

PROBLEMÁTICA SOCIOLÓGICA DE LA INTEGRACIÓN DE LOS INMIGRANTES

* * *

Antonio Pérez González

* * *

Fuente

[http://www.sindominio.net/etcetera/
PUBLICACIONES/minimas/45PerezImmigracio.pdf](http://www.sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/minimas/45PerezImmigracio.pdf)

* * *

[Biblioteca libre](#)
[Omegalfa](#)

Antonio Pérez González

Problemática sociológica de la integración de los inmigrantes

Empezaré aclarando que no me cuento entre los que ven en la sociología una ciencia “neutra”, indiferente al mundo social pre-categorial que estudia, o bien una mera técnica de *integración* sistemática de los individuos a sus sociedades. Creo, por el contrario, con E. Paci, que la sociología, como todas las ciencias humanas, ha de tener una vocación crítica y una intencionalidad básica: cooperar en la construcción de “una sociedad humana racional, en la que todos los hombres sean sujetos y no objetos y ningún hombre pueda ser explotado por otros hombres”. En realidad, una sociología pretendidamente “inintencional” se convierte en un instrumento alienado y alienante... siempre al servicio de alguna intención.¹

¹ Wright Mills, por ej., ha mostrado cómo la sociología “oficial” U.S.A. es la “nueva ideología” del sistema vigente en el país. Y es que las ciencias sociales jamás son *neutras*, sobre todo cuando se convierten en profesiones y el saber científico se *funcionaliza* socialmente. El mismo Marx definía a los economistas como “representantes científicos de la clase burguesa”. Como dice Myrdal, la idea de una ciencia social “desinteresada” es un absurdo.

A nivel más teórico, Merleau-Ponty advertía: “Suponiendo que el objetivismo o el cientifismo consiguiesen un día privar a la sociología de todo recurso a las significaciones, ni aun así la preservarían de la “filosofía” si no es imposibilitándola para entender el objeto mismo que estudia... El sociólogo hace filosofía en la medida en que se encarga, no sólo de anotar los hechos, sino también de comprenderlos.” Y E. Morin escribe: “Habría que evitar que cristalice y se convierta en monopolista una *ideología* de la ciencia social que sólo sería la “superestructura” del desarrollo técnico de

Aclarado esto, puedo decir cuál es la intención precisa que guiará este análisis: afrontar la cuestión de la integración de los inmigrantes, tan de moda hoy en Cataluña, como un aspecto particular de una praxis histórico-social que, para mí, nada más tiene *sentido humano y racionalidad científica* en tanto que proceso dialéctico de desalienación, cuyo motor es la lucha de clases y que hoy ya permite –y exige- la construcción de sociedades *cualitativamente* situadas más allá de todo horizonte capitalista de explotación del hombre por el hombre.

Economía de inmigración, tierra de inmigración...

¿Cómo definir, entonces, en primer lugar, el fenómeno inmigratorio en Cataluña? Yo diría que como un hecho producido por un *determinismo económico* y de efectos realmente decisivos en la configuración de la *realidad social catalana*.²

Por un lado, es evidente que este flujo inmigratorio es fundamentalmente un caso particular del fenómeno típico de las migraciones internas (interregionales) en las naciones capitalistas, derivado del hecho que los fenómenos económicos son básicamente fenómenos de población activa y, por tanto, la población es una variable económica importante. Quiero decir que la *razón de ser constitutiva y decisiva* del hecho inmigratorio en nuestro país, su doble causalidad de base –la que hace que unos hombres vengan como inmigrantes y que el cuerpo

la sociedad actual... El odio desordenado contra todo aquello que no entra en los moldes y técnicas estándar revela *la ideología de la sociología rutinaria*.”

² El campo de nuestro estudio se limita a la unidad regional de las cuatro provincias catalanas o “Catalunya estricta”. Y por inmigración entenderemos la masa de población que viene a Catalunya por su cuenta y riesgo, dejando de lado la otra inmigración, minoritaria, mas o menos “dirigida”.

social catalán haga de “receptor”- no es de orden, p. ej., cultural o político, sino que es la expresión de un determinismo económico, propio del desarrollo capitalista en general.³

En efecto, la formación social catalana no se limita a *aceptar* la inmigración por razones de filantropía sentimental, cultural o espiritual, ni por simple capricho, sino que la *reclama* porque la dinámica regional del capitalismo catalán – históricamente integrado en el capitalismo nacional español y solidario, en el aspecto demográfico también, de las otras regiones españolas- exige una *cantidad de fuerza de trabajo* superior a la normalmente procreada en tierras catalanas.

Por su parte, los inmigrante tampoco vienen a Cataluña pensando en encontrar aquí una Jauja paternalista y “comunitaria” ni con la ingenua esperanza de pegarse la gran vida a base de hablar en catalán, sino, sencillamente, a buscar salarios lo máximo de “vitales” y seguros posible a cambio de su fuerza de trabajo y sabiendo que tendrán que venderla a alguno que la explotará fructíferamente en beneficio propio.

Por otra parte, como he dicho, este fenómeno inmigratorio – de base determinadamente económica- ha tenido y tiene un papel decisivo en la configuración de la realidad social catalana. En tal sentido, las cifras son bastante elocuentes a la hora de mostrar el carácter constante y masivo del flujo inmigratorio. Ya cuarenta años atrás, un Serra y Ráfols, estudiando *El problema de la població a Catalunya*, decía: “Todos sabemos que uno de los problemas más graves que hay planteados en

³ Sobre la fenomenología demográfica del desarrollo capitalista en general –que religa íntimamente migraciones internas y externas-, ver *Analyse et signification des migrations de main-d’oeuvre*, de H. BARTOLI (Cahiers de l’ISEA, serie AB nº 6, pp. 135-85. Paris, 1966)Es un estudio rico en datos documentales y en perspectivas teóricas

Cataluña es el de la población”, constataba que “la inmigración es muy fuerte y gracias a ella Cataluña no se despobla”, y añadía: “Para acabar, confesamos que no sabemos ver ninguna solución inmediata al problema de la población en Cataluña” (“Revista de Catalunya”, nº 10, abril 1925, pp. 351-58).

La solución que Serra y Ráfols no veía era ya entonces, siguió siéndolo y lo es todavía hoy: *la inmigración*. No ha aparecido otra. Y en pleno 1967, uno de nuestros mejores economistas jóvenes, Josep M.^a Muntaner, respondía a una encuesta de “Tele/Estel”, dirigida por el Antoni Jutglar, señalando que “la inmigración en Cataluña es uno de nuestros grandes fenómenos económicos”, que “Cataluña es tierra de inmigración” y también: “Si vamos más al aspecto económico, puede ser que tuviéramos que decir de Cataluña que es una economía de inmigración.” *Tierra de inmigración, economía de inmigración...* Dos expresiones bien gráficas que dan una idea del papel decisivo que la inmigración –por su carácter arraigado, constante y masivo- ha representado y sigue representando en la configuración de la realidad social catalana de nuestros tiempos.⁴

⁴ Jordi Nadal ha escrito: “Sin los ‘murcianos’, Cataluña habría corrido el riesgo de extinguirse: su tasa de reproducción neta ya estaba muy por debajo de la unidad, o sea del mínimo, en 1928.” Y Josep M.^a Muntaner en la ya citada encuesta de “Tele/Estel”, decía: “Lo cierto es que, si por el crecimiento normal de la gente del país nuestra economía habría avanzado, por decirlo de alguna manera, a una velocidad de 40 km. por hora, gracias a la inmigración la velocidad debe de haber sido de 100 km. por hora.” Y en otro trabajo, a mi entender uno de los más valiosos hechos hasta ahora sobre el tema, Muntaner escribe: “Si la inmigración no se hubiese desarrollado con el volumen y con la continuidad con que lo ha hecho, muy posiblemente se hubiesen producido fuertes dificultades en la expansión económica de nuestro país, y de una forma o de otra se hubiesen buscado otras fuentes de mano de obra para cubrir los déficits creados. También, quizás, los empresarios habrían forzado más de lo que lo han hecho la capitalización del sistema productivo para ahorrar la mano

Una vez bien remarcado el carácter constitutivamente y determinativamente *económico* del fenómeno inmigratorio y su peso, como tal, *socialmente* decisivo en el desarrollo catalán (constatación muy importante para los que damos a la economía un lugar primordial en la explicación compleja y dialéctica de la praxis histórico-social), intentaremos ahora situarlo en el contexto global de la problemática catalana actual.

Contacto social y “peculiaridad catalana”

Al nivel más directo y elemental de percepción, constatamos que este hecho constitutivamente económico que es la inmigración a Catalunya provoca y establece un *contacto social durable*, abierto en su evolución a las más diversas virtualidades, entre:

-por una parte, una población inmigrante, heterogénea por lo que afecta a sus orígenes geográficos y, en cambio, *socialmente homogénea*, en líneas generales, por el hecho de compartir una misma *condición-situación de clase* (la del proletariado y subproletariado rurales en la búsqueda de un mejor nivel de vida en una zona industrialmente desarrollada), y

-por otra parte, una población relativamente homogénea por razón de su común asentamiento en tierra catalana, pero *doblemente* heterogénea: a) como población *estructuralmente dividida* en clases sociales de intereses contrapuestos; en el seno de una formación económico-social capitalista y socio-culturalmente burguesa; b) como población también dividida

de obra escasa. Pero, en definitiva, *esto no habría sido suficiente para salvar el vacío* que se habría producido entre la demanda y la oferta de mano de obra” (*Aspectos económicos de la inmigración*, “Cuestiones de vida cristiana”, nº 31, 1966, pp. 56-57). El subrayado es nuestro.

en cuanto a poseer una conciencia viva de la *peculiaridad catalana*; respecto a esta *peculiaridad* –que podemos definir como un hecho mixto de lengua, instrumentación cultural y “memoria histórica colectiva”- Catalunya presenta hoy un *pluralismo de vivencias*, tanto entre los autóctonos “puros” (los hay ardientes, tibios, fríos) como entre los inmigrantes e hijos de inmigrantes (encontramos a unos que hacen suya aquella peculiaridad, a otros indiferentes respecto a ella y a algunos que la rechazan).

Este es el complejo panorama que tenemos que asumir si queremos plantearnos racionalmente la panorámica del fenómeno inmigratorio. Desde luego, la *peculiaridad catalana* es un hecho social indiscutible (que incluye, como hemos dicho, además de una conciencia lingüístico-cultural, la dimensión propiamente política de una “memoria histórica colectiva”). Pero este hecho es un hecho *parcial*, no es *toda la realidad social catalana*, ni siquiera se lo puede presentar fatalmente como la realidad *más importante* de la sociedad catalana actual. También, sin embargo, y en función de lo que acabamos de decir, el hecho de la inmigración tiene en Catalunya unas particulares incidencias socio-culturales. Pero nada nos permite considerarlas *a priori* como incidencias *primordiales* –menos aún *determinantes*- en la problemática social catalana de hoy; incluso reconociendo el valor que puedan tener subjetivamente para ciertos núcleos minoritarios, tenemos que valorarlas sociológicamente en el seno y en función de la sociedad global catalana, de una Catalunya que, como hemos visto antes, es doblemente heterogénea (dividida en clases; pluralismo en cuanto a una conciencia vivida de la peculiaridad catalana) y es la Catalunya real y concreta a la que tienen que incorporarse los inmigrantes.

Desde este ángulo de visión, la tendencia a “integrar” los inmigrantes aparece como una constante típica de ciertos núcleos catalanes que combinan una especial conciencia y sensibilidad ante la mencionada *peculiaridad catalana* con sus intereses de clase (la burguesía) o de casta marginalizada (el núcleo de intelectuales *existencialmente* comprometidos con las formas catalanas de vida burguesa). Se trata de una constante histórica verificable, a través de la cual se hace patente el afán de “politizar el problema demográfico”, para decirlo, con una feliz expresión de Jordi Nadal, como reacción frente al supuesto peligro de “descatalanización” provocado por el hecho inmigratorio.⁵ Es muy significativo, a este respecto, que en la terminología de los citados sectores “integracionistas” se hable cada vez menos del “problema de la población”, que preocupaba a Serra i Ráfols, y cada vez más del “problema de la inmigración”...

El integracionismo de inmigrantes actual

Es esta misma tendencia a la politización del problema demográfico la que también hoy hace, p. ej., que un calificado representante de la burguesía catalana haya planteado la urgente exigencia de “*definir y poner en práctica una política de integración comunitaria de los otros catalanes*”, es decir, de los inmigrantes. Y es esta misma aspiración la que anima al integracionismo militante actual de ciertos sectores catalanes, empeñados en hacer de la “integración” de los inmigrantes un *imperativo categórico*. Se trata de un integracionismo, por otro

⁵ J. Nadal ve una culminación de esta “politización” en la figura de Puig i Sais, quien escribía en 1915: “Conviene, pues, que procuremos aumentar el número de catalanes de pura raza para luchar en todos los terrenos”.

lado, centrado en una mixtificación idealista: la de plantear la relación dialéctica “catalanes”-inmigrantes en un cómodo nivel de contactos *des-socializados*, puramente interindividual, de tipo psicologista y culturalista, poniendo sistemáticamente entre paréntesis (o aplazando para las calendas griegas, que es lo mismo) la problemática básica de las estructuras económico-sociales catalanas, que son las que realmente determinan la *cualidad* de las relaciones humanas –tanto las interpersonales como las específicamente sociales- que puedan existir en Catalunya.

¿Qué significación sociológica tenemos que dar a este *integracionismo de inmigrantes* actual? Es lo que intentaremos ver a continuación, a través de un viaje crítico por el confuso universo “integracionista”, un viaje que vamos a hacer negándonos a admitir *misterios* allí donde sólo existan *problemas* y exigiendo siempre que el análisis de estos problemas pase del *fanum* al *profanum*, de los mitológicos santuarios de lo *sagrado colectivo* a la plaza pública de lo *social concreto*. En efecto, es preciso no olvidar, que “el término *integración* ha tomado todos los caracteres de un fetiche, poniendo de manifiesto una suerte de monismo infantilista, más bien religioso que científico”, como dice Kroeber en su libro *The Knowledge of Man*.

Puesto que nos parece representativa, hemos querido tomar como base de nuestro análisis crítico la formulación de la tesis integracionista que hace Maluquer i Sostres en *Població i societat a l'àrea catalana*, pp. 147-148. Señalando la necesidad de la *asimilación*, dice que ésta consiste en “la plena incorporación de los inmigrantes a la sociedad receptora –bajo los aspectos económico, social y cultural- que en caso de no tener éxito produciría la pérdida o debilitamiento de los rasgos que la caracterizan frente a las otras sociedades”, y define la asimila-

ción como “la *integración* a la sociedad receptora considerada globalmente, y en particular bajo el aspecto nacional-cultural”, la cual exige “la participación efectiva y en profundidad en la vida de la sociedad de adopción y, por lo tanto, ahí son decisivos los factores psico-sociológicos (participación en los valores colectivos; penetración del individuo por las actitudes colectivas de la sociedad receptora”. Finalmente, “el grado de comprensión y dominio de la lengua es, con mucho, el índice principal” de esta integración-asimilación.

Tenemos aquí al completo la temática habitual del actual “integracionismo de inmigrantes” catalán. Desbordando explícitamente la problemática objetiva de la *inserción* y la *adaptación* de los inmigrantes a las estructuras concretas de una sociedad industrial en movimiento, Maluquer –como suelen hacer todos los “integracionistas”- plantea la cuestión en términos escabrosos de *asimilación* y de *integración*. El salto –un salto hacia los trapecios del idealismo- es evidente, y se apoya en un conglomerado ya clásico de presuposiciones dogmáticas y de conceptos abstractos y “esencialistas”, que encuentra su motor afectivo en una devoción casi religiosa hacia los “rasgos diferenciales” catalanes, acompañada del consiguiente gran miedo a perderlos por culpa del flujo migratorio.

Los presupósitos dogmáticos

Se trata, fundamentalmente, de cinco dogmas implícitos e indiscutibles, que es preciso admitir sin juicio crítico, y a falta de los cuales todo el edificio integracionista se derrumbaría.

El primer presupósito es la *bondad intrínseca de la integración* del hombre en su medio colectivo. Se identifica el proceso de socialización del individuo con su mecánica sumisión a una

causalidad colectiva ideal y omnipotente, en la que debe integrarse, de tal manera que el hombre no “integrado” aparezca como un enfermo inadaptado, como un *asocial*. Entonces, lógicamente, será considerada blasfematoria, p. ej., la hipótesis de que un hombre no quiera “integrarse” en una determinada colectividad, porque las estructuras de ésta son inhumanas.⁶

En segundo lugar hay el presupósito de *una absoluta plasticidad de lo humano* bajo la acción de los elementos socio-culturales, dando por supuesto que cualquier sociedad, por el hecho de estar dotada de una cultura, puede modelar e integrar totalmente a todo hombre. Se prescinde de que el hombre normal es *normativo*, es decir, capaz, no sólo de asumir *normas* sociales, *modelos* culturales y *valores* tradicionales, sino también de rechazarlos y, sobre todo, de crear otros nuevos.

Un tercer apriorismo o presupósito dogmático es el de *la posibilidad y conveniencia de una integración mística*, no crítica, de orden propiamente mágico, del individuo en su colectividad territorial. Se da como cosa indiscutible que el individuo puede integrarse (¡y tiene que integrarse!) en su área colectiva territorial sin tener que plantearse conscientemente su relación con las *mediaciones objetivas* (estructuras económico-sociales y

⁶ Desde una perspectiva antropológica, C. Lévi-Strauss escribía hace tiempo: “No es suficiente que una cierta forma de *integración* sea posible y prácticamente eficaz para que sea auténtica, ni para garantizar que la adaptación así realizada no sea una *regresión absoluta* comparada con la situación conflictual anterior”. (*Le sorcier et sa magie*, “Les Temps Modernes”, abril 1949). Y más recientemente, otro antropólogo, catalán, ha dicho: “A la hora de pensar, pues, en la integración del individuo a su sociedad, creemos también que esta integración es *fundamentalmente* una cuestión de estructura y función socio-culturales, que corresponde interpretar *a nivel del sistema total de la sociedad* más que a nivel del individuo en particular”. (C. ESTEVA, *La integración como problema de nuestra época*, “Horizontes”, nº 37, Méjico, 15-VI-64).

socio-culturales), cuando son éstas realmente las que definen el contenido humano de aquella área territorial y las que determinan la forma de inserción real de cada ser en esta área. Es en este sentido en el que puede hablarse de una integración mágica. Y resulta significativo que se le proponga al inmigrante una integración que pone entre paréntesis sus particulares intereses *de clase*.⁷

⁷ No estará de más recordar que, como K. Manheim ha mostrado, es propio del *pensamiento conservador* dar la primacía a las esferas de la vida social en las cuales la *integración* del individuo a la sociedad pueda efectuarse *sin su intervención consciente*. Se privilegia así la “comprensión intuitiva” frente al análisis racional. No es difícil entonces caer en una más o menos spengleriana exaltación de los valores de la *tierra* y la *sangre*, opuesta al racionalismo socializador del hombre. No hace mucho tiempo alguien ha dicho, entre nosotros, y refiriéndose a Catalunya, que “la tierra manda, y los humanos nos humillamos”...

Por otra parte, es muy significativo que este presupósito de una integración mística tenga por base una sobrevaloración social del espacio (el *territorio*) unida a una infravaloración de la temporalidad (la *historicidad* humana viviente, objetivada en las estructuras sociales de antagonismo). Y digo que esto es significativo, pensando que uno de los signos típicos y fundamentales de la alineación es la degradación de la función temporalizante del hombre en beneficio de la espacialidad. “Un hombre alienado es alguien que no vive ya en el tiempo, sino solamente en el espacio”, ha escrito J. Lacroix comentando un libro de J. Gabel.

A nivel del problema que tratamos, esta alineación toma la forma de una tendencia a querer definir la *solidaridad social* como un fruto espontáneo de la *proximidad territorial*, y, en consecuencia, a identificar la mera *coexistencia* con una *convivencia* significativa y “comunitaria”. Creo superfluo, por ser evidente, mostrar el carácter mítico de este *determinismo territorialista*. Me limitaré a transcribir un comentario gráfico de Sorokin sobre el particular: “Es evidente que no toda área territorial es un área de vida en común: las personas de Nueva York que viven en un mismo gigantesco bloque de viviendas, a menudo ni se conocen. Y por el contrario, un soldado norteamericano en Europa o en las islas Marianas mantiene una cierta comunidad de vida con su familia, y ésta con él, a pesar de hallarse espacialmente separados”. A veces basta un poco de sentido común...

La eficacia de estos tres primeros apriorismos, empero, sería muy relativa de no poder contar con un cuarto presupósito: la visceral convicción de la inferioridad del *Otro*, del “integrable”, es decir, del inmigrante. Se da por supuesto que los inmigrantes no pueden aportar con ellos unos valores propios que, aún no siendo *específicamente no catalanes*, sean capaces y merecedores de enriquecer y modificar los de la “sociedad receptora”. Se establece así una imaginaria y extraña dialéctica “*catalanidad*”- *inmigración*, en la cual el único polo activo y positivo es la “catalanidad”, de manera que al inmigrante le corresponderá siempre integrarse en todo aquello –y asumir todo aquello–, sea lo que sea, que es positivo por el hecho de ser catalán, y desprenderse de todo lo otro que es negativo porque no es catalán: p. ej., la lengua propia si es la castellana o el propio floklore si es el andaluz.

Y esto último nos lleva hacia el quinto presupósito del integracionismo de inmigrantes, que redondea las cuatro anteriores: el carácter determinante de la lengua catalana en tanto que promotora de vida “comunitaria” y, por lo tanto, de “integración”. Simplificando la compleja valoración del hecho lingüístico y dejando de lado sus implicaciones sociológicas, se otorga a la lengua el poder de crear, de manera entre mística y mecánica, una borrosa *conciencia común* que afecta a todos aquellos que la hablan. Se tiende así a identificar abusivamente la *voluntad del hablar* con la *unidad del querer* y a infravalorar sistemáticamente la presión de los *antagonismos sociales*, derivados de la *experiencia práctica* de los humanos, sobre el mundo propio de la *comunicación interhumana*, del que depende directamente cualquier lengua en cuanto que elemento de la vida social. Para poner un ejemplo gráfico, quiere olvidarse que si el metalúrgico catalán del Poble Nou y el intelectual sofisticado catalán de Sarriá pueden *teóricamente* hablar la misma lengua,

ello no evita que exista entre ambos una cierta incomunicabilidad real, derivada de la desigualdad cultural íntimamente vinculada a la desigualdad social, mientras que, por el contrario, una conciencia común *de clase* puede establecerse y estructurarse asumiendo y superando el obstáculo *formal* de la diferencia de hablas, p. ej. entre el metalúrgico catalán del Poble Nou y el metalúrgico castellano del Besòs o del Distrito Quinto.⁸

Este misticismo formalista de la *lengua-creadora-de-conciencia-común* puede alcanzar a veces expresiones delirantes. Ferrater Mora habla de los “frenéticos monolingüistas” de ‘casa nostra’, empecinados “en proclamar que los catalanes son capaces de hablar y escribir solamente el catalán” y que hacen

⁸ Una tal sobre-valoración formalista de la lengua bordea el idealismo, p. ej., de un Sapir cuando mantiene que cada lengua contiene su propia *visión del mundo*. Criticando estas tesis porque “otorgan a la lengua un poder creador respecto a la *realidad humana*”, el filósofo polaco A. Shaff ha podido con toda razón calificar de *metafísica* “la afirmación de que el lenguaje contiene en sí mismo una visión del mundo”.

Se trata en el fondo de posturas fuertemente irracionalistas y reaccionarias. Por una parte sugieren que una colectividad, por el mero hecho de hablar la misma lengua, se encuentra milagrosamente homogeneizada en una *común percepción* de la realidad, que se presenta como *superior a los antagonismos sociales concretos*. Por otra, llevadas hacia sus extremas consecuencias, las mencionadas posturas llevan prácticamente a negar la posibilidad de un *conocimiento objetivo* de la realidad social, puesto que cada lengua aparece como dando lugar a una *visión* peculiar, particular, de esta realidad. Triunfa el subjetivismo. Desde otro ángulo de visión, R. Bastide ha mostrado magníficamente como la conciencia mítica que aseguraba la cohesión de las comunidades primitivas indiferenciadas deviene inservible en este sentido para las sociedades fundamentadas en los antagonismos de clases, y como entonces surge la tentación de buscar aquella cohesión, artificialmente, en el universo del discurso, de la palabra, de la lengua, concebido – señala Bastide, usando una expresión de Leibniz- como un “pensamiento ciego”, es decir, un pensamiento separado del concreto, de la existencia real. En definitiva, la sobrevaloración *social* de la lengua se orienta a promover un “comunitarismo” puramente mitológico.

de la lengua “no un instrumento cultural y social, sino un órgano fisiológico misterioso, una mítica víscera”. Es difícil no imaginar, detrás de estas posiciones, el espectro inquietante del conocido “individuo idiomático” de Gobineau; según éste, “el genio étnico se contempla en las lenguas”. Y entre nosotros, aún recientemente, ¿no ha escrito alguien dogmáticamente que “la posibilidad de expresarse indistintamente en dos lenguas llega a afectar a la unidad de la personalidad” y también, con fatalismo más mahometano que catalán, que “el bilingüismo es, en las personas, una situación que desemboca, inevitablemente, en el monolingüismo”?⁹

Así es como se llega a un imperialismo de la lengua en cuanto que modeladora del individuo y creadora de conciencia común, lo cual implica que, como señala Maluquer i Sostres, “la comprensión y dominio de la lengua” aparezca de manera automática como el índice principal de la integración de los inmigrantes, sobre todo cuando se piensa que “el catalán es para los inmigrantes la lengua de promoción humana” y que “en la mayoría de los casos, el incentivo para aprender el catalán es la necesidad objetiva de ser aquello que es el amo, el encargado o el que se encuentra por encima del interesado”. He ahí, quizás, una fórmula original de “capitalismo popular” a la catalana: ¡todos amos, o al menos, “promocionables” gracias al dominio de la lengua! A pesar de que, llevando la argumentación a sus últimas consecuencias, quizá sería mejor, en estos tiempos de europeísmo y “mercadomunismo”, enseñar a los inmigrantes el alemán y el inglés que aprenden muchos catalanes...

⁹ A. M. BADÍA MARGARIT, *Integració idiomàtica i cultural*, “Qüestions de vida cristiana”, nº 31 (1966), p. 97.

El lenguaje “esencialista”

Los cinco presupuestos mencionados constituyen el soporte de un lenguaje basado en abstracciones, de una terminología trascendentalista que somete la realidad histórico-social concreta y en marcha a un proceso de sublimación y abstracción mitificadoras. Se trata de un bloque de conceptos “esenciales”, carentes de sentido histórico y de sensibilidad y consistencia sociológica, que reflejan lo que J. Gabel denomina “ilusiones de la totalidad”, caracterizada por “la ilusión de una homogeneidad de la estructura y de la voluntad que no existe en la realidad”. De esta manera se nos habla de una “*plena* incorporación” de los inmigrantes “bajo *los aspectos* económico, social y cultural”, así como de una *integración* “en la sociedad receptora *considerada globalmente*” y esto “en particular bajo el *aspecto nacional-cultural*”.

Empecemos diciendo que tratándose de la práctica social de los humanos, el concepto de “*plena* incorporación” a la sociedad resulta inoperante por excesivamente vago. Ya a primera vista, esta expresión sugiere algo objetivamente incompatible con una forma de sociabilidad de masa como la que hoy en día caracteriza a la colectividad catalana. La *plenitud* de incorporación implica, no ya la forma sociable de *comunidad* –fusión en el grupo relativa, pero más intensa que en el caso de la sociabilidad de masa-, sino, yendo aún más allá, la forma de *comunió*n, de una fusión casi absoluta, con una cierta resonancia religiosa, en la colectividad. Y entonces es suficiente constatar, tanto la problemática concreta de los inmigrantes como la realidad visible y verificable de la “sociedad receptora”, para considerar desplazado e inadecuado aquel concepto imperativo de “*plena* incorporación”.

En segundo lugar, ¿qué debemos entender por “sociedad receptora *considerada globalmente*”? ¿Se pretende, quizá, hacernos comulgar con las ruedas de molino de una sociedad catalana ideal que sería *globalmente* autónoma respecto a sus estructuras reales *parciales*, es decir, de una sociedad trascendente, “globalmente” situada por encima de los hombres, de los grupos, de las clases sociales, exterior a la historia concreta y, sobre todo, al desarrollo económico-social? Si es así, creemos que el asunto no puede interesar –y con razón- a los inmigrantes... ni a aquellos que no lo son.

¿Se trata, por el contrario, de la sociedad catalana actual, real y concreta, definida por sus estructuras, instituciones, sistema de relaciones sociales y modelos de comportamiento predominantes? En tal caso, me parece éticamente deshonesto y prácticamente ineficaz el proponer a los inmigrantes –y desde posiciones de privilegio!- que se incorporen “plenamente” a una sociedad que en el “*aspecto*” económico se basa en la explotación de la fuerza de trabajo asalariada, que en el “*aspecto*” social está estructurada en función de unos privilegios de clase y que en el “*aspecto*” cultural depende de una cultura instrumentalmente dominada por la clase burguesa, que hace de ella una herramienta al servicio de sus intereses materiales e ideológicos. Dudamos de que una sociedad así, que “globalmente considerada” es simplemente una parcela regional de una formación económico-social capitalista, pueda suscitar en los inmigrantes el deseo de incorporarse “plenamente” a ella. Pero es que además, suponiendo que lo quisieran, tampoco objetivamente lo podrían hacer, por el propio carácter de esta misma sociedad, que sólo les permite – y como a ellos, a todo el mundo- una incorporación *relativa*, una inserción parcial que nunca es *plenamente* integrativa: la que ya consiguen los inmigrantes –y los no inmigrantes también- en función de su condición-

situación social: una *inserción parcial de clase* en el seno de una *sociedad global clasista*.

A este mismo lenguaje “esencialista” pertenecen los demás conceptos de la temática integracionista que comentamos, como son los de “participación *efectiva y en profundidad* en la vida de la sociedad de adopción”, “participación en los *valores colectivos*” y “penetración del individuo por las *actitudes colectivas* de la sociedad receptora”.

Salta a la vista la gratuidad inoperante de la noción “participación *efectiva y en profundidad*” a la vida social, desde el momento en que no va acompañada de una problemática de las *estructuras concretas de participación*, así como el vacío y la viscosidad de conceptos tales como “valores colectivos” y “mentalidad colectiva” (corolario lógico de las “actitudes colectivas”), que por su ambigüedad congénita se prestan a toda clase de mixtificaciones.¹⁰ Formuladas de esta manera, sin otras precisiones, estas nociones solamente pueden convencer a aquellos que comulguen con una teología idealista de la *con-*

¹⁰ El economista Paul A. Baran, en su magnífico discurso sobre *El compromiso del intelectual*, habla, p. ej., “de aquella práctica, cuidadosamente cultivada por los ideólogos burgueses, que consiste en considerar los llamados “valores” de pueblo fuera del alcance del escrutinio científico”. La verdad es, añade Baran, que estos “valores” son solamente “aspectos y resultados del proceso histórico, y no sólo tenemos que conocerlos, sino también examinarlos en aquello que se refiere a su origen y a la función que representan en el desarrollo histórico”.

Desde otra perspectiva, Gurvitch critica – refiriéndose concretamente a Sorokin-la tendencia a reducir la noción de clase social a sólo los tres elementos de *profesión, situación económica y rango social*, haciendo así que las “obras colectivas objetivas” (es decir, todo aquello que en sentido amplio denominamos “cultura”) aparezcan como *exteriores a la dinámica de las clases sociales*. Se cae entonces, remarca Gurvitch, en la mixtificación de hipostasiar la sociedad global y de otorgar, en ella, un papel preponderante “a las significaciones, a los valores y a las ideas inmutables y eternas”.

ciencia colectiva. Los demás, racionalmente, tenemos que rehusarlas. Y cuando me refiero a los demás me refiero a todos los que creemos que la “conciencia colectiva” es, en realidad, una *conciencia social* dialécticamente vinculada a la *práctica histórico-social* concreta y cambiante, de tal manera que el carácter, contenido y desarrollo de aquella conciencia colectiva –realmente, *conciencia social*- dependen del conjunto de relaciones económicas y sociales vigentes *en cada formación histórica en cada momento* dado.

Desde esta perspectiva tenemos que oponernos a todo intento de proclamar como elementos determinantes unos “valores colectivos” y una “mentalidad colectiva” concebidos como *totalidades ideales*, con olvido del *relativismo* propio de las realidades histórico-sociales. Y será el análisis sociológico el que nos revele, en cada situación dada, *cuáles* son los hombres y *cuáles* las fuerzas sociales que elaboran los pretendidos “valores colectivos” y dominan los mecanismos de difusión de estos valores, destinados a crear –bajo la forma de *modelos de comportamiento*- aquella “mentalidad colectiva” que mejor coopere a producir *una determinada orientación* en la dinámica social. Prevenidos de esta manera, podremos evitar, p. ej., que unos valores *realmente* burgueses puedan presentarse y circular como *idealmente* “colectivos” y ecuménicos.

Será menester añadir que la proclamación de estas abstracciones se acompaña implícitamente de la afirmación de otro concepto no menos abstracto: el de un “carácter nacional” catalán que, históricamente inmutable, se encarnaría en un supuesto tipo humano específicamente “catalán”, que los inmigrantes tendrían que asumir. En otra ocasión¹¹ hice una crítica

¹¹ Ver *¿Neoliberalismo comunitario?*, “Promos”, nº 37. Citábamos allí un texto del historiador Maravall que merece la pena reproducir de nuevo:

esquemática de este concepto de “carácter nacional” y del otro de “personalidad básica”, que, como señala Kardiner, es sólo una interpretación científica de “la vieja noción de carácter nacional”.

Me limitaré ahora, pues, a destacar brevemente aquello que considero fundamental en este terreno, y es que el nivel ya de conocimiento conseguido por la antropología cultural y la psicología social permite desautorizar cualquier interpretación idealista y abstracta de las mencionadas nociones de “carácter nacional” o de “personalidad básica”, las cuales, hoy, *resultan ya inaceptables y desprovistas de sentido si no aparecen vinculadas a una problemática de la práctica social concreta de los hombres*. Por un lado, superada ya a nivel científico la estéril oposición persona-sociedad, concebimos la *personalidad* como una estructura dinámica de comportamiento que el individuo adquiere *en tanto que miembro de un sistema de relaciones sociales*. Y por otra parte, no es difícil dar la razón, p. ej., a G. Balandier cuando, reduciendo a sus justos límites la noción de “personalidad básica” señala que ésta sólo expresa “el máximo de influencia que *el medio social* puede ejercer sobre el individuo; también a D. Riesman, que muy significativamente define el carácter nacional como “el conjunto de aquellos componentes de la personalidad que representan el papel principal *en la conservación de las estructuras sociales*”. Pero es E. Fromm, a nuestro entender, quien mejor centra la cuestión con su concep-

“Hoy por hoy, es preciso tomar las aserciones sobre caracteres nacionales como motivos de ornamentación literaria o, a lo sumo, de inspiración mística que puede convertirlas en *instrumentos de lucha política*... Es totalmente ilegítimo decretar –dando a la idea carácter normativo– que algo es nacional o no, español o no, en relación a una manera de vivir, a una idea, a una persona, etc., por el hecho de que responga o no a un paradigma de espíritu nacional que, en tanto que tal, *no tiene ninguna realidad objetiva*”.

to dialéctico de “carácter social” definido por él como el anillo intermedio entre las *condiciones históricas* y la *actividad social* de los individuos, y precisa: “Se puede considerar que *la estructura de la sociedad y la función del individuo en la estructura social determinan el contenido del carácter social*”.¹²

Nos queda por ver, finalmente, otro concepto abstracto, vinculado a los anteriores, de manera especial al de “carácter nacional” que acabamos de juzgar: el concepto del “nacional-cultural”. Recordemos, efectivamente, que Maluquer i Sostres dice que la plena integración de los inmigrantes se tiene que hacer “en particular bajo el aspecto nacional-cultural”. En otras palabras afirma, el inmigrante tiene que asumir la problemática nacional –más exactamente en nuestro caso, *nacionalitaria*-referida a Catalunya. Pero con esto tampoco salimos del trascendentalismo. Porque el hablar hoy de “aspecto nacional-cultural” no significa nada si no va acompañado de un esfuerzo de problematización teórica e histórica que sitúe la hipótesis nacionalitaria al nivel de la praxis social catalana actual. Nosotros, por lo menos, no tenemos una “fè del carbonero” en el dogma nacionalista, ni vemos en la nacionalidad la realización

¹² Prolongando esta misma línea de pensamiento, resulta muy interesante la observación de G. Lapassade, en su libro *L'entrée dans la vie*, cuando muestra como Marx veía ya en la *personalidad de clase* la auténtica personalidad de base, o *personalidad básica*, del obrero en la sociedad capitalista. De lo contrario se pierden de vista los caracteres propios de las sociedades de clases, esta tesis marxiana aparece como un correctivo necesario a la noción de personalidad básica que dan los antropólogos, como p. ej., Kardiner, que la define como “una configuración psicológica particular, propia de los miembros de una sociedad determinada, en que se manifiesta por un cierto estilo de vida”. Tratándose de una sociedad de clases antagónicas, parece lícito –e indispensable- sustituir la expresión “miembros de una determinada sociedad” por la otra de “miembros de una determinada clase social”.

de una idea eterna o una manifestación esencial del ser, sino, simplemente, un producto del proceso histórico-social.

Vistas así las cosas, se hace indispensable, en primer lugar, una visión crítica de la noción de “cultura nacional”, base sustentadora del “aspecto nacional-cultural” que se pretende hacer asumir a los inmigrantes como seña y prenda de “integración”. Por un lado, es preciso desvelar críticamente la mitología implícita en una definición unitarista y trascendental del concepto de “cultura nacional”, concebido de manera errónea como un continuo histórico perdurable. Y por otro, y prolongando este mismo ejercicio de realismo crítico, es preciso mostrar, desde un punto de vista sociológico, que la “cultura nacional” – en tanto que *fenómeno* o producto histórico, y en tanto que *concepto* que intenta traducir este fenómeno- que se inscribe en la dinámica de las sociedades de clases, que es la que le da su sentido real.

En segundo lugar, también es preciso someter a juicio crítico la hipótesis, científicamente gratuita e inverificable, de una radical subordinación del proceso histórico-social de una colectividad a un principio nacionalitario determinado, el cual, como si se tratara de un mecanismo de relojería, daría lugar en todo tiempo y coyuntura a un mismo encadenamiento fatalista: lengua y cultura-pueblo-nacionalidad-nación. Un nacionalitarismo de este tipo desvaloriza, no solamente la realidad, históricamente objetivada, de la lucha de clases, sino también el derecho humano primario y fundamental de sociabilidad.¹³

¹³ Desde una perspectiva de clase, unida al internacionalismo proletario, cabe destacar, p. ej., la crítica sociológica de Engels al “principio de las nacionalidades”. Engels veía en los “residuos de pueblos” absorbidos históricamente en grandes naciones pero obstinados por su independencia nacionalitaria, “los soportes fanáticos de la contrarrevolución, ya que su propia persisten-

Frente a la exaltación integracionista de lo “nacional-cultural” es necesaria, pues, una conciencia crítica que nos permita percibir la base genético-histórica del hecho nacional o nacionalitario y su específico contenido social. Así podremos, p. ej., detectar el nudo de intereses de clase implícitos en una *determinada* reivindicación nacionalitaria y saber hasta qué punto la *conciencia nacional* vinculada con esta reivindicación expresa la *subjetividad* propia a una *determinada* burguesía o capa burguesa –frustraciones, ilusiones, contradicciones- en un *determinado* momento histórico. Y no es preciso decir que todo ello nos parece particularmente necesario en el caso de una reivindicación, digámosle “catalanista”, con pretensiones de *integrar* las masas proletarias inmigrantes; sobre todo si pensamos en la caracterización, tan marcadamente clasista –burguesa-, del nacionalismo catalán.

cia es una protesta contra una gran revolución histórica”. Y en una larga serie de artículos, publicados en 1866 bajo el título de *La clase obrera y Polonia*, no se cansa de recordar “la diferencia que existe entre el ‘principio de las nacionalidades’ y la vieja doctrina de la democracia y de la clase obrera acerca del derecho de las grandes naciones europeas a una existencia libre e independiente”, y añade: “Toda esta historia del principio de las nacionalidades es una absurdidad destinada a mistificar las masas”. Y en una carta a Kautsky (12-IX-1882), Engels escribía: “En igualdad de condiciones, el proletariado consciente defenderá siempre la conveniencia de un Estado más grande...se congratulará que cada vez se haga más estrecha la cohesión económica de los grandes territorios, en los cuales la lucha del proletariado contra la burguesía pueda desarrollarse ampliamente”.

Desde otra perspectiva, vinculada a la tradición del pensamiento cristiano, el *nacionalitarismo* sistemático y fatalista se opone –en tanto que tiende a fundamentar las *relaciones de sociedad* en un particularismo étnico más que en la comunidad de naturaleza de todos los hombres- a aquel “derecho natural de sociedad y de comunicación” que el P. Vitoria proclamaba ya en el s. XVI, y que desborda todas las contingencias territoriales, raciales o históricas. Como señala con precisión el P. Delos, “hay un desbordamiento de vida humana que es de derecho natural, contra el cual nada pueden prescribir los particularismos étnicos”.

Recordemos, finalmente que, como ya hemos dicho, esta temática integracionista que acabamos de analizar está animada por una devoción casi religiosa a los “hechos diferenciales” o particularismos catalanes, acompañada de un gran miedo a que se pierdan o degraden a causa de la inmigración. Nos referimos a aquel voluntarismo diferencialista sin medida que, inspirado en un etnocentrismo unas veces ingenuo, otras soberbio, y dominado por una enfermiza pasión particularista, concibe los referidos “hechos diferenciales” como elementos invariables, autosuficientes y buenos por esencia y por excelencia, y a los que es preciso preservar celosamente de toda posible contaminación o extraña influencia.

Por esto creo que se puede hablar, en este sentido, de devoción casi religiosa e incluso, en muchos casos, de culto mitológico. De una devoción que se convierte en *sectarismo* con tanta facilidad como cualquier otra, o mejor dicho, aún con más facilidad por el hecho de que el objeto de devoción no tiene nada de sobrenatural, sino que tan solo está conformado por una serie de realidades o productos histórico-sociales. Entonces nos hallamos con una devoción sectaria que, no satisfecha con mitologizar, desorbitándolos, los factores o “hechos” diferenciadores de indiscutible realidad –la lengua, p. ej.-, tiende a inventar y reivindicar otros puramente imaginarios (así, p. ej., la pretendida tipificación de unas determinadas “cualidades humanas” o “aptitudes colectivas” como signos particulares y distintivos de una fantomática “catalanidad”), los cuales están carecen de cualquier base real y resultan racionalmente inverificables.

De las actitudes a la ideología

Como es lógico, esta formulación integracionista es proyectada en toda una serie de *actitudes* características, más o menos conscientemente asumidas, pero generalmente puestas bajo el signo de la impaciencia “integradora”, frente a los inmigrantes y al hecho de la inmigración, y de los que nos parece obligado hablar, aunque tengamos que hacerlo de manera esquemática.

Prescindiremos en este terreno de aquellas actitudes elementales, instintivas y muy a menudo incluso groseras, hoy en día ya objetivamente anacrónicas, definidas por una terminología indigente suficientemente conocida por todos y referida a los inmigrantes: “charnegos”, “murcianos”, “perezosos”, “incultos”, etc., y por los consiguientes tópicos y eslóganes simplistas y malintencionados. Y prescindiremos del análisis de este tipo de actitudes no porque hayan desaparecido –desgraciadamente, muestran de vez en cuando su pervivencia-, sino por el hecho de que su peso sociológico actual es irrelevante y que incluso los sectores “integracionistas” –los que realmente nos interesan ahora- las desautorizan.

Queremos hablar, en cambio, de otras actitudes no tan primarias, aunque igualmente dominadas por la “impaciencia integradora”, a veces formulada en un tono y un estilo francamente agresivos y que muestran siempre una evidente incapacidad de percibir y de comprender las realidades objetivas y las más elementales verdades.

En su nivel menos consistente y de más escasa elaboración racional, estas actitudes se manifiestan a través de ciertos aforismos típicos y tópicos, eminentemente afectivos y poco resistentes al análisis crítico. Para no extendernos más en este estudio, nos limitaremos a citar dos ejemplos basados en dos textos reales a la vez que indiscutiblemente representativos del integracionismo catalán de inmigrantes. Se da, en primer lugar, la

actitud de los que piensan, y así lo dicen y lo escriben: “El problema *más importante* que tenemos en Catalunya es el de la integración de los inmigrantes”. Dejando de lado la ambigüedad del concepto “integración” –que hemos remarcado antes-, es suficiente el preguntarse si es realmente este problema de “integrar” a los inmigrantes *el más importante* que tiene planteado, p. ej., la clase obrera de Catalunya. Y me parece muy lícito el pensar que es *más importante* otro problema que tenemos planteado: el de la explotación capitalista, de la cual son igualmente víctimas una mayoría de catalanes no inmigrantes y los inmigrantes, beneficiarios una minoría catalana junto con bastantes no-catalanes. Y no hace falta decir que a la *hora de la verdad* –en el momento de defender sus comunes intereses- la diferencia de habla o de “carácter” no hay obstáculo alguno entre los hombres de la *misma* clase dominante, no existiendo entre ellos problemas de “integración”...).

Un segundo ejemplo es el de los que piensan, dicen y escriben: “Los inmigrantes vienen a un país que tiene lengua propia y tienen el deber de aprenderla e integrarse en él”. También aquí la irrealidad del aforismo salta a la vista. Puesto que la lengua propia no la tiene el “país”-abstracción, sino la sociedad-concreción de los hombres reales; y esta sociedad humana concreta tiene *hoy* en Catalunya, no *una* lengua propia, sino básicamente *dos*, el castellano junto con el catalán. El inmigrante no se incorpora a un teórico “país” de habla homogénea y unanímista, sino que se inserta en una concreta colectividad que es *sociológicamente bilingüe*,¹⁴ y lo hace con muchas posi-

¹⁴ Subrayamos lo de *sociológicamente bilingüe* para evitar discusiones inútiles. De esta manera, resulta curioso que una persona como Manuel de Pedrolo pierda el tiempo luchando contra fantasmas, criticando la tesis de que “Catalunya es *naturalmente* bilingüe” (*Bilingüisme*, “Serra d’Or”, febrer 1967). ¿Pero quien puede decir esto? No, Catalunya no es *naturalmente*

bilidades de que las primeras palabras que oiga en Catalunya sean castellanas. Cuestión aparte es el hecho positivo y deseable que el inmigrante – si él lo quiere y para ensanchar su horizonte humano y cultural, y sin que por ello tenga que renunciar a su propia lengua- pueda aprender y aprenda el catalán; en este aspecto, creo que todos estamos de acuerdo.

Creo que los dos ejemplos citados pueden dar una idea precisa, aunque parcial, del irrealismo característico de aquellas actitudes llamémoslas primarias y poco coherentes del integracionismo catalán de inmigrantes.¹⁵ Añadamos ahora que la eficacia “integradora” de estas actitudes, precisamente por estar carentes de realismo y coherencia, como así también del pu-

bilingüe... como tampoco no es *naturalmente* monolingüe. Los productos del desarrollo histórico-social –como ahora lo es Catalunya–nunca pueden ser o tener esto o aquello “naturally”. El problema, en el caso que nos ocupa, es de otro orden: Catalunya, que *naturalmente* no es bilingüe, sí lo es sociológicamente, por efecto del proceso histórico-social objetivo. Y la acusación de M. de Pedrolo contra unos imaginarios mantenedores de la tesis “Catalunya es naturalmente bilingüe” se puede aplicar muy bien a los “monolingüistas frenéticos”; son ellos, a fin de cuentas, los que negando la evidencia del bilingüismo de la sociedad catalana concreta, pretenden sostener que “Catalunya es naturalmente monolingüe”...

¹⁵ Se trata del mismo irrealismo que, en otro terreno, caracteriza a los que piensan, p. ej.,: “Con esto, quiero decir que los inmigrantes *adoptan libremente* la decisión de venir, y, entre las consecuencias de su decisión, existe, y ellos lo saben, la de asimilarse a Catalunya”. (A.M. Badia Margarit, *ob. cit.*, p. 99). La tesis sólo es aceptable si asumimos una noción *formalista* de la libertad (en el sentido de que una sociedad puede ofrecer también a los hombres “la libertad de morir de hambre”). Ahora bien, si se ha superado este estadio de infantilismo liberal, por fuerza tiene que sentirse ya más escéptico sobre el hecho de que los inmigrantes adopten *libremente* la decisión de huir de sus pueblos. Creemos que está acertado H. Bartoli cuando, hablando de las migraciones de mano de obra internas y externas, dice que se trata a menudo de “fenómenos patológicos impuestos por una situación ya patológica” y de auténticas “huidas del hambre” hacia las “islas del bienestar”.

rismo intolerante con que suelen presentarse, es muy relativa. Ellas hacen, p. ej., que la conciencia, estimación y legítima reivindicación de derechos de un elemento diferencial real —la lengua— tomen la forma de una cruzada pasional, frenética y angustiada, poco simpática, obstinada en hacer de aquel hecho diferencial real, pero sociológicamente de valor y de peso sólo *relativos*, un hecho agresivamente imperativo para *toda* la sociedad catalana en bloque.

En un segundo nivel más “elaborado” y tácticamente más inteligente, las mencionadas actitudes se formalizan en una verdadera *ideología*, a la que podríamos denominar *comunitarista*. El integracionismo cobra una tonalidad “comunitaria”. Se pretende que la integración de los inmigrantes quede ella misma integrada en un proyecto “comunitario. No podemos ahora extendernos en el análisis pormenorizado de esta ideología —auténtica mixtificación intelectual— que especula con un concepto mítico de “comunidad” inorgánica¹⁶ compatible con la persistencia de estructuras sociales objetivamente anticomunitarias; ideología, por otra parte, nada original. Poco costaría, en

¹⁶ Hace ya muchos años, alguien a quien admiramos cerraba el camino a estas especulaciones con unas palabras que hoy siguen vigentes: “Sólo en comunidad con los otros posee cada individuo los medios para desarrollar en todos los sentidos sus facultades; sólo en la comunidad, pues, resulta posible la libertad auténtica del hombre... La comunidad *aparente* en la que se han unido hasta ahora los individuos se ha hecho siempre autónoma respecto a ellos, y a la vez, siendo como es lazo en que una clase va contra la otra, tenía que ser para la clase dominada no solamente una *comunidad ilusoria*, sino más aun, un nuevo encadenamiento. En la *comunidad real*, los individuos adquieren su libertad en su asociación y a través de ella”.

No hace falta añadir ahora que esta comunidad real —y *posible*— es inimaginable, para el autor de estas palabras al igual que para nosotros, sin la supresión de la forma social capitalista, y que no tiene ninguna relación con una comunidad *aparente* catalana que sea compatible con la mencionada forma social del capitalismo.

efecto, encontrar sus raíces – conscientes o casuales- en las ya conocidas tesis de Max Scheler sobre la “convivencia afectiva”, la comunión social a través de “la sociabilidad de amor” – Scheler habla de “contagio emocional”, de “intuición involuntaria”...-, las cuales desembocan, como dice Gurvitch, en otorgar “un papel verdaderamente milagroso a las expansiones del amor colectivo” y en una visión casi mística y fundamentalmente utópica del mundo social.

También sería fácil hallar la vinculación profunda de esta ideología con las ya superadas posiciones de Tonnies, basadas en la artificial oposición entre una forma comunitaria (*Gemeinschaft*) y una forma societaria (*Gesellschaft*) en la vida colectiva. De la misma manera que para Tonnies, también para nuestro integracionismo la “comunidad” es de naturaleza *afectiva*, expresión de un *consenso espontáneo* que arraiga, no en decisiones racionales en función de la vida social concreta, sino en la sumisión a la fuerza determinante del *pasado*, por una parte, y del *medio natural territorial*, por otra.¹⁷ Se trata de una

¹⁷ El propio Tonnies escribió: “Llamo *Gemeinschaft* (o forma comunitaria) a todas las clases de asociaciones en las cuales predomina la *voluntad natural*, y *Gesellschaft* (forma societaria) a todas aquellas otras que están formadas o condicionadas básicamente por la *voluntad racional*”. Se trata de una especulación que, como señala Lukàcs, “volatiliza las formaciones históricas concretas para convertirlas en ‘entidades’ supra-históricas” y en la cual “la base económica objetiva de la estructura social es suplantada por un principio subjetivo: la voluntad”.

Por otra parte, Lukàcs diagnostica de manera profunda como esta tendencia a plantear el antagonismo sociedad-comunidad “brota espontáneamente del sentimiento de malestar que experimenta la intelectualidad burguesa ante el desarrollo de la cultura del capitalismo, especialmente en su fase imperialista”...

Sorokin, por otro lado, remarca que la *Gemeinschaft* o “forma comunitaria” de Tonnies se proyecta en formas de relación del “tipo camaradería” o “del tipo autoritario”. Puede, pues, que sea menester buscar por aquí una expli-

mitología “comunitarista” fundamentada –en la línea del peor nacionalismo burgués- en una especulación desvergonzada con los conceptos de *pueblo* y *población*, previamente despojados de su contenido objetivo; una especulación que, sustituyendo de manera artificiosa la noción sociológica de clase por la idea pasional de pueblo, puede llegar a envenenar incluso determinados sectores proletarios, los más débiles ideológicamente, haciéndoles olvidar aquello que Max Adler sintetizaba de esta manera: “En la sociedad capitalista no existe realmente *pueblo unido*, y sí tan solo una *población* que forma un conjunto únicamente bajo la presión de una *dominación de clase*”.¹⁸

Podemos decir, resumiendo, que esta ideología “comunitarista” del integracionismo de inmigrantes se limita a ser una reivindicación confusa y confusionista de una *sociabilidad comunitaria* hipotética y sin formas concretas –magma indefinible de *posibilidades* afectivas, intuicionistas y sentimentalistas- frente a una *socialidad real y consistente* que, en su forma objetiva capitalista, no permite ilusión “comunitaria” alguna. De esta manera, aquello que en definitiva se ofrece a los inmigrantes “integrables” es, simplemente, “vivir” de manera ima-

cación a la tendencia del “comunitarismo” integrador catalanesco a religar las relaciones interpersonales con la fidelidad a un u otro “Cabeza” más o menos carismático. Y entonces parece lógico que esta “capitalidad” se desplace, en la fase neocapitalista actual, desde los líderes románticos, hacia el tipo del “manager” o del “empresario emprendedor”...

¹⁸ Completamos la frase del adalid del austro-marxismo, demasiado injustamente olvidado, con una aguda definición de R. Barthes: “*Población*.- Es una palabra estimada en el vocabulario burgués. Sirve de antídoto contra la palabra “clases”, que es excesivamente brutal, y que además, a los ojos de la burguesía no tiene una “realidad concreta”. Población es un concepto destinado a *despolitizar la pluralidad de los grupos y de las minorías*, remitiendo los individuos a una condición neutra, pasiva, que sólo tiene derecho de acceso al panteón burgués al nivel de una existencia políticamente inconsciente”. (*Mythologies*, p. 158. Le Seuil, Paris, 1957).

ginaria el ideal de una comunidad teórica y utópica, a la par que se asimila al mismo tiempo a una vida social real que hace imposible cualquier experiencia auténtica de comunidad. Es una propuesta de “integración” que, francamente, no creo que pueda interesar a nadie.

Las incógnitas de cara al futuro

La problematización sociológica que hemos intentado desarrollar deja el camino abierto al planteamiento de toda una serie de cuestiones importantes, que ahora no podemos abordar aquí, pero que pensamos hacer en otro lugar. Existe en primer lugar la cuestión de cuáles son las perspectivas que en el futuro, a corto y a largo plazo puede tomar el fenómeno inmigratorio que nos ocupa. Y siendo como es, a nuestro entender y según hemos dicho antes, un fenómeno constitutivamente y determinantemente económico, será preciso en este sentido destacar el papel decisivo de la evolución económico-social, valorando las tendencias y los horizontes de una sociedad capitalista como es la nuestra. En el orden cuantitativo, y a corto plazo, todo parece indicar que el flujo inmigratorio no cambiará de signo.

¿Es posible que a corto o a largo plazo, un cambio de la dinámica en la economía catalana invalide estas previsiones? ¿Es posible, de manera concreta, que el capitalismo catalán fuerce a la capitalización del sistema productivo para un ahorro de la mano de obra, y por tanto sea suprimida o reducida a un mínimo la necesidad de fuerza de trabajo inmigrada? Y hay que responder: posible, sí (¡todo es posible!), pero no probable, si tenemos en cuenta, por una parte, el alto coste que hoy representa la potenciación tecnológica del sistema productivo, y por

otra, la crisis evidente de inversiones que caracteriza al sistema capitalista en su fase actual, crisis que, siendo general, se muestra con perfiles particularmente acusados en países de capitalismo rudimentario y “artesanal”, tal como es ahora el nuestro. A lo que todavía sería preciso añadir, como elemento psico-sociológico de peso innegable, la conciencia –más o menos clara, pero cada vez más y más extendida- de que las bases del desarrollo capitalista son cada día más inestables y frágiles, a pesar de los “milagros económicos” provisionales, las “estabilizaciones”, que inmediatamente se encadenan con nuevas presiones inflacionistas, y el desmadre del consumo por el consumo, que no puede durar indefinidamente.

Si es menester, pues, el imaginarnos –al menos a corto y a medio plazo- una continuidad del flujo inmigratorio cuantitativamente parecido al de los últimos años, y por lo tanto una continuidad también en el aumento del peso relativo de la población inmigrante respecto a la total catalana, ¿qué horizonte ofrece la incorporación de los inmigrantes al “modo de vida catalán”? Nos referimos, naturalmente, a un modo de vida concreto y real, sociológicamente verificable, y no a una mitológica “catalanidad” definida por imaginarios “valores colectivos de pueblo”. Nos referimos, para decirlo en pocas palabras, al modo de vida neocapitalista en versión catalana. Y en este sentido podemos imaginar una real (y para nosotros, deplorable) “integración” de los inmigrantes –más o menos como se da ahora- no en la “comunidad catalana”, sino, sencillamente, en los modelos y valores típicos de toda sociedad neocapitalista de consumo. Pero también es lícito la hipótesis contraria, si pensamos en un crecimiento posible –en profundidad y en extensión- de la conciencia de clase del proletariado y subproletariado inmigrantes, vinculado a la evolución de la clase obrera más

arraigada en el país así como a ciertas posibles incidencias económico-sociales.

Queda planteada, en segundo lugar, la cuestión de cual puede ser el futuro del integracionismo de inmigrantes que hemos analizado antes. ¿Acabará siendo asimilado y “digerido”, como si se tratara de una enfermedad infantil, por la propia sociedad neocapitalista catalana? La hipótesis es plausible si atendemos a ciertas características del neocapitalismo o capitalismo de monopolios y monopolista de Estado, generalmente poco inclinado a salvar o respetar particularismos que de una u otra manera puedan representar un estorbo para la expansión forzada y absorbente de una economía “condenada” a crecer irracionalmente y a invadir todas las esferas de la práctica social. Y pensamos de manera muy concreta en la homogenización –vacía de significación humana- provocada por el consumo de masas, y en la cultura de masas convertida en industria cultural y regida, por lo tanto, cada vez más, por rígidos criterios de rentabilidad, incompatibles con el sostenimiento de particularismos culturales minoritarios.

Aún con ello, la hipótesis contraria en este terreno también tiene justificación lógica. Me refiero a que las actitudes y la temática del integracionismo de inmigrantes, que antes hemos definido como una verdadera ideología, con su insistencia en un tipo de “integración” nacionalitaria, nacional-cultural y míticamente “comunitaria” –y que realidad implica dejar a un segundo nivel la problemática de las estructuras económico-sociales existentes-, estas actitudes y esta temática, repito, coinciden *parcialmente* con los intereses materiales e ideológicos típicos del neocapitalismo. También éste promueve la “integración” de la clase obrera –tanto a nivel primario de la empresa como al nivel de la economía nacional- para asegurarse el

máximo de garantías en la planificación, hoy indispensable, del desarrollo capitalista. Entre “integradores”, todo el mundo puede tener su papel. Y en este sentido, hay la posibilidad de que el integracionismo de inmigrantes pueda devenir la ideología *ambigua* del neocapitalismo catalán.

Finalmente, y prolongando esta misma reflexión, queda también planteada otra cuestión: ¿tiene posibilidades el integracionismo de inmigrantes de desarrollarse hasta el extremo de radicalizar las tensiones entre catalanes digamos “de cepa” e inmigrantes y de crear situaciones conflictivas relevantes? A primera vista, parece que la respuesta debería ser negativa, teniendo en cuenta el carácter minoritario y la particularización clasista –burguesa- de los núcleos catalanes propiamente “integracionistas”. Sin embargo, la hipótesis no resulta tan absurda si la imaginamos relacionada a determinada y posibles incidencias –p.ej., un grave deterioro del panorama económico social *si se acompaña de una deficiente conciencia de clase en el proletariado-*, incidencias que podrían favorecer la mencionada radicalización de tensiones, e incluso (recordemos las actitudes “integracionistas” agresivas que antes hemos remarcado) algunas explosiones xenófobas, semejantes a las aparecidas en determinados países europeos –en Suiza especialmente- frente a los trabajadores extranjeros inmigrantes.¹⁹

¹⁹ Es sabido como en Suiza se ha convertido casi en un dogma la necesidad de evitar el *Ueberfremdung*, palabra alemana que podemos traducir con la significación de “forestización” o “superpoblación extranjera”, que según la opinión oficial se ha convertido en un peligro para el “carácter nacional helvético” cuando supera el 12% de la población total del país o el 25% de la población activa. Sobre esta base han podido florecer movimientos xenófobos como p. ej., “Movimiento nacional contra la forestización del pueblo y de la patria”. Lo más triste es que la xenofobia promovida por estos grupos se contagia fácilmente a otros sectores –minoritarios, cierta-

Estas son las cuestiones importantes, fundamentales, que nos plantea una problematización sociológica de la integración de los inmigrantes, y que exigen un esfuerzo de análisis crítico que, como ya hemos dicho, no podemos hacer aquí. Cuestiones básicas y decisivas que, al menos, teníamos que plantear, a pesar de que no pudiéramos desarrollar por el momento. Cuestiones que, en definitiva, nos remiten a un estudio objetivo de nuestro proceso histórico-social. Porque no se trata de lanzar profecías, sino de hacer *prospectiva*, de imaginar el futuro posible a partir de las realidades y líneas tendenciales del presente, para construirlo eficazmente, ya desde ahora, como un futuro sin estructuras inhumanas y opresivas y sin ideologías mixtificadoras. ■



[Biblioteca Omegalfa](#)

mente- de Suiza. Algo parecido ha ocurrido ha ocurrido últimamente en Alemania.

Quizás estos casos nos parezcan demasiado alejados de Catalunya para que sirvan de signos advertidores. Pero no olvidemos sin embargo que también en Italia –y frente a inmigrantes del mismo interior- se ha dado una experiencia. En Turín, efectivamente, la reacción xenófoba contra los inmigrantes se radicalizó en 1956 con la creación de un movimiento de derechas, el “Movimiento por la Autonomía de la Región Piamontesa”, de posiciones explícitamente anti-meridionales, y que en las elecciones turinesas de aquel año obtuvo cerca de 30.000 votos. Afortunadamente, después el fracaso fue absoluto.