado la fortaleza de su cohesión en la institucionalización de las instituciones del curso de la vida. Este sería su soporte y éste el lado fuerte de la identidad. Los otros aspectos serán básicos para determinados segmentos sociales, pero lo serán precisamente porque se erigen sobre lo ya apuntado.

Podría decirse que para la definición social del «estamos», los ingredientes particulares de cada segmento social son importantes porque se elevan sobre aquello que los hace posibles, es decir, lengua, política, identidad política, etc, son porque la ins-

titucionalización de las expectativas que se vehiculan en la vida inmediata la hacen posibles. Por eso, los discursos identitarios esencialistas, aquellos que giran alrededor del «que somos» no tienen excesivo sentido, ese es un término y una respuesta que ya está clarificada.

¿Cuál es la clarificación? Esta no depende de ninguna esencia preexistente que haya que descubrir o inventar, sino del funcionamiento ordinario de los mecanismos que actúan en la vida cotidiana. Luego, no son los discursos identitarios políticamente formulados ni la definición primordial de algún rasgo, como pueda ser, por ejemplo, la lengua, los que clarifican o los que sostienen la perspectiva del Nosotros. Estos elementos son muy importantes pero lo son segmentariamente y para determinados fragmentos sociales, pero ni su clarificación ni su capacidad de generar sentido envuelven la realidad social del Nosotros. No podía ser de otra manera debido, sobre todo, al carácter plural, estructural, de la sociedad vasca.

5. CONCLUSIONES GENERALES

5. CONCLUSIONES GENERALES

A lo largo de nuestra investigación hemos corroborado algunas de las hipótesis que hemos formulado en el estudio.

1. Nos hemos encontrado con una situación de perplejidad, definida en gran medida por el alto grado de pluralismo de la sociedad vasca. Este es un dato estructural y el hito básico de «nuestro» problema. Así, la creación de la conciencia del Nosotros se enmarca en una situación donde se encuentra una estructura social cada vez más compleja y movедiza con una cultura que cada vez institucionaliza menos y que obliga a replantear la situación del Nosotros en la situación del presente.
2. La identidad que sostiene la conciencia del Nosotros se abre a un permanente proceso de construcción que llevan a cabo individuos particulares que se expresan como tales mediante la transformación de los mínimos comunes en referentes ineludibles. Estos encuentran su lugar «natural» en los mecanismos básicos que sostienen la vida inmediata, la vida cotidiana.
3. La construcción de la conciencia del Nosotros impulsa a sus creadores a buscar perchas en las que colgar junto a otros los temores y las ansiedades que rigen nuestras vidas. Si las comunidades de esa naturaleza consiguen o no sus objetivos es otra cuestión, pero encontrarse con los otros aunque sea en los espacios inmediatos de la vida cotidiana sí proporciona alivio y seguridad.
4. Las razones de la cohesión mediante la conciencia del Nosotros no descansa en el mantenimiento de la unidad que representa un concepto omniabarcante de sociedad. La pregunta que no encuentra respuesta en la investigación es la posibilidad de la homogeneidad de lo social.

Todo lo contrario. La definición de lo social designa las conductas individuales y colectivas que están dominadas por la heterogeneidad de los principios constitutivos y por la actividad de los individuos que deben encontrar el sentido a lo que hacen dentro del mundo heterogéneo que describe la realidad de lo social. Es precisamente esta realidad, la que describe la heterogeneidad de los principios culturales y sociales que se acogen bajo el paraguas

del pluralismo, los que organizan la conducta social. Lo que nuestros investigadores concluyen es que ellos son actores de una realidad que los envuelve pero que les obliga a adoptar, simultáneamente, muchos puntos de vista, como si su posición no fuera más que el juego cambiante de identificaciones sucesivas o como si su realidad fuera transformada no por realidades ajenas a la vida de lo inmediato sino por instituciones que están al alcance de lo inmediato, en la vida ordinaria de los sujetos.

5. Detrás de esta fórmula aparece, con radicalidad, la problemática de la articulación de las sociedades complejas y plurales y de cómo quieren éstas definirse a sí mismas. La pregunta surge inmediatamente: ¿desde qué ideas y desde qué principios pueden construirse los mínimos comunes que cosen socialmente la sociedad vasca? Ahora bien, contestar acertadamente a estas dos preguntas supone tener presentes algunos hechos: el primero es que no hemos encontrado esencias inmutables sino procesos de construcción, de cambio y de transformación. Con esto queremos indicar que no hay en la sociedad vasca nada parecido a una economía política de las esencias, sino todo lo contrario, no hay un núcleo suficientemente articulado, atemporal o definitivo que pueda denominarse cultura, sino procesos abiertos al futuro, procesos sobre los que se erigen creencias, valores, normas, etc. Todos ellos están sometidos a lecturas de su significado, a desafíos sobre lo que puede ser y sobre lo que nunca termina de ser. Luego esta apertura, su carácter inacabado, es el que describe mejor el momento en el que la construcción de la conciencia del Nosotros adquiere su significado. Pero, a su vez, esto significa que la realidad desde la que los individuos se mueven, la realidad que manejan todos los días, es una realidad múltiple, una realidad por la cual tienen que transitar, que los envuelve y que obliga a unos y a otros a definirse en los términos definidos por la multiplicidad de preguntas y de respuestas que salen a su paso. Por eso, la mirada que hemos propuesto descansa sobre cuatro momentos; distinguimos el tiempo histórico, el tiempo social, el tiempo político y el tiempo reflexivo.
6. Cada uno de estos tiempos tienen un tratamiento específico y una forma de acercarse a este fenómeno. Todos ellos, a su vez, se presentan entremezclados, de tal manera que la lógica política, la historia y la percepción social del proceso se mantienen desde la interdependencia de las partes. De esta manera, es como hemos entendido que el tiempo social está sostenido por la constitución del proceso de construcción del Yo y del Nosotros. Hemos entendido, y así lo hemos fundamentado a lo largo de la investigación, que ambas realidades —la del Yo y la del Nosotros— no pueden entenderse de manera separada, es por ello por lo que hemos intentado responder a la cuestión: ¿cómo se crea la interdependencia?
7. Hemos recordado el valor otorgado a la historicidad. Digo esto porque este hecho marca y atraviesa todas las definiciones sociales creando un campo de análisis donde el tiempo no es que esté presente sino que es el momento constitutivo. Así, detrás de la construcción del tiempo de lo social se erigen los procesos de individualización colectiva, asociados a la interpenetración de la tra-

dición en la modernidad o, incluso de la modernidad hecha tradición. Este proceso aparece determinado por los indicadores estructurales que no son sino el producto del proceso que la modernidad pone en marcha. Nos hemos referido bajo este epígrafe a las transformaciones económicas que generan la aparición del industrialismo vasco y con él al significativo papel de la inmigración —auténtico hito estructural de la modernidad vasca—, el valor social del pluralismo como el indicador estructural y el descriptor de la modernidad vasca y con él rodeándole, y dándole sentido al pluralismo, el surgimiento de las realidades múltiples como aglutinantes sociales de la diversidad que acoge en su seno la sociedad vasca. Este entramado se forja a la vez que se produce el renacimiento del valor de la comunidad y de lo comunitario, de la estructura de comunicación que cual soportes de una ligera bóveda tolera el despliegue comunitario y su materialización, no sólo en el nuevo rol de las relaciones interpersonales sino en el hogar, en la fábrica, en la ciudad, en el pueblo o en el barrio. La consecuencia es que los entramados societarios instrumentales coexisten con los entramados de la nombrada comunidad vasca. Unos no niegan o rechazan a los otros sino que ambos se refuerzan mutuamente, provocando el surgimiento de nuevas formas de interdependencia.

8. El tiempo histórico transita desde el colapso del orden político de la tradición hasta la entronización del sueño de Europa. Entre uno y otro polo, entre uno y otro extremo, se asiste a la creación del moderno Estado-Nación, a las preguntas surgidas alrededor de la «evidencia» política del Estado-Nación y a la constitución de la lógica periférica frente a la lógica del centro. La excepcionalidad política se impone en muchos momentos en el marco del estado español. Son las repetidas guerras civiles, son los golpes militares, es la travesía del franquismo y es la lógica vencedores-vencidos la que impera en estos momentos. La creación de la democracia «inventa» un espacio novedoso donde pueden abordarse algunos de los déficits políticos e históricos y donde puede enunciarse la institucionalización de la heterogeneidad y la legitimidad de las diferencias. Las dudas sobre el modelo no cesan porque las tensiones de cómo organizar la vida societaria y creencias comunitarias, cómo hacer ambas compatibles, cómo superar la historia pasada —el franquismo— o el dilema del papel de las instituciones en estos procesos. Sigue sometida a discusión cómo gestionar la complejidad de la sociedad vasca o cómo crear cauces de encuentro entre el centro y la periferia. La mortífera existencia de ETA recuerda con lúgubre persistencia que los caminos de la paz y la normalización política son todavía una promesa persistente.
9. El tiempo político enlaza con el tiempo histórico y con el tiempo de lo social mediante los nexos de la memoria, del valor del recuerdo y de todo aquello que pudiera haberse hecho y dicho pero que o no fue posible o sigue pendiente. Entre estos sueños se encuentra para algunos lo que sea el Estado o la imaginación abierta de la ilusión inconquistable del Estado propio. La democracia se erige, en todos los casos, como el referente simbólico del tiempo fundante. La complejidad que atesora como nadie el orden de lo social, replantea la con-

xión-desconexión entre nación y estado e incluso pone en evidencia como ambas realidades son sometidas a un escrutinio permanente.

10. Los tres momentos reseñados nos conducen al cuarto de los tiempos que hemos analizado; la reflexión. Expresado de otra manera, la capacidad de los agentes sociales para responder a las preguntas y con estas preguntas generar nuevas respuestas sobre quienes somos nosotros. La reflexión sobre lo que es y lo que representa la producción de la conciencia del Nosotros nos lleva a plantarnos ante el eterno dilema alrededor de la identidad. El denominado «conflicto de identidades» en la sociedad vasca creemos que no es sino el conflicto sobre la construcción del pluralismo, el conflicto prototípico de una realidad compleja, que sólo es coherente desde la multiplicidad de ofertas identitarias que se abren ante el ciudadano.
11. Lo que nuestros entrevistados demuestran con sus respuestas, y lo que del análisis empírico hemos extraído, es que la conciencia de quienes somos nosotros está asociada a la idea del «somos porque estamos», lo cual quiere decir que las definiciones sociales dependen de expectativas y están, en consecuencia, abiertas a múltiples influencias y a una oferta de propuestas y de soluciones entre las que cabe optar. Por eso, los ciudadanos delatan una actitud de consumidores, eligen entre la variedad de ofertas que encuentran en el mercado del sentido y clasifican estas ofertas dependiendo de la definición social que han hecho de ellas y de la importancia concedidas a unas y a otras. Nada se pasa por alto, unas y otras se encuentran ante los individuos que las clasifican, les dan un sentido y proclaman, con ellas, una identidad.
12. En el caso que hemos analizado, la conciencia del Nosotros penetra desde los mecanismos sociales gestados en la vida cotidiana y sobre el humus estructural del imaginario que representa el «somos porque estamos». La consecuencia más importante es que la institucionalización de lo que representa la vida inmediata aparece como el universo que representa mejor que ningún otro los mínimos comunes con los que la sociedad vasca crea y busca su cohesión. Son, de esta manera, los vínculos sociales de la socialidad inmediata —pueblo, barrio, familia, amigos, trabajo, vivienda, etc— los que generan la definición fuerte de la vivencia identitaria de quienes somos en la sociedad vasca. No ocurre lo mismo con todos aquellos signos que, siendo significativos, son la representación de algunas de las realidades que coexisten en la sociedad vasca; sean, por ejemplo, la lengua o la política.
13. Las identidades aparecen dentro de un escenario del que emerge la diversidad de posiciones ante los mismos hechos. No podía ser de otra manera si pensamos en algo que ya hemos señalado, el pluralismo como matriz simbólica y como referente estructural del territorio de la diversidad vasca. De esta forma, es cómo no debe extrañarnos definiciones identitarias fuertes coexistiendo con otras más débiles, ni tampoco las identidades duales que emergen como la respuesta de posiciones intermedias ante el mismo hecho, que a algunos les lleva a pronunciarse «tajantemente» y a otros a huir de la respuesta.

14. La presencia de una definición exclusiva sobre quienes somos Nosotros es inexistente en la sociedad vasca. Desde este punto de vista sostenemos que no existe un centro que articule esta conciencia, sino que lo que afirmamos es que con lo que nos hemos encontrado es con la existencia de múltiples periferias, algunas más prevalentes que otras, pero ninguna de ellas con la suficiente fuerza social como para definir un terreno de juego «protegido» por un imaginario simbólico que cohesiona la diversidad de casi todo. Creemos que, por el contrario, la respuesta a la definición de ¿quiénes somos? se encuentra en la respuesta «porque estamos». Es decir, el somos porque estamos diseña un cuadro factible de respuestas a las interrogantes y a los dilemas que hemos presentado a lo largo de la investigación. Es, precisamente, la seguridad que otorga esta definición la que mantiene y reproduce la argamasa genérica de la cohesión.
15. La definición «estamos» se vehiculiza a través de las expectativas que provocan las instituciones que «atan», que «cosen» el mosaico de la presencia social. Los «cosidos» dependen de que las expectativas forjadas se cumplan. Sean el bienestar personal o de la familia, la estrategias elaboradas para la prole, el trabajo, la educación, etc, pero todas ellas asociadas a la significación que tiene la institucionalización de los mecanismos con los que cuenta la vida inmediata. Todas ellas se presentan como instituciones activas que crean expectativas. Esto lo que demuestra es que el dilema de la cohesión no depende de llamadas extemporáneas a vínculos imposibles sino de la circularidad de las expectativas que se encuentran en el poder para institucionalizar expectativas que tienen, además, el escenario de realización en los mecanismos y en las actividades de la vida inmediata.
16. De esta manera, las relaciones intergeneracionales aparecen como relaciones «tranquilas». Las generaciones se reconocen en el encuentro que provoca el contacto inmediato. Hay una cierta solidaridad y cercanía cuando se trata de abordar objetivos y fines; se entienden, se comprenden y se sufre con los quebrantos de unos o de otros. La generación adulta encuentra en la relación con la generación joven y con la estrategia hacia su prole un elemento que cuando tiene éxito determina el cuadro de expectativas. Así es como la familia se «cuela» como el espacio protegido, el escenario social por excelencia que mantiene el imaginario de País cohesionado. La situación de la familia es el termómetro de cómo está funcionando socialmente la conciencia del Nosotros. Sería un error, a la luz de los datos aportados, separar la bondad de este entramado institucional inmediato de otras respuestas que aparecen en el catálogo de las diferentes periferias. Son estas respuestas de la vida inmediata las que atraviesan, son la representación de la transversalidad, el eje y el centro de la argamasa sobre la que se erige la conciencia del Nosotros. Diríamos más, sin los cimientos «inmediatos» sobre los que se erige esa argamasa no es posible pensar noción alguna del Nosotros.
17. Lo que esto nos está indicando es que el edificio de lo social no se sostiene desde la afirmación de los particularismos identitarios, sino desde la definición de

las expectativas que unos y otros están dispuestos a perseguir desde la institucionalización de las instituciones que componen la vida inmediata. Aquellos aspectos que generan interrupciones son apartados, separados de la clasificación jerárquica de todo aquello que produce sentido. Ocurre esto sobre todo con la política, aunque paradójicamente casi todo el mundo declara estar interesado por ella. Pero una especie de velo, de frontera simbólica cubre sus expectativas y su contemplación. Se es consciente, y así se dice y así se formula, que separa o qué de poco sirve debido al manejo que de ella hacen los políticos o, en algunos casos, el miedo, el temor a lo que me puede pasar se filtra entre las opiniones de nuestros entrevistados. Lo que parece establecido es que el filtro de la política no cohesiona sino que divide y como la cohesión y la «buena vida» son más importantes que la pasión política esta segunda se deja de lado. Diríamos que la política, para muchos ciudadanos, es un problema y lo que buscan es protegerse de la fuente que provoca la insatisfacción. No diríamos, por otra parte, que la política carece de interés para los ciudadanos entrevistados. Todo lo contrario. La política es una pasión y, como tal pasión se vive. Pero la paradoja que genera es que el interés por ella se mueve prácticamente en el terreno de lo privado. Es como si los que formularan de esta manera su relación con la política lo hicieran a sabiendas de que su «pasión» deberá permanecer en la esfera de lo privado porque si se hace público genera «problemas», discusión, debate, etc. De esta manera, es como la política se transforma en fuente de fricciones, es necesaria para «jugar» en el espacio de los cosidos sociales, pero «su» necesidad se vuelve en contra de su funcionalidad. Esto no quiere decir que no sea un elemento significativo. Lo es. Pero lo es desde la defensa particular que cada cual hace de su definición. Es así como la política y lo político cobrara valor no como elemento generalizable sino como elemento definido desde su espacio concreto, desde el universo simbólico particular de cada una de las periferias más sobresalientes. No deja de ser esta forma de abordar aquello que impide la cohesión un mecanismo de defensa que permite aportar, al menos relativamente, «lo que rompe», es decir, los elementos disruptivos que podrían ocasionar «potencialmente» daños a la estructura de gratificaciones, a la conciencia del Nosotros.

18. Lo significativo es que se generan una red de mecanismos explícitos e implícitos «empeñados en mantener algo evidente», «somos porque estamos», no «somos» porque tengamos una lengua común o una misma definición de cuál es la política correcta o la mejor identidad política sino que lo que «ata» es el hecho consciente de compartir expectativas, de poseer algunos bienes que se expresan, sobre todo, en la vida inmediata. En algunos casos, pueden ser importantes las definiciones fuertes, pero realmente no es «lo fuerte» lo que mantiene unida la estructura simbólica de la conciencia del Nosotros, esos elementos pueden y, en ocasiones, son muy importantes para un sector social, pero no lo es de igual manera para otro. No olvidemos que los mecanismos débiles adquieren la máxima fortaleza en su debilidad.

19. La conciencia del Nosotros se ha despolitizado, se ha privatizado. A la vista de los datos de esta investigación, la conclusión a la que llegamos es que ha encontrado la fortaleza y la significación de su fuerza en la institucionalización de las instituciones del curso de la vida. Esta sería su soporte y éste el lado fuerte de su identidad. Progresivamente, la definición del Nosotros se ha asociado a la definición «estamos». Se ha desdiferenciado y se ha encontrado con la imposibilidad de recurrir a mecanismos «incuestionados» hasta hace poco tiempo; lengua y definición política de la identidad. Ambos han perdido peso específico en la definición de la conciencia del Nosotros, por más que la sigan conservando entre aquellos segmentos de la sociedad, entre aquellas periferias para las que esos elementos siguen siendo importantes. Podría decirse que para la definición social del «estamos», los ingredientes particulares de cada segmento social son significativos porque se elevan sobre aquello que los hace posibles. La lengua, la política, la identidad política, etc, son porque la institucionalización de las expectativas que se vehiculizan en la vida inmediata los hacen posibles. Por eso, ni las discusiones públicas, ni los discursos alrededor del «qué somos» tienen excesivo sentido, en cuanto son unos términos y unas respuestas que ya están clarificadas. La «clarificación» no depende de esencia alguna a descubrir o a inventar, sino del funcionamiento de los mecanismos y de las instituciones de la vida cotidiana. Ellas generan y ellas mantienen las expectativas securitarias.
20. Como última conclusión, la seguridad como concepto sociológico debe atender a la doble lectura que la misma admite, una esencialista y otra relacional. Ambas apuntan a lo constitutivo de la seguridad, ahora bien, la lectura esencialista determina lo que ha de ser o no ser mientras que la lectura relacional prima el devenir (o llegar a ser). Desde la concepción esencialista se establecen modos y maneras, procedimientos de ser/estar seguro (protección, salvaguarda, garantía, prevención...) fuera de lo cual sólo cabe ser/estar inseguro; pretensión del mantenimiento de tal frontera entre seguro e inseguro que desde una lectura relacional se antoja abstracta pues nunca se estaría/sería seguro sino respecto a algo/alguien concreto y en un momento/lugar dado (Davila, 2003).

En nuestro estudio, aquí y ahora, en Euskadi y hoy en día, la idea compartida de seguridad se muestra a través de la experiencia colectiva de que «somos porque estamos». Autopresentación de la concepción socio-política que tiene de sí misma la sociedad vasca donde se concita tanto lo sincrónico (el ser/estar) como lo diacrónico (el devenir o llegar a ser/estar) y asimismo se hace reconocible el proceso de conformación de un marco común de seguridad: proceso en el que las instituciones re-crean expectativas, las generan y renuevan; expectativas, que institucionalizadas, se constituyen a su vez en el horizonte de sentido de dichas instituciones, mostrándose así no sólo como meros productos sino también como productoras de éstas. Proceso en el que no cabe reducir las unas a las otras o las otras a las unas pues lo que en el

mismo se dirime, una y otra vez, es el doble movimiento por el que ambas se presuponen e in-determinan activamente:



En este sentido, la imagen de que «somos porque estamos» supone una representación u objetivación narrativa de la serie de expectativas institucionalizadas que aquí y ahora nos constituyen en un «nosotros». De ahí que al tomar en consideración dicha imagen no hagamos otra cosa que plantear la seguridad en los términos de un imaginario colectivo o, si se prefiere, en el conjunto de formas específicas y modos legítimos del «hacer visible» de una sociedad y en una época concretas (Abril, 1997). De hecho, la imagen de que «somos porque estamos» no sólo nos da a ver la idea común de seguridad en la sociedad vasca de comienzos del siglo XXI sino que además nos la hace ver de una determinada manera, aquélla que le es tanto propia como apropiada a esta sociedad en este momento de su historia social. Presente caracterizado por lo que supone mantener o atenerse a lo que nos «une» y «ata» (*somos...*) tanto como por no desdeñar sino atender a lo que comporta su configuración (*...porque estamos*).

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

ABRIL, G. *Teoría general de la Información. Datos, relatos y ritos*. Cátedra. Madrid. 1997.

AJA, E. *El Estado Autonomico*. Alianza. Madrid. 1999.

ALONSO, L. E. *La mirada cualitativa en sociología. Una aproximación interpretativa*. Fundamentos. Madrid. 1998.

ÁLVAREZ JUNCO, F. J. *Mater Dolorosa*. Taurus. Madrid. 2001.

ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.

AZKONA, J. «La Reinención de la Nación de los Estados Nacionales y de las Naciones sin Estado». En *El Presente del Estado-Nación*. A. Gurrutxaga (Ed.). Universidad del País Vasco. Leioa. 2004.

BARTH, F. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México. 1974.

BARBER, B. *El Imperio del Miedo*. Paidós. Barcelona. 2004.

BAUMAN, Z. *La Globalización. Consecuencias Humanas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1999.

BAUMAN, Z. *La Posmodernidad y sus Descontentos*. Akal. Madrid. 2001a.

BAUMAN, Z. *En Busca de la Política*. Fondo de Cultura Económica. México. 2001b.

BAUMAN, Z. *La Sociedad Individualizada*. Cátedra. Madrid. 2001c.

BAUMAN, Z. *La Cultura como Praxis*. Paidós. Barcelona. 2002.

BAUMAN, Z. *Comunidad. Siglo XXI*. Madrid. 2003.

BAUMANN, G. *El Enigma Multicultural*. Paidós. Barcelona. 2001.

- BECK, U.; GIDDENS, A.; LASCH, S. *Modernización Reflexiva*. Alianza. Madrid. 1997.
- BECK, U. *¿Qué Es la Globalización?* Paidós. Barcelona. 1998a.
- BECK, U. *La Sociedad del Riesgo*. Paidós. Barcelona. 1998b.
- BECK, U. *La Invención de lo Político*. Fondo de Cultura Económica. México. 1999a.
- BECK, U. *Hijos de la Libertad*. Fondo de Cultura Económica. México. 1999b.
- BECK, U. *La Democracia y sus Enemigos*. Paidós. Barcelona. 2000.
- BECK, U. «La Vida Propia», en *El Limite. La Vida en el Capitalismo Global*. W. Hutton; A. Giddens (Eds). Tusquets. Barcelona 2001.
- BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. *La Individualización*. Paidós. Barcelona. 2003.
- BELLAH, R. *Hábitos del Corazón*. Alianza. Madrid. 1989.
- BILLIG, M. *Banal Nationalism*. Sage. Londres. 1995.
- BORJA DE RIQUER, J. *Identitats Contemporains*. Euro. Barcelona. 2000.
- BRUCKNER, P. *La Tentación de la Inocencia*. Anagrama. Barcelona. 1996.
- CASTELLS, M. *La Sociedad de la Información*. Alianza. Madrid 1998.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS. Estudio N° 1513. Madrid. 1986.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS. Estudio N° 1757. Madrid. 1988.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS. Estudio N° 2096. Madrid. 1994.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS. Estudio N° 2296. Madrid. 1998.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS. Estudio N° 2407. Madrid. 2001.
- CHUA, A. *El Mundo en Llamas*. Ediciones B. Barcelona. 2003.
- CONNOR, W. *The National Question in Marxist – Leninist Theory and Strategy*. Princeton U. Press. Princeton. 1984.
- CONNOR, W. *Etnonacionalismo*. Trama. Madrid. 1998.
- CORM, G. *La Fractura Imaginada*. Tusquets. Barcelona. 2004.
- CROUCH, C. *Posdemocracia*. Taurus. Madrid. 2004.
- DAHRENDORF, R. *Después de la Democracia*. Crítica. Barcelona. 2002.
- DAVILA, A. *Seguridad y sociedad ectópica*. Tesis doctoral mimeo-grafiada. Leioa. 2003.
- DOUGLAS, M. *¿En qué Piensan las Instituciones?* Alianza. Madrid. 1997.
- DUBAR, C. *Crisis de la Identidades*. Bellaterra. Barcelona. 2002.
- DUBET, F. *Sociologie de L'experience*. Seuil. Paris. 1994.

- DUBET, F/MARTUCCOLI, D. *¿En qué Sociedad Vivimos?* Losada. Buenos Aires. 1998.
- EDER, K. «La Paradoja de la Cultura» En *Zona Abierta* Nº 77-78. pp. 95-126. 1996 / 1997.
- EHRENBERG, A. *La Fatigue d'être Soi. Dépression et Société.* Odile Jacob. Paris. 1998.
- ESPING-ANDERSEN, G. *Los Tres Mundos del Estado del Bienestar.* Alfons el Magnànim. Valencia. 1993.
- FEATHERSTONE, M. *Cultura de Consumo y Posmodernismo.* Amorrortu. Buenos Aires. 1994.
- FINKELSTEIN, N. G. *Imagen y Realidad del Conflicto Palestino-Israelí.* Akal. Madrid. 2003.
- FOSSAS, E.; REQUEJO, F. *Asimetría Federal y Estado Plurinacional.* Trotta. Madrid. 1999.
- FRIEDMAN, J. *Identidad Cultural y Proceso Global.* Amorrortu. Buenos Aires. 2001.
- FUSI, J.P. *España, la Construcción de la Identidad Nacional.* Temas de Hoy. Madrid. 2000.
- FUSI, J. P. *La Patria Lejana.* Taurus. Madrid. 2003.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Seguimiento de la situación sociopolítica del País Vasco. 1987-1995.* Tomo I.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Seguimiento de la situación sociopolítica del País Vasco. 1987-1995.* Tomo II.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 1.* Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Marzo 1996.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 2.* Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Julio 1996.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 3.* Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Diciembre 1996.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 4.* Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Julio 1997.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 5.* Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Diciembre 1997.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 6.* Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Mayo 1998.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 7.* Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Julio 1998.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 8.* Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Diciembre 1998.

- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 9*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Marzo 1999.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 10*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz.. Julio 1999.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 11*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Diciembre 1999.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 12*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Abril 2000.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 13*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Julio 2000.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 14*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Diciembre 2000.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 15*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Abril 2001.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 16*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Julio 2001.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 17*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Diciembre 2001.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 18*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Marzo 2002.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 19*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Julio 2002.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 20*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Diciembre 2002.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA. *Sociómetro Vasco 21*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. Julio 2003.
- GARCÍA CANCLINI, N. *La Globalización Imaginada*. Paidós. Barcelona. 1999.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas Híbridas*. Paidós. Barcelona. 2001.
- GEERTZ, C. *Reflexiones Antropológicas*. Paidós. Barcelona. 2002.
- GELLNER, E. *Condiciones de la Libertad*. Paidós. Barcelona. 1996.
- GEUSS, R. *Historia e Ilusión en la Política*. Tusquets. Barcelona. 2004.
- GIDDENS, A. *Condiciones de la Modernidad*. Alianza. Madrid. 1994.
- GIDDENS, A. *Modernidad e Identidad del Yo*. Península. Barcelona. 1995.
- GIDDENS, A. *Un mundo Desbocado*. Tecnos. Madrid. 1998.

- GOBIERNO VASCO—EUSKO JAURLARITZA. *La continuidad del euskera II*. Encuesta Sociolingüística de Euskal Herria. 1996. Vitoria-Gasteiz.
- GRAY, J. *Falso Amanecer*. Paidós. Barcelona. 2000.
- GRAY, J. *Las Dos caras del Liberalismo*. Paidós. Barcelona. 2001.
- GRAY, J. *Al Qaeda y lo que Significa ser Moderno*. Paidós. Barcelona. 2004.
- GUÉHENNO, J. M^a. *El Fin de la Democracia*. Paidós. Barcelona. 1995.
- GURRUTXAGA, A. *La Refundación del Nacionalismo Vasco*. Universidad del País Vasco. Leioa. 1990.
- GURRUTXAGA, A. *La transformación del Nacionalismo*. Aramburu. San Sebastián. 1996a.
- GURRUTXAGA, A. *La Perplejidad Sociológica*. Universidad del País Vasco. Leioa. 1996.
- GURRUTXAGA, A. *La Mirada Difusa*. Alberdania. Irún. 2002.
- GURRUTXAGA, A. «El Estado-Nación en Tiempos de Incertidumbre». En *El Presente del Estado-Nación*. Gurrutxaga, A. (Ed.). Universidad del País Vasco. Leioa. 2004.
- HABERMAS, J. *Identidades Nacionales y Postnacionales*. Tecnos. Madrid. 1989.
- HABERMAS, J. *Más allá del Estado nacional*. Trotta. Madrid. 1997.
- HABERMAS, J. *La Constelación Postnacional*. Paidós. Barcelona. 2000.
- HARVEY, D. *La Condición de la Postmodernidad*. Amorrortu. Buenos Aires. 1998.
- HELD, D. *La Democracia y el Orden Global*. Paidós. Barcelona. 1997.
- HELD, D.; MC GREW, A. *Globalización/Antiglobalización*. Paidós. Barcelona. 2003.
- HERRERO Y RODRÍGUEZ DE MIÑÓN, M. *Derechos Históricos y Constitución*. Taurus. Madrid. 1998.
- HOBBSBAWN, E. *Historia del Siglo XX*. Crítica. Barcelona. 1995.
- HUNTINGTON, S. *¿Quiénes Somos?* Paidós. Barcelona. 2004.
- IBÁÑEZ, J. *Más allá de la sociología. El Grupo de Discusión, teoría y crítica*. Siglo XXI. Madrid. 1979.
- INGLEHART, R. *Modernización y Posmodernización*. CIS / Siglo XXI. Madrid. 1999.
- JOSJORVAR, F. *Los Nuevos Mártires de Alá*. Martínez Roca. Madrid. 2003.
- KAUFMANN, E. «American exceptionalism reconsidered» en *Journal of American Studies* 33(3) 437-458. 1999.

- KAUFMANN, E. «Ethnic or civic nation? Theorizing the american case» en *Canadian Review of Studies in Nationalism* XXVII (1-2) 133-155. 2000.
- KRASNER, S. D. *Soberanía*. Paidós. Barcelona. 2001.
- KREJCI, J.; VELIMSKY, V. «Ethnic and Political Nations in Europe» en J. Hutchinson y A. Smith (Eds.). *Ethnicity*. Oxford. Oxford.U. Press.
- KYMLICKA, W. *Ciudadanía Multicultural*. Paidós. Barcelona. 1996.
- KYMLICKA, W. *La Política Vernácula*. Paidós. Barcelona. 2003.
- LAIDI, Z. *Un mundo sin sentido*. Fondo de Cultura Económica. México. 1998.
- LEWIS, B. *Las Identidades Múltiples de Oriente Medio*. Siglo XXI. Madrid. 2000.
- LEWIS, B. *La Crisis del Islam*. Ediciones B. Barcelona. 2003.
- LIPOVETSKY, G. *La Era del Vacío*. Anagrama. Barcelona. 1984.
- LUHMANN N. *Teoría Política del Estado del Bienestar*. Alianza. Madrid. 1989.
- LUHMANN, N. *Complejidad y Modernidad: de la Unidad a la Diferencia*. Trotta. Madrid. 1998.
- LLOBERA, J. R. *El Dios de la Modernidad*. Anagrama. Barcelona. 1994.
- MACINTYRE, A. *Tras la Virtud*. Crítica. Barcelona. 1982.
- MAIZ, R. «Per Modum Unius: más Allá de la Dicotomía Nacionalismo Cívico Vs Nacionalismo Étnico.» En *El Presente del Estado-Nación*. Gurrutxaga, A. (Ed.). Universidad del País Vasco. Leioa. 2004.
- MANN, M. «¿Ha Terminado la Globalización con el Imparable Ascenso del Estado Nacional?» En *Zona Abierta*, nº 92/93. pp. 175-211. 1999.
- MARIENSTRANS, E. *Les Mythes Foundateurs de la Nation Americane*. Maspero. Paris. 1977.
- MARIENSTRANS, E. *Nous, le Peuple*. Les Origines du Nationalisme Américain. Gallimard. Paris. 1988.
- MARRAMAO, G. «Universalismo y Políticas de la Diferencia. La Democracia como Comunidad Paradójica». En *Universalidad y Diferencia*. S. Giner; R. Scartezzi-ni (Eds.). Alianza. Madrid. 1996.
- MARX, A. *Making Race and Nation*. Cambridge U. Press. Cambridge. 1998.
- MARX, A. *Faith in Nation. Exclusionary Origins of Nationalism*. Oxford U. Press. New York. 2003.
- MEES, L./RODIGUEZ, J. A./DE PABLO, S. *El Péndulo Patriótico*. Crítica. Barcelona. 2000.
- MELUCCI, A. *Vivencia y Convivencia*. Trotta. Madrid. 2001.

- MILLER, D. *Sobre la Nacionalidad: Autodeterminación y Pluralismo Cultural*. Paidós. Barcelona. 1997.
- MONEDERO, J. C. *Cansancio del Leviatán*. Trotta. Madrid. 2003.
- NIELSSON, G. P. «Sobre los Conceptos de Etnicidad, Nación y Estado». En *Sociología del Nacionalismo*. A. Pérez Agote (Edit.). Universidad del País Vasco. Leioa. 1989.
- NISBET, R. *El Vínculo Social*. Vicens Vives. Barcelona. 1973.
- OFFE, C. *Modernity and the State: East, West*. Cambridge. Polity Press. 1996.
- O'LEARY, C. E. *To Die For. The Paradox of American Patriotism*. Princeton U. Press. Princeton. 1999.
- PÉREZ-DÍAZ, V. *La Esfera Pública y la Sociedad Civil*. Taurus. Madrid. 1997.
- PIPITONE, U. *Ciudades, Naciones, Regiones*. Fondo de Cultura Económica. Mexico. 2003.
- PRIGOGINE, I. *El Fin de las Certidumbres*. Taurus. Madrid. 1997.
- RIFKIN, J. *La Era del Acceso*. Paidós. Barcelona. 2000.
- SARTORI, G. *La Democracia Después del Comunismo*. Alianza. Madrid. 1993.
- SARTORI, G. *La Sociedad Multiétnica*. Taurus. Madrid. 2001.
- SASSEN, S. *Los Espectros de la Globalización*. Fondo de Cultura Económica. México. 2003.
- SCHARPF, I. *Gobernar en Europa*. Alianza. Madrid. 2000.
- SCHULZE, H. *Estado y Nación en Europa*. Crítica. Barcelona. 1997.
- SENNETT, R. *La Corrosión del Carácter*. Anagrama. Barcelona. 2000.
- SERRANO, C. *El Nacimiento de Carmen*. Taurus. Madrid. 1999.
- SHULMAN, S. «Challenging the civic/ethnic and west/rast dichotomies in the study of nationalism» en *Comparative Political Studies* Vol. 35 (5) 554-585. 2002.
- SKINNER, Q. *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*. Fondo de Cultura Económica. México. 1986.
- SKLAIR, L. *Sociología del Sistema Global*. Gedisa. Barcelona. 2003.
- SLOTERDIJK, P. *En el Mismo Barco*. Siruela. Madrid. 1994.
- SMITH, A. D. *The Ethnic Origins of Nations*. Routledge. London. 1986.
- SMITH, A. D. *La Identidad Nacional*. Trama. Madrid. 1997.
- SMITH, A. D. *Nacionalismo y Modernidad*. Istmo. Madrid. 2000.

- SWIDLER, A. «La Cultura en Acción: Símbolos y Estrategias». En *Zona Abierta* Nº 77-78. pp. 127-162. 1996 / 1997.
- TAYLOR, C. H. *Política del Reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.
- TOURAINÉ, A. *¿Cómo Salir del Liberalismo?* Paidós. Barcelona. 1999.
- TORTELLA, G. *La Revolución del Siglo XX*. Taurus, Madrid. 2000.
- TSOUKALIS, L. *¿Qué Europa Queremos?* Paidós. Barcelona. 2004.
- TUSELL, J. *España, una Angustia Nacional*. Espasa. Madrid. 1999.
- VARELA, J. *La Novela de España*. Taurus. Madrid. 1999.
- WALLACE, H.; WALLACE, W (COMP.). *Policy-Making in the European Unión*. Oxford University Press. Oxford. 2000
- WALZER, M. *Las Esferas de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.
- WALZER, M. *Moralidad en el Ámbito Local e Internacional*. Alianza. Madrid. 1996.
- YOUNG, I. M. *La Justicia y la Política de la Diferencia*. Cátedra. Madrid. 2000.
- YOUNG, J. *The Exclusive Society*. Sage. Londres. 1999.
- ZAKARIA, F. *De la Riqueza al Poder*. Gedisa. Barcelona. 2000.
- ZOLO, D. *Democracy and Complexity*. Polity Press. Cambridge. 1992.

En el libro se analiza cómo se crea, cómo se mantiene y cómo se reproduce la idea de Nosotros en la sociedad vasca. Este objetivo general tiene en cuenta algunas preguntas: ¿qué mantiene unidas las sociedades de nuestro entorno? ¿Cómo se cosen socialmente nuestras sociedades? Tenemos que definir «nuestro problema» cuando estamos ante una sociedad, nueva en muchos aspectos y sorprendente en la mayoría de ellos. Tan nuevos que tenemos que buscarnos un nuevo vocabulario para entender y expresar lo que está pasando. La hipótesis que desarrollamos es que la idea del Nosotros se enmarca en una situación donde se encuentra una estructura social cada vez más compleja y movедiza con una cultura que cada vez institucionaliza menos. No hay en la sociedad vasca nada parecido a una economía política de las esencias, sino todo lo contrario, hay procesos abiertos, procesos sobre los que se erigen creencias, valores y normas. La conciencia del Nosotros tiene un carácter inacabado. Esto significa que la realidad vasca es múltiple y plural. Los ciudadanos delatan una actitud de consumidores, eligen entre una variedad de ofertas que encuentran en el mercado del sentido y las clasifican dependiendo de la definición que hacen de ellas. La conciencia del Nosotros penetra desde los mecanismos gestados en la vida cotidiana. Son los vínculos sociales de la socialidad inmediata los que generan la definición fuerte de la vivencia identitaria de quiénes somos en la sociedad vasca. Las identidades aparecen dentro de un escenario del que emerge la diversidad de posiciones ante los mismos hechos. No existe en la sociedad vasca una definición exclusiva sobre quiénes somos Nosotros. Existen múltiples periferias, algunas más prevalentes que otras, pero ninguna con la fuerza suficiente como para definir un terreno de juego «protegido» por un imaginario que cohesione la diversidad de casi todo.

Autor

Catedrático de Sociología de la Universidad del País Vasco. Autor de libros como: *El Código Nacionalista Vasco durante el Franquismo* (1986); *La Perplejidad Sociológica* (1996); *Transformación del Nacionalismo Vasco* (1996); *La Mirada Difusa* (2002); *El Presente del Estado Nación* (2004); *El Malestar en la Democracia* (2005). Coautor de otros quince libros y autor de más de cincuenta artículos científicos. Profesor visitante en varias universidades extranjeras y director de más de veinte proyectos de investigación, nacionales y extranjeros. Director y Viceconsejero de Universidades e Investigación del Gobierno Vasco (1996-2001). Ha sido Director del Departamento de Sociología y Vicerrector de la Universidad del País Vasco.

