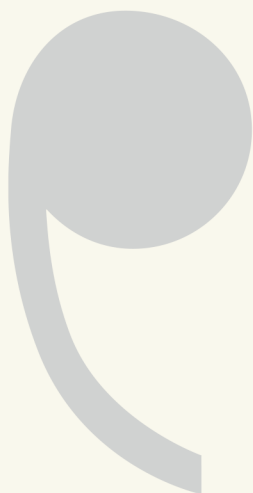


L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



La integritat de
l'intel·lectual.
Walter Benjamin
Leo Löwenthal

Cultura i poder
al País Valencià
Julio Máñez

El cas Pinochet
i els crims contra la humanitat
Joan del Alcàzar

La modernitat
i els seus enemics
Zeev Sternhell

La globalització
com a qüestió filosòfica
Fredric Jameson

Els desafiaments del territori
i els drets de la ciutadania
Jordi Borja

Multiculturalisme,
identitat i ciutadania
*Miquel Siguan,
Enric Sòria,
Montserrat Guibernau,
Agustí Colomines*

El «Florido Pensil»
de la biologia
*Òscar Barberà,
Beatriz Zanón*

Cultura nacional
en una societat dividida,
deu anys després
Josep Maria Fradera

EDITORIAL

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER
SEGONA ÈPOCA / NÚM. 4 / PRIMAVERA 2000

DIRECTOR: Antoni Furió

CAP DE REDACCIÓ: Gustau Muñoz

CONSELL DE REDACCIÓ:

Xavier Antich, Olga Dénia,
Martí Domínguez, Ferran
Garcia-Oliver, Vicent Olmos,
Faust Ripoll, Pau Viciano

CONSELL ASSESSOR:

Cèlia Amorós, Joan Becat,
Manuel Borja-Villel, Eudald
Carbonell, Narcís Comadira,
Manuel Costa, Alfons Cucó,
François Dosse, Antoni Espasa,
Ramon Folch, Mario García
Bonafé, Salvador Giner, Josep
Fontana, David Jou, John
Keane, Giovanni Levi, Isabel
Martínez Benlloch, Joan
Francesc Mira, Javier Muguerza,
Francesc Pérez Moragón,
Damià Pons, Josep Ramoneda,
Ferran Requejo, Vicenç Rosselló,
Xavier Rubert de Ventós, Pedro
Ruiz Torres, Vicent Salvador,
Josep Maria Terricabras,
Vicent Todolí, Enzo Traverso,
Josep Antoni Ybarra

Edita: Universitat de València
i Edicions Tres i Quatre

Redacció, administració i subscripcions:

Publicacions de la
Universitat de València,
Arts Gràfiques, 13 46010 València.
Tel.: 96 386 41 15 Fax: 96 386 40 67
E-mail: lespill@uv.es

Disseny gràfic: Enric Solbes

Fotocomposició i maquetació:

Publicacions de la
Universitat de València

Impressió: Tipografia Artística Puertes

Distribució: Enlace S.A.

Tels.: 96 186 10 34 / 93 338 14 00 /
971 71 30 78

ISSN: 0210-587 X

Dipòsit legal: V-2686-1979

Preu d'aquest número: 1.500 ptes.

Sembla bastant evident, a hores d'ara, que termes com la *globalització* o el *multiculturalisme* són molt més que rètols identificadors de modes teòriques efímeres. Que, més aviat, designen tendències i fragments d'una realitat en mutació accelerada, amb components importants d'innovació. De poc val d'afirmar, amb escepticisme o sornegueria, segons els casos, que no hi ha res de nou sota el sol. La intensificació dels fluxos econòmics globals, la constitució d'un mercat mundial efectiu en molts sectors d'activitat, l'amplíssima circulació d'informació i de productes culturals enllà de les fronteres o les noves onades migratòries, així com les reacomodacions institucionals en curs, per força han d'incloure a replantejar esquemes de pensament. És, doncs, tot un conjunt vast de qüestions relacionades amb la identitat, les minories, la convivència de cultures, la ciutadania que cal repensar en les noves condicions. Sens dubte, els qui primer ho han comprés això, són els defensors de l'*statu quo*. Els estats nació tradicionals, llevat del més poderós d'aquesta terra, no deixen de qüestionar-se la nova situació, en termes del risc associat, però també dels rèdits possibles de cara a la consumació d'antics somnis homogeneïtzadors. Certament, les situacions són d'allò més diverses. La galàxia de la identitat engloba un ventall molt ampli de realitats. Per la seua banda, les cultures i nacions minoritàries, o sense estat, tenen una feina feixuga per davant, tot i que també possibilitats inèdites que han de saber aprofitar. La tasca primera és, en efecte, passar comptes amb els perfils nous de la realitat que s'atansa, copsar-ne els trets més significatius. Però sobretot hauran de defugir l'estèril insistència identitària o etnicista, una deriva en el fons afeblidora i inacceptable, per a trobar un nou concepte de ciutadania avançada, més complexa, capaç d'incloure els drets de quarta generació (drets col·lectius, drets culturals) i culminar, així, el paradigma de la modernitat. I mentre es mira de no errar els diagnòstics, caldrà parar esment en la necessitat indefugible d'articulació i d'actualització de formes i pràctiques per a situar-se en millors condicions en un context més difícil. Perquè si fins ara havien hagut de fer front a estats homogeneïtzadors, ara s'enfronten també a la pulsio abassegadora del mercat, del nou mercat global, no menys homogeneïtzador, que ve a reforçar, amb nous instruments, les antigues pressions. I tanmateix, paradoxalment, el panorama actual ofereix també altres possibilitats. Parlem-ne.

L'ESPILL

SUMARI

1 Editorial

5 La modernitat i els seus enemics.
De la revolta contra la Il·lustració al refús
de la democràcia
Zeev Sternhell

25 La globalització com a qüestió filosòfica
Fredric Jameson

45 Els desafiaments del territori i els drets
de la ciutadania
Jordi Borja

MULTICULTURALISME, IDENTITAT I CIUTADANIA

82 Cap a una societat plural
Miquel Siguan

89 Intercanvi cultural: sobre el polivalent
comerç dels signes
Enric Sòria

98 Drets individuals, drets col·lectius
i ciutadania
Montserrat Guibernau

108 Identitat nacional i modernitat
Agustí Colomines

DOCUMENTS

- 119** La integritat de l'intel·lectual.
En memòria de Walter Benjamin
Leo Löwenthal
-
- 130** De la generació perduda a una generació
llançada a perdre.
Julio A. Máñez
- 140** Història, oblit, memòria, justícia.
El cas Pinochet i els crims contra la humanitat
Joan del Alcázar
- 152** El «Florido Pensil» de la biologia
Òscar Barberà i Beatriz Zanón
- 160** Cultura nacional en una societat dividida,
deu anys després
Josep Maria Fradera

LLIBRES

- 167** Will Kymlicka. Ciutadania multicultural
Vicent Raga
- 173** Guillem Calaforra. Paraules, idees i accions
Joan Garí
- 177** George Steiner. Errata
Ferran Garcia-Oliver
- 183** Enric Guinot. Els fundadors del Regne de València
Josep Maria Salrach



Doro Balguer
Composició, 1961

La modernitat i els seus enemics.

De la revolta contra la Il·lustració al refús de la democràcia

Zeev Sternhell

Com tots els conceptes clau del nostre temps, la idea de modernitat carrega amb un significat incert i ambigu. Investit de diversos sentits diferents, aquest concepte ha estat fet servir una mica pertot, d'ençà de més d'un segle, no sols en matèria de creació artística, sinó també en tots els aspectes importants de la vida política, social i intel·lectual. Com ha mostrat Jürgen Habermas, hom retroba aquest concepte cada vegada que es pren consciència, a Europa, d'una època nova.¹

Octavio Paz, per la seua banda, insisteix en tot el que aquest concepte té de relatiu. Remarca que allò modern és per naturalesa passatger i allò contemporani una qualitat altament provisional: existeixen tantes modernitats i antiguitats com

èpoques i societats, i l'època moderna no deixarà de ser l'Antiguitat de demà.²

Certament. Però si la idea no ha estat mai nova i mai no podrà ser-ho, no deixa de ser el cas que en cada període, en cada època, ha estat sempre moderna en les seues percepcions successives. Nosaltres, al segle XX, som perfectament conscients que la nostra modernitat és molt específica i no té punt de comparació, ni en la vivència ni quant a concepció, amb la que tenien consciència de viure i de comprendre els contemporanis de Carlemany, els homes del segle XX o fins i tot els del Renaixement.

És en el decurs dels darrers anys del segle XVII que la modernitat comença a instal·lar-se com a expressió d'una ruptura, que es vol radical, amb el passat (l'Antiguitat) i sobretot amb els seus models normatius. Amb la famosa querella dels Antics i els Moderns s'esdevingué un tall molt especial, pràcticament sense precedents, que consagrà els continguts de revolta, d'innovació i de crítica que hom volia associar a la idea de modernitat.

Al segle XVIII aquestes noves tendències assoleixen el ple. Amb les Llums franceses madura la revolució científica i filosòfica del segle anterior: s'imposa llavors la idea d'un progrés indefinit del coneixement i d'una progressió contínua vers una societat millor i més moral; és aleshores que

Zeev Sternhell és professor de Ciència Política a la Universitat Hebrea de Jerusalem. És autor d'obres cabdals sobre història contemporània europea i els orígens del feixisme, com ara *Maurice Barrès et le nationalisme français* (1972), *La droite révolutionnaire* (1978, 1984), *Ni droite ni gauche* (1983, 1987), *Naissance de l'idéologie fasciste* (amb M. Sznajder i M. Asheri, 1989). Aquest assaig constitueix la introducció de l'autor al llibre *L'Éternel Retour. Contre la démocratie l'idéologie de la décadence* (Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994), l'edició original del qual fou publicada per l'Acadèmia Israeliana de Ciències i Humanitats.

hom desenvolupa concretament i aplica a la política els fonaments universalistes de la moral i el dret. El racionalisme, l'optimisme i l'universalisme de les Llums, la fe gairebé absoluta en la ciència troben una concreció immediata en l'aspiració d'una transformació racional de la vida política i social.

L'era de la Il·lustració és la de la crítica i la crítica, concebuda com un mètode d'investigació, de creació i d'acció, és el tret distintiu de la modernitat: crítica de la religió, de la filosofia, de la moral, del dret, de la història, de l'economia i de la política. Les idees cardinals de l'època moderna —progrés, revolució, llibertat, democràcia— han eixit de la crítica.³ És de la crítica racional de les certeses i dels valors tradicionals —en primer lloc la religió— d'on prové la teoria del dret natural, el principi de la primacia de l'individu respecte de la societat i la idea segons la qual el bé i la felicitat de l'individu han de ser sempre el punt de mira de tota acció política. És la crítica racional de l'ordre existent allò que permet concebre la societat com una suma d'individus i l'estat com un instrument a les mans de l'individu. És, doncs, la crítica allò que produeix la nostra visió hedonista i utilitària de la societat i de l'estat sense la qual no són possibles ni el liberalisme, ni la democràcia, ni el socialisme. Finalment, és encara aquesta crítica —que és així mateix crítica de la metafísica tradicional— el que dóna lloc a l'imperatiu categòric, aquest símbol de la Il·lustració, la seua emanació més noble.

La utilització instrumental de la raó amb la finalitat de dominar el món per al bé individual i col·lectiu apareix, doncs, com a quelcom d'específic de la modernitat. Igualment és característica de la

modernitat la idea de la perfectibilitat humana: al segle XVIII l'individu fou considerat subjecte històric, responsable del seu propi destí. L'emancipació del subjecte humà, en el sentit que Kant donà a aquest procés, troba la seua concreció en la Revolució francesa. La Revolució tradueix també en termes polítics la visió històrica de les Llums: una visió lineal que concebia l'avenir com a realització dels projectes utòpics del present.⁴ Fou, per tant, a través de la Revolució francesa —aquest primer i gran esforç de concreció de la utopia racionalista de les Llums— que la modernitat s'identificà concretament amb el progrés. «Les utopies —diu també Octavio Paz— són els somnis de la raó. Somnis actius que es transformen en revolucions i reformes.»⁵

La idea segons la qual els homes són capaços de crear-se d'una manera racional un avenir millor és, en molts aspectes, l'essència mateix de la modernitat. El fet que mai la utopia no haja estat tan blasmada com durant l'any del bicentenari de la Revolució francesa no manca de significació. De fet, la negació del valor intrínsec de la utopia no és més que una altra forma de tractar de socavar els fonaments de la modernitat en tant que portadora —en la definició de Habermas— del projecte il·lustrat. Tanmateix, si hi ha cap conclusió que podríem extreure dels debats sobre la postmodernitat i la desconstrucció que han animat la darrera dècada, seria, precisament, que la utopia de la Il·lustració continua sent el terreny més sòlid, i potser l'únic, damunt del qual es pot bastir encara una societat més justa i més lliure.

A hores d'ara, cap sistema de pensament no ha vingut a substituir amb avantatge la crítica racionalista, l'humanisme universalista i la fe en el progrés que ens va

llegar el segle XVIII. La famosa controvèrsia de Davos que oposà el 1929 Cassirer a Heidegger ho havia palesat ben bé: l'objecte n'era Kant. La crisi de la civilització europea que madurava d'ençà de la fi del segle anterior i que, a poc a poc, anava assumint dimensions veritablement dramàtiques, havia assolit el seu punt culminant. Per parlar del destí d'Europa es parlava de Kant. Pocs anys després, al maig de 1935, en una conferència a la Kulturbund de Viena Husserl llançaria encara un darrer crit d'alarma: «La “crisi de l'existència europea”... que es documenta en innumbrables símptomes de desintegració de la vida, no és cap destí obscur, cap fatalitat impenetrable»; aquesta crisi rau no pas «en l'essència del racionalisme mateix, sinó únicament en la seua alienació, en el seu entestament en el “naturalisme” i l’“objectivisme”». ⁶

Davant els fossats cada vegada més profunds que separen les nacions europees Husserl evoca el pòsit cultural que constitueix el patrimoni comú dels homes d'Occident; enfront de la desviació naturalista que corca la interpretació de la naturalesa essencial dels pobles, sosté que no hi ha «per essència cap zoologia dels pobles»; enfront de l'irracionalisme dels cercles agrupats entorn de Heidegger, destaca la seua concepció essencialment distinta del racionalisme ingenu dels segles XVII i XVIII. ⁷ «També jo sóc conscient del fet que la crisi europea arrela en un racionalisme que s'extravia. Però això no vol dir que la racionalitat com a tal siga dolenta o que tinga una importància subordinada en el conjunt de l'existència de la humanitat.» ⁸

No és cap efecte de l'atzar el fet, que des de la fi del segle XIX, Kant i Rousseau siguin l'objecte principal de les fiblades de

tots els enemics de la modernitat. Des de Nietzsche, que estigmatitza el «tartufisme arnat i virtuós» de Kant ⁹ fins als personalistes francesos al moment de la *débâcle* de 1940, és sempre el segle XVIII al qual es fa responsable de la decadència i la descomposició. A l'entremig els nacionalistes i els sindicalistes revolucionaris francesos i italians, els vorticistes anglesos, els conservadors revolucionaris alemanys o els futuristes de Marinetti, filòsofs com Unamuno a Espanya, escriptors com Barrès o Musil, o publicistes com Drumont o Langbehn, havien arribat a la mateixa conclusió.

L'irracionalisme «íntim» és el denominador comú d'aquesta visió del món que Miguel de Unamuno resumeix així: «Hegel va fer famós el seu aforisme segons el qual tot el que és racional és real i tot el que és real és racional. Però en som molts els qui, no convençuts per Hegel, continuem pensant que el real, el realment real, és irracional i que la raó es basa en l'irracional». ¹⁰ Per la seua banda, Robert Musil esmerça tot el seu talent a descriure com el pensament racionalista, tan ric dos segles abans, havia degenerat en un positivisme «menyspreable i ridícul». ¹¹ En *L'home sense qualitats* Musil retrata la reacció antiracionalista del seu temps i analitza els mals de la cultura europea tal com es manifestaven a Viena abans de 1914 en uns termes que, en molts sentits, recorden amb insistència l'obra de Barrès vint anys enrere. Musil i Barrès no podien ser més diferents quant a origen, entorn i cultura, però compartien tanmateix un punt de confluència: Nietzsche.

Identificat amb el refús de la modernitat en els termes que havia manifestat Nietzsche, Barrès assenyalava la «idea racionalista» com a «antagonista de la vida i

les seues formes espontànies»,¹² i cobria d'oprobri Rousseau acusant-lo d'eterilitzar la vida per voler racionalitzar-la.¹³ Barrès era molt conegut no sols als països llatins d'Europa, sinó també a Amèrica del Sud, i el seu eco arribava fort fins i tot a la Viena de Hugo von Hofmannsthal i Hermann Bahr.¹⁴ La crida a la intuïció, a l'instint, a la voluntat, a les forces profundes de l'ànima i de l'inconscient enfront de la facticitat del racional és moneda corrent a l'època. La qual cosa explica molt bé la naturalesa del combat contra la modernitat. «Aquest llibre (1886)», diu Nietzsche a *Ecce Homo* tot referint-se a *Més enllà del bé i del mal*, «és en l'essencial una crítica de la modernitat, sense excloure'n les ciències modernes, les arts modernes, ni tan sols la política moderna.»¹⁵ Per a Nietzsche, «la filosofia de les "llums" –"llums" entre cometes, igual com figuren a tot el llibre entre cometes tots els altres mots del lèxic liberal: "llibetat", "progrés", "avenir", "esperit científic", etc.– té quelcom de revoltant»;¹⁶ aquesta filosofia havia generat «la revolució francesa, aquesta farsa sinistra i de tot punt inútil» (p. 63), amb la qual comença «la darrera gran revolució d'esclaus» (p. 73).

Perquè, segons Nietzsche, la modernitat sorgeix d'una i la mateixa font: la moral d'esclaus que «és essencialment una moral de la utilitat» (p. 213) i que tempta d'amagar-se rere diferents designacions com ara humanisme, progrés, altruisme, igualitarisme, hedonisme, utilitarisme o eudemonisme (p. 162). Traduït a termes polítics, d'això se'n diu democràcia, liberalisme, socialisme. En termes més generals encara i obviant matisos, se'n diu decadència. D'una manera o una altra, aquestes idees seran repeses per Barrès,

Sorel, Maurras, Spengler, Hulme, Ortega, Carl Schmitt, Drumont, Langbehn, Moeller van den Bruck i molts altres. Tots aquests homes estan fascinats per la decadència que, segons ells, és sinònim del que Nietzsche anomenà el «segle de les masses» i que la psicologia social de Le Bon anomenarà l'era de les multituds. Tots aquests homes contemplen amb horror l'ascens d'aquest «animal de ramat anomenat home» (p. 127) que pretén el lliure albir i la creació de valors.

La idea segons la qual sols una elit cultivada és capaç d'aixecar-se per damunt del ramat i de crear valors nous estava llavors molt estesa. Articulació essencial de la revolució contra la Il·lustració, aquesta idea era així mateix el teló de fons de les ciències socials a l'època del canvi de segle. L'elitisme no és només una característica d'allò que s'anomena comunament l'escola italiana de sociologia política, sinó també de l'obra de Durkheim i de Max Weber, per no parlar de les obres de Gumplowicz, que inspirà tant el pensament de Mosca.

Però és sobretot en l'obra històrica d'Hippolyte Taine on pouaren els teòrics de les elits. Per a Taine la Revolució francesa fou un veritable desastre cultural. L'explicació n'era la revenja dels petits i dels febles contra els grans i forts, una reacció plebea contra els senyors naturals. La caiguda de la vella França fou la culminació de la dimissió de les elits davant el vil populatxo. Aquesta anàlisi de les raons de la Revolució francesa inspirà al jove universitari sicilià Gaetano Mosca la idea d'elevat l'explicació al nivell de llei general d'evolució de les societats. Nietzsche, per la seua banda, considerava Taine «el primer dels historiadors vius» (p. 200)

i, sens dubte, el terror que inspirava el jacobinisme a Taine deixà un rastre profund en el pensament del filòsof alemany.

L'aportació de Nietzsche a la revolta contra la filosofia de la Il·lustració és tant més significativa i tant més reveladora en la mesura que aquest manifest de l'antihumanisme que és *Més enllà del bé i del mal* és així mateix el manifest del cosmopolitisme més consistent. A la fi del segle XX cap pensador important no tenia un sentiment més pregon de la unitat cultural d'Europa, cap no s'havia oposat amb més força a la xenofòbia i l'antisemitisme (p. 182 i 194), que Nietzsche. Ningú menys preava tant el nacionalisme de més enllà del Rin i cap alemany del seu temps no vomitava tant contra el nacionalisme alemany i els seus profetes, amb Treitschke al capdavant. Tothom coneixia els detalls de la seua desavinença amb Wagner. Tanmateix, si Nietzsche s'arravata contra el nacionalisme és perquè té horror a la «moral de ramat», a l'igualitarisme i la democràcia. El nacionalisme no és per a ell més que un aspecte particularment violent i odiós del moviment democràtic, de la mateixa manera que el socialisme no representa per a ell sinó una altra cara del mateix mal (pp.127-131). Per vomitar l'universalisme no calia, ni de bon tros, engolir-se abans el nacionalisme o l'antisemitisme. Gobineau no era tampoc ni nacionalista ni antisemita.

Però allò que manca en Nietzsche, apareix en Heidegger. En aquest, les tendències irracionals s'acompanyen d'una poderosa dimensió *völkisch*: és interessant comprovar fins a quin punt les evocacions que fa Heidegger de la Selva Negra s'assemblen a les d'un Barrès respecte de la seua Lorena natal. En l'escriptor nacionalista

més important del seu temps, i un dels primers a definir el seu pensament a Europa –ja d'abans de la fi del segle XIX– en termes de socialisme nacional, la Lorena rural s'alça enfront de París com la Selva Negra enfront de Berlín: el terror és l'únic capaç de resistir l'erosió kantiana, la fragmentació i la corrupció moral de la societat burgesa. Tant en l'un com en l'altre, la gent del poble, perquè són gent simple i propera a la natura, són dipositaris de la salut social i de la rectitud moral; com a tals, són els únics capaços de refer aquesta unitat orgànica de la nació trencada per la modernització.

En moments de dubte, quan havia de prendre una decisió especialment difícil, Heidegger demanà consell a la terra:

«He rebut fa poc una segona invitació a la Universitat de Berlín. En un cas així, m'allunye de la ciutat i em trasllade a la meua cabana. Escolte la veu de les muntanyes, dels boscos i dels camps. Tot caminant em trobe amb el meu vell amic, un pagès de setanta-cinc anys. S'ha assabentat de la invitació pel diari. ¿Què en dirà? Em mira tranquil·lament a la cara, els seus ulls clars i segurs s'acosten als meus, manté els llavis ben closos i posa la seua mà fidel i prudent al meu muscle, i d'una manera gairebé imperceptible sacseja la testa. Això vol dir: de cap de les maneres!»¹⁷

També els joves lorenesos de Barrès escollien, per defugir la influència del seu professor kantianista, per purificar-se d'aquestes «humanitats vagues, flotants, que hom els havia ensenyat al liceu», d'anar a prendre tot al llarg del Mosel·la «una lliçó de coses», en virtut del principi segons el qual no es pot accedir a «l'esclariment de la

consciència individual» més que «pel coneixement dels morts i de la terra propis». ¹⁸ La fórmula de *la terre et les morts* és l'equivalent francès del *Blut und Boden*: el pensament *völkisch* no es limitava a Alemanya i no era cap monopoli alemany. En aquest sentit, la comparació amb França és particularment il·lustrativa.

A despit de tot allò que separa la seua història de la història d'Alemanya, es fa palès que, després d'haver conegut l'única revolució liberal del continent europeu, França covà també una intensa revolta contra el segle XVIII. Realment, el refús de la modernitat no hi és menys pregon que a Viena o a Berlín. I per molt que això puga semblar contrari a la lògica, França té també problemes d'identitat. Al capdavant, es fa palès que la crisi del liberalisme no fou menys profunda a la societat liberal més avançada del continent que a Alemanya, Itàlia o Àustria. El nacionalisme orgànic d'un Barrès o d'un Maurras, l'antisemitisme d'un Drumont, d'un Guérin o d'un Morès, no tenen res a envejar a l'antisemitisme de Wagner, de Marr, de Treitschke, de Von Schönerer o de Lueger. L'embranchida de l'antisemitisme com a ideologia i com a fenomen social és un dels aspectes essencials de la crisi del liberalisme. Si París no tingué un alcalde antisemita exactament al mateix moment en què Karl Lueger prenia possessió de l'Ajuntament de Viena fou, simplement, perquè després de la Comuna la capital de França ja no tenia alcalde elegit. El cert és que, pocs mesos després de l'entronització de *Der Schöne Karl* com a alcalde de Viena, una proposició de llei que equivalia de fet a la revocació de l'emancipació dels jueus obtingué 158 vots favorables al Palais Bourbon. ¹⁹

La crisi del liberalisme, una crisi d'adaptació a la societat de masses i a la política de masses, és sens dubte un fenomen europeu general. Les masses, com ensenyava llavors la psicologia social de Le Bon i de Sighele, es mouen a colp de mite. La política esdevé l'art de manipular els instints, les emocions i les pors dels homes. D'altra banda, la democratització no implicava només la implantació del sufragi universal, sinó també la integració cultural. Ara: la integració cultural permetia precisament una veritable integració nacional.

Vet ací que l'alfabetització, l'ensenyament obligatori i la lectura de diaris (el tiratge dels quals era sovint superior al dels diaris actuals) comportà un efecte totalment imprevisit: molt aviat es va fer palès que l'accés de les masses a la cultura no afavoria ni el liberalisme ni el socialisme, sinó que beneficiava sobretot el nacionalisme. «Podem esperar: el saber allibera», deia un liberal austríac el 1861. ²⁰ Una generació més tard aquest optimisme era ja inacceptable. La desil·lusió era proporcional a les esperances: al tombant del segle era evident que la democràcia i la cultura no havien transformat els rústics d'ahir en ciutadans esclarits, plens de valors universals. La decepció no fou enlloc més dura que a França; enlloc la significació d'aquesta circumstància per al conjunt d'Europa fou més gran que ací.

En això rau tot just la veritable importància de l'afer Dreyfus. En els anys darrers del segle, alguns socialistes i alguns liberals implicats en aquesta batalla extraordinària, alhora lluita política despietada i drama moral col·lectiu sense precedents, s'adonaren esparverats que, al poble, hom el podia fer fer i fer creure

qualsevol cosa. ¿No seria el poble sobirà una vil multitud plena d'instints sòrdids? ¿Encertava Gustave Le Bon? «No es pot negar ja –escrivia Clemenceau–, és amb la complicitat del poble que el mal s'ha instal·lat entre nosaltres. [...] El poble no ho sap. Això és el mal més gran de la terra.»²¹ La sobirania del poble, la democràcia, el sufragi universal no engendraven, segons semblava, un règim millor que els altres. Mentre el poble havia restat mut, totes les il·lusions i totes les esperances eren possibles, «el poble era tot blancor de colom». Ara, però, calia acceptar l'evidència: «Atesa la fosca indiferència de les masses sobiranes [...], ¿què és el que farà el poble amb el seu poder inútil i tanmateix perillós? Allò que n'han fet la majoria dels monarques: l'ús pitjor de tots. El tirà col·lectiu escampat pertot no és més acceptable que el tirà únic al seu tron».²²

La democràcia no va sortir engrandida de l'agitació de la fi de segle. ¿Com podia haver estat altrament si els defensors més fervents del sufragi universal, de la representació nacional i de la justícia (institucional) eren les bandes antisemites? La pèrdua de fe en les virtuts intrínseques de la democràcia i la nova convicció que la llei de la majoria no era automàticament la de la llibertat i la justícia pesaren com una llosa en l'avenir de la democràcia. «La veritat, cal reconèixer-ho –escrivia un altre *dreyfusard* eminent–, no ha estat mai amb les masses, amb aquesta *majoria compacta* de què parla Ibsen en algun lloc. De sempre –la història ho mostra– ha estat proclamada per una petita minoria. [...] Creure en l'opinió pública és una ximpleria o una mostra de covardia.»²³ Nietzsche, Pareto i Mosca, però també Freud i Max Weber, no digueren mai una altra cosa. A

França l'embranchida del populisme nacionalista, antisemita i socialitzant, un fenomen conegut també a Viena, dugué Julien Benda a concloure que un sistema que hagués estat establert pels «representants del tipus de gent que ha sofert ens depararia un règim del qual la idea de justícia, la llibertat i la raó, hi haurien estat rigorosament bandejades».²⁴ Res no palesa millor la naturalesa de les dificultats enormes que tingué la democràcia liberal per a respondre a les aspiracions socials i a les necessitats emocionals de les noves capes urbanes que la identitat dels obstacles amb què ensopegà tant al primer estat-nació del continent com a l'imperi multinacional dels Habsburg.

En aquest atac general a la funció emancipadora de la Il·lustració, el liberalisme i el socialisme descobreixen enemics comuns. Segons els crítics de la cultura, liberalisme i socialisme pequen d'un humanisme, d'un universalisme i d'un utilitarisme iguals. En una pàgina lluminosa del seu assaig sobre *La crisi de la democràcia parlamentària*, escrit el 1923, Carl Schmitt convidava a adonar-se del caràcter indissoluble dels lligams que unien marxisme i liberalisme a partir del seu parentiu materialista: «Si hom segueix el burgès en el terreny de l'economia, està obligat a arrengrer-se amb la democràcia i el parlamentarisme».²⁵ En efecte, amb el marxisme la filosofia de la Il·lustració ateny una nova dimensió. ¿No fou Marx un dels darrers racionalistes? Nietzsche, segons aquesta lògica, no errava pas quan afirmava que «els taujans i imbècils del socialisme» eren tan menyspreables i tan danyosos com Locke, Hume, Bentham i John Stuart Mill.²⁶

La figura emblemàtica que representa

totes les tendències antimodernistes de començament de segle, una figura tant més fascinant pel fet que no pertany al complex cultural germanoaustríac i francoitalià, és Thomas Ernst Hulme. Mort a la guerra al setembre de 1917, a l'edat de 34 anys, traductor de la *Introduction à la métaphysique* de Bergson i de les *Réflexions sur la violence* de Sorel, admirador de la filosofia antiintel·lectualista de la fi del segle XIX i de començament del XX, estava destinat, segons va escriure Bergson, «a produir obres interessants i importants».²⁷ Certament, Hulme no era un esperit original, però fou un extraordinari acomboidador d'idees, que s'imposava per la potència de la seua personalitat. Tothom que ha deixat memòries sobre la vida intel·lectual de Londres a l'inici d'aquest segle no s'està d'assenyalar l'impacte de la seua presència.²⁸

Al cor del pensament de Hulme hi ha una recusació violenta de l'humanisme, de la perfectibilitat humana i de la idea de *progrés*. Les seues crítiques més dures apunten a «allò de què depèn realment tota la resta, aquestes concepcions abstractes de la naturalesa humana» i a la idea segons la qual l'existència és o ha de ser la font de tots els valors.²⁹ Hulme escomet l'esperit i l'art del Renaixement –Donatello, Miquel Àngel, Marlowe–, període en què una nova psicologia i una nova antropologia nodririen aquesta filosofia nociva que, al seu torn, forniria el marc conceptual a una ètica i a una política no menys devastadores: les de Descartes, Hobbes i Spinoza. El menyspreu que sent Hulme envers Rousseau només té parió en la seua admiració per Pascal. L'humanisme representa per a ell allò fals, la concepció antihumanista allò ver. Felïçment, pensa-

va, el període humanista semblava acostarse a la fi. L'humanisme s'esmicolava alhora que s'anunciava el «desvetllament d'una actitud antihumanista» i la «subordinació de l'home a determinats valors absoluts».³⁰

A la concepció humanista de la naturalesa humana, a la fe en la perfectibilitat de l'individu i en el progrés, Hulme oposa la concepció religiosa fonamentada en la idea de pecat original, la caiguda de l'home i l'existència de valors últims.³¹ Per això declara la guerra al romanticisme: en l'arrel del romanticisme i de la Revolució francesa es troba la concepció rousseauiana de l'individu. Rousseau havia ensenyat als seus contemporanis «que l'home és bo per naturalesa», que és «una reserva infinita de possibilitats» i que a l'origen de tots els mals es troben les «lleis dolentes». La destrucció d'aquest ordre opressiu obriria perspectives infinites de progrés. El classicisme es defineix precisament per una concepció oposada: «L'home és un animal extraordinàriament fix i limitat, la naturalesa del qual és absolutament constant. És només per la tradició i l'organització que se'n pot treure alguna cosa».³² Des d'aquest punt de vista, Hulme s'arreglera –i ho diu explícitament– amb les posicions i les definicions de Maurras, de Lasserre i dels homes d'Action Française. Els romàntics creuen en la infinitud de l'home, els clàssics en els seus límits.³³ El despertar de l'antihumanisme s'expressa en la transformació tant de la literatura com de la societat segons els principis dits «clàssics», en el sentit que Action Française donava a aquest terme. Aquest és el marc conceptual que Thomas Hulme va transmetre, els anys que precedeixen la guerra, a Yeats, Pound, Lewis i Eliot. Tots coincideixen a rebutjar la tradició humanista,

tots es drecen amb una violència extrema contra la democràcia.³⁴

Adeptes de la filosofia intuïtiva de Bergson,³⁵ Hulme va copsar immediatament la importància de Sorel. En el moment que començava a exercir el seu magisteri en els medis d'avantguarda londinencs, ja havia assimilat les grans tesis de les *Réflexions*. Ningú no ha donat una definició més exacta i més subtil del lloc que ocupa el teòric de la violència en la història de les idees: «Un revolucionari que és antidemòcrata, un absolutista en ètica, que rebutja tot racionalisme i tot relativisme, que destaca l'element místic en la religió, del qual sap que “mai no desapareixerà”, que parla amb menyspreu de la modernitat i del *progrés* i que empra un concepte com el d'*honor* sense el menor toc d'irrealitat».³⁶ Per a tots els qui començaven a caure en el desencís respecte de la democràcia liberal, Sorel apareixerà com un «alliberador».³⁷ Per a Wyndham Lewis també, «Georges Sorel és la clau de tot el pensament polític contemporani», és «una figura simptomàtica que difícilment podrà igualar-se».³⁸

Procedent d'un medi totalment diferent, Carl Schmitt es va sentir igualment fascinat per Sorel: per a ell, «la teoria del mite constitueix el símptoma més poderós del declivi del racionalisme relatiu del pensament parlamentari».³⁹ Ortega y Gasset fins i tot va més lluny: «Quan s'emprenderà la reconstrucció dels orígens de la nostra època, es veurà que els primers acords de la música específica del nostre temps foren tocats al si d'aquests grups de sindicalistes i de realistes francesos dels voltants del 1900, inventors del mètode i del nom d'acció directa».⁴⁰ Perquè, en aquest inici de segle, la revolta cultural

precedeix la revolta política. La voluntat de purificar el món de les miasmes del segle XVIII i d'introduir diverses formes de disciplina –classicisme i nacionalisme–, igual que el rebuig de la «decadència» liberal i burgesa, uneixen en un mateix impuls algunes de les més importants avantguardes literàries i artístiques d'Europa. I el lloc de Sorel, en aquest moviment de les idees de l'inici del segle, apareix de manera més colpidora, no pas per la seua contribució a la teoria marxista, amb tota seguretat, sinó més aviat pel paper que té en aquesta revolta cultural sense la qual no seria comprensible l'emergència del feixisme. En efecte, és el culte a la violència creadora de moral el que contribueix a alimentar l'ofensiva dels vorticistes tant com la dels futuristes, dels sindicalistes revolucionaris i dels nacionalistes.

D'altra banda, el menyspreu envers la democràcia es nodreix sens dubte de la por que la societat de masses no acabe destruint l'alta cultura. Ací, una certa forma d'elitisme cultural es fa ressò de la teoria de les elits que prediquen Pareto, Mosca i Michels. De fet, l'avantguarda vorticista i futurista troba un suport lògic en les tesis de les noves ciències socials, i les seues preocupacions s'adiuen perfectament amb l'elitisme dels sindicalistes revolucionaris. El menyspreu olímpic que aquests darrers sentien vers les masses inertes i desorganitzades, davant la llei del nombre, davant la democràcia, i així mateix el seu culte a les minories, a la violència i a l'acció directa, els arrencaren entre els aliats naturals d'aquests escriptors, pintors, arquitectes i músics que anunciaven el naixement d'un món nou.

A la fi del segle XIX, aquesta revolta cultural troba el seu marc conceptual en la

idea de l'antimaterialisme. Per antimaterialisme s'entén ací el rebuig de l'herència racionalista, individualista, utilitària i hedonista dels segles XVII i XVIII. En termes de filosofia política, l'antimaterialisme significa un rebuig total de la visió de l'home i de la societat elaborada des de Hobbes fins a Kant, des de les revolucions angleses del segle XVII fins a la Revolució americana i la Revolució francesa. Pren cos, d'aquesta manera, el rebuig a concebre la col·lectivitat com una agregació d'individus i la societat com un simple instrument a les mans de l'individu. En termes de pràctica política, l'antimaterialisme significa el rebuig dels principis endegats per primera vegada a la fi del segle XVIII, i aplicats en una escala molt més vasta cent anys més tard pels règims de democràcia liberal d'Europa Occidental i dels Estats Units. Es tracta, doncs, d'un atac global a tota una cultura política, als seus fonaments filosòfics, als seus principis i a la seua realització. Així, es posa en qüestió tant la teoria dels drets naturals i la primacia de l'individu com el conjunt de les estructures institucionals de la democràcia liberal.

Tanmateix, l'antimaterialisme no formula tan sols una negació del liberalisme bé en la seua versió de «contracte social», bé en la que promou l'utilitarisme anglès i que, des dels seus orígens, implica la democratització de la vida política i la reforma de la societat. En la mateixa mesura, l'antimaterialisme expressa el rebuig al materialisme històric, no sols als postulats de base de l'economia marxista, sinó al conjunt dels fonaments racionalistes del pensament de Marx.

Bé és cert que Tocqueville també estava horroritzat pel materialisme de les masses, però s'esforçava a neutralitzar-ne els efec-

tes fins on fos possible, no pas soscant les bases de la democràcia sinó tractant de millorar-la. És amb Renan que el materialisme esdevé no sols un factor determinant de l'explicació històrica, sinó també un instrument de combat contra la democràcia. Després d'haver pronosticat que el segle XIX seria «considerat en la història de França com l'expiació de la Revolució», Renan escomet aquest «esperit democràtic [...] que bé es pot qualificar de materialisme en política» i que, comptat i debatut, no pot generar més que «una mena de mediocritat universal».⁴¹ Aquesta anàlisi i aquesta previsió apareixen en un llarg assaig de la *Revue des deux mondes* sota el títol, alhora revelador i altament significatiu, de «Filosofia de la història contemporània». Aquest text es va publicar al novembre de 1869, quasi un any abans de la batalla de Sedan, la qual cosa demostra que la famosa *Reforma intel·lectual i moral de França*, on Renan continua la seua campanya, sovint en els mateixos termes, no és un treball de circumstàncies.

Per a Renan, la desfeta de Sedan és la d'una cultura política que havia fomentat la «negació de la disciplina», els adeptes de la qual estaven abocats a «disminuir l'Estat en benefici de la llibertat individual». Davant una Prússia que havia conservat totes les virtuts d'un «règim quasi feudal, un esperit militar i nacional menat fins a la rudes»,⁴² França expiava llavors la «concepció filosòfica i igualitària de la societat» unida a la «falsa política de Rousseau».⁴³ Als homes de la seua generació, als seus innombrables deixebles de la generació següent, Renan els ensenya que «un país democràtic no pot ser un país ben governat, ben administrat, ben manat». Per això la derrota de 1870 no s'explica pas per una

política atzarosa o per la incompetència militar, sinó més aviat per la ruïna de tota una cultura política. Eren els efectes conjugats d'una certa forma de relacions entre els homes, d'un cert mode de vida i d'una ideologia on predominaven els nefastos valors jacobins, els que arrossegaven el país a la decadència, i la desfeta no n'era més que un dels signes: l'enfrontament violent sols va fer que «totes les veles s'esquinçassen» i que «les mancances de temperament que només se sospitaven», tot d'una «es fessen presents d'una manera sinistra».⁴⁴

La primera i la més gran d'aquestes mancances, la falta capital, era el «materialisme». L'antimaterialisme, idea clau sense parió, constitueix la columna vertebral i el denominador comú de totes les tendències que, de Sedan a Vichy, es revoltent contra el llegat del segle XVIII, contra l'utilitarisme liberal o socialista. El «materialisme» resumeix, de fet, el que Renan denomina el «mal de França».⁴⁵ «Mentre nosaltres descendim despreocupats pel pendent d'un materialisme obtús o d'una filosofia excessivament generosa, quasi deixant perdre's qualsevol record de l'esperit nacional, Prússia, que ha romàs un país d'antic règim, i que s'ha preservat així del materialisme industrial, econòmic, socialista, revolucionari, (és) qui ha dominat la virilitat de tots els altres pobles».⁴⁶ La democràcia i el socialisme són materialismes; però també hi ha un «materialisme burges»,⁴⁷ un altre aspecte d'aquesta mediocritat que, d'ençà de la fi del segle XVIII, s'empara de tot. És el materialisme allò que es troba l'origen de la decadència francesa, és el materialisme liberal i burges, la teoria dels drets naturals i l'individualisme allò que fou vençut a Sedan. En Wagner i

Treitschke, com en Renan, és sempre el materialisme el que té la responsabilitat de la decadència de la cultura europea.⁴⁸ A França, aquesta convicció serà repetida de valent, d'una manera pràcticament idèntica, setanta anys més tard, arran de la desfeta de 1940: és sempre el materialisme qui rosega el cos de la nació.

Per a Emmanuel Mounier, per exemple, la caiguda de França no fou ni més ni menys que la derrota d'una «certa forma de civilització occidental».⁴⁹ En aquest cas concret, Mounier, com Renan, assenyala el materialisme, els principis de 1789, la democràcia, que no cessaven de destruir el cos i l'ànima de la nació. Des de la seua fundació, tot expressant el seu horror pel materialisme marxista, *Esprit* llança una veritable crida a la revolta contra la democràcia liberal. La crítica despietada del «desordre establert» s'adreça llavors no sols a la *praxi* d'un règim, a les seues febleses institucionals, sinó a tota una cultura política. És certament aquest rebuig del materialisme el que condueix els revoltats com Mounier a treballar per la Revolució nacional als seus inicis, aquesta revolució d'un tipus nou que l'equip d'*Esprit* no havia deixat d'invocar al llarg de la dècada que precedeix la guerra. La denúncia permanent de la decadència de tota una civilització que havia esdevingut inevitable pel materialisme inherent al sistema eixit de la Revolució francesa és un aspecte essencial de la revolta cultural que, per la seua banda, encoratja la recerca d'una tercera via entre el liberalisme i el marxisme.

La revolta contra el materialisme de la Il·lustració, o en termes polítics concrets, contra el liberalisme, la democràcia i el socialisme, és el lloc geomètric on es retroben tots els contestataris: els qui veuen

amb horror el sistema totalitari però que, al mateix temps, no poden resistir l'atracció d'aquest antimaterialisme per excel·lència que és el feixisme i els qui s'adhereixen ja a la praxi feixista.

Així, diverses famílies de pensament s'apleguen a l'entorn d'un mateix rebuig a l'ordre liberal i tracen una corona exterior al voltant del nucli dur del pensament feixista. L'espiritualisme i l'idealisme que preconitza el feixisme forneixen els mitjans d'una revolta total: com que es considera portador d'una revolució política, el feixisme es considera també la palanca d'una revolució moral, d'una transformació profunda dels esperits i de les ànimes. No és només la sort de la nació el que importa, sinó també la de la civilització, i el problema de la decadència és una de les preocupacions pregones del feixisme. Aquesta recerca de valors nous impressiona vivament àmplies capes de la intel·ligència europea. En aquest món d'impugnació, entre tots aquests revoltats als quals repugna de reconèixer-se en la democràcia decadent, burgesa i liberal, de la mateixa manera que miren amb horror el comunisme, o el que solen anomenar la barbàrie americana, els feixistes no representen més que una minoria, però una minoria d'avantguarda que dona el to i incita el conjunt de les forces d'impugnació a situar-se respecte a ella.

La reacció sempre és la mateixa. Per aturar el declivi, cal una altra civilització i una altra societat: una societat orgànica, «comunitària» –conduïda per elits virils imbuïdes del sentit de sacrifici– ha de reemplaçar l'actual civilització mercantil. «Una civilització humana va a desaparèixer», diu un jove autor personalista, Alexandre Marc, en el segon número d'*Es-*

prit.⁵⁰ Una «societat es mor», una societat que serà estigmatitzada en nom de «la impugnació de la fallida liberal, del desordre actual, estèril i inhumà, del fàstic instintiu que les il·lusions parlamentàries i pseudodemocràtiques ha de produir des d'ara en tota ànima ben nascuda». Alexandre Marc convoca tots els moviments dels joves de tot arreu «que comparteixen el nostre fàstic i la nostra ira».⁵¹ Les simpaties que expressa pretenen aplegar tots els revoltats, però ell invoca sobretot la major part de les idees que manifestaven llavors els enemics de la República de Weimar. De fet, assumeix sense dubtar-ho les seues crítiques.⁵²

Mounier mateix no pot evitar de sentir-se atret per aquest refús total del món burgès i liberal, un refús primari sense cap ombra de compromís que traspuja el «feixisme en sentit ampli», el feixisme com a «fenomen històric molt determinat de la postguerra».⁵³

«El feixisme, a primer cop d'ull, oposa a la primacia de l'espiritualitat la primacia del poder i la força. Quan sent el mot cultura, deia Goering, prepare la pistola. Al feixisme li agrada d'afirmar aquest pragmatisme en termes provocatius. Es vanta de no pensar, d'anar avant sense cap altre objectiu que fer camí. “¿El nostre programa? –declara Mussolini– Volem governar Itàlia.” I a un diputat que ingènua-ment li pregava que concretàs la seua concepció de l'Estat li va dir: “L'honorable Gronchi m'ha demanat que definesca l'Estat. En tinc prou de governar-lo.” El costat simpàtic d'aquestes *boutades*, és la negació revolucionària del racionalisme burgès, de la república dels professors, dels qui descobrien a vegades, com digué un d'aquests, que “l'acció també és creativa”».⁵⁴

Mounier precisà finalment el seu pensament en un text que no pot ser considerat com un article de diari enllestit a corre-cuita, perquè tracta d'un dels seus escrits més madurs i importants:

«Qualsevol que haja visitat sense prejudicis els països feixistes, que haja pres contacte amb les seues organitzacions, amb les joventuts, no pot haver deixat de sentir-se impactat, en efecte, per l'empenya espiritual autèntica que emmena aquests homes deslliurats violentament de la decadència burgesa, plens de l'enardiment que dóna el fet d'haver trobat una fe i un sentit a la vida. Negar això o combatre uns valors autèntics –per bé que atabalats– en nom de fidelitats ploraneses a un món decadent o a virtuts en cartera, oposar-hi una incomprensió partidista o admonicions de sedentaris a països que han retrobat el sentit de la dignitat, a joventuts que hom ha alliberat de la desesperació, a homes que tot just han descobert, després d'anys i anys d'indiferència petit burgesa, què vol dir l'abnegació, el sacrifici, l'amistat viril, és tant com fer recaure més violentament encara en els errors que hom condemna una generositat mal orientada, però vigorosa.»⁵⁵

Aquest text és d'octubre de 1936. Tres anys abans la revista personalista, *L'Ordre nouveau*, havia mostrat ja en què consistia, segons aquest grup no conformista, la gran contribució del nazisme: «*La política social* del nacionalsocialisme és hostil alhora al capitalisme i al marxisme: l'un i l'altre desarrelen l'home, l'arrenquen de la tradició viva, en fan un proletari». D'altra banda, «*en el terreny cultural i espiritual*, el nacionalsocialisme mostra una voluntat de ruptura amb el materialisme».⁵⁶

El rebuig del materialisme és al cor de la llarga «Carta a Adolf Hitler, canceller del Reich», publicada al novembre de 1933 al número cinquè de *L'Ordre nouveau*. Aquesta professió de fe és un document d'un interès extraordinari. Dandieu i Aron hi manifestaven admiració envers el nazisme com a sistema ideològic, com a cos de doctrina: «La vostra obra és valenta: té grandesa». I més endavant hi tornaven: «El vostre moviment posseeix, en el seu fonament mateix, una grandesa autèntica». Aquesta grandesa, ¿en què consistia? «La grandesa autèntica del vostre moviment rau en el fet que és, per l'heroisme, el sacrifici i l'abnegació que ensenya, una protesta contra el materialisme contemporani.» Els autors d'aquesta Carta insistien bastant en aquesta idea. Per a ells, aquesta «revolta legítima contra el materialisme modern “fa” que a l'origen espiritual, si no en el desenvolupament tàctic del moviment nacionalsocialista, trobem la llavor d'una posició revolucionària nova i necessària».⁵⁷

Mussolini se situava exactament en aquesta línia de pensament quan definia, el 1932, el feixisme com una revolta contra «el materialisme i el feble positivisme del segle XIX».⁵⁸ I poc temps després, arran de la fundació de la Falange espanyola, José Antonio Primo de Rivera començava el seu discurs amb un atac a Rousseau.⁵⁹ En 1940, Drieu de la Rochelle se'n feia ressó: «França ha estat destruïda pel racionalisme».⁶⁰

Tots aquests textos ens indiquen i ens expliquen les raons de l'efecte de satel·litació que exercí el feixisme en nombrosos medis intel·lectuals. Aquestes raons, que per exemple menaren Mounier a treballar, fins a les acaballes de l'any 1942, per la

Revolució nacional de Vichy, no eren de cap manera manifestacions apressades de la manca de judici polític de joves adolescents «anti» per motiu de l'edat. De la mateixa manera, l'actitud de Heidegger envers el règim nazi no estava dictada per un oportunisme vulgar, sinó que denotava més aviat una certa comunitat d'idees. En ocasions acadèmiques d'aquesta època Heidegger havia parlat de l'«íntima veritat i grandesa» del nacionalsocialisme.⁶¹ Els termes que feia servir recorden els dels personalistes francesos. Habermas remarca que el 1953, quan publicà els seus cursos d'aleshores, el Heidegger de l'època d'Adenauer no es va distanciar ni un bri del Heidegger de 1935. I per què hauria de desdir-se l'autor de *Sein und Zeit*, si acabava la seua «Carta sobre l'humanisme» (1946) amb aquesta conclusió: «Ha arribat el moment de deixar de sobrevalorar la filosofia, pel fet mateix de demanar-li massa. Això és tot just el que ens cal en l'estat actual de penúria del món: menys filosofia i més atenció al pensament; menys literatura i més cura de la lletra *com a tal*».⁶² (El subratllat és meu.) Cal dir que Habermas no s'equivoca pas quan assenyala que si no hi hagué intel·liguència nazi pròpiament dita, la causa fou simplement la mediocritat del personal d'enquadrament nazi, que no féu possible per al partit d'acceptar les ofertes de servei dels intel·lectuals.⁶³

Si de cas arriba a ser expressada, l'oposició dels intel·lectuals fa referència molt més als excessos policíacs dels règims en qüestió que no a les ideologies. D'ací provenen, és clar, moltes de les ambigüitats i contradiccions tant del pensament com del comportament d'aquests grans intel·lectuals, sovint destarotats davant

l'astúcia de la història. Perquè les formes concretes que prengueren les revoltes anti-materialistes per les quals s'havien delit no responien sempre als desitjos d'aquests esperits sensibles.

Cadascú a la seua manera, Spengler, Jünger o Freyer –però no Carl Schmitt– manifestarien reserves davant el règim hitlerià. Tanmateix, allò que invocaran no serà pas raons morals o filosòfiques. La brutalitat i la vulgaritat nazis enterbolien el tracte dels nous amos i senyors amb els intel·lectuals. Una cosa és disertar doctament sobre la moral dels esclaus, plànyer-se per la decadència, oposar-se apassionadament al materialisme de la societat burgesa, i una altra és d'acceptar i assumir el terrorisme d'Estat com a forma normal de govern. Però mentrestant aquesta crítica obsessiva del llegat de la Il·lustració havia donat resultats concrets: els homes d'aquesta tendència, coneguda amb el nom de Revolució conservadora, havien retut ja un gran servei al nacionalsocialisme. Havien llançat les classes altes de la societat alemanya en braços del Tercer Reich.⁶⁴ Entre aquells que acolliren joiosament l'embranchida nazi es trobaven també alguns que més endavant, al juliol de 1944, pagarien amb la seua vida un reflex tardà de refús a Hitler.

Passà quelcom de semblant també fins i tot a França, on alguns dels protagonistes i admiradors de la gran revolució anti-materialista acabarien agafant les armes contra els nazis o en foren les primeres víctimes. Però mentrestant, en l'interval de sis mesos, un segle i mig de tradició republicana havia desaparegut com si mai no hi hagués existit. Però de cap manera per art d'encanteri! A l'octubre de 1940 la legislació racial de Vichy havia llançat

la darrera palada damunt la tomba dels principis de 1789. La Revolució nacional es fa de mal entendre sense la prolongada impugnació antimaterialista, el llarg combat contra el llegat de la Il·lustració. No hi ha dubte que, igual que a Alemanya, no fou tota sola la revolució cultural que abaté la democràcia. Pel que fa a França, la responsabilitat directa recau, abans que res, en la màquina de guerra alemanya. El cas és, tanmateix, que quan el govern de la Revolució nacional «reprèn el control sobre França», la carcassa ideològica que permeté la solució de recanvi hi era totalment a punt.

D'aquesta manera es va crear, a tot arreu d'Europa, una *doxa* antidemocràtica, antiuniversalista, que, sens dubte, devia més a la vulgarització banalitzadora que a les grans obres mateixes, però que, si no era sempre fidel als matisos de l'alta cultura, no deixava de reflectir-ne les idees principals.

Ací es planteja l'eterna qüestió de la responsabilitat de l'intel·lectual. No es pot fer cap autor responsable de les derivacions no volgudes o pervertides del seu magisteri. D'altra banda, però, un pensador treballa en un context històric determinat, escriu per al seu temps i la seua obra té conseqüències. Entre els autors o les obres tractats ací, no n'hi ha cap que pugui ser adscrit a cap mena d'apoliticisme. Fins les construccions més abstractes de Nietzsche i les seues preferències estètiques tenien implicacions polítiques immediates. Nietzsche, d'altra banda, ho sabia, això, i ho sabia molt bé. Més difícil encara és d'imaginar un Heidegger, en el clima passional dels anys trenta, inconscient de la significació que prenien tot seguit el seu ensenyament i les seues activi-

tats. La veritat és que el famós apoliticisme de la universitat alemanya, es vulga o no, expressava llavors un pregon conformisme antidemocràtic, antiliberal i antimarxista. A tot arreu d'Europa no hi havia cap intel·lectual important que pretengués veritablement de mantenir-se al marge dels enfrontaments polítics.

Per ella mateixa la crítica de la democràcia liberal, com tampoc l'atur, la inflació o les derrotes militars, no havia de conduir necessàriament al feixisme, al nazisme o a les diferents formes de revolució nacional. Fou la conjugació de tots aquests elements allò que provocà la ruptura dels anys vint i trenta. Perquè, a tot Europa Occidental, la revolta cultural precedí la revolta política. És la revolta cultural, en la qual participaren tant els qui es van comprometre en l'activisme polític com aquells que no es van embrutar les mans, el que explica l'embranchida de la mentalitat feixista i la seua difusió. Si hi hagué una *trahison des clercs*, com deia Julien Benda, aquesta traïció es concretà no en el refús de la política, sinó més aviat en el compromís de nombrosos intel·lectuals amb el combat contra l'esperit de la Il·lustració.

I és que l'atracció del feixisme va raure sobretot en el fet que aquesta ideologia de ruptura no fou mai una altra cosa que el nucli dur d'un fenomen més ampli: la revolta contra la modernitat eixida de la Il·lustració. Vet ací perquè tot al llarg de la primera meitat del segle la temptació feixista va tenir incidència, en graus diversos, sobre àmplies capes de la intel·liguència europea. El feixisme, certament, fou aquell «mal del segle» del qual parlava Robert Brasillach. Brasillach, un dels intel·lectuals feixistes més envilitats però

també dels més intel·ligents i dels més conseqüents de la seua generació, veia en el feixisme «un esperit»⁶⁵ situat a les antípodes de l'esperit «burgès», racionalista i utilitari, un esperit en revolta contra una civilització baixament materialista. Per participar d'aquesta revolta, per mirar-se amb indulgència, gairebé amb simpatia, el combat nazi o feixista contra l'ordre establert, per acollir amb entusiasme, almenys en una primera etapa, la instauració d'una solució de recanvi a la democràcia, no calia identificar-se necessàriament amb totes les manifestacions de la brutalitat feixista. Aquesta (pretesa) possibilitat d'adherir-se «sols» a tal o tal aspecte de la idea, tot negant-se a veure el que hi havia d'indissoluble en la cadena, explica la reverència de la gran majoria dels medis cultes italians davant el feixisme en marxa i la cooperació de la intel·liguència alemanya amb la màquina de repressió nazi. Aquesta és també la veritable raó per la qual la Revolució nacional de Vichy pogué fruir, els dos primers anys de la seua existència, d'un suport molt ampli entre les elits franceses.

Sens dubte, allò que constitueix el cor de la ideologia de la Revolució nacional és el nacionalisme de la terra i els morts, molt proper al nacionalisme de la sang i el sòl alemany: tota la legislació de Vichy, que canvià la faç del país els sis mesos posteriors a l'armistici –la instauració de la dictadura, l'organització d'un sistema repressiu policíac, el culte al cap carismàtic, les reformes del sistema escolar, l'enquadrament de la joventut, la censura, la manipulació de la informació, l'esforç per imposar un cert corporativisme–, tot plegat tendia a donar a la nació l'estatus d'un organisme semblant a un ésser viu.

Contràriament a allò que pretén la interpretació apologètica, les estructures de recanvi mostraven un caire molt proper als sistemes totalitaris. Fins i tot el culte retut als valors tradicionals –la família, la terra, la religió– no s'allunyava gaire de l'enfocament mussolinià o hitlerià i formava part de l'arsenal d'armes forjades contra l'«individualisme». El mateix pot dir-se del lloc que hom va fer a l'Església de França al si del sistema de Vichy, que volia desfer l'obra del jacobinisme i combatre el «materialisme» burgès (el liberalisme) i el materialisme obrer (el marxisme).⁶⁶

Per tal que el caràcter totalitari hagués estat ben clar fins i tot als ulls dels observadors menys perspicaços, certament hauria calgut que Vichy s'hagués proveït d'un partit únic. Però a Alemanya i a Itàlia el partit únic no fou mai una altra cosa que un mitjà, i no una finalitat en si. Els partits feixista i nazi foren instruments de combat per assolir el poder: després de la victòria, una vegada havien acomplit la seua missió, foren els únics partits que sobrevisqueren, és veritat, però el poder real s'hi trobà ben aviat a les mans el líder, en la seua condició de Cap de l'Estat (Hitler) o de Cap del Govern (Mussolini). No deixa de ser interessant, d'altra banda, el fet que Pétain tingués un estatus alhora nominal i real, més proper al de Hitler que no al de Mussolini. El Duce exercia a Itàlia un poder menys total que el Mariscal a França, fou destituït pel rei i tancat a la presó amb l'assentiment dels jerarques del Partit Nacional Feixista. Heus ací una desgràcia que no li podia haver passat mai a Pétain, que no havia de retre comptes a ningú. L'abril de 1944, nou mesos després de la caiguda de Mussolini, encara era aclamat als carrers de París. Tot i que

aquesta manifestació no pot ser de cap manera comparada, quant a dimensió, amb la que acolliria De Gaulle, no deixa emperò de ser un símptoma de la popularitat del Mariscal encara a la vespra de l'Alliberament. De fet, Pétain fou intocable fins a la fi.⁶⁷

El Mariscal Pétain, que mai hagué de batre's pel poder, no tenia cap necessitat d'un partit. En tenia prou de proscriure tots els partits. D'altra banda, ¿com es pot avaluar d'una manera encertada la naturalesa del règim de Vichy sense esmentar que la repressió policíaca, a la zona no ocupada pels alemanys, fou sovint més dura que a Itàlia i que en molts aspectes el règim mussoliní es mostrà més clement que el del Mariscal, i que hagueren de passar quinze anys des de l'accés dels feixistes italians fins a la promulgació de les lleis racials a Roma? ¿Cal afegir-hi, encara, que aquestes lleis no foren mai aplicades a la península amb el mateix rigor que a l'hexàgon?

No hi ha cap dubte que la repressió de 1940-1944 inspirà una gran repugnància entre la gran massa dels francesos. No és menys cert que els resistents, jueus, comunistes i altres dissidents mai no haurien sobreviscut si no haguéssien comptat amb l'ajut de centenars de milers de francesos, que hi posaren sovint en perill la vida. El francès mitjà no pot fer-se grans retrets. Igual que la gran massa dels italians, d'altra banda, àdhuc militants feixistes o oficials de l'exèrcit, que actuaren més d'una vegada per salvar les víctimes d'un règim al qual ells en principi servien.

Tanmateix, aquests fets indubtables no poden ni haurien d'enterbolir la visió. ¿Què se'n feu, de les elits —de dreta o d'esquerra—, dels membres dels cossos cons-

tituïts, de l'administració, de la justícia? ¿Què passà amb els periodistes, els escriptors, els universitaris? ¿Què passà amb tots aquells homes que corregeren a posar-se al servei de la Revolució nacional? Quan un jutge aplica la llei amb rigor, quan un policia l'executa, quan un universitari l'explica i un periodista l'exalta, quan un escriptor relaciona la desfeta amb la superioritat del nazisme sobre el liberalisme, això té un nom: és identificació amb un sistema ideològic. Que no sempre es perceben ben bé les conseqüències, immediates o a llarg termini, d'aquesta identificació, no deixa de ser un argument *post-factum*, fal·laç i inacceptable aplicat a persones obligades, pel seu ofici, a reflexionar. Tots aquests homes, entre els quals figuraven molts grans intel·lectuals, ¿s'adheriren a la Revolució nacional perquè s'imposava «l'acostament entre la *Pucelle* (Joana d'Arc) i el Mariscal»? ¿No els «recordava indefectiblement el govern de Vichy al regne de Bourges»⁶⁸ també a ells? ¿No caldria, més aviat, plantejar-se la possibilitat que l'explicació d'aquest comportament rau, com als països veïns, incloent-hi naturalment Bèlgica (vegeu el cas de Henri de Man i del seu nebot, el famós crític de Yale, Paul de Man) en la impregnació antimaterialista, molt sovint feixista o feixistitzant, del mig segle que precedeix la instal·lació del règim de recanvi?

El nacionalisme total que triomfa l'estiu del 1940, que es vol una ètica, una concepció sencera del bé polític, que pretén instaurar un tipus nou de relació entre l'individu i la col·lectivitat, no arrenca de la desfeta d'aquell 1940. Aquest nacionalisme que nega l'existència de qualsevol norma universal i absoluta, que conrea una visió de la societat com a ens tancat i

compartimentat, havia estat elaborat a França des de la fi del segle XIX. L'expressió més concreta —perquè planteja l'única qüestió que compta de veritat, la de saber en què consisteix la nació francesa— és l'antisemitisme.

La Revolució nacional no aparegué *ex nihilo* a França, igual que la resta de revolucions nacionals europees. El règim de Vichy és fill d'una llarga tradició autòctona i europea alhora: fou la revolta d'una França intel·lectual i política que mai no acceptà la filosofia de les Llums. Concretament, aquesta revolta assumí, després del boulangisme i l'antidreyfusisme, les formes d'una revolta contra la democràcia liberal. Com a Itàlia, com a Alemanya, aquesta revolta contra el «materialisme» de la Il·lustració, burgès o proletari, tenia aromes atractius per a una gran part de les classes cultivades. És ben bé aquesta seducció antimaterialista, que molt sovint esdevingué una veritable temptació feixista, el que explica la simpatia de la gran majoria dels intel·lectuals italians envers el jove moviment revolucionari encapçalat per Mussolini, o de la quasi totalitat del món universitari alemany envers el nazisme. No en fou gaire diferent, el 1940, el comportament d'un gran nombre d'intel·lectuals francesos. El nou règim es beneficià tot seguit de la cooperació de les elits que, tot al llarg dels anys trenta, havien mirat amb molt bons ulls la gran revolta «antimaterialista» i que havien proclamat sense embuts el seu refús d'allò que, en ambients d'oposició, hom s'estimava de dir-ne el «desordre establert», i que no era una altra cosa que la democràcia. □

Traducció de Jaume Soler


1. J. HABERMAS, «La modernité: un projet inachevé», *Critique*, 413, octobre 1981. Aquests darrers anys la problemàtica de la modernitat ha estimulat bastant el pensament, i la bibliografia de què disposem a hores d'ara és tan variada quant a enfocaments com desigual pel que fa a qualitat. Es trobarà un tractament excel·lent d'aquesta problemàtica a l'obra més recent sobre la qüestió: A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, París, 1992. Hom pot consultar així mateix: S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, Guilford Press, Nova York, 1991, i G. Vattimo, *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1991 (nova ed.).
2. O. PAZ, «Poésie et Modernité», *Le Débat*, sept.-des. 1989, p. 4
3. *Ibid.*, pp. 4-5.
4. F. LATRAVERSE, W. MOSER (eds.), «Avant-propos», dins *Vienne au tournant du siècle*, Albin Michel, París, 1988, pp. 9-10.
5. O. PAZ, cit., p. 5.
6. E. HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Aubier-Montaigne, París, 1977, p. 31 (trad. catalana: «La crisi de la humanitat europea i la filosofia», dins E. HUSSERL, *Fenomenologia*, traducció i edició a cura de Francesc Perenya Blasi, Edicions 62, Barcelona, 1999, p. 224).
7. *Ibid.*, p. 4 (prefaci del traductor).
8. *Ibid.*, p. 20 (trad. catalana cit., pp. 210-211).
9. F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, UGE, París, 1970, p. 27.
10. Cit. segons A. DOBSON, *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge U.P., Cambridge, 1989, p. 19. Sobre Unamuno, cf. així mateix M. Nozick, *Miguel de Unamuno. The Agony of Belief*, Princeton U.P., Princeton, 1982.
11. Cit. a D. S. LUFT, *Robert Musil and the Crisis of European Culture 1880-1942*, University of California Press, Berkeley, 1982.
12. M. BARRÈS, *Mes cahiers*, vol. IX, Plon, París, p. 24.
13. *Ibid.*, p. 290 i vol. VIII, pp. 77 i 78. Vegeu així mateix vol. X, pp. 99 i 219 i vol. VIII, p. 161. Sobre totes aquestes qüestions, vegeu Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1972; nova edició: Complexe, Brussel·les, 1986.
14. R. STÄBLEIN, «Dissociation du sujet et culte du Moi: la réception de la décadence barrésienne par Hugo von Hofmannstahl et Hermann Bahr», a F. Latraverse, W. Moser, *op. cit.*, pp. 217-257.

15. F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist suivi de Ecce Homo*, Gallimard, París, 1992, p. 173 (subratllat al text). Cf. també *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, pp. 130, 158, 198 i 199.
16. F. NIETZSCHE, *Par-delà...*, *op. cit.*, p. 73. Cf. també pp. 162, 163, 212. (Les referències de pàgina que hom indica endavant remetent a aquesta edició).
17. Cit. a Theodor W. ADORNO, *The Jargon of Authenticity*, Northwestern U. P., Evanston, 1973, p. 54.
18. Vegeu Z. STERNHELL, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, *op. cit.*, pp. 298 i ss.
19. *Ibid.*, p. 238.
20. Cit. a SCHORSKE, *Fin-de-siècle Vienna*, Vintage Books, Nova York, 1981, p. 134.
21. G. CLEMENCEAU, *Contre la justice*, Stock, París, 1900, p. V.
22. *Ibid.*, pp. IV-VI. Cf. també *L'iniquité*, Stock, París, 1989, p. 142.
23. P. BRULAT, *L'affaire Dreyfus. Violence et raison*, Stock, París, 1989, pp. XXIII-XXIV.
24. J. BENDA, *Dialogues à Byzance*, Éditions de la Revue blanche, París, 1900, p. 43.
25. C. SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, tr. Ed. Kennedy, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1988, p. 73.
26. F. NIETZSCHE, *Par-delà...*, *op. cit.*, p. 131.
27. Vegeu el prefaci i la introducció a T. E. HULME, *Speculations. Essays on Humanism and the Philosophy of Arts*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1954, p. X.
28. Cf. T. E. HULME, *Further Speculations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1955, pp. VII-XIV.
29. T. E. HULME, *Speculations*, *op. cit.*, pp. 47 i 58.
30. *Ibid.*, pp. 55-57, 60-62. Cf. també p. 31.
31. *Ibid.*, pp. 68-71; cf. també p. 256.
32. *Ibid.*, pp. 116 i 117.
33. *Ibid.*, pp. 114 i 117-120. Cf. també pp. 255 i 256.
34. J. R. HARRISON, *The Reactionaries. Yeats, Lewis, Pound, Eliot, Lawrence: A Study of the Anti-democratic Intelligentsia*, Schocken Books, Nova York, 1967, pp. 30-33.
35. Cf. especialment *Speculations*, *op. cit.*, pp. 173-214, i *Further Speculations*, *op. cit.*, pp. 28-63.
36. T. E. HULME, *Speculations*, *op. cit.*, p. 250 (subratllat al text).
37. *Ibid.*, pp. 254 i 258-260.
38. W. LEWIS, *The Art of Being Ruled*, Chatto and Windus, Londres, 1926, p. 128. Cf. també pp. 407-409.
39. C. SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, *op. cit.*, pp. 68-76.
40. J. ORTEGA Y GASSET, *The Revolt of the Masses*, Unwin Books, Londres, 1961, pp. 56 i 57.
41. E. RENAN, «Philosophie de l'histoire contemporaine. La monarchie constitutionnelle en France», *Revue des deux mondes*, 84, nov. 1869, p. 73.
42. E. RENAN, *La réforme intellectuelle et morale de la France*, UGE, París, s.d., pp. 89-93.
43. *Ibid.*, p. 32.
44. *Ibid.*, pp. 79 i 94.
45. *Ibid.*, p. 29.
46. *Ibid.*, pp. 88 i 92.
47. *Ibid.*, p. 26.
48. R. WAGNER, «German Art in German Policy», dins *Wagner on Music and Drama: A Selection from Richard Wagner's Works*, Victor Gollancz, Londres, 1977, p. 439, i H. von Treitschke, *A Word About our Jewry*, Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion, Cincinnati (Ohio), s. d., p. 4.
49. El 25 d'octubre de 1940 la revista catòlica nord-americana *The Commonwealth* publicava un missatge de Mounier intítulat «Letter from France: A Personalist Leader, Editor of *Esprit*, Sends This Message to America From France» (pp. 8-11). John Hellman ha descobert aquest article (cf. *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1959*), University of Toronto Press, Toronto, 1981). Heus ací el que diu el text anglès: «The first step to take is to place oneself on the scale of vision of the man who at this moment has taken the initiative in the history of Europe. Herr Hitler on several occasions has declared that he envisions his policies on the scale of a thousand years. The "realists" smile. But on reflection this perspective would seem a bit narrow.» (p. 8).
50. A. MARC, «Vers un ordre nouveau», *Esprit*, 2, novembre 1932, p. 330.
51. *Ibid.*, pp. 332-333.
52. A. MARC, «Jeunesse allemande», *Esprit*, 5, febrer 1933, pp. 723-724.
53. E. MOUNIER, «Le monde moderne contre la personne», a *Oeuvres*, Seuil, París, 1963, 1, p. 499.
54. *Ibid.*, p. 500.
55. *Ibid.*, p. 501. Cf. també E. MOUNIER, «Esprit au congrès franco-italien sur la corporation», *Esprit*, 33, juny 1935. Aquest congrés, interessant i revelador dels lligams intel·lectuals que hi havia a l'època d'entreguerres entre els no conformistes francesos i els revolucionaris d'enllà el Rin i els Alps, havia passat pràcticament desapercbut. Les actes només han estat publicades molt recentment i, encara, sols a Itàlia. Vegeu M. NACCI i

- A. VITTORIA (dirs.), «Convegno Italo-Francese di Studi Corporativi, Roma, 1935», *Dimensioni*, 40-41, 1986, i G. Parlato, *Il convegno italo-francese di studi corporativi (1935) con il testo integrali degli Atti*, Fondazione Ugo Spirito, Roma, 1990.
56. A. MARC, «Hitler ou la Révolution manquée», *L'Ordre nouveau*, 2, juny 1933, pp. 29-30.
57. *L'Ordre nouveau*, 5, novembre 1933, pp. 4, 12-16.
58. B. MUSSOLINI, «La Dottrina del Fascismo», dins E. I D. SUSMEL (dir.), *Opera Omnia*, Florència, 1962, t. 34, p. 118.
59. J. A. PRIMO DE RIVERA, *Selected Writings*, a cura de H. Thomas, Jonathan Cape, Londres, 1972, p. 49.
60. P. DRIEU DE LA ROCHELLE, *Notes pour comprendre le siècle*, Gallimard, París, 1941, p. 171. Vegeu també A. JAEGER KAPLAN, *Reproductions of Banality. Fascism, Literature and French Intellectual Life*, University of Minnessota Press, Minneapolis, 1986, pp. 92 i ss.
61. J. HABERMAS, *Profilis philosophiques et politiques*, Gallimard, París, 1974, p. 91.
62. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* (ed. bil.), trad. i presentació a cura de R. MUNIER, Aubier-Montaigne, París, 1964, p. 171.
63. J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 90.
64. F. STERN, *Dreams and Delusions*, A. Knopf, Nova York, 1987, pp. 156-157 i 164-165.
65. R. BRASILLACH, *Notre avant-guerre*, Plon, París, 1981, pp. 243 i 291.
66. Em permet de remetre a obres anteriors meues: *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, París, 1972 (nova edició: Complexe, Brussel·les, 1985); *La droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme*, Le Seuil, París, 1978 (col·l. «Points-Histoire», 1984); *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Le Seuil, París, 1983 (nova edició augmentada i revisada: Complexe, Brussel·les, 1986).
67. Vegeu, en canvi, l'explicació que en dona R. RÉMOND, *Notre siècle de 1918 à 1991* (nova edició augmentada), Fayard, París, 1991 i Librairie générale française, 1993, pp. 270-271.
68. *Ibid.*, p. 263.

SENSE FRONTERES

PUBLICACIONS DE LA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Edicions  Bromera

La globalització com a qüestió filosòfica

Fredric Jameson

1

Són quatre les proposicions que semblen lògicament possibles en relació amb aquesta problemàtica. La primera afirma que no existeix aquest fenomen de la globalització (continua havent-hi els estats-nació i les situacions nacionals; no hi ha res de nou sota el sol). La segona afirma que la globalització no és cap novetat; sempre hi ha hagut globalització i n'hi ha prou de mirar-se un llibre com *Europa i la gent sense història* d'Eric Wolf¹ per adonar-se que una cosa tan reculada en el temps com les rutes de comerç neolític eren ja d'abast global, de forma que apareixen artefactes polinèsics a Àfrica i terrisses asiàtiques en un indret tan remot com el Nou Món.

Llavors em pense que se'n poden afegir unes altres dues més: una que reconeix la relació entre la globalització i aquest mercat mundial que és l'horitzó darrer del capitalisme, tot assenyalant que les xarxes mundials actuals només són diferents en

grau, però no per la seua mena. I una quarta afirmació (que em sembla més interessant que les altres tres) que postula la conformació d'un nou, o un tercer, estadi del capitalisme, la globalització del qual seria un tret intrínsec i que a hores d'ara tendim, ens agrade o no, a associar en bona part amb allò que s'anomena la postmodernitat.

Després, per damunt i més enllà de tot això, hi ha els judicis: hom pot deplorar la globalització o celebrar-la, tot just com es dona la benvinguda a les noves llibertats de l'era postmoderna i de la perspectiva postmoderna, i en particular a les noves revolucions tecnològiques, o bé en sentit contrari es lamenta amb tons elegíacs per la davallada dels esplendors de la modernitat: les glòries i les possibilitats del modernisme en les arts, la desaparició de la Història com a element fonamental en el qual existeixen els éssers humans, i –no en darrer terme– la fi d'un terreny de lluita política essencialment modern en el qual les grans ideologies tenien encara la força i l'autoritat de les grans religions dels temps passats. Però crec que és interessant de separar, si més no provisionalment, aquest debat postmodern ara ja ben conegut i la qüestió de la globalització, tot i sabent ben bé que ambdues qüestions es troben profundament imbricades i que és d'allò més

¹ Fredric Jameson és catedràtic de Literatura a la Duke University. És autor, entre altres, de *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. El present treball fou publicat originalment a *The Cultures of Globalization*, ed. a cura de F. Jameson i M. Miyoshi, Duke University, 1999.

probable que les posicions sobre la post-modernitat tornen a entrar al debat.

Donarem per fet que ja sabem, si fa no fa, què és la globalització i mirarem, més aviat, de centrar-nos en el concepte de globalització, en la seua estructura ideològica, si voleu (tot considerant d'antuvi que la paraula ideologia no és pejorativa i que un concepte pot ser ideològic i tanmateix correcte o vertader alhora). Crec que la globalització és un concepte comunicacional, que alternativament disfressa i transmet significats culturals o econòmics. Tenim la percepció que avui hi ha a tot arreu del món xarxes comunicacionals més denses i més extenses alhora, xarxes que són, per una banda, resultat d'innovacions molt remarcables en les tecnologies de la comunicació de totes les menes i, per una altra, conseqüència del grau tendencialment més elevat de modernització a tots els països del món, o si més no de les seues grans ciutats, la qual cosa inclou la implantació d'aquestes tecnologies.

Però el biaix comunicacional del concepte de globalització el fa substancialment incomplet. No crec que es pugui pensar exclusivament en termes de mitjans de comunicació o comunicacionals. D'altra banda, podem trobar un punt de contrast i de diferenciació en les imatges dels mitjans de comunicació a la primera part del segle xx, és a dir, en el període modernista. Llavors semblava que existia una certa semiautonomia pel que fa al desenvolupament dels mitjans de comunicació: la ràdio penetrava per primera vegada en àrees molt remotes (en cada país i pertot arreu); la difusió del cinema a tot el món fou ensems ràpida i impactant, i semblava que comportava la propagació d'un tipus nou de consciència de masses;

el periodisme i la tasca dels repòrters, mentrestant, tenien quelcom d'actes heroics en ampliar el seu abast, tot aportant nova llum i fent arribar nova informació. Ningú no pot pensar que la revolució cibernètica tinga a veure amb això, ni que siga perquè opera a partir d'aquestes xarxes anteriors, ja existents. El desenvolupament comunicacional d'avui ja no és un procés d'«il·lustració» en totes les seues connotacions, sinó més aviat de noves tecnologies.

Aquesta és la raó per la qual, al costat del concepte comunicacional de globalització, hi trobem sempre implicades d'altres dimensions. Així, si el fenomen més nou es distingeix essencialment del més antic, del modern, per la tecnologia més que no pas per la informació (tot i que aquest terme és avui objecte de reapropiació i de desenvolupament ideològic a gran escala), el que passa és que la tecnologia i allò que la gent del món dels ordinadors en diu informació comença a derivar, gairebé sense que ens n'adonem, vers el terreny dels anuncis i la publicitat, del màqueting postmodern i finalment de l'exportació de programes de TV, més que no es dedica a promoure reportatges impactants de llocs remots. Però això és tant com dir que el concepte superficial, el comunicacional, ha assolit de sobte una dimensió cultural plena: el significat comunicacional ha acabat revestint un significat o una significació més pròpiament cultural. Avui la postulació d'una ampliació de les xarxes comunicacionals s'ha transformat d'amagat en una mena de missatge relatiu a una nova cultura mundial.

Però la derivació pot prendre també una altra direcció: l'econòmica. Així, en la

temptativa de pensar aquest concepte nou, fins ara purament comunicacional, comencem a omplir el significant buit amb visions relatives a transferències financeres i inversions arreu del món, i les noves xarxes comencen a inflar-se amb el comerç relatiu a un capitalisme nou i suposadament més flexible (haig de confessar que sempre he trobat ridícula aquesta expressió). Comencem recordant que aquesta nova producció flexible ha estat possible precisament per la informatització (i tornem, doncs, a l'aspecte tecnològic) i recordem també que els ordinadors i els seus programes i tota la resta formen part de la mena de béns avui més intensament intercanviats entre les nacions. En aquesta variant, doncs, el concepte obertament comunicacional s'ha transformat d'amagat en una visió del mercat mundial i la seua interdependència tot just descoberta, una divisió global del treball a una escala extraordinària, noves rutes comercials electròniques que exalcen sense cansar-se, i a l'uníson, el comerç i les finances.

Ara em sembla que estem millor equipats per a entendre el flux de debats i d'ideologia al voltant d'aquest concepte relliscós, les cares bessones i no completament commensurables del qual semblen produir ara dues menes diferents de posició, que són tanmateix reversibles. Així, si s'insisteix en el contingut cultural d'aquesta nova forma comunicacional, em pense que fàcilment es pot concloure en una celebració postmoderna de la diferència i la diferenciació: de sobte totes les cultures d'arreu del món han establert un contacte tolerant al si d'una mena d'immens pluralisme cultural que fóra ben difícil de no saludar. Més enllà d'això, més

enllà de la celebració de la diferència cultural que s'insinua, i sovint estretament lligada amb aquesta, hi ha la celebració de l'accés de la paraula en l'espai públic d'una gamma immensa de grups definits per la raça, el gènere o l'etnicitat; una davallada de les estructures que condemnaven segments sencers de la població al silenci i a la subalternitat; una expansió mundial de la democràcia i la participació popular –¿per què no?– que sembla tenir alguna relació amb l'evolució dels mitjans de comunicació, però que s'expressa directament a través d'una nova riquesa i varietat de cultures al nou àmbit mundial.

Si en canvi la reflexió s'endinsa en el terreny de l'economia, i el concepte de globalització n'assumeix els codis i significats, em pense que esdevé enfosquidor i d'una opacitat creixent. En aquest cas el que destaca és, cada vegada més, la identitat (més que no la diferència): la ràpida assimilació de mercats nacionals i zones productives anteriorment autònoms en un espai únic, la desaparició de l'autosuficiència nacional (quant a aliments, per exemple), la integració forçada de països de tot el món, justament, en aquesta nova divisió global del treball que esmentava adés. Ací el que comença a definir les nostres idees sobre la globalització és una imatge d'estandardització d'una intensitat sense precedents; d'una integració així mateix forçada en un sistema-món respecte del qual la «desvinculació» (per dir-ho amb Samir Amin) és, per tant, impossible i, fins i tot, impensable, inconcebible. Aquesta és, òbviament, una perspectiva força més sinistra que la joiosa visió anterior d'un món d'heterogeneïtat i diferència, però no estic segur que aquestes dues visions siguin lògicament incompatibles;

de fet, semblen d'alguna manera lligades dialècticament, si més no en termes d'una antinòmia irresoluble.

Però ara que hem accedit a aquestes dues posicions acoblades, i hem pogut capgirar en un primer moment el concepte per tal d'omplir-lo d'una o una altra d'aquestes dues menes de contingut, exposant-ne la superfície a la llum i desplaçant-la després a una zona de foscó o d'ombra, ara és molt important d'afegir que poden començar les transferències. Després d'haver assentat aquestes possibilitats estructurals inicials, es pot fer una projecció dels eixos respectius. I així, en un segon moment, la visió sinistra de la Identitat pot ser transferida al reialme de la cultura i del que es parlarà, a la manera una mica malencònica de l'Escola de Frankfurt, és de l'americanització o estandarització mundial de la cultura, de la destrucció de les diferències culturals, de la massificació de tots els pobles del planeta.

Però també es pot procedir a la inversa i transferir la Diferència joiosa i celebrativa i les múltiples heterogeneïtats de la primera dimensió, cultural, a l'esfera econòmica i aleshores, com es pot ben bé imaginar, els retòrics del *pop* del mercat ens cantaran una i altra vegada les excel·lències i les possibilitats del nou mercat lliure a tot arreu del món: els augments de la productivitat que generaran els mercats oberts, la satisfacció transcendental que han començat a copsar finalment els éssers humans en veure en l'intercanvi, el mercat i el capitalisme les possibilitats humanes fonamentals i les fonts més segures de llibertat.

Aquestes són les múltiples possibilitats estructurals i combinacions que permet

aquest concepte ideològic extremament ambigu i els seus continguts alternatius, que explorarem ara, de manera provisional, tot seguint alguns camins.

2

Un camí molt evident té a veure amb el fet que la globalització implica l'exportació i la importació de cultura. Això, sens dubte, és una qüestió relacionada amb els negocis, però també augura, probablement, el contacte i la interpenetració de les cultures nacionals amb una intensitat que difícilment podia concebre's en èpoques antigues, més lentes.

N'hi ha prou de pensar en tota la gent d'arreu del món que mira els programes de televisió exportats per Nord-amèrica per adonar-se que aquesta intervenció cultural és més profunda que qualsevol forma anteriorment coneguda de colonització, imperialisme o simple turisme. Un gran cineasta indi va descriure una vegada com el fet de mirar programes de televisió nord-americans modificava els gestos i la manera de caminar del seu fill adolescent; es pot suposar que també modificaven les seues idees i els seus valors. ¿Vol dir això que la resta del món està americanitzant-se? I si és així, ¿què n'hem de pensar? O potser caldria preguntar-se: ¿què en pensa la resta del món i què n'haurien de pensar els nord-americans?

Perquè caldria afegir ací un element bàsic pel que fa al pluralisme i la diversitat cultural, fins i tot pel que fa al pluralisme i la diversitat lingüística. Hem d'entendre, en aquest país, una cosa de la qual ens és difícil de fer-nos càrrec: i és que Estats

Units no és tot just un país, o una cultura, entre altres, de la mateixa manera que l'anglès no és només una llengua entre altres. Hi ha una asimetria fonamental en les relacions entre els Estats Units i qualsevol altre país del món, i no sols amb països del Tercer Món, sinó també, fins i tot, amb el Japó i els països d'Europa Occidental, com mostraré tot seguit.

Això significa que hi ha una mena de ceguesa al centre, que la reflexió sobre la globalització pot ajudar-nos en part a esmenar. La ceguesa nord-americana es posa de manifest, per exemple, en la nostra tendència a confondre l'universal i el cultural, així com a assumir que en qualsevol conflicte geopolític donat tots els elements i valors són, si fa no fa, iguals i equivalents o, altrament dit, que no els afecten les desproporcions de poder. Crec que això planteja problemes filosòfics interessants i relativament nous, però n'il·lustraré les conseqüències en termes més concrets.

Considerem, per exemple, el problema de les llengües en el nou sistema-món: ¿són totes iguals, pot qualsevol grup lingüístic produir lliurement la seua pròpia cultura d'acord amb les seues necessitats? Els parlants de les llengües menors han protestat sempre contra aquesta visió de les coses. I el sorgiment d'una mena de cultura transnacional global o *jet-set*, en la qual un grapat de cims (literaris o culturals) són canonitzats pels mitjans de comunicació, cosa que els dona una circulació enorme i impensable per als productes locals, que de tota manera tendeixen a esborrar, no pot fer més que potenciar encara aquestes aprensions. D'altra banda, hem de tenir present el fet que per a la majoria de la gent del món

l'anglès no és ben bé una llengua de cultura: és la *lingua franca* dels diners i del poder que cal aprendre i fer servir amb finalitats pràctiques però molt migradament, o no gens, per a un propòsit estètic. I a més, aquesta mateixa connotació de poder tendeix a reduir el valor de totes les formes d'alta cultura en llengua anglesa als ulls dels parlants foranis.

Així mateix, la cultura de masses nord-americana, associada com està amb els diners i les mercaderies, frueix d'un prestigi que constitueix un perill per a la majoria de les formes de la producció cultural autòctona. Que o bé es veuen esborrades —com en el cas de les cinematografies nacionals i de la producció televisiva dels diferents països— o bé són cooptades i transformades, fins a fer-les difícils de reconèixer, com s'esdevé amb les músiques locals. No estem suficientment al cas —perquè no hem d'estar-ho— sobre la significació de les clàusules culturals en les negociacions i acords del GATT i la NAFTA i de la lluita entre els immensos interessos culturals dels Estats Units, que volen obrir les fronteres d'arreu a les pel·lícules, la televisió, la música, etc., nord-americanes, i els estats estrangers, que encara afavoreixen la preservació i el desenvolupament dels seus idiomes i cultures nacionals i malden per limitar els danys, materials i alhora socials, que causa el poder aplanador de la cultura de masses americana. Danys materials derivats dels enormes interessos financers implicats i danys socials pel canvi de valors que ben fàcilment pot causar allò que hom en deia —quan es tractava d'un fenomen d'un abast molt més limitat— l'americanització.

Tot plegat suggereix que convé obrir un llarg parèntesi sobre la significació dels acords del GATT i la NAFTA, que constitueixen passes d'una temptativa nord-americana a llarg termini per soscavar la política de subvencions i quotes culturals en altres llocs del món, però sobretot a Europa Occidental.

Molt sovint s'ha presentat ací la resistència francesa davant aquestes pressions americanes com una excentricitat cultural, del tipus el costum de menjar anques de granota. Jo, en canvi, vull argumentar que constitueix un programa de gran importància per a tots els treballadors de la cultura en el pròxim decenni i que ben bé pot entendre's com una referència adequada per a reformular el concepte, igualment passat de moda o excèntric, d'imperialisme cultural o, de fet, de l'imperialisme en general, avui, en el nou sistema-món del capitalisme tardà.

La transformació de l'econòmic en cultural i del cultural en econòmic ha estat sovint considerada com un dels trets que caracteritzen allò que es coneix avui àmpliament com a postmodernitat. En tot cas, té conseqüències fonamentals quant a l'estatus de la cultura de masses com a tal. Les negociacions del GATT ens recorden que el cinema i la televisió americans corresponen igualment, per dir-ho així, a la base i a la superestructura; són economia en la mateixa mesura que són cultura i, de fet, constitueixen, junt amb la producció agroalimentària i els armaments la principal exportació econòmica dels Estats Units: una enorme font de benefici pur i de renda. Per això no hem de veure la insistència nord-americana a anul·lar les

quotes sobre pel·lícules en altres països com una excentricitat cultural pròpia dels Estats Units, del tipus el pastís de poma o la violència, sinó més aviat com una necessitat molt realista del món dels negocis: una necessitat econòmica formal amb independència de la frivolidat dels continguts culturals.

La política nord-americana quant al GATT en matèria cultural ha de veure's també com un impuls vers l'expansió econòmica: en general, la lògica del capital és la d'un impuls irresistible vers l'expansió i planteja exigències d'acumulació ampliada que no poden ser alentides o aturades, interrompudes o alterades, sense causar un dany mortal al sistema mateix. Convé, en particular, marcar distàncies iròniques enfront de la retòrica de la llibertat —no sols del lliure comerç, sinó també de la llibertat d'expressió, de la lliure circulació d'idees i «béns» intel·lectuals— amb què es revesteix aquesta política. El costat material de les idees o dels fets de cultura rau sempre en les institucions de reproducció i transmissió. Però avui aquestes institucions adopten bàsicament, i pertot arreu, la forma de grans corporacions basades en un monopoli sobre la tecnologia de la informació més rellevant. Així, doncs, la llibertat d'aquestes corporacions (i del seu estat nacional predominant) no té res a veure amb la nostra llibertat individual com a ciutadans. I mentrestant les regulacions concomitants del *copyright*, patents i propietat intel·lectual, indissoçiables de la mateixa política internacional, ens recorden bruscament que la cobejada llibertat de les idees és important perquè les idees són propietat privada i estan destinades a ser venudes en grans quantitats i amb beneficis. No discutiré

aquest tret tan important (que té el seu equivalent ecològic en l'intent de patentar productes farmacèutics derivats de les selves tropicals del Tercer Món, i coses semblants), però més endavant tornarem sobre el lliure mercat.

L'altra cara d'aquesta particular llibertat que vull comentar, tanmateix, és que es tracta, literalment, d'un joc de suma zero en què la meua llibertat mena a la destrucció de les indústries culturals nacionals d'una altra gent. Aquells de vosaltres que penseu que la política del socialisme està morta —aquells que mantingueu a hores d'ara prejudicis inveterats contra la intervenció de l'estat i que fantasiegeu sobre les possibilitats de les organitzacions no governamentals (ONG)— fareu bé de reflexionar sobre la necessitat de les subvencions governamentals per a la creació de qualsevol indústria cinematogràfica independent o nacional: els *länder* d'Alemanya Occidental han estat durant molt de temps un model en la subvenció de les avantguardes; França ha desenvolupat iniciatives complexes i valuoses en suport dels joves realitzadors més enllà dels beneficis comercials de la indústria cinematogràfica; la «nova onada» britànica actual, al voltant del Canal Quatre i la BFI, no existiria sense el govern i les antigues tradicions de la BBC i socialistes; finalment, Canadà (i Quebec) ofereix una gamma de precedents quant a un paper realment productiu i estimulador de l'estat en la cultura i, fins i tot, d'una política cultural. La qüestió és que les negociacions del GATT tenien com a objectiu, si més no en l'ànim dels negociadors nord-americans, el desmantellament de totes aquestes subvencions locals i nacionals, considerades com a formes de competència

«deslleial». Aquestes subvencions eren el blanc directe i explícit de totes les pressions favorables al lliure comerç en la indústria de l'esbarjo, que fins ara no han reeixit. I espere que siga evident que si reeixien, això significaria l'extinció tendencial de la nova producció cultural i artística nacional a tot arreu, exactament com la lliure circulació dels films nord-americans al món fa sonar campanades de mort per totes les cinematografies nacionals d'arreu, i condueix probablement a la desaparició de totes aquestes cinematografies nacionals com a entitats diferenciades. Parlar d'això en termes d'un *telos* o d'una intenció pot semblar conspiratiu, però no hi ha dubte que ambdues cares van juntes: l'assegurament de l'avantatge propi i la destrucció de l'enemic. En aquest cas concret, el nou mercat (encara més) lliure és clar que no condueix a un augment paral·lel de l'activitat dels competidors. Ja d'abans, ja en un moment tan reulat en el temps com el Pla Marshall, l'ajuda nord-americana als països d'Europa Occidental en la postguerra portava aparellades estipulacions molt previsores quant a les quantitats de films americans que havien de ser admesos per llei als mercats europeus; en molts casos, i especialment en els casos anglès, alemany i italià, l'allau de pel·lícules americanes que inundà les sales d'exhibició efectivament matà les indústries nacionals respectives, que hagueren d'especialitzar-se o esdevenir tercermundistes per a sobreviure. No és cap casualitat que només la indústria francesa mantingués el seu caràcter nacional i que, en conseqüència, siga a França on s'hi pot trobar la consciència més aguda d'aquests perills.

La destrucció de les produccions

cinematogràfiques nacionals –i amb elles, potencialment, la destrucció de les cultures nacionals o locals en el seu conjunt– és allò que es pot observar a hores d'ara, a tot arreu, al tercer i al segon mons. Caldria entendre bé que el triomf de les pel·lícules de Hollywood (de les quals no vull separar la televisió, que és avui tan important o més) no és un triomf només econòmic: és també un triomf formal i polític. Pense que tingué gran rellevància teòrica el fet que Bordwell, Thompson i Staiger proclamaren, al seu llibre de 1985 *The Classical Hollywood Cinema*, la mort dels diferents experiments fílmics dels anys seixanta i setanta a tot el món i l'hegemonia universal de la forma hollywoodiana clàssica.² Això, evidentment, és en un altre sentit equivalent a una relativa mort final del modern, en la mesura que els cineastes independents d'arreu del món podien ser considerats com a inspirats en un cert modernisme, però és també la mort del polític i una al·legoria del final de tota possibilitat d'imaginar alternatives socials radicalment diferents d'aquesta sota la qual vivim ara. Perquè els films polítics dels anys seixanta i setanta encara afirmaven aquesta possibilitat (com ho feia el modernisme en general, d'una manera més complexa) en connotar que el descobriment o invenció d'una forma radicalment nova era paral·lela al descobriment o invenció de relacions socials i modes de vida radicalment nous al món. Són aquestes possibilitats –fílmiques, formals, polítiques i socials– allò que ha desaparegut d'ençà que sembla haver-se assentat una hegemonia d'alguna manera més definitiva dels Estats Units.

Ara es dirà que hi ha bones raons perquè tot plegat haja estat així, és a dir, que a

la gent li agraden les pel·lícules de Hollywood, que probablement també els agradarà la forma de vida americana, si de cas s'hi podien apuntar. ¿Per què el públic hongarès o rus prefereix les pel·lícules de Hollywood més que no allò que en resta de la seua cinematografia nacional, en un altre temps tan prestigiosa? ¿Per què es pot tèmmer que, amb la privatització, la fins ara ben guardada i protegida cultura cinematogràfica de l'Índia es desfaça com la neu, a despit de l'extraordinari abast quantitatiu i de la gran popularitat de la comèdia índia tradicional? La rapidesa de llançament dels films americans i l'atracció de la seua violència essencial poden ser invocades com a explicació, però aquesta mena de consideracions tenen un aire més aviat moralitzador. És fàcil esdevenir addicte a les pel·lícules i la televisió hollywoodianes; de fet, imagine que molts de nosaltres ho som. Però fóra preferible de mirar-se les coses d'una altra manera i mesurar fins a quin punt una cultura nacional i la vida quotidiana que impregna és una xarxa completa d'hàbits i de pràctiques habituals, que conformen una totalitat, un sistema. És molt fàcil de trencar aquests sistemes culturals tradicionals, que conformen la manera com la gent viu el seu cos i usa el llenguatge, així com la forma en què es tracten els uns als altres i la relació que tenen amb la natura. Una vegada destruïts, aquests teixits ja no podran ser refets mai. Algunes nacions del Tercer Món es troben encara en una situació en què aquests teixits s'han preservat. La violència de l'imperialisme cultural nord-americà i de la penetració de les pel·lícules i de la televisió de Hollywood rau en la destrucció d'aquestes tradicions, que estan molt lluny de ser

precapitalistes o quasireligioses, sinó que són més aviat acomodacions recents i reeixides de les antigues tradicions a la tecnologia moderna.

L'aspecte clau, doncs, és que, juntament amb el lliure mercat com a ideologia, el consum de la forma fílmica de Hollywood promou l'aprenentatge d'una cultura específica, d'un tipus de vida quotidiana com a pràctica cultural: una pràctica de la qual són expressió estètica els relats esdevinguts mercaderia, de manera que les poblacions en qüestió aprenen ambdues coses alhora. Hollywood no és tan sols el nom d'un negoci que fa diners, sinó també la designació d'una revolució cultural fonamental del capitalisme tardà, en el curs de la qual es desfan velles formes de vida i se n'implanten de noves. Però... i si aquests països ho volen, això?, es preguntarà. El rerefons d'aquesta mena de pregunta és que això va amb la naturalesa humana; i, més enllà, que tota la història s'ha desenvolupat en direcció a l'apoteosi representada per la cultura americana. Però la qüestió és, més aviat, si ho volem, això, nosaltres mateixos; perquè si no podem imaginar cap altra cosa, aleshores òbviament no podrem advertir altres cultures sobre res.

4

Cal, doncs, tornar a l'escenari nord-americà i remarcar l'aspecte que té a veure amb l'asimetria bàsica que hi ha entre els Estats Units i altres cultures. Mai no pot haver-hi, dit d'una altra manera, paritat en aquestes qüestions: en la nova cultura global no hi ha etapes de *take-off*; els altres idiomes no s'equipararan mai a l'anglès

quant a la seua funció global, per molt que proven a fer-ho; de la mateixa manera, és absolutament improbable que d'altres indústries locals de l'espectacle arriben mai a substituir Hollywood en cap forma global o universal, que es deu sens dubte a la manera com el sistema americà procedeix a la incorporació d'elements exòtics de l'exterior: de la cultura samurai a la música sud-africana, de les pel·lícules de John Woo al menjar thai, per posar-ne alguns exemples.

Aquest és, de fet, el sentit en què la nova explosió de la cultura mundial ha semblat a tanta gent un motiu de celebració. Ara, tampoc no cal triar entre les dues perspectives, tan diferents, sobre la qüestió, sinó que més aviat caldrà subratllar-ne la incompatibilitat i l'oposició, de manera que podrem viure aquesta contradicció particular com la nostra forma històrica pròpia de la «consciència dissortada» hegeliana. D'altra banda, hi ha la visió segons la qual la globalització significa essencialment unificació i estandardització. Per mitjà de les grans corporacions transnacionals o multinacionals, la majoria de les quals són nord-americanes, hom transmet sistemàticament a d'altres cultures una forma estàndard de la vida material americana, així com també dels valors i les formes culturals nord-americans. No s'hi tracta simplement de màquines i edificis, que cada vegada fan més semblants tots els indrets del món. I tampoc no és sols una qüestió de valors, tot i que els americans troben sempre xocant quan alguns foranis suggereixen que els drets humans, els valors feministes i àdhuc la democràcia parlamentària no han de veure's com a universals, sinó més aviat com a trets culturals nord-americans de caràcter local

que han estat exportats com a pràctiques vàlides per a tots els pobles del món.

Aquesta mena de xoc és bo per a nosaltres, diria jo; però encara no m'he referit a la forma suprema en què els interessos econòmics i la influència cultural nord-americans conflueixen en l'exportació d'una manera de viure. Sovint s'evoca «l'individualisme corrosiu» i també el «materialisme» consumista per al·ludir al caràcter destructiu del nou procés de globalització. Crec, tanmateix, que aquests conceptes moralitzadors són inadequats per a la comesa i que no identifiquen com cal les forces destructives que són nord-americanes d'origen i que deriven de la primàcia incontestada de què gaudeixen a hores d'ara els Estats Units i, per tant, l'*american way of life* i la cultura de la comunicació de masses americana. El nucli de tot això és el *consumisme* com a tal, l'autèntic eix del nostre sistema econòmic, i també el tipus de vida quotidiana a què ens conviden incansablement, dia rere dia, tota la cultura de masses i les indústries de l'esbarjo, tot configurant una imatge i una bateria mediàtica sense precedents en la història. Després del descrèdit del socialisme i de la caiguda del comunisme soviètic, només el fonamentalisme religiós ha semblat oferir una forma de vida alternativa –que no en direm, Déu ens en guard, un estil de vida– al consumisme nord-americà. Però ¿és veritat, com creuen Fukuyama i altres, que tota la història humana ha estat una progressió tortuosa devers el clímax del consumidor americà? ¿I és tan segur que els beneficis del mercat poden estendre's fins al punt de fer possible que aquesta nova forma de vida estiga a l'abast de tothom, arreu del planeta? Si no és així, haurem

destruït les seues cultures sense oferir-hi cap alternativa. Ara, també s'ha assenyalat que tots els altres esclats d'allò que se'n diu violència local i nacionalista són, al seu torn, reaccions i mecanismes de defensa davant la intensificació de la globalització. Així diu, per exemple, Giovanni Arrighi:

«Comunitats senceres, països, fins i tot continents, com en el cas de l'Àfrica subsahariana, han estat declarats “redundants”, sobrers en el context econòmic de l'acumulació capitalista a escala mundial. En conjunció amb el col·lapse de l'URSS com a potència mundial i imperi territorial, la desconexió d'aquestes comunitats “redundants” respecte del sistema mundial ha nodrit innumerable, i en la majoria dels casos violentes, baralles al voltant de “qui és més redundant que l'altre” o, tot simplement, al voltant de l'apropiació de recursos que la desconexió havia fet absolutament escassos. En general, hom ha analitzat i considerat aquestes baralles no com a expressió de l'autoprotecció d'unes societats davant la disrupció de les formes de vida existents sota l'impacte d'una competició intensificada en el mercat mundial, que és el que són bàsicament, sinó més aviat com a expressió d'odis atàvics o com a lluites de poder entre capitostos locals, coses aquestes que hi han tingut, en el millor dels casos, un paper secundari.»³

Siga quina siga la validesa d'aquest diagnòstic d'Arrighi, almenys ens dóna una lliçó eloqüent de tractament dels esdeveniments actuals en termes de la situació creada per la globalització, i no en termes culturalistes (que generalment acaben convertint-se en racistes).

És difícil donar veu ara a visions més positives, després d'aquestes visions catas-

tròfiques, sense trivialitzar l'altra cara de la moneda: la celebració de la globalització i la postmodernitat. Però aquesta és també una visió molt persuasiva que pense que molts de nosaltres, particularment als Estats Units, tendim a compartir inconscientment i en la pràctica, en la mesura que nosaltres mateixos som receptors de la nova cultura mundial. De fet, aquesta mateixa Conferència [«Globalització i Cultura», organitzada per la Duke University. N. del t.] és un indicador del fet que, a hores d'ara, ens trobem en situació de beneficiar-nos de la globalització amb l'activació d'una munió de noves xarxes intel·lectuals i amb intercanvis i discussions sobre una varietat de situacions nacionals que s'han estandarditzat al seu torn com a efecte de la globalització, fins al punt que ara podem parlar els uns dels altres. Crec que l'antiga i fonamental oposició, al món colonitzat, entre occidentalistes i tradicionalistes, ha quasi desaparegut completament en aquest nou moment postmodern del capitalisme. Aquesta oposició era, per dir-ho així, modernista, i ja no s'aguanta per la simple raó que la tradició, en aquesta forma, ha estat esborrada a tot arreu. El neoconfucianisme i el fonamentalisme islàmic i hindú són ells mateixos invencions postmodernes, no pas vestigis d'antigues formes de vida. En aquest sentit ha desaparegut també l'oposició entre les metròpolis i les províncies, tant a escala nacional com global. I no necessàriament per una raó que podríem dir-ne falaguera, perquè és així mateix l'estandardització allò que esborra la diferència entre el centre i els marges. I tot i que pot ser exagerat dir que ara tots som marginals, certament moltes noves llibertats s'han aconseguit en un procés en el qual la globalització ha

significat descentrament i proliferació de les diferències. Ja es veu que aquesta perspectiva considera l'adveniment de la globalització en termes exactament oposats a la perspectiva pessimista, per a la qual significava bàsicament unificació i estandardització. Tanmateix, aquests són, de fet, els dos trets antitètics d'aquest element que estem temptant de caracteritzar ací a cegues.

En l'àmbit de la cultura ningú no ha ofert una versió més poderosa de la imatge celebradora de la globalització que el teòric mexicà Néstor García Canclini amb la seua concepció de la cultura com a mestissatge.⁴ En la seua opinió, els contactes i manlleus eclèctics que permet la globalització són una cosa progressista i saludable i encoratgen positivament la proliferació de noves cultures (d'altra banda, em pense que aquesta idea implica que en qualsevol cas la cultura sempre ha funcionat així, a través de combinacions impures i desordenades, i no per situacions d'isolament i de tradició regulada). L'obra de García Canclini forneix, doncs, munició a les visions utòpiques més enfebrides del nostre temps, aquelles que ens parlen d'un immens festival intercultural urbà i global sense centre i sense ni tan sols un tipus cultural dominant. Per la meua banda, crec que aquesta visió de les coses necessita alguna especificació de caire econòmic i és més aviat inconsistent amb la mena i l'empobriment d'allò que caldria dir-ne cultura corporativa global.

Però aquesta topada amb l'anterior visió pessimista del procés de globalització és la mena de xoc del qual espere que provocarà espurnes i, en qualsevol cas, aquest és un dels debats més importants dels nostres dies.

(L'altra oposició molt important, i sens dubte relacionada, és la que es dona entre els valors més antics d'autonomia i auto-suficiència –tant en l'economia com en la cultura– i les visions actuals sobre la interdependència sistèmica, en la qual tots seríem només punts d'una xarxa global. També en aquest cas podríem manifestar reserves de molta entitat en ambdós costats, però esmente ara aquest debat sols de passada i per tal d'inserir-lo en un context més ampli.)

Ara, però, cal tornar a la possibilitat trilateral i dir que, si García Canclini s'equivoca quant a les perspectives de vitalitat i producció cultural de l'anomenat Tercer Món, faríem bé de no esperar un contrapès a l'americanització als altres dos grans centres mundials, Europa i el Japó.

En aquest context presentaria això com a problema i no com a mera opinió: és a dir, si en la nostra època no s'ha alterat de manera fonamental la relació entre cultura i economia. Em sembla, en qualsevol cas, que l'indicador clau de la centralitat d'una àrea determinada no el dona pas la riquesa i la capacitat productiva, sinó la producció cultural nova i vigorosa, la innovació (concretament, en l'àmbit de la cultura de consum massiu). És per aquesta raó que fou extraordinàriament significatiu que les dues darreres iniciatives japoneses adreçades a penetrar en la indústria americana de l'entreteniment –l'adquisició per Sony de Columbia Pictures i l'oferta de Matsushita sobre MCA– acabassen en un fracàs. Això vol dir que malgrat la immensa riquesa i la gran capacitat tecnològica i industrial, fins i tot a despit de les adquisicions mateixes i de la propietat privada, els japonesos són incapaços de dominar la productivitat essencialment cultural exigida per assegu-

rar-se el procés de globalització enfront de qualsevol competidor. Qui diu producció de cultura diu producció de la vida quotidiana: sense això, un sistema econòmic amb prou feines podrà aconseguir una expansió i una implantació creixents.

Pel que fa a Europa –més rica i culturalment més elegant que mai, un museu brillant d'un passat remarcable, en l'època més immediata del passat del modernisme mateix– assenyalaré també que el seu fracàs quant a generar formes pròpies de producció cultural de masses és un símptoma ominós. ¿Podria ser que la mort del modernisme significàs també una certa fi d'un cert tipus d'art i cultura europeus hegemònics? L'esforç encoratjat per la Unió Europea adreçat a fer aparèixer una nova síntesi cultural europea, en què Milan Kundera substituïria T. S. Eliot, em sembla igualment ominós, per bé que més patètic. El sorgiment d'una munió de cultures populars locals i ètniques, o de cultures d'oposició, a tot arreu d'Europa és una agradable aportació suplementària de la postmodernitat, igual que a tot arreu del món, però significa per definició la renúncia al vell projecte hegemònic europeu.

De la mateixa manera, els antics països socialistes foren en gran mesura impotents per a generar una cultura original i una forma de vida distintiva capaç de mantenir-se com a alternativa, alhora que –com ja he suggerit– al Tercer Món els tradicionalismes més antics es presenten igualment afeblits i momificats i només el fonamentalisme religiós sembla tenir força i voluntat per resistir a l'americanització. Però aquí la paraula clau és, segurament, *sembla*. Perquè encara s'ha de veure si aquests experiments ofereixen alternatives socials positives, o tan sols violència reactiva i repressiva.

La celebració de la «llibertat» de mercat ha semblat tan sovint que col·locava aquesta evolució ominosa sota una llum totalment nova i positiva que té molt de sentit, en definitiva, d'interrogar aquest concepte i el seu gir i de determinar la interferència de categories filosòfiques, activada per la identificació de la globalització amb el mercat com a tal. Hom pot, d'entrada, copsar aquestes contradiccions conceptuals internes en termes de fusió de «nivells» de la vida social que són d'altra banda distints i diferenciats.

Així, en una esplèndida obra, A. O. Hirschman ha documentat les diferents maneres que, a l'època del Renaixement primerenc, els pamflets i tractats sobre els beneficis del comerç i sobre allò que ben aviat havia de transformar-se en el capitalisme mateix, celebraven *la douceur du commerce*: la influència benèfica del comerç sobre les mentalitats salvatges o violentes, barbàriques, la introducció d'interessos i horitzons cosmopolites, la implantació gradual de la civilitat en pobles rudes (i no en darrer terme, podríem afegir-hi, en els de l'Europa feudal mateix).⁵ Ací hi ha ja una fusió de dos nivells: el de l'intercanvi es fon amb el de les relacions humanes i la vida quotidiana (com en diríem avui), i s'afirma una identitat entre tots dos. Mentrestant, en la nostra època, l'inefable Hayek ha proposat una identificació similar, però a una escala política més vasta: la identitat entre la lliure empresa i la democràcia política. Hom suposa que la manca de la segona impedeix el desenvolupament de la primera; i, per tant, caldrà concloure que el desenvolupament de la segona –la demo-

cràcia– depèn del desenvolupament del lliure mercat com a tal. Aquest és un sil·logisme que difonen amb entusiasme els friedmanians i que han brandat darrement tots els economistes propagandistes del Món Lliure que acudiren corrents als ignorants països de l'antic bloc oriental després de 1989 per tal d'oferir els seus consells sobre com calia construir aquesta particular trampa per a ratolins.⁶ Però fins i tot al si d'aquest sistema d'identificacions ideològiques hi ha una ambigüïtat més bàsica, que té a veure amb el mercat: l'ús de categories típiques de Marx suggereix que aquesta mateixa «idea» o ideologema comporta una fusió il·lícita de dues categories distintes, la de la distribució i la de la producció (pot haver-hi també un lliscament vers el consum en algun moment de l'operació retòrica).

Perquè és la producció capitalista allò que en general es defensa ací, tot i que amb el nom i sota la forma de la distribució –les bigarrades i enormement variades formes de l'intercanvi del mercat–, de la qual sabem que és d'on prové, precisament, un dels punts fonamentals de crisi en el capitalisme sempre que aquestes coses no funcionen en sincronia: sobreproducció, amuntegament als magatzems de béns que ningú no pot comprar, etcètera, etcètera. I a hores d'ara la libidinització del mercat, si puc dir-ho així, és a dir la raó per la qual tanta gent troba ara *sexy* aquesta cosa avorrida i arcaica, deriva de l'endolciment d'aquesta píndola a través de tota mena d'imatges relacionades amb el consum com a tal: la mercaderia, com si diguéssim, ha esdevingut la seua pròpia ideologia. I es resol en el que Leslie Sklair en diu la nova «ideologia-cultura del consum» transnacional, que modifica els

hàbits psíquics i les pràctiques tradicionals i que, sobretot, en fa un garbuix que se suposa que s'assembla a l'*american way of life*.

Suposem, no obstant, que aquests elements identificats ací com a nivells diversos de la mateixa cosa estiguessen en contradicció els uns amb els altres; per exemple, suposem que el consumisme fos inconsistent amb la democràcia, que els hàbits i les addiccions del consum post-modern bloquegen o reprimeixen les possibilitats de l'acció política, de l'acció col·lectiva. Hom pot recordar, per exemple, que històricament la invenció de la cultura de masses com un component del fordisme fou l'origen mateix de la famosa excepcionalitat nord-americana. És a dir, allò que féu possible als Estats Units un federalisme, un *melting-pot*, un maneig de la lluita de classes en fort contrast amb el que s'esdevenia a la majoria de països del món, fou precisament el nostre sistema únic de cultura i consum de masses, capaç d'induir un desplaçament d'energies vers noves direccions dominades pel consens. No deixa de ser, doncs, irònic, que –com tendeixen a fer molts participants en el debat sobre la globalització– es vulga presentar la cultura de masses com un espai de democratització. I no diguem ja de resistència.

Ara bé, algunes d'aquestes confusions poden ser aclarides amb l'anàlisi de les situacions mateixes, d'altres mitjançant una separació estricta de nivells, que jo propose ací. Mirem-nos més de prop la celebració dels efectes alliberadors de la cultura comercial de masses, particularment a l'àrea llatinoamericana, on ha estat exalçada amb èmfasi especial per acadèmics i teòrics com George Yúdice, sobretot pel que fa a l'àmbit de la música

popular (i al Brasil, de la televisió).⁷ En literatura, la llengua protegeix les grans produccions literàries modernes –el boom llatinoamericà, per exemple– que aconseguen, per diversos camins, capgirar el sentit i conquerir mercats nord-americans i europeus. En música es diu que no sols la música local guanya les importades o nord-americanes, sinó que, cosa encara més important, les multinacionals realment hi inverteixen, en la música local i en les indústries discogràfiques (al Brasil també en les xarxes de televisió locals). Ací, doncs, la cultura de masses semblaria que ofereix un tipus de resistència a l'absorció general de la producció local i nacional en l'òrbita dels negocis transnacionals o, com a mínim, en el darrer cas, una via per cooptar i desviar tot aquest entrellat en avantatge propi. D'altra banda, però, fins i tot aquesta història nacional particular d'èxit no constitueix la regla, sinó més aviat l'excepció, si tenim en compte fins a quin punt en uns altres països (no necessàriament del Tercer Món) la televisió es troba gairebé totalment colonitzada per programes i sèries nord-americanes. Sens dubte és correcte distingir d'entrada entre dependència cultural i dependència econòmica: el que volia assenyalar és que fins i tot aquesta distinció tan banal reintrodueix els dilemes filosòfics, i particularment els problemes de categoria i nivell, que he subratllat ací. ¿Quina és, fet i fet, la justificació de distingir entre aquests dos nivells de l'econòmic i el cultural quan a hores d'ara als Estats Units, com hem vist, el cultural –la indústria de l'entreteniment– és, junt amb la producció agroalimentària, un dels primers capítols d'exportació i el govern americà està disposat

a fer el que calga per defensar-lo, com s'ha pogut comprovar en les negociacions del GATT i la NAFTA?

D'altra banda, la teoria de la postmodernitat afirma –des d'un punt de vista teòric d'una mena diferent– que hi ha un desdibuixament gradual de la diferència entre aquests nivells: l'econòmic es fa a poc a poc cultural, mentre que el cultural esdevé a poc a poc econòmic. La societat de la imatge i la publicitat poden indubtablement documentar la transformació gradual de les mercaderies en imatges libidinals d'elles mateixes, és a dir, gairebé en productes culturals. Alhora, la dissolució de l'alta cultura i la intensificació simultània de la inversió en mercaderies lligades a la cultura de masses, en poden ser ben bé prou per suggerir que, fos quin fos el cas en els estadis i moments primerencs del capitalisme (quan l'estètic era, ben clarament, refugi i santuari enfront dels negocis i l'estat), avui ja no hi ha enclavaments –estètics o d'una altra mena– en què la mercaderia no regne amb poder suprem.

Així doncs, la proposició segons la qual l'àmbit cultural pot entrar en determinades circumstàncies (la televisió brasilera) en conflicte amb l'àmbit econòmic (dependència), tot i que no és il·lògica ni impensable, hauria de ser matisada. I un aspecte d'això seria, sens dubte, tenir present el caràcter únic del Brasil com a mercat immens de dimensions virtualment continentals, una explicació que preferesc a les idees més convencionals que insisteixen en la diferència cultural, les tradicions nacionals, l'idioma, i així successivament, que caldria, d'altra banda, traduir en termes materialistes.

Tanmateix, cal considerar encara la proposició de Yúdice segons la qual, en

determinades condicions, la cultura –centrant-nos ara només, per a simplificar les coses, en la música popular– pot servir com a terreny de proves de la democràcia perquè ofereix noves concepcions i activitats relacionades amb el que en podríem dir la ciutadania. Dit d'una altra manera: que hi ha pràctiques d'elecció de consum i d'autonomia personal que poden entrenar els individus –d'altra banda subalterns– en un nou tipus de llibertat que pot ser considerada (com féu fa temps Schiller)⁸ com a preparació per a la llibertat política. Això equival clarament a postular una «fusió» extrema dels nivells de la cultura i la política, i la restricció a la música (no exactament escoltar música contemplativament, a la manera burgesa, sinó la dansa i la pràctica musical en general) fa la proposició molt més plausible del que podria semblar atenint-nos al que en diu John Fiske, per exemple, quan s'hi refereix en relació amb la televisió comercial.⁹ Tampoc hauríem d'oblidar que els grans i (ai!) avortats projectes utòpics de canvi que mai dugué a la pràctica el socialisme francès quan arribà al poder havien estat elaborats segons el model de la música pel seu teòric principal, Jacques Attali, ell mateix músic i economista (i que sovint subratllava el parentiu entre aquests dos «nivells»)¹⁰. Però és potser Stuart Hall qui ha preconitzat de manera més convincent una nova concepció de la cultura, particularment pel que fa al que ha definit com a «temps moderns», el nou període o tombant (que he estat temptat de dir-ne postmodern). Deixant de banda la qüestió del marxisme o el socialisme de Hall, la seua explicació sobre la manera com funciona la nova cultura musical de la postmodernitat per superar la subalter-

nitat dels diferents grups minoritaris a Gran Bretanya, té una gran volada i avançada molt en el sentit de recuperar les potencialitats polítiques de l'art, i contrasta fortament amb allò que normalment tenim tendència a pensar respecte això.¹¹ Aquesta multiplicitat cultural, tanmateix, té com a objectiu, sens dubte, de qüestionar dues formes d'unitat o d'unicitat: la unitat de l'estat racista i la unitat dels ciutadans blancs (protestants) representada per l'estat. (És clar que ens referim a l'estructura antagonista de les relacions de l'Imaginari, i no necessàriament a les realitats socials empíriques de tal o tal localitat concreta de Gran Bretanya).

Es tracta d'un model que pot aclarir l'èmfasi teòric i polític, tan estès, sobre la cultura i el mercat també a l'Amèrica Llatina. Perquè sovint hom ha subratllat (i ningú no ho ha fet amb tanta força com García Canclini) que a tot arreu d'Amèrica Llatina la cultura i els seus suports s'identifiquen amb l'estat; a Mèxic, amb l'estat postrevolucionari. El poder en aquests països s'identifica amb l'estat més que no —com als països de l'anomenat primer món— amb el capitalisme mateix. Fet i fet, l'èmfasi en el comerç i l'intercanvi en una situació d'autoritarisme estatal equival precisament a privilegiar el moment de la diversitat com a element de llibertat i resistència. El mercat en el sentit de comerç i intercanvi funciona, doncs, en un sentit molt semblant a les ONG a Àsia i Àfrica, com a espai que fuig de la dominació brutal de l'estat. Però al primer món angloamericà, diria jo, l'estat pot ser encara un àmbit positiu: els seus poders han de ser defensats enfront de les temptatives dretanes de dissoldre'l en els negocis i les activitats privades de tota mena.

L'estat és l'àmbit d'on sorgeix la legislació social i de benestar, l'origen de tota la xarxa de seguretat constituïda per una gamma amplíssima de mesures legals (sobre ocupació, salut, educació, etc.), una instància que no hauria de ser deixada a mercè dels efectes d'esmicolament i de desintegració que genera l'economia privada americana.

No obstant, hi ha una manera de comparar aquestes dues situacions radicalment diferents: si en una, a l'Amèrica Llatina, hom celebra la multiplicitat enfront d'una unitat opressiva, en l'altra, a Nord-amèrica, hom hi defensa una unitat positiva enfront d'una multiplicitat opressiva. Però això és un simple canvi de les valències associades als termes, alhora que el tipus de valoració roman igual. Aquests canvis i semblances han de ser vistos, crec, com a peculiaritats estructurals, no de la globalització com a tal, sinó més aviat del sistema internacional més antic. En d'altres paraules, un nivell d'abstracció i d'interrelació en el qual es manté a distància allò que resta a un nivell nacional. Si això sembla més aviat fosc, esmentaré un exemple, el més dramàtic que he trobat, de la gran història de la revolució haitiana de C. L. R. James, que porta el significatiu títol *The Black Jacobins*.¹² El títol expressa per si mateix la paradoxa que tinc present, perquè allò que traspua el relat de James és que els anomenats subjectes de la història tenen papers molt diferents en un costat i l'altre de la xarxa internacional. Sabem, de fet, que la força més radical de la Revolució Francesa eren els *sansculottes*: no exactament una mena de proletariat, sinó una barreja de petits burgesos, aprendents, estudiants, membres del lumpen, etc. Aquests constituïen l'exèrcit del movi-

ment jacobí i de Robespierre. James mostra que a Haití els *sansculottes* (amb la seua cultura revolucionària exportada des de França) esdevingueren la força de la reacció, la força principal que s'oposà al moviment revolucionari, els enemics de Toussaint Louverture. És massa fàcil d'evocar simplement el racisme en aquesta situació. Pense que caldria interpretar-la, més aviat, com una inversió dialèctica determinada al seu torn per l'adveniment d'un tipus de relacions que ja no són nacionals i internes (no he gosat d'emprar una paraula com transnacional, perquè tot i la seua idoneïtat literal té connotacions molt més recents; així mateix, la paraula imperialisme és anacrònica en aquest context; i tampoc no s'hi pot parlar d'esclavitud en termes simplement colonials). El tomb dialèctic de positiu a negatiu, en aquesta qüestió d'unitat i multiplicitat, en les diferències entre la situació nord-americana i la situació llatinoamericana, hauria de ser teoritzat també en termes molt semblants.

Però ara caldria desenvolupar aquesta dialèctica amb una mica més d'amplitud. Hem vist, en aquest punt particular, l'associació de l'oposició abstracta entre Identitat i Diferència a un contingut específic d'unitat *versus* multiplicitat. Podríem ara traslladar tot això als termes dels debats sobre la postmodernitat. En el cas d'Amèrica Llatina pense que la força positiva de la cultura no es refereix exclusivament a la cultura de masses o popular, sinó que inclou més aviat l'alta cultura i, molt específicament, la literatura i la llengua nacional. La samba —diguem-ho així— s'oposa a Guimarães Rosa, però s'identifica amb els assoliments literaris d'aquest i s'inscriu en l'orgull més ampli d'una

cultura nacional autònoma com a tal. Però hom pot identificar així mateix situacions nacionals —i faig servir deliberadament aquest circumloqui maldestre per tal de defugir els habituals i inacabables debats al voltant de si existeixen encara coses com ara les «nacions» i quina relació tindrien amb una altra cosa misteriosa anomenada «nacionalisme»— en les quals la defensa de l'autonomia nacional pren la forma del que podríem considerar un modernisme més tradicional: la defensa dels poders de l'art i l'alta cultura, el parentiu més profund entre aquest modernisme artístic i el poder polític de la col·lectivitat mateixa, concebuda ara com un poder polític unificat o un projecte col·lectiu més que no com un esmicolament en multiplicitats democràtiques i posicions identitàries.

L'Índia, certament, és un indret enorme i divers, i hom hi troba modernismes i postmodernismes en ple desenvolupament. Però jo faig referència en particular a una visió específica que uneix el projecte socialdemòcrata de l'antic Partit del Congrés i el no-alineament de Nehru, aquesta mena de posició típica de company de viatge, amb tota una política estètica i artística que és molt diferent de la política d'estudis culturals (si puc dir-ho així) que hem considerat en el cas de la situació llatinoamericana. Ara, ¿és això tot just l'antic modernisme, ajornat i reescalfat? ¿Condueix realment a una defensa de la Identitat enfront de la Diferència, tot reforçant en aquest sentit els atacs al modernisme habituals a tot arreu i que fan sempre l'efecte que condueixen al bandejament de la política modernista, i també de l'art modern, deixant-nos doncs políticament sense objectius, com tanta gent se'n plany a hores d'ara?

El fet que propose la hipòtesi que aquestes diferències no tenen a veure amb la Diferència sinó més aviat amb on se situa o es col·loca, no es deu a cap desig de mediar, de resoldre totes aquestes diferències i bescanviar els debats i les baralles teòriques per un espai d'harmonia, sinó sobretot a la voluntat de posar a prova els poders i els avantatges de la dialèctica mateixa. ¿Qui pot oposar-se a la Diferència en el pla social o àdhuc en el polític? De fet, rere moltes d'aquestes temptatives hi ha la validació d'una nova política democràtica (en el primer món igual que en el tercer) estimulada per la vitalitat dels mercats com a tals, siguen pagesos o no: es tracta d'una variant sociològica més exòtica de l'antiquíssima defensa –ja esmentada– del comerç i el capitalisme en termes d'intercanvi i llibertat política. Però tot depèn del nivell en què discernim una identitat maligna i estandarditzadora o despòtica. Si la situem en l'existència de l'estat mateix, com a entitat nacional, aleshores és clar que caldrà afirmar, enfront d'aquest, una forma més micropolítica de la diferència, en els mercats i la cultura, com a força de resistència davant la uniformitat i el poder. Ací, doncs, se suposa que els nivells cultural i social es troben en conflicte radical amb el polític. I en moments clau d'argumentacions d'aquesta mena, hom invoca alguna cosa semblant al federalisme com a ideal de futur, tot i que alguns esdeveniments històrics recents podrien suggerir el fracàs i la mort no del comunisme, sinó més aviat, precisament, del federalisme com a tal (l'URSS, Iugoslàvia, fins i tot Canadà).

Tanmateix, si situem les amenaces a la Identitat al nivell més alt, globalment, aleshores tot canvia: en aquest àmbit supe-

rior, l'enemic de la diferència no és el poder estatal nacional, sinó el sistema transnacional mateix, l'americanització i els productes estandarditzats d'una ideologia i una pràctica del consum d'ara endavant uniformes i estandarditzades. En aquest punt, els estats i les cultures nacionals són cridats de cop i volta a fer el paper positiu fins ara assignat –en contra seua– a les regions i les pràctiques locals en el paradigma anterior. I en oposició a la multiplicitat de mercats locals i regionals, d'arts minoritaris i de llengües, la vitalitat dels quals pot ser reconeguda arreu del món en incòmoda coexistència amb la visió de la seua fi, de la seua extinció universal, és sorprenent de contemplar –en una atmosfera en què l'estat nació com a tal, i no diguem ja el «nacionalisme», és una entitat i un valor molt difamat– la reaparició de defenses de la cultura nacional per part d'aquells que afirmen les capacitats de resistència d'una literatura nacional i d'un art nacional. Aquests defensors identifiquen els nivells de l'art i la política tot lligant la vitalitat d'una cultura nacional i modernista (ací, potser, podríem oposar a l'estratègia «nacional-popular» de Gramsci una altra de genuïnament «nacional-modernista», tot i que Gramsci era probablement un modernista en aquestes matèries) a la possibilitat d'un gran projecte polític nacional o col·lectiu semblant als concebuts per l'esquerra i la dreta durant el període modernista.

D'acord amb això, només per aquesta via hi ha possibilitat d'oposar-se a les intrusions del mercat mundial, del capitalisme transnacional i dels grans centres financers de l'anomenat primer món. El fet que en aquest procés caldria oposar-se també a la dispersió d'una cultura de

masses postmoderna situa aquesta posició en contradicció amb la d'aquells per als quals només l'activació d'una cultura realment de base, d'una cultura de la multiplicitat i les diferències, podria oposar-se, primer a l'estat nacional mateix i després, probablement, a tot allò que rau més enllà d'aquest, en el món exterior (tot i que, paradoxalment, sovint es produeix una apropiació d'elements d'aquesta cultura de masses exterior, transnacional, per aquesta mena de resistències: de vegades els films de Hollywood són font de resistència a la hegemonia interna i alhora la forma que pren, en darrer terme, l'hegemonia externa).

Finalment, resumiré breument el que ha pogut semblar una sèrie inacabable de paradoxes. Aquesta impressió, de tota manera, marcaria un bon punt de partida perquè pot nodrir la sospita que els nostres problemes rauen tant en les categories de pensament que fem servir com en els simples fets de les matèries debatudes. I aquest seria, crec jo, el sentit i la funció d'un retorn a Hegel avui, com si diguéssim contra Althusser. Aquest l'encerta, probablement, en la seua dialèctica materialista, els seus nivells semiautònoms, la causalitat estructural, la sobredeterminació. Si anem a Hegel, pel que fa a aquestes qüestions, hi trobarem allò que tothom sap des de sempre, és a dir, que era senzillament un idealista. Però la manera escaient d'utilitzar Hegel no és aquesta. Més aviat, la manera escaient d'utilitzar-lo tindria a veure amb aquelles coses que Hegel era capaç d'explorar precisament perquè era un idealista, val a dir, les categories mateixes, els modes i les formes de pensament a través dels quals hem de pensar, indefugiblement, les coses, però

que tenen una lògica pròpia de la qual som víctimes si no som conscients de la seua existència i de la influència in-formadora que exerceixen sobre nosaltres. Així, en el capítol més conegut de la Gran Lògica, Hegel ens ensenya com hauríem d'utilitzar categories potencialment tan complicades com les d'Identitat i Diferència.¹³ Si comencem amb la Identitat, diu, aviat ens adonem que sempre es defineix en termes de la seua Diferència amb alguna altra cosa; si tractem la Diferència, comprovarem que totes les reflexions sobre aquesta n'inclouran d'altres sobre la «identitat» d'aquesta categoria particular. Quan analitzem la Identitat hem de tornar a la Diferència i quan analitzem la Diferència hem de tornar a la Identitat. Aleshores comencem a entendre ambdues en termes d'una Oposició indescartable, i ens adonem que cal pensar-les sempre conjuntament. Però després d'haver après això, ens adonem que no estan en oposició, sinó que més aviat, en algun sentit, l'una i l'altra són una i la mateixa cosa. En aquest punt accedim a la Identitat de la identitat i la no-identitat, i en el tombant més decisiu del sistema de Hegel tot sencer, l'Oposició hi apareix de sobte com a Contradicció.

Aquest és sempre el punt que volem assolir en la dialèctica: volem posar al descobert fenòmens i trobar les contradiccions essencials que hi ha rere ells. I aquesta era la idea de la dialèctica que tenia Brecht: la percepció clara de les contradiccions que hi ha en totes les coses, que les fan canviar i evolucionar en el temps. Però en Hegel la contradicció passa a ser causa o fonament, allò que jo en diria la situació mateixa, la vista aèria o el mapa de la totalitat en la qual s'esdevenen les

coses i es realitza la Història. M'agrada pensar que fou una cosa semblant a aquest moviment de les categories –produint-se recíprocament, i evolucionant devers punts de vista sempre nous– allò que Lenin va veure i aprendre en Hegel en la seua lectura decisiva d'aquest durant les primeres setmanes i mesos de la Primera Guerra Mundial.¹⁴ Però també m'agra-

daria pensar que aquestes són lliçons que encara podem fer servir avui, no en darrer terme en les nostres temptatives de copsar els efectes, encara mal definits i tothora presents, d'aquest fenomen que hem començat a anomenar globalització. □

Traducció de Gustau Muñoz

1. Eric WOLF, *Europe and the People without History*, Berkeley, 1982.

2. David BORDWILL, Kristin THOMPSON i Janet STAIGER, *The Classical Hollywood Cinema: Film Style and Mode of Production to 1960*, Nova York, 1985, pp. 381-385.

3. Giovanni ARRIGHI, *The Long Twentieth Century*, Londres, 1994, pp. 330-331.

4. Néstor GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas*, Mèxic D.F., 1989.

5. Albert O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests*, Princeton N.J., 1977.

6. Cal veure, però, el llibre de Maurice MEISNER, *The Deng Xiaoping Era*, Nova York, 1996, que presenta dades molt importants quant a les possibilitats que ofereixen al desenvolupament capitalista els anomenats sistemes «no-democràtics».

7. George YÚDICE, «Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring», *Social Text* 45, 1995, pp. 1-25.

8. Friedrich SCHILLER, *On the Aesthetic Education of Man* (trad. d'E. M. Wilkinson i L. A. Willoughby), Oxford, 1967.

9. John FISKE, *Television Culture*, Londres, 1987.

10. Jacques ATTALI, *Les Trois Mondes*, Nova York, 1983.

11. Stuart HALL i Martin JACQUES, *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, Nova York, 1991.

12. C. L. R. JAMES, *The Black Jacobins*, Nova York, 1963.

13. G. W. F. HEGEL, *The Science of Logic* (trad. d'A. V. Miller), Londres, 1969, llibre 2, secció 1, cap.2: «Tres essencials de la determinació de la reflexió».

14. Kevin ANDERSON, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, Urbana Il., 1995.

Els desafiaments del territori i els drets de la ciutadania

Jordi Borja

La ciutat democràtica ha de tenir en compte totes les persones que la integren. La participació ciutadana en l'organització del territori i en la concepció i la gestió dels espais públics és un senyal d'identitat d'aquest model de ciutat, entesa com a lloc de trobada i civisme que proposa el Projecte Educatiu de Ciutat.

L'urbanisme és necessari, però no és suficient per construir el civisme. Perquè la ciutat no és només l'espai (*urbs*), sinó que també és el conjunt de persones que viuen en comunitat (*civitas*). Els nous desafiaments del territori exigeixen la defensa i l'extensió de nous drets ciutadans que siguin reclamats pels moviments cívics (dret a l'espai públic, dret a les noves tecnologies, dret a la justícia, dret al treball i al salari ciutadà...). Aquest repte implica una participació ciutadana i una resposta política que tingui en compte les necessitats de tota la ciutadania. El dret a la ciutat per a totes les persones comporta, a més, canviar la idea d'una pedagogia que es basa en la ciutat per la idea de la ciutat com a pedagogia.

Jordi Borja és sociòleg i urbanista. Ha estat professor de Geografia Urbana a la Universitat de Barcelona, i tinent d'alcalde d'aquesta ciutat. És autor, entre altres, de *Local y Global* (amb M. Castells, Taurus, 1997).

INTRODUCCIÓ

La ciutat és el producte cultural o, millor, la realització humana *tout court* més complexa i significant que hem rebut de la història. I que construïm i destruïm cada dia. Entre tots.

I ho és perquè és la maximització de les possibilitats d'intercanvi. «No hi ha res més important –econòmicament parlant– en una ciutat que els cafès, els bars, els restaurants», deia el director de planificació de la ciutat de Londres per justificar perquè malgrat el neoliberalisme imperant, imposaven als edificis d'oficines que les plantes baixes oferissin aquest tipus d'equipament considerat decisiu per a la productivitat urbana.

Ciutat, cultura, comerç, són termes etimològicament i històricament units. Com ciutat i ciutadania (persones amb drets i responsabilitats, lliures i iguals). I ciutat (*polis*, lloc de la ciutadania) i política (com a participació en els assumptes d'interès general). No està de més recordar alguns conceptes que expressen uns valors forts que no sembla que mereixin ser suplantats per altres de més febles o menys solidaris.

La complexitat i la càrrega de sentit que es vinculen a la ciutat no resulten automàticament de la concentració de

població ni de la importància de la seva activitat econòmica, ni pel fet de ser seu de poders polítics o administratius. Si l'intercanvi és una dimensió fonamental, la «ciutat ciutat» és aquella que optimitza les oportunitats de contacte, la que aposta per la diversitat i la mixtura funcionals i socials, la que multiplica els espais de trobada.

L'urbanisme no pot pretendre resoldre tots els problemes de la ciutat. Roland Castro, per una vegada modest en les seves afirmacions, diu que almenys no hauria d'agreujar-los (*L'urbanisme ne devrait pas ajouter au malheur des hommes*). No és una frase buida. En molts moments històrics, incloent-hi l'actual, sembla entossudit a fer-ho. La literatura sobre això és abundant i aquest autor també ha contribuït a la crítica d'un urbanisme menyspreador de l'espai públic.¹

Perquè aquí hi ha una dimensió decisiva de la ciutat: la qualitat del seu espai públic. El lloc d'intercanvi per excel·lència. I també on és més manifesta la crisi de la ciutat.

LES DIALÈCTIQUES DE LA CIUTAT ACTUAL

La ciutat actual sofreix un triple procés negatiu: dissolució, fragmentació i privatització. Dissolució per difusió de la urbanització desigual i l'afebliment o especialització dels centres. Fragmentació per l'exasperació d'alguns supòsits funcionalistes, caricatures del moviment modern: la combinació d'un capitalisme desregulat amb la lògica sectorialitzada de les administracions públiques, produeix la multiplicació d'elements dispersos i monovalents en un territori retallat per vies de comunicació. I privatització per la genera-

lització de guetos per classe social (des dels condominis de luxe fins a les *favelas* o similars) i la substitució dels carrers, les places i els mercats per centres comercials. Els tres processos es reforcen mútuament per contribuir a la quasi desaparició de l'espai públic com a espai de ciutadania.

Som davant la mort de la ciutat com es proclama tan sovint?² Sembla obvi que les tendències esmentades contrarien el complex «producte ciutat» caracteritzat per la densitat de relacions socials i per la barreja de poblacions i d'activitats. I més encara, accentuen les desigualtats i les marginacions, redueixen la capacitat d'integració cultural i la governabilitat del territori i, finalment, neguen els valors universalistes que es vinculen a l'entitat «ciutat».

Tanmateix, davant aquestes dinàmiques desestructuradores de la ciutat actuen altres dinàmiques de sentit contrari. En tots els moments històrics de canvi s'ha anunciat la mort de la ciutat. I, a la llarga, han prevalgut en molts casos –no sempre i amb alts costos socials en tots els casos– les dinàmiques de revaloració de la ciutat. D'on procedeixen les tendències i les forces (re)constructores de la ciutat?

Hi ha factors econòmics i tècnics (en especial els progressos en el món del transport i de les comunicacions) que afavoreixen la dispersió. Però n'hi ha d'altres de signe contrari: el capital fix polivalent, el teixit de pimes i d'empreses de serveis a les empreses, els recursos humans qualificats, la imatge de la ciutat, l'oferta cultural i lúdica que atreu cada vegada més els agents econòmics i els professionals, les múltiples oportunitats (teòriques) de treball, la diversitat d'equipaments i serveis i l'ambient urbà que demanen amplis sectors mitjans. El fet és que una part impor-

tant dels col·lectius socials que semblaven irreversiblement instal·lats en la suburbanització revaloren la ciutat tant a l'hora de decidir la seva inversió o el seu treball com a l'hora de fixar la seva residència.

Però a més d'aquests factors econòmics i socials hi ha factors culturals i polítics que expliquen la revaloració de la ciutat. Mite o realitat, la ciutat apareix com el lloc de les oportunitats, de les iniciatives i de les llibertats individuals i col·lectives. El lloc de la intimitat, però també el de la participació política. «Ahir, en la manifestació d'aturats, em vaig sentir, per primera vegada en molts anys, un ciutadà» (declaracions d'un manifestant, París, maig de 1997). La ciutat és, a més –potser la cosa més important–, el continent de la història, el temps empresonat a l'espai, la incitació del passat i la memòria de l'avenir, és a dir, el lloc des d'on es produeixen els projectes de futur que donen sentit al present. La ciutat és un patrimoni col·lectiu en el qual trames, edificis i monuments es combinen amb records, sentiments i moments comunitaris. No sembla que la gent, molta gent, pugui renunciar fàcilment a tot això.

Finalment, si concloem que a la ciutat, o més exactament a les regions urbanes, es confronten dinàmiques contradictòries i que les polítiques urbanes, que impliquen responsables polítics, professionals i els agents econòmics i socials, poden impulsar unes dinàmiques i reduir-ne d'altres, llavors els valors culturals i els objectius polítics esdevenen la qüestió decisiva del nostre present i del nostre futur urbans.

Com recordava recentment Michael Cohen, dirigint-se als responsables de la política urbana de Buenos Aires, el que han de plantejar-se abans que res és quins són els valors que orienten la seva acció,

on volen anar, quins models de vida urbana proposen a la ciutadania.³

Si com s'ha dit tantes vegades la política és pedagogia i la ciutat és política, sembla lògic plantejar-se la dimensió pedagògica de l'urbanisme, és a dir, l'estratègia urbana com a gran projecte educatiu.

Per a la qual cosa sintetitzarem, encara que sigui esquemàticament, els reptes que desafien avui les polítiques urbanes per concloure amb els drets i les responsabilitats dels ciutadans que es dedueixen de les respostes que es proposen.

Però, abans, vegem ràpidament fins a quin punt i per a qui la ciutat és avui una iniciació a la vida.

LA CIUTAT COM A AVENTURA INICIÀTICA

La ciutat conquereix si és conquerida. I per tant ha d'oferir els mitjans indispensables als seus «ciutadans conqueridors». És a dir, la ciutat és l'aventura iniciàtica a què tots tenim dret. Les llibertats urbanes són, tanmateix, més teòriques que reals. Una primera aproximació a la ciutat és analitzar la seva oferta complexa en termes d'inclusió i exclusió.

Qui inclou? Qui exclou? Qui pot utilitzar les seves oportunitats de formació i d'informació, de treball i de cultura?

Com s'accedeix a un habitatge? Viure en un barri o un altre, ofereix possibilitats similars? Les centralitats, són accessibles de la mateixa manera?

Les noves tecnologies de comunicació (NTC), potser no integren (globalitzen) uns, però exclouen (marginalitzen) d'altres? És possible la democratització de les NTC? L'àmbit urbà, no ofereix possibili-

tats múltiples d'intercomunicació democràtica? Per exemple, en les relacions Administració-ciutadans. Per cert, millor parlar de TIC (tecnologies d'informació i comunicació) que de NTC, car ja no són tan noves.

Les preguntes són gairebé infinites. La qüestió interessant és veure els processos urbans (incloent-hi les polítiques) des d'un punt de vista que tingui en compte la dialèctica inclusió-exclusió, així com es tenen en compte d'altres (creixement econòmic-sostenibilitat, governabilitat- mobilització social, universalisme-localisme, etc.).

La ciutat com a aventura iniciàtica és una manera, no l'única, d'agafar l'àmbit urbà i les seves dinàmiques físiques, econòmiques i culturals des d'aquests punts de vista.

La ciutat com a oportunitat iniciàtica pateix avui una crisi que s'expressa mitjançant una paradoxa, o potser dues contradiccions.

1. Mai probablement en la història les «llibertats urbanes» no havien estat teòricament tan diverses i tan extenses com ara: heterogeneïtat del mercat de treball, mobilitat en un espai regional metropolitana, ofertes múltiples de formació, cultura i lleure, més possibilitats de triar l'àrea i el tipus de residència, etc. I tanmateix la realitat quotidiana de la vida urbana nega a molts, i de vegades a tots, aquestes llibertats: segmentació del mercat de treball i desocupació estructural per a certs grups d'edat (p. ex., joves poc «qualificats»), congestió viària i insuficiència o mala qualitat del transport públic, accés molt poc pràctic a les ofertes culturals i lúdiques per manca d'informació, de mitjans de transport o econòmics, inadequació de les ofertes d'habitatge a les demandes socials, pobresa o privatització dels espais públics, etc.

2. La ciutat actual ofereix, o així ho

sembla, un arsenal enorme de sistemes que haurien de proporcionar protecció i seguretat. Mai no hi havia hagut tants centres assistencials (sanitaris i socials) i educatius, tantes policies públiques i privades, tantes administracions públiques actuant al territori, tantes organitzacions cíviques, professionals i sindicals, etc. I, tanmateix, la inseguretat, la incertesa, la por, fins i tot, caracteritzen la quotidianitat urbana. Ja no se sap què és ciutat i què no (la ciutat difusa), la jungla administrativa és incomprendible o inaccessible per a molts ciutadans (vegeu, p. ex., la justícia), l'educació no condueix al treball remunerat, els sistemes de protecció social o bé es redueixen o bé se n'anuncia la futura fallida, la inseguretat urbana subjectiva condueix a l'agorafòbia, bona part del jovent no sembla sentir-se interessat o representat per partits i associacions, etc.

Viure la ciutat com una aventura iniciàtica implica assumir el risc del seu descobriment i de la seva conquesta.⁴ Descobrir el territori i la diversitat de les seves gents, conquerir les possibilitats que ofereix la ciutat, construir-se com a ciutadà, heus aquí el desafiament urbà per a petits i joves.

L'aventura iniciàtica és un desafiament. Però la resposta requereix tenir els mitjans per ajuntar-hi el coratge de la conquesta. Ens sembla que una bona pregunta que ens podem fer avui és la següent: la ciutat, ofereix els mitjans als qui haurien de viure-la com una aventura iniciàtica?

En les pàgines següents intentarem aportar dos tipus de respostes. Els desafiaments del territori i les alternatives de polítiques urbanes. I, en segon lloc, la relació entre aquestes polítiques i l'adquisició de la ciutadania.

1. EL DESAFIAMENT URBÀ DE LA GLOBALITZACIÓ: CONSTRUIR EL TERRITORI

La mundialització de l'economia –que, juntament amb la revolució del món de la informació i la desaparició dels blocs, configuren la globalització famosa o banal– ha provocat una redistribució de cartes entre els territoris. Les ciutats i les regions tenen una nova oportunitat per a una inserció competitiva o per quedar-se en una marginació més o menys relativa. I també a l'interior de cada regió o ciutat es pot donar la mateixa situació: que predomini una dinàmica integradora o fragmentadora, que creixi la cohesió o l'exclusió.

Quin és avui l'espai econòmic més significatiu? Ja no és el de l'estat nació, els marges del qual per fer polítiques autònomes que marquin l'especificitat del «territori nacional» són cada dia més reduïts. Tampoc l'empresa no pot determinar la seva competitivitat sense un entorn favorable: infraestructures i serveis bàsics, inserció en sistemes de comunicació global, teixit econòmic de petites i mitjanes empreses amb flexibilitat d'adaptació, recursos humans qualificats, centres de formació i recerca a tots els nivells, sector terciari que inclou tota mena d'empreses i professionals de serveis a les empreses... i tots aquests elements articulats estretament, ja que es necessiten mútuament. Les sinergies determinen avui la productivitat i la capacitat d'innovació i es produeixen a la ciutat o, més ben dit, en el sistema urbà-regional, més o menys polaritzat per una gran ciutat (encara que no sempre) que, al seu torn, forma part d'un sistema de ciutats que poden constituir un eix o una macroregió.

Avui es revalorava la «ciutat regió» com a espai econòmic més significatiu. Però és un espai de geometria variable, de límits difusos i sotmès a fortes tensions pels desequilibris territorials i socials que s'hi produeixen. És un espai, no un territori, la qual cosa planteja problemes de cohesió social, identitat cultural i governabilitat.

Un desafiament de la globalització és que fa necessari desenvolupar estratègies que configuren un territori. És a dir, la delimitació d'un espai per convertir-lo en territori, el de la ciutat regió. Avui la política urbana no hereta un territori. El construeix. O el desestructura, si es deixa portar per dinàmiques disperses.

Ciutats i regions, llurs administracions públiques i llurs agents econòmics i socials són conscients que han de jugar les seves cartes i aprofitar les seves oportunitats. De la política econòmica local i regional de l'oportunitat, es passa fàcilment a l'urbanisme de les oportunitats.

La política urbana no pot recolzar únicament en les fórmules normatives de la planificació tradicional que no faciliten moltes vegades ni les actuacions que exigeixen iniciatives ràpides i flexibles, ni la concertació d'actors. En conseqüència, s'ha entrat en la via fàcil de la desregulació i de la submissió a la dinàmica del mercat.

Però la desregulació dels usos del territori (com per exemple les rares idees de declarar qualsevol terra urbanitzable), la privatització incondicional dels serveis públics (una altra cosa és la gestió empresarial d'alguns d'ells) i la dimissió total davant el mercat per respondre a demandes socials bàsiques (com l'habitatge) produeix innombrables efectes perversos: fragmentació i guetització dels teixits urbans; gestió d'unes zones i marginació

d'altres; empobriment de les ofertes urbanes accessibles; misèria si no gairebé desaparició dels espais públics; inseguretat urbana que expressa la reacció en molts casos de grups socials que se senten alhora exclosos, no reconeguts i rebutjats; augment de les incerteses i de les pors per la dificultat de conèixer i d'utilitzar el nou sistema urbà, etc.

Aquests efectes perversos provoquen o haurien de provocar una reacció moral, ja que ataquen directament els valors democràtics que ha forjat la nostra història urbana. I, a més, qüestionen l'eficàcia econòmica de les nostres ciutats.⁵ Si resumim els requisits que els principals autors consideren necessaris per a la productivitat i la competitivitat de les àrees urbanes, ens trobem amb el següent:

a) Articulació del territori urbà-regional mitjançant un bon sistema d'infraestructures de transports i comunicacions i de serveis bàsics (aigua, energia, sanejament, etc.). Accessibilitat externa i inserció en sistemes globals de comunicació. Diversitat de centralitats.

b) Infraestructura en «capital fix» que doni suport a un teixit econòmic regional de petites i mitjanes empreses, sobretot, car solament una fracció de l'activitat econòmica està globalitzada, però requereix, en canvi, d'aquesta infraestructura que només pot ser rendible si serveix a més a l'economia local o regional, al seu torn generadora d'ocupació.⁶

c) Recursos humans qualificats en una gran diversitat de sectors i nivells. Formació contínua, articulació universitats-empreses, inversió flexible i mixta en R+D, etc. Esperit empresarial i capacitat d'adaptació als canvis dels entorns.

d) Imatge positiva de la ciutat. Atractiu

de les seves centralitats. Oferta cultural i lúdica. Seguretat urbana. Qualitat ambiental.

e) Institucions polítiques representatives de proximitat (subsidiarietat). Eficàcia i transparència dels procediments administratius. Programes públics confiables que redueixin els marges d'incertesa.

f) Cohesió social. Reducció progressiva de les desigualtats socials. Regles tàcites i pautes de comportament que garanteixin una seguretat relativa en les relacions econòmiques i socials. Civisme.

g) Sostenibilitat del desenvolupament que permeti de fer previsions a mitjà i llarg termini. Estructura física de l'espai urbà-regional que redueixi els desequilibris i els malbarataments i que asseguri alhora la capacitat d'integració i d'evolució.⁷

Com es pot veure, aquests requeriments van més enllà dels requeriments clàssics de les economies de l'aglomeració i de les sinergies (que continuen essent molt importants) i són molt més integrals que els que consideren la inserció en la globalització amb un reduccionisme informacional-financer. D'altra banda, aquests requisits exigeixen una política urbana potent que no es pot basar exclusivament, com ja s'ha dit, en la planificació territorial clàssica, però tampoc en les actuacions puntuals o els programes sectorials.

Cal que ara tornem a l'urbanisme necessari i possible, el qual ha d'actuar sobre una ciutat difusa, sobre un territori urbà-regional fragmentat, però ni de bon tros buit. És complicat i costós. Cal prendre decisions ràpides, actuar eficaçment a curt i mitjà termini. Però els efectes són duradors a llarg termini.

S'han d'aprofitar les oportunitats per dur a terme els «grans projectes urbans» que permeten una adaptació competitiva

a les noves exigències de la globalització. Però es corre el risc que aquests grans projectes urbans resolguin un problema, però generin efectes perversos que creïn o agreugin molts altres problemes.

Per això, com diu Nuno Portas,⁸ cal crear sempre, en un sistema ideal de coordenades, els objectius amb les oportunitats. Els objectius són les respostes que les institucions i els agents econòmics, socials i culturals es donen d'una manera concertada per respondre als desafiaments del seu entorn i a les seves demandes internes. Les oportunitats apareixen o s'inventen, procedeixen d'iniciatives públiques o privades, endògenes o exògenes. Però si els objectius no són clars les oportunitats no s'aprofitaran positivament.

Aquests objectius només adquireixen consistència, coherència i legitimitat si formen part d'un tot, d'un projecte global de ciutat o de regió, concertat socialment, liderat democràticament i validat culturalment. L'apogeu actual de la planificació estratègica, la revaloració dels governs locals i regionals i la recuperació dels valors culturals i morals per orientar les polítiques urbanes expressen avui aquesta necessitat d'una política urbana amb objectius. La nova política urbana és una estratègia que construeix el seu territori regional, és a dir, defineix i delimita nous àmbits espacials sobre els quals les institucions públiques i els actors econòmics i socials han d'actuar conjuntament (p. ex., els grans eixos i les macroregions europees), però també, i sobretot, ha de respondre al desafiament més pròxim: el de fer ciutat sobre la ciutat.

2. EL DESAFIAMENT URBÀ: FER CIUTAT SOBRE LA CIUTAT

Hi ha una estratègia urbana per construir un nou territori que va més enllà de la ciutat metropolitana. Un territori que estarà en molts casos polaritzat per una gran ciutat. Però en altres no tant, com l'anomenada *terza Italia* i algunes regions franceses i alemanyes. Però, en tots els casos, ens trobem que les unitats territorials fortes ho són per la fortalesa del seu «sistema de ciutats». L'espai urbanitzat no és ciutat. El territori articulat exigeix ciutats, llocs amb capacitat de ser centralitats integradores i polivalents i constituïts per teixits urbans heterogenis socialment i funcionalment.

Fer ciutat és, abans que res, reconèixer el dret a la ciutat per a tothom. Davant els processos dissolutius de la urbanització perifèrica, la degradació dels centres heretats i l'eclosió de pseudocentralitats monofuncionals, reivindicar el valor ciutat és optar per un urbanisme d'integració i no-exclusió que optimitzi les «llibertats urbanes».

Quins són els desafiaments decisius específicament urbans per fer ciutat sobre la ciutat i fer efectiu el dret a la ciutat?

La resposta és gairebé òbvia: centres, teixits urbans i mobilitat.

Els centres: Què es pot fer amb els centres antics? Com es poden fer nous centres? En el cas dels centres antics, la dialèctica infernal congestió-degradació pot ser substituïda per la dialèctica conservació-transformació. La congestió es deu tant a l'especialització terciària d'algunes de les zones com a la inadequació d'algunes de les seves trames o a la utilització intensiva

de l'automòbil. La cosa és que no siguin ni monofuncionals (p. ex., administratius) ni es pretengui que serveixin per a tot, sinó que tinguin algunes funcions predominants (comercial, cultural, turística, etc.), incloent-hi sempre la residencial. No poden estar saturats d'actuacions, però han de ser fàcilment accessibles (transport subterrani, aparcaments estratègics).

La degradació es redueix mitjançant estratègies que combinin obertura d'alguns eixos i espais públics amb acupuntura múltiple en els punts més crítics. Aquesta acupuntura combina normalment, a més dels espais públics esmentats, actuacions de renovació de blocs d'habitatges, equipaments culturals o educatius (p. ex., universitaris), promoció del comerç, prevenció de la inseguretat, etc. Sense oblidar que no està malament mantenir o acceptar algunes àrees marginals que són alhora refugi i aventura.

Només mitjançant una acció permanent de transformació es conservaran els centres antics.

Precisament la conservació en ella mateixa és el que planteja el problema conceptual més delicat.

Què cal conservar? ¿El conjunt de la trama, illes de cases, edificis aïllats? Evidentment, cal trobar solucions de compromís, que poden ser diferents en cada cas. Però la qüestió conceptual que s'ha de debatre és la del patrimoni històric, la de la memòria col·lectiva, la monumentalitat i el sentit que transmet. I també la importància que es concedeixi a l'animació urbana diürna i nocturna, al carrer i a la plaça com a llocs d'estada i no vies de pas, a la presència de tota mena de gent i a les seves trobades...

La història urbana que els ciutadans

assumeixen depèn, en part almenys, de les decisions que es prenen, gairebé sempre poc democràticament, sobre edificis, monuments, noms de carrer, plànols i guies turístiques, etc. I la integració dels habitants de l'aglomeració metropolitana depèn també en bona part de l'ús que poden fer dels centres amb història. Ens hem preguntat mai per què es transmet un sentit militarista de la història, per què es mitifiquen certs estils burgesos o aristocràtics i es destrueix la memòria popular, per què hi ha barris sencers que no figuren mai en els mapes, fins i tot en els editats pels governs municipals?⁹

Els centres no són tan sols els nuclis neuràlgics de la vida urbana per la seva capacitat multifuncional i de produir un sentit integrador. També són el lloc de la diferència. Les ciutats es diferencien, sobretot, pel seu centre. La seva competitivitat i el seu potencial integrador seran més grans com més gran sigui la seva diferenciació respecte de les altres ciutats.

I com es poden fer nous centres? I on? Els nous centres són necessaris per conservar els centres antics, per desenvolupar noves funcions i per estructurar la ciutat metropolitana. On? Allà on la ciutat es troba amb la seva perifèria i aprofitant zones obsoletes o que l'evolució urbana necessita reapropiar-se (àrees industrials desactivades, terrenys militars, antigues estacions o ports, etc.). Cal apostar per la seva accessibilitat, per la seva multifuncionalitat i per la seva monumentalitat. Les noves centralitats no han d'acompanyar necessàriament totes les dinàmiques urbanes, sinó que han de recolzar en una forta acció pública per contrarestar els seus efectes perversos. S'ha d'escollir, evidentment, i aquesta acció pública ha

de recolzar en potencialitats objectives de les àrees escollides, en operacions efectuades amb la cooperació pública i privada. El desenvolupament posterior d'aquesta acció es deurà en gran part al mercat. Però les noves centralitats reequilibradores socialment i territorialment, polivalents, estructuradores del territori, obertes a l'evolució i a la diversitat, no es realitzaran sense projectes públics forts que marquin el lloc i imposin compromisos als agents econòmics.

LA MOBILITAT I LA VISIBILITAT

Optimitzar la mobilitat de tots els ciutadans i l'accessibilitat de cada una de les àrees de les ciutats metropolitanes és una de les condicions perquè la ciutat democràtica sigui real. Si existeix una tendència a la diferenciació social horitzontal, als *in* i als *out*, i si la diversitat de funcions i d'ofertes està distribuïda desigualment per un territori extens, les diferents classes de mobilitat i l'accessibilitat de cada punt és una condició de ciutadania.

El dret a la mobilitat s'ha de complementar amb el dret a la visibilitat.

«En la ciutat hi ha zones il·luminades i zones fosques. Un govern democràtic de la ciutat s'ha de comprometre a encendre alguns llums en totes les zones fosques», va dir amb una expressió que ens sembla molt afortunada el qui va ser alcalde de Barcelona, Pasqual Maragall, en els inicis del seu mandat (1983).

Mobilitat i accessibilitat no depenen únicament de sistemes de transports adequats a les demandes heterogènies, encara que es tracti d'una condició *sine qua non*. També depenen de la diversitat i de la

distribució de centralitats, de la qualitat urbana i de les ofertes de serveis de les zones menys atractives, de l'existència en aquestes d'alguns elements que els proporcionin personalitat i interès. És a dir, no es tracta únicament que els habitants de les zones fosques es puguin moure pel conjunt del territori metropolità. Es tracta també d'«il·luminar» aquestes zones perquè siguin visibles a la resta de la ciutadania. Tots tenim dret a la ciutat i aquest dret inclou la mobilitat i també el reconeixement pels altres. Tots tenim dret a sentir-nos orgullosos del lloc on vivim i que els altres reconeguin la dignitat de la nostra zona de residència. La qual cosa ens remet als teixits urbans.

ELS TEIXITS URBANS

Heretem unes trames, en construïm d'altres, algunes es degraden amb l'ús, d'altres s'adapten a nous usos. Fora del cercle d'especialistes, no s'analitza ni es debat perquè ocorre tot això. Els responsables polítics i els funcionaris prenen decisions sectorials (sobre habitatge o activitats econòmiques, sobre circulació o disseny de vies i espais públics, etc.), sense conèixer o sense preocupar-se dels seus efectes sobre el teixit urbà i els usos socials que facilita o obstaculitza. I sovint sense haver posat els peus en els llocs afectats. Els ciutadans viuen la trama urbana com un fet «natural» i, llevat de situacions crítiques (p. ex., una via ràpida que els vianants han de travessar amb cert risc), expressen la seva opinió amb els peus, no amb el cap: utilitzen més o menys els espais urbans. Cada un té la seva trama subjectiva: la forma de la ciutat segons els

seus trajectes quotidians (vegeu Julien Gracq).¹⁰ Però no hi ha gairebé mai debat ciutadà sobre formes i trames urbanes.

Algunes qüestions que ens semblen rellevants per a aquest debat són:

a) La continuïtat i la diferència de la trama urbana. La continuïtat formal (p. ex., la quadrícula dels eixamples, els grans eixos) és un factor important d'integració ciutadana. D'altra banda, és convenient que cada zona de la ciutat tingui elements diferencials, bé com a resultat de la trama heretada, bé per la producció present de morfologia específica. Les formes que prengui el teixit urbà (mitjançant eixos viaris, espais públics, actuacions constructives, llocs amb alguna dimensió de centralitat) han de tenir en compte el compromís necessari entre continuïtat i diferenciació, ja que ni la integració és homogeneïtat ni la diferenciació ha de resultar marginació. El territori necessita eixos que explicitin la seva continuïtat i fites que marquin els llocs.

b) El debat sobre homogeneïtat o heterogeneïtat social no pot partir de fonamentalismes, ni de la inevitabilitat (o fins i tot la conveniència) d'àrees socialment homogènies, és a dir, la segregació classista del territori, ni de l'axioma que tots els barris han d'optimitzar la mixtura social. D'una banda, perquè la realitat de cada ciutat, la seva història urbana, ha generat àrees mixtes i d'altres més homogènies que no es poden canviar radicalment. I, en segon lloc, perquè si bé es pot orientar el mercat i les administracions públiques poden impulsar actuacions que introdueixin elements d'heterogeneïtat social, aquestes polítiques tenen els seus límits. Tanmateix, hi ha un valor públic que és el que creiem que ha de tenir prio-

ritat: l'heterogeneïtat, la barreja, la presència de col·lectius socials diferents en cada zona de la ciutat facilita tant el funcionament urbà (ocupació, mobilitat, equipaments, etc.) com la integració sociocultural. Aquesta heterogeneïtat s'aconsegueix tant mitjançant la residència com mitjançant l'ús dels espais urbans.

c) La trama urbana ha de poder adaptar-se a usos diversos i afavorir la multifuncionalitat. La ciutat no suporta bé el *zoning* rígid. La barreja de funcions és possible i desitjable si se'n sap treure partit. Els edificis administratius públics o privats poden generar en les seves àrees d'accés i les plantes baixes espais de lleure. Les illes industrials poden tenir entorns enjardinats que no signifiquin ruptures psicològiques i ambientals en àrees residencials. Es poden multiplicar els exemples de barreges positives. Una àrea urbana que permet una flexibilitat d'usos és la que millor s'adapta a la seva evolució i es pot mantenir correctament durant molt de temps (p. ex., l'eixample de Barcelona ideat per Cerdà, quadrícules llatinoamericanes com Buenos Aires, barris per a treballadors de qualitat a Viena o Amsterdam, etc.).

d) La monumentalitat i la identitat de cada teixit urbà és una exigència social. Com més problemàtica o deficitària sigui una zona, més s'ha d'invertir en la qualitat de l'espai públic (vegeu els punts següents).

e) L'animació i la seguretat urbana. La vitalitat de l'ambient urbà és un factor importantíssim d'atractiu i capacitat d'integració. La seguretat urbana depèn sobretot de la presència de gent al carrer (vegeu els punts següents).

Com es pot respondre a aquests reptes urbans? Com es poden plantejar les respostes en el marc de les polítiques urbanes?

La concepció dels projectes urbans no hauria de ser mai funcionalista *stricto sensu*, ni hauria de tenir objectius a curt termini només. Els projectes urbans, sigui quina sigui la seva escala, però especialment els considerats a gran o mitjana escala, s'han de plantejar sempre com un compromís entre objectius diversos: funcionament urbà, promoció econòmica, redistribució social, millora ambiental, integració cultural, etc. Sempre han d'establir previsions sobre els seus impactes estimats i no volguts per tal de reduir-los al màxim. Cal no oblidar que cada projecte pot ser molt més important pel que suscita que pel que és en primera instància.

La participació ciutadana no és una exigència retòrica, ni una formalitat informativa, sinó un debat polític i cultural en el qual han de poder intervenir molts actors, residents presents i futurs, usuaris de treball, de lleure i ocasionals o de pas. Ningú no és propietari exclusiu de cap tros de territori. Ni la municipalitat, ni el promotor, ni els veïns. El debat ciutadà ha d'estar orientat per objectius polítics explícits, cal fer emergir els valors culturals i els interessos socials implícits, s'han de presentar les propostes tècniques i les financeres amb la màxima claredat (la qual cosa es fa rares vegades) i tothom ha de tenir la seva oportunitat. La qual cosa exigeix proporcionar mitjans als qui no en tenen (vegeu els punts següents).

Les administracions públiques i en especial el govern local no poden renunciar a un paper regulador i impulsor de la transformació i de la cohesió dels teixits urbans. El seu paper no és ni imposar sense debat el seu imperi en aquelles funcions limitades que té en exclusiva ni seguir obstinadament les dinàmiques del mercat.

Ni tampoc condemnar-se a no decidir-se escoltant uns i altres sense prendre partit. El govern local ha de tenir un projecte polític i intel·lectual per a la ciutat.

3. EL DESAFIAMENT DE L'ESPAI PÚBLIC: LA PROVA DE L'URBANISME

La bondat de l'urbanisme actual es verifica en la qualitat de l'espai públic. «Nosaltres també tenim dret a la bellesa», em deia una vella d'una *favela* de Santo André (São Paulo, el Brasil). A la bellesa, al luxe fins i tot, perquè no hi ha mai malbaratament quan es dóna riquesa als pobres. Per tant, abans que res, l'espai públic és un desafiament i una oportunitat per a la justícia urbana. Reivindiquem la màxima qualitat per a l'espai públic de la quotidianitat, però també l'accés als espais públics de centralitat per a tothom.

L'espai públic és un desafiament global a la política urbana: un desafiament urbanístic, polític i cultural, referit a tota la ciutat.

Urbanístic: l'espai públic no és l'espai residual entre el que s'ha construït i l'espai viari. Cal considerar-lo l'element ordenador de l'urbanisme, sigui quina sigui l'escala del projecte urbà. És l'espai públic el que pot organitzar un territori que pugui suportar diversos usos i funcions i el que té més capacitat de crear llocs. Ha de ser un espai de la continuïtat i de la diferenciació, com dèiem abans. Per als governs locals, l'espai públic és l'examen que han d'aprovar per ser considerats «constructors de ciutat».

Polític: l'espai d'expressió col·lectiva. De la vida comunitària, de la trobada i de l'intercanvi quotidians. Res no és aliè a

aquest desafiament: blocs d'habitatges, centres comercials, escoles, equipaments culturals o socials, eixos viaris, per no esmentar carrers i galeries, places i parcs. Totes aquestes realitzacions arquitectòniques són susceptibles d'un tractament urbanístic que generi espais de transició, que contribueixi a crear espais d'ús col·lectiu. És una qüestió de voluntat política, de quin sentit es vulgui donar a la quotidianitat ciutadana.¹¹

Però hi ha una altra dimensió política de l'espai públic: el dels moments comunitaris forts, d'afirmació o de confrontació, el de les grans manifestacions ciutadanes o socials. La ciutat exigeix grans places i avingudes, especialment en les seves àrees centrals (i, també, a una altra escala, en els seus barris), en les quals puguin tenir lloc grans concentracions urbanes. Aquests actes d'expressió política tenen el seu lloc preferent davant els edificis o els monuments que simbolitzen el poder. En conseqüència, és essencialment antidemocràtic quan per mitjà de la prohibició d'accés o del disseny urbà s'impedeix aquest tipus de manifestacions. Al contrari: s'ha d'ampliar l'espai públic fins a l'interior dels edificis polítics i administratius que representen o exerceixen poder sobre la gent. Com a mínim, fins a la planta baixa.

Cultural: la monumentalitat de l'espai públic expressa i compleix diverses funcions: referent urbanístic, manifestacions de la història i de la voluntat del poder, símbol d'identitat col·lectiva... És un dels millors indicadors dels valors urbans predominants. Per què se'ns imposen grans edificis públics com a fortaleses (religioses, polítiques) o són inaccessibles al públic malgrat el seu suposat paper representatiu

(palaus, alguns parcs...)? Per què les avingudes més populars es coronen amb monuments o són batejades amb noms que glorifiquen gestes militars gens populars? Per què s'ornamenten i es qualifiquen com a culturalment vàlides certes zones de la ciutat i no d'altres abandonades o desvalorades?

La gestió democràtica de la ciutat consisteix precisament en el contrari: socialitzar la monumentalitat central i «monumentalitzar les perifèries» desqualificades.¹²

La dimensió cultural de l'espai públic, però, no es limita a la monumentalitat, sinó al conjunt dels espais, equipaments i infraestructures de la ciutat. Les formes sempre transmeten valors, l'estètica és també una ètica. Menysprear el públic, la seva qualitat, la seva bellesa, la seva adequació als gustos i les aspiracions dels diferents sectors de població més enllà de la seva funció específica, és simplement deixar de banda la gent i contribuir als processos d'exclusió. Res no justifica que no hi hagi una preocupació i un debat públic sobre el disseny, el color, els materials, etc., de grans edificis públics, d'estacions o autovies urbanes, d'hospitals o casernes, etc.

Qui determina l'espai públic? Aquest, com es produeix i com s'avalua?

L'espai públic és abans que res una determinació politicojurídica, però també un producte de l'ús social. És a dir, hi ha «espais públics» inaccessibles o prohibits i d'altres, que no són jurídicament públics, d'ús col·lectiu intens. Sembla raonable plantejar-se com es poden socialitzar els primers i convertir en públics els segons.

En l'actualitat es dona una patologia que es podria anomenar agorafòbia urba-

na (vegeu la nota 1). No solament es confon vialitat amb espai públic i seguretat amb privatització, sinó que aquesta tendència social la reforcen els poders públics tancant i especialitzant els llocs públics¹³ davant demandes de signe oposat.

Però hi ha experiències diverses que demostren que és possible desenvolupar almenys 3 estratègies de «producció d'espais públics»: regeneració, reconversió i producció *ex novo*.

La regeneració d'espais públics cobreix diferents tipus d'actuacions com ara:

- Recuperació dels centres històrics degradats per mitjà d'obertures de carrers i places, animació lúdica i comercial en espais oberts (fires, exposicions, festes, etc.), equipaments universitaris i culturals, conversió en zona de vianants i millora dels carrers existents, mesures per crear una imatge de més seguretat, etc.

- Reconversió de vies urbanes que en les últimes dècades van quedar monopolitzades per la circulació en avingudes, passeigs, bulevards, jardins, terrasses, etc.

- Millora mitjançant enjardinament, mobiliari urbà, il·luminació, actuació sobre els entorns, etc., de carrers i places dels barris de baix nivell d'urbanització (sovint perifèrics) que es converteixin en veritables espais públics d'ús col·lectiu i proporcionin qualitat de ciutat a aquests barris.

La reconversió: ens referim a la conversió en espais i equipaments públics d'àrees que fins ara han estat infraestructures de comunicacions (ports, estacions), indústries desactivades, casernes, etc., que per les seves condicions materials o de localització es poden considerar obsoletes o d'usos alternatius més positius per a la ciutat, la qual cosa suposa una negociació política amb agents públics o privats (cal

tenir en compte que els agents públics de vegades actuen amb una escassa visió de l'interès públic ciutadà i poden combinar l'arrogància administrativa amb l'afany especulatiu). L'exigència de reversió a la ciutat, sense altres costos que el desmantellament i trasllat, sembla una demanda lògica dels governs locals, sobretot quan els interlocutors són ens públics.

La producció d'espais públics *ex novo* no solament ha de formar part principal de tota operació de desenvolupament urbà, sinó que n'ha de ser, com ja hem dit, l'element ordinador, tant pel que fa a l'articulació amb la resta de la ciutat metropolitana com pel que fa a l'ordenació interna. Però hi ha altres oportunitats de produir espai públic com ara les següents:

- La consideració com a espais públics, i no com a espais buits, dels espais naturals (forestals, fonts d'aigua, reserves ecològiques), definint usos compatibles amb la seva sostenibilitat.

- La utilització d'àrees vacants per entreteixir la trama urbana perifèrica mitjançant parcs equipats i accessibles, nusos de comunicacions amb vocació d'atreure elements de centralitat, etc.

- La utilització de les noves infraestructures de comunicacions, com els anells de circumval·lació i els intercanviadors, per generar espais públics i «suturar» barris en comptes de fragmentar-los.¹⁴

- L'obertura de nous eixos en la ciutat construïda per dotar-la de més monumentalitat, desenvolupar i articular les seves centralitats i generar espais públics / llocs forts.¹⁵

I, finalment, qui fa els projectes d'espais públics i com es duen a terme?

És obvi que l'Administració pública té un paper principal per la mateixa natu-

ralesa d'aquests espais. Però convé introduir algunes precisions:

– El govern local és el més indicat per definir i programar els espais públics, però en molts casos haurà de concertar les seves iniciatives amb altres administracions, bé per la seva competència legal o la seva propietat del sòl, bé per la necessitat de cofinançar els projectes. El cas més clar és el que té a veure amb les grans infraestructures o la reversió a la municipalitat del sòl de zones militars, portuàries, etc.

– La necessitat d'adaptar els programes a realitats socials heterogènies i a situacions de vegades microlocals, que exigeixen intervencions oportunes i alhora integradores de demandes diverses, requereix en les grans ciutats una programació i una gestió descentralitzada dels projectes d'espais públics.¹⁶

– També cada vegada més, hi ha iniciatives privades o mixtes que assumeixen la producció o la gestió d'espais públics (o l'esponsorització, el manteniment, la vigilància, etc.), cosa que pot estar molt bé... o no, perquè pot conduir a una privatització excloent dels espais públics si l'Administració pública no estableix unes normes d'ús adequades.

– Els programes d'espais públics, en bastants casos, formen part de programes urbans que inclouen altres objectius i diversitat d'actors amb finalitats més específiques i immediates. En conseqüència, el programa d'espais públics ha de ser molt fort d'entrada i ser defensat al llarg de tot el procés de desenvolupament del programa. Altrament, els supòsits condicionants constructius o de circulació, per exemple, van reduint o desvalorant els espais públics. D'altra banda, cal inserir els programes d'espais públics en els grans

projectes urbans, perquè contribueixen, o així hauria de ser, a la seva qualitat, multifuncionalitat i capacitat d'evolució.

– La sostenibilitat i l'ús social futur dels espais públics són dues qüestions que s'han de plantejar des de la seva concepció, fet que implica tenir en compte sectors professionals, culturals i socials, cosa que poques vegades es fa.

En resum, els espais públics requereixen un debat públic, una participació ciutadana, al llarg del procés de concepció, producció i gestió. Participació de qui? La llista podria ser interminable. També es podria simplificar responnent «participació dels qui es manifestin com a interessats». Tanmateix, hi ha alguns col·lectius socials que ens sembla que requereixen una atenció especial i, per tant, cal fer emergir les seves aspiracions. Les dones, en primer lloc, amb les seves demandes d'accessibilitat o d'il·luminació, com també respecte al seu horari laboral, i tants altres aspectes que s'escapen als «responsables masculins».¹⁷ Els joves, que no són necessàriament «els veïns». La gent gran i els infants, als quals ningú no demana la seva opinió i pocs s'hi fixen i els defensen (potser les dones). Les minories ètniques, culturals o sexuals que sofreixen alguna mena d'exclusió.

Cal que els professionals assumeixin una responsabilitat especial en la concepció i disseny dels espais públics. No són un tipus de projectes com altres. No n'hi ha prou de respondre a la demanda del «client», sigui aquest l'Administració pública, un organisme autònom o una empresa privada. Cal fer tot el possible perquè s'expressin tots aquests interessos. I produir i difondre una cultura d'espais públics que permeti fer propostes i també

qüestionar o combatre aquelles demandes o exigències socials no sempre generoses, amb els altres o amb un mateix. Més que qualsevol altre programa urbà, un projecte d'espai públic ha de recolzar en valors ètics, de llibertat, tolerància i solidaritat.

4. EL DESAFIAMENT DE LA INTEGRACIÓ I LA DEMANDA D'IDENTITAT

L'exclusió és un concepte a la moda, que expressa una realitat múltiple i dolorosa: els qui estan sense treball, sense papers, sense família, sense sostre... L'exclusió es manifesta sobretot a les àrees urbanes. Hi ha territoris i grups exclosos. A França s'inventa la «zona» per distingir-la de la *banlieu*, és a dir, la perifèria dels marginals de la dels integrats.

Els territoris d'exclusió són aquells que expressen el fracàs de la ciutat, la no-ciutat o, com va escriure Francisco Candel, «donde la ciudad pierde su nombre». Els *terrains vagues* ocupats per gentes fora del circuit del reconeixement social.

El problema a què es confronten avui les àrees urbanes és el del creixement d'aquests territoris d'exclusió i dels grups marginats per l'acumulació d'exclusions: ni treball ni ingressos estables, en zones d'escàs o nul reconeixement social, pertanyents a grups ètnics o culturals poc o gens acceptats institucionalment (fins i tot il·legals), desintegrats familiarment (persones soles, vells, infants o joves no escolaritzats...). La ciutat és un enorme continent de problemes socials. Les polítiques urbanes no poden romandre indiferents en nom de les seves competències legals i dels seus mitjans econòmics

limitats. L'urbanisme no pot resoldre tots aquests problemes, però, com a mínim, no hauria d'agreuja-los, com hem dit anteriorment.

En conseqüència, s'ha de plantejar sempre, en cada programa d'actuació municipal, en cada projecte urbà, quina és la seva contribució a la cohesió social, a la integració de sectors exclosos. Ja ens hem referit a l'espai públic i més en general a l'urbanisme, com un mitjà potencial de promoure la redistribució social de béns i serveis, d'afavorir les relacions socials i de donar sentit a la vida quotidiana per a tots els grups i les àrees urbanes tenint en compte les desigualtats i les discriminacions existents. Diversos estudis sociològics i també la simple observació demostren les diferències d'ús dels espais públics segons el gènere, l'edat, el grup ètnic de pertinença, etc. (vegeu la nota 17).

És obvi que no n'hi ha prou amb l'urbanisme per promoure la integració socio-cultural a la ciutat. Tanmateix, és un bon punt de partida per plantejar-se tres objectius integradors: la creació d'espais que reforcin identitats, el reconeixement de les diferències i l'existència de moments i llocs d'expressió universalista.

ESPAIS SENSE IDENTITAT

La ciutat és, o hauria de ser, un sistema de llocs, és a dir, d'espais amb sentit. Per tant, en tractar els centres i els barris, les vies públiques i els equipaments, els monuments i tots els elements que configuren la imatge urbana (des del transport públic fins a la publicitat), s'ha de qüestionar el sentit que transmeten. Promoure la integració vol dir que tots aquests llocs i

elements han de contribuir a la identitat de la ciutadania. O més ben dit, a les identitats. Cada grup ha de trobar espais i llocs, signes i senyals, amb què es pugui identificar. Reforçar la identitat de grup (d'edat o de gènere, de barri o social, d'orientació cultural o sexual, ètnica o religiosa) no va contra la integració global a la ciutat, sinó que generalment la facilita. Produir sentit mitjançant la identificació amb els elements materials i simbòlics de l'entorn suposa contribuir a la cohesió interna dels col·lectius socials, però també a la seva visibilitat en el magma urbà.

RECONÈIXER LES DIFERÈNCIES
EN EL TERRITORI
I EL DRET A LA TROBADA

Si d'una banda la ciutat ha de contribuir al fet que s'expressin les identitats diferenciades, de l'altra és el lloc de trobada i d'intercanvi, és a dir, una escola que estimula la innovació i la tolerància.

Per tal que això sigui possible, el disseny dels espais públics i dels equipaments, la concepció de les àrees residencials i de les centralitats, han de garantir l'accessibilitat als diferents grups de ciutadans i afavorir la seva presència i la seva barreja, sens perjudici que es diferenciïn funcions. El contacte i l'intercanvi suposen també que s'«internalitzin» unes pràctiques administratives i unes pautes culturals que vegin en la barreja un valor positiu i no una molèstia o un perill. L'agorafòbia, l'obsessió per la seguretat, el «racisme» masclista, xenòfob o antijove, que són moltes vegades comuns a aparells de l'estat i a sectors importants de la

població, neguen un dels valors més importants de la ciutat: el dret a la trobada.

LA CIUTAT COM A LLOC
D'UNIVERSALITAT

Globalització i ciutat global? Aquests termes han esdevingut part d'un discurs banal. En totes les èpoques les ciutats han estat llocs centrals de l'intercanvi de productes i d'idees. La intensitat de l'intercanvi dependrà, òbviament, del grau de desenvolupament econòmic i tecnològic, dels mitjans de transport i comunicació i de l'ordre polític mundial. Avui es produeix en temps real en alguns aspectes (mitjans de comunicació, finança i negocis) i són més nombrosos els actors implicats. Però això, ha canviat substancialment la vida de la gent?

Cosmopolitisme i ciutadans del món tota la població? No, solament una petita part de la ciutadania viu globalitzada. No tothom està connectat a Internet o amb la resta del món. Fins i tot la difusió del turisme internacional en els països més desenvolupats implica únicament, gairebé sempre, visitar «enclavaments» en els quals es reproduïx l'entorn conegut.

La ciutat com a lloc de la universalitat és una altra cosa. És l'àmbit de construcció i expressió de valors amb vocació més o menys universal. El lloc on «mucho más temprano que tarde se abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre para construir una sociedad mejor», en paraules de Salvador Allende.¹⁸

Aquestes grans alberedes han d'existir, hi ha d'haver un espai cívic per a les grans concentracions, culturals o polítiques, on s'expressen els moviments col·lectius més

amplis. Ja sabem que aquests moviments socials poden tenir motivacions i objectius corporatius o localistes, però troben també la seva legitimitat en la seva referència a valors més universals: drets humans, llibertats, solidaritat. I, per a la integració ciutadana, per al triomf de la tolerància i l'obertura al món, cal que s'expressin i tinguin llocs d'expressió en els llocs més centrals, més significants.

Aquesta referència a la universalitat ens porta a una última reflexió: la integració sociocultural, quina classe d'identitat constitueix?

La ciutat és, en ella mateixa, un conjunt d'identitats que se sumen, es confronten o viuen d'una manera més o menys aïllada les unes de les altres. Hi ha identitats de barri, d'altres de caràcter ètnic (a causa de les immigracions), de gènere i d'edat (dones, joves), de caràcter sociopolític, etc. De vegades recolzen en el territori, altres vegades molt escassament. Aquestes identitats, s'oposen o faciliten la integració ciutadana global? La faciliten per la via de la suma o de la confrontació, és a dir, si hi ha alguna mena de relació amb la societat i l'espai urbà més globals. Quan aquestes identitats de grup expressen aïllament —o hi contribueixen—, és més discutible, per bé que en la mesura que permeten superar l'anomia i reforcen el grup, també en faciliten la relació col·lectiva o individual amb la resta (p. ex., les associacions de minories ètniques).

Existeix una identitat sociocultural ciutadana diferent d'aquest conjunt d'identitats descrites. És un triple producte de la història de la ciutat, dels grups i dels valors hegemònics en el present (que es poden expressar a través d'un lideratge polític) i dels projectes i els col·lectius emer-

gents, és a dir, de futur. Quan algun d'aquests elements és feble, la integració sociocultural es torna més difícil. Aquesta identitat sociocultural ciutadana, al seu torn, es pot articular més o menys a les identitats nacionals, estatals o més globals (l'europea, p. ex.). És una relació complexa, sobre la qual és difícil generalitzar. En alguns casos l'articulació sembla relativament fàcil: p. ex., Barcelona-Catalunya, París-França, la qual cosa no exclou dimensions conflictives. En d'altres predomina la confrontació, si no l'esperit secessionista: p. ex., les ciutats del nord d'Itàlia respecte a l'Estat italià. Aquests casos també poden expressar un dèficit de valors universalistes ciutadans o una incapacitat per assumir l'hegemonia respecte a entorns considerats com a antagonistes (pel seu poder o per la seva dependència).

5. EL DESAFIAMENT DE LA INCOMUNICACIÓ I EL DRET A LA RELACIÓ SOCIAL

La ciutat és el lloc per excel·lència on es construeix la relació social (*le lien social* és avui un concepte de moda en la sociologia francesa). Si la relació social s'afebleix, si ressurgeixen o es desenvolupen fenòmens d'anomia (una altra vegada la sociologia francesa, ara clàssica: Durkheim), si la manca de cohesió social i de cultura cívica es converteix en lamentacions permanents, si torna la por a la ciutat i preval una visió apocalíptica d'aquesta, aleshores és que passa alguna cosa molt greu. La ciutat no provoca necessàriament aquesta ruptura, però l'expressa escandalosament. Per on es trenca la relació social? Els mecanismes de l'exclusió són diversos i

anteriorment ja hem esmentat els més específicament urbans: les àrees on es produeix el cercle viciós de l'exclusió, on s'acumulen els efectes de l'atur, de la marginalitat territorial i cultural (minories ètniques), de la pobresa, de l'anomia interna, de la manca de reconeixement social, de la feble presència de les institucions i dels serveis públics, i de la dificultat per fer-se escoltar per les administracions.¹⁹

Creiem que hi ha un element fonamental que és a la base de l'exclusió i de la ruptura de la relació social: la pèrdua —o el fet de no haver tingut mai— dels mitjans per comunicar-se amb els altres.

La ciutat, tal com hem dit, és comerç i cultura, és a dir, intercanvi i comunicació. Les dinàmiques urbanes més perverses que desenvolupen l'urbs ciutat, agreugen la ruptura de la relació social. Un urbanisme més integrador i significatiu pot contribuir a restablir-la. Però hi ha altres mecanismes d'inclusió-exclusió més enllà de l'urbanisme i que han de ser assumits per les polítiques urbanes. Tres ens semblen especialment rellevants: treball remunerat / atur, comunicació i noves tecnologies i relació dels ciutadans amb les administracions públiques.

TREBALL REMUNERAT / ATUR

La relació social s'estableix principalment per mitjà del treball: ingressos, inserció en la societat activa, reconeixement per part dels altres. Avui l'atur és, amb tota seguretat, la causa més important de ruptura de la relació social, no solament per la manera com afecta els qui estan sense feina, sinó també perquè deixa sense

esperança d'inserció una part important de la població jove.

És possible fer alguna cosa des de la política urbana? Què s'hi pot fer i com?

– Els projectes urbans han d'incorporar entre els seus objectius la generació d'ocupació.

– Les polítiques públiques poden promoure importants bosses d'ocupació adequada als sectors més vulnerables, com en el manteniment urbà i l'ecologia de la ciutat i en els anomenats serveis de proximitat.

– L'educació, la cultura i el lleure, la seguretat ciutadana, els serveis socials, són sectors susceptibles d'oferir binomis de formació-ocupació per als joves,²⁰ com també les tecnologies de la informació i la comunicació i les relacions Administració-ciutadans (informació, assistència).

Aquests i altres mitjans no semblen, però, suficients per tornar a una situació pròxima a la plena ocupació formal en les àrees urbanes. Per això creiem que cal plantejar seriosament el debat i experimentar l'aplicació d'alguna de les diverses modalitats de «salari ciutadà» que diversos col·lectius i experts proposen a Europa.²¹

TECNOLOGIES DE LA INFORMACIÓ I LA COMUNICACIÓ I CIUTADANIA

Aquestes tecnologies, que ja han deixat de ser «noves», poden ser incloents o excloents.

Actualment s'ha imposat la concepció economicista (*technological push*) sobre una altra més orientada a la seva utilitat per cobrir les necessitats col·lectives (*social pull*). Heus aquí algunes propostes per a un ús incloent de les tecnologies de la informació i la comunicació:²²

– El sector públic ha de partir de les necessitats ja identificades en equipaments i serveis per tal de regular l'oferta i no deixar que aquesta s'orienti únicament cap als sectors consumidors més solvents.

– Així mateix, convé prioritzar les xarxes descentralitzades de caràcter públic o social (en educació, sanitat, cultura, mitjans de comunicació social d'àmbit local, etc.) i no, com es fa ara, l'oferta industrial concentrada.

– La legislació (europea, nacional) ha de garantir l'accés gratuït de tota la població a la informació d'origen públic.

– Els poders locals han d'utilitzar les tecnologies de la informació i la comunicació per transformar les relacions Administració-ciutadans (p. ex., finestra única) i per promoure la capacitat d'expressió ciutadana, especialment dels sectors que pateixen algun tipus de discriminació o d'exclusió.

– Les tecnologies de la informació i la comunicació han de ser considerades serveis d'interès general i els poders públics han de garantir la igualtat d'accés mitjançant polítiques actives a favor dels usuaris i un observatori de vigilància dels seus usos.

RELACIÓ CIUTADANS - ADMINISTRACIONS PÚBLIQUES

Encara que darrerament el discurs públic sembla molt preocupat per l'exclusió, és encara més preocupant com la seva pràctica sovint contribueix a reforçar els mecanismes excloents.

Les polítiques urbanes, en especial a l'hora d'efectuar grans projectes d'infraestructures, tenen rarament en compte objectius de redistribució social i d'integra-

ció de sectors exclosos. Altres vegades s'elaboren projectes destinats a sectors vulnerables (operacions d'habitatges, espais públics, etc.) sense tenir en compte –ni tan sols escoltar– les demandes d'aquesta població, i menys encara intentar entendre primer les seves aspiracions. El funcionament polític (partitocràtic) i administratiu (burocràtic) és ja en si mateix excloent per a una gran part de la població.

Davant aquestes situacions, el discurs crític cau fàcilment en la retòrica populista. El que avui impera és la transformació de les relacions entre les institucions polítiques i la ciutadania. La descentralització dels governs locals, la planificació estratègica amb participació ciutadana, la gestió mixta d'equipaments i serveis, la democratització de les tecnologies de la informació i la comunicació esmentada anteriorment i en general totes les actuacions d'«acció positiva» per donar veu als qui no la tenen o no es fan escoltar són camins que indiquen que es redueixen els marges de l'exclusió.

6. EL DESAFIAMENT DE LA DEMOCRÀCIA I DE LA CIUTADANIA EN EL TERRITORI: EL DRET A LA INNOVACIÓ POLÍTICA I A LA IL·LEGALITAT

No hi ha dubte que hi ha un dèficit democràtic en els àmbits de la globalització, de l'economia mundial, dels mitjans de comunicació social uniformadors, de les organitzacions internacionals. Una democràcia territorial propera (regional o local) i forta podria ser un contrapès important i un mecanisme de participació democràtica en els àmbits globals. Però

seria molt ingenu idealitzar l'actual democràcia local i regional. És cert que té al seu favor un conjunt de factors prou reconeguts com ara:

- La proximitat a la població en la gestió.
- La major capacitat d'integrar les polítiques públiques.
- La representativitat immediata i directa.
- La cultura cívica que considera iguals tots els ciutadans.
- La consciència d'identitat que els processos globalitzadors actuals han reforçat, com a afirmació davant l'homogeneïtzació.

Però hi ha altres factors de signe contrari que redueixen i fins i tot suprimen els anteriors:

- Els impactes sobre el territori de decisions econòmiques i polítiques exteriors sobre les quals els governs locals i els actors de la societat civil tenen escassa o nul·la influència i que tenen, en canvi, importants efectes socials i ambientals.
- La confusió, superposició i, moltes vegades, escassa cooperació i poca transparència de les administracions públiques actuant sobre el mateix territori.
- La relativa feblesa legal i financera en el marc regional metropolitana dels governs locals que els impedeix exercir el paper integrador per al qual estan més capacitats.
- La no-adequació entre les estructures polítiques representatives i les dinàmiques socials del territori (els governs locals representen els dorments, però només en part els usuaris del territori).

– L'existència de col·lectius de població que no tenen reconegut l'estatus de ciutadà i que per la seva mateixa existència neguen un dels valors essencials de la ciutat:

la igualtat en l'espai públic i en l'ús de les llibertats urbanes.

Un govern democràtic del territori requereix un ambiciós projecte d'innovació política. Aquest projecte difícilment sortirà d'una manera espontània de les institucions i tampoc de les cúpules polítiques. És un procés que s'ha de desenvolupar en primer lloc en la vida social i cultural. Ja s'entreveuen alguns elements innovadors:

– El nou territori regional metropolitana el construeix una estratègia concertada entre institucions que, al seu torn, ha de donar lloc a una nova forma de govern d'aquest territori. En general no sembla ni viable ni raonable crear una nova institució que se superposi a les moltes que ja existeixen. Algunes solucions més realistes i menys incrementalistes poden ser:

a) Elecció democràtica i atribució de competències «locals» de desenvolupament urbà i programació i gestió de grans equipaments i serveis metropolitans a la institució intermèdia (tipus departament o província) o, millor, a una entitat substitutòria en el mateix àmbit territorial (model italià i holandès).

b) Creació d'un organisme de concertació (tipus consorci) que reuneixi les principals institucions actuant en el territori a fi de promoure la seva planificació estratègica i coordinar les inversions, gestions i serveis de caràcter metropolitana.

– L'aplicació sistemàtica del principi de subsidiarietat implica no tan sols descentralitzar a favor del nivell regional i local totes aquelles competències i funcions que es puguin exercir en aquest nivell, sinó també atribuir a la institució territorial la coordinació dels programes i projectes

concertats. Aquest mateix principi suposa descentralitzar o preservar a favor dels ens municipals i dels barris aquelles funcions que requereixen més proximitat. En el cas de les grans ciutats, la descentralització és un procés, en molts casos incipient, el desenvolupament del qual hauria de permetre una participació molt més intensa i variada de la societat civil. Tanmateix, s'han de tenir en compte les tendències insolidàries que s'expressen en els microterritoris (p. ex., suburbis rics als Estats Units i cada vegada més en altres països) que, en nom de la subsidiarietat, la descentralització i la societat civil, tendeixen a independitzar-se de la institució regional, metropolitana o municipal d'una gran ciutat i a substituir la seva participació en els impostos per la privatització dels serveis. Per això cal mantenir sempre un equilibri entre la governabilitat regional o metropolitana i la descentralització local o «barrial». És a dir, entre eficàcia social i participació, entre subsidiarietat i solidaritat.

– En el marc legal i financer bàsic de les grans unitats polítiques (Unió Europea, estats, regions autònomes), les relacions entre els poders públics tendeixen a ser més contractuals que jeràrquiques i més basades en la cooperació que en la compartimentació. No oblidem que són més complicades les relacions entre els poders públics que les relacions entre els poders públics i els privats. Tot i ser distintes, aquests dos tipus de relacions plantegen un repte polític i jurídic. Cal innovar en les figures i en els procediments per combinar la flexibilitat amb la transparència i l'agilitat en les actuacions amb la preservació dels interessos col·lectius a mitjà o llarg termini. En aquest

període de transició cap a noves regulacions, cal actuar moltes vegades en els límits de la legalitat o, millor, en àmbits d'al·legalitat, la qual cosa pot conduir a l'arbitrarietat i a la corrupció. Tanmateix, no és aquest l'únic risc. Les reaccions judicials, mediàtiques i socials davant aquestes desviacions de l'acció pública condueixen a construir múltiples sistemes cautelars i a un autocontrol paralitzant dels responsables públics.

– El millor control és el que pot exercir el conjunt de la ciutadania mitjançant la informació més transparent i la multiplicació de les possibilitats de participació de tots els col·lectius socials. Avui es parla més de participació ciutadana que de participació política. Això no obstant, no és difícil constatar que les pràctiques polítiques i administratives són tan reticents a innovar en els mecanismes participatius com, fins i tot, reticents davant el desenvolupament de les possibilitats dels ja existents. Els programes i projectes urbans es presenten gairebé sempre de tal manera que difícilment són comprensibles per als ciutadans. No s'utilitzen mitjans que serien més comprensibles i motivadors com ara maquetes, vídeos, simulacions, etc. S'eviten les consultes populars i hi ha poca sensibilitat respecte a tramitar les iniciatives ciutadanes. Una cosa tan elemental com el pressupost participatiu apareix fins i tot com l'excepció. No es tracta d'exposar ara els mecanismes possibles de participació que l'autor, com d'altres, ha exposat ja en altres ocasions,²³ però sí que volem cridar l'atenció sobre el que ens sembla que és el principal obstacle al desenvolupament de la participació ciutadana. No és solament el marc legal existent gairebé sempre limitador i, òbviam-

ment, poc obert a la innovació. Ni tampoc l'eventual feblesa de les organitzacions de la societat civil, o la seva iniciativa insuficient per incidir en les polítiques públiques. Tot això pot contribuir a explicar que la innovació política quant a la participació ciutadana progressa amb grans dificultats. Però ens sembla que el principal obstacle està en l'aliança *de facto* que es dona en les institucions entre la partitocràcia i la burocràcia. La participació ciutadana només progressa si qüestiona i transforma la vida política local.

Quina innovació política local és possible i desitjable? Aquella que permet d'establir una separació o confrontació amb el sistema polític estatal. Precisament perquè considerem molt necessàries unes relacions contractuals entre les administracions, cal primerament un procés de ruptura entre la política estatal i la política local. Aquesta ruptura s'ha de donar almenys en tres aspectes: la cultura política, el sistema representatiu i la conquesta de competències. La cultura política implica el procés de legitimització i d'hegemonització dels valors i els objectius implícits en els temes actuals de la subsidiarietat, el govern de proximitat, la participació ciutadana, el federalisme, la identitat local-regional-nacional (no estatal), l'autodeterminació. Es tracta d'un procés en marxa que encara que en alguns plantejaments i llenguatges de vegades pugui semblar arcaic, és terriblement modern. És l'altra cara, imprescindible, de la globalització i la millor resposta al procés paral·lel d'afebliment de l'estat centralitzat.

El sistema representatiu local/regional s'ha de distingir clarament de l'estatal i el supraestatal (europeu, etc.). Els partits, les coalicions o les agrupacions electorals no

haurien de ser els mateixos. Més clar: els partits polítics d'àmbit estatal no s'han de presentar a les eleccions locals. Alguns exemples (el Canadà, Califòrnia) demostren la viabilitat d'aquesta distinció. Som conscients de les perversions possibles d'un sistema polític local independent: caciquisme, insolidaritat, populisme, etc. Aquestes perversions es poden donar també en altres nivells, amb menys transparència i més dificultats per combatre-les. L'àmbit urbà-regional és, d'altra banda, prou gran i heterogeni perquè hi arrelin també valors universalistes. Sense secessió del sistema polític representatiu no hi ha confrontació i conquesta de cotes significatives de poder ciutadà.

La conquesta de competències és la conseqüència necessària del que hem dit abans. Avui sabem que l'espai urbà-regional és el que determina en gran manera la productivitat, la sostenibilitat, la competitivitat de l'economia, la cohesió social, la identitat cultural i la governabilitat. No és possible que el seu sistema polític i legal sigui feble i subordinat, que no li siguin reconeguts ni les capacitats ni els mitjans per fer el que ha de fer. El govern democràtic del territori exigeix conquerir competències econòmiques, en l'àmbit de la justícia i la seguretat, en infraestructures i equipaments del territori, en benestar social, en cultura i mitjans de comunicació social.²⁴

Qui pot conquerir aquestes competències i recursos necessaris? De quina manera? En termes generals, no és possible precisar, ja que els contextos polítics, legals, territorials, etc., són molt diferents. Però sí que és possible fer algunes consideracions generals que no sempre es tenen en compte.

La conquesta implica iniciativa, conflicte i risc. També legitimitat, força acumulada, aliances i negociació. La iniciativa pot sorgir de la institució política local o d'un moviment cívic, fins i tot d'un col·lectiu social o professional. Vegem-ne alguns exemples:

– La conquesta d'espais i d'edificis susceptibles de tenir un ús públic que estan a les mans d'ens públics o privats que els tenen infrautilitzats o congelats. Ja ens hem referit a la necessitat de revertir a la ciutat terrenys militars, portuaris, industrials desactivats, etc. A una altra escala, una cosa semblant ocorre amb edificis més o menys abandonats i que ha donat lloc al fenomen *okupa*. Aquesta conquesta no arribarà únicament per mitjà de demandes respectuoses dins els marcs i els procediments legals. Cal tenir iniciatives per crear moviments d'opinió favorable, situacions de fet mitjançant ocupacions simbòliques o continuades, recursos legals davant tribunals superiors (p. ex., europeus enfront dels estatals, etc.).

– L'existència de la justícia local i de cossos de policia dependents del poder local o regional. Sense capacitat d'exercir competències de seguretat i de disciplina, de justícia i de sanció, no hi ha poder polític. És un camp en el qual els poders dels estats són especialment susceptibles de perdre el seu suposat monopoli. La resistència a una descentralització real de les funcions de seguretat i de justícia té l'efecte pervers de la privatització, d'una banda, i la violència urbana, de l'altra.

– La revolució en els mitjans d'informació i comunicació ha convertit en obsolets el marc polític i legal en el qual es desenvolupen. La construcció d'una democràcia local telemàtica exigeix que el poder

polític local o regional pugui regular, programar i gestionar les tecnologies de la informació i la comunicació en el seu àmbit, dins un marc global de participació ciutadana que en garanteixi l'ús social.

– La indefensió dels ciutadans en tant que usuaris i consumidors, el respecte dels seus drets ambientals, a la qualitat de vida i a la intimitat, hauria d'obligar les institucions polítiques més properes i les administracions que en depenen a actuar d'ofici com a defensores dels drets genèrics dels ciutadans i, per tant, a enfrontar-se amb els organismes públics o privats les actuacions concretes dels quals els vulnerin, encara que en fer-ho es recolzin en el dret positiu o en la inèrcia administrativa.

– La promoció econòmica i la generació d'ocupació, la implantació de formes de «salari ciutadà» i l'execució de polítiques que combinin la productivitat, la sostenibilitat i la cohesió social, exigeixen dels poders locals una capacitat de coordinar els grans projectes urbans, de desenvolupar projectes empresarials mixtos, de disposar de recursos ara centralitzats (p. ex., d'obres públiques, de la seguretat social i de les institucions d'ocupació) i d'assumir unes competències legals (de regulació de les activitats econòmiques i dels possibles impactes ambientals d'aquestes, d'expropiació, etc.), de les quals ara no disposen.

– La identitat cultural, que cada vegada en més casos adquireix o recupera una connotació «nacional» sense ser estatal, requereix per tal de ser defensada i desenvolupada una capacitat d'autogovern en matèria d'educació, de regulació dels mitjans de comunicació social de masses, d'ús públic de la llengua i dels elements simbòlics d'una comunitat (com ara fes-

tes, monuments, museus, etc.) que la tradició unitarista o centralista dels estats amb prou feines accepta. L'anacronisme avui és aquesta tradició que es considera moderna en el segle XIX.

– L'existència de sectors de la població que no tenen reconegut l'estatus de ciutadà planteja un problema especialment delicat. L'estatus de ciutadania (drets polítics, civils i socials que fan una societat d'iguals) encara va lligat a la nacionalitat que atribueix l'estat. Els no-ciutadans, d'altra banda, neguen el valor integrador de la ciutat i la seva *capitis diminutio* contribueix a la xenofòbia, al racisme, a l'exclusió social i cultural i a la sobreexplotació. La moral cívica s'enfronta a la legalitat estatal. El dret a la il·legalitat, a defensar els «il·legals», ens sembla obvi.

En tots aquests casos apareix precisament com a element comú la necessitat d'ampliar els marges de la legalitat. Som conscients que el dret és la garantia de justícia i que proclamar la il·legalitat com a pràctica social en un estat de dret pot entendre's com una manera d'afavorir l'arbitrarietat i el privilegi dels forts. I no solament resulta paradoxal el mateix concepte de dret a la il·legalitat, sinó també el fet de reclamar aquest dret per a institucions del mateix estat, les locals o regionals, a les quals a més hem titllat, en tant que institucions ocupades per cúpules partidàries i administratives, reticents a la innovació política.

Tot això és cert si s'analitza estàticament. Però no ho és tant si ho veiem com un procés en el qual intervenen dialècticament els moviments socials ciutadans i l'evolució de l'opinió pública, el reforçament, per la via de la renovació i de la confrontació amb els estats i els marcs legals

estrets, dels poders locals i regionals i el desenvolupament de contradiccions en el si de les institucions polítiques i judicials de l'estat i de les institucions supraestatal.

El dret a la il·legalitat és eficaç si es recolza en valors i principis universals recollits en les constitucions i les declaracions de drets nacionals i internacionals. És a dir, la il·legalitat jurídica és relativa i es recolza en la legitimitat moral o social.²⁵

La iniciativa al·legal i sobretot il·legal d'una institució política ha de comptar amb un suport social molt important en el seu territori perquè no condueixi a un fracàs que signifiqui un retrocés en comptes d'un progrés. Aquesta iniciativa serà més eficaç com més pugui incidir en les contradiccions del sistema polític i jurídic en el marc del qual es realitza. L'èxit de la iniciativa no consistirà únicament en el fet que s'aconsegueixi immediatament l'objectiu perseguit (molt difícil gairebé sempre), sinó que s'iniciï o s'acceleri un procés de canvi polític i legal.

Els moviments ciutadans i les institucions polítiques locals i regionals han de prendre, per tant, iniciatives que es recolzin en la legitimitat dels valors que les justifiquen, que comptin amb un suport social ampli i que responguin a problemàtiques que els són pròpies. A partir d'aquí s'ha de prendre la decisió d'impulsar accions destinades a canviar el marc legal exercint una força que inevitablement, en molts casos, va més enllà de la legalitat específica i de la pràctica administrativa, però amb un objectiu clar: convertir el dret a la il·legalitat en la legalitat dels drets necessaris i legítims.

7. EL DESAFIAMENT POLÍTIC DE LA GLOBALITZACIÓ PER A LES CIUTATS I ELS CIUTADANS

Les ciutats, ¿s'han de resignar a ser continents passius dels problemes socials, culturals, ambientals... derivats de la globalització i de la pèrdua de capacitat reguladora dels poders públics estatals i supraestatals?

Si la ciutat és el que se suposa que ha de ser, un lloc i una comunitat amb capacitat d'autogovern; si avui és també un territori articulat que en les regions més desenvolupades i urbanitzades converteix la ciutat en un sistema de ciutats; si aquest espai té vigència econòmica; si cerca la cohesió social; si té identitat cultural (o la construeix); si és capaç de definir estratègies de desenvolupament concertades entre institucions locals i regionals i la societat civil..., aleshores, li pot ser negat el dret i la possibilitat de ser un actor respecte als continguts problemàtics que assumeix? Un actor que reclama intervenir en els processos que generen els problemes de la ciutat i en les polítiques amb què se'ls dona resposta.

El desafiament polític de la ciutat en la globalització és el d'obtenir un reconeixement d'actor polític a escala global, més enllà del seu territori i més enllà de les fronteres cada vegada més artificials del «seu» estat.

El món actual exigeix un plantejament «glocalitzador», una articulació de l'àmbit local i l'àmbit global.²⁶

Com es pot donar aquesta articulació?

La cultura política i jurídica ha d'assumir l'anacronia de monopoli que pretenen tenir els estats de ser els únics subjectes polítics de les relacions internacionals i de

basar la seva legitimitat per a això en el fet de ser detentors de la sobirania. En l'actual vida política internacional hi ha, per sobre dels estats, els organismes internacionals (com ara les Nacions Unides) i d'altres de menys polítics, però que prenen decisions importants, de vegades amb escassa presència dels estats de les parts afectades.²⁷ A més de la Unió Europea, es produeixen altres unions polítiques i econòmiques supraestatals. D'altra banda, per sota dels estats, sense comptar-hi els grups econòmics (alguns dels quals tenen més força que molts estats), es creen xarxes i associacions civils (organitzacions no governamentals, associacions de professionals...) i de ciutats i regions. És el nou *tiers état* de la Revolució Francesa que pugna per ser reconegut pels altres dos.

Els poders locals i regionals reclamen la seva presència en els organismes i les conferències internacionals, i també en els processos d'elaboració i de seguiment dels programes que els afecten directament. Es proposen com a *partners* tant dels organismes internacionals com dels estatals. De fet, comencen a ser normals en la Unió Europea programes a tres bandes (europea, estatal, local o regional).

Una altra dimensió de la «glocalització» és la importància que adquireixen els grans eixos i les macroregions que constitueixen en molts casos sistemes de ciutats transfrontereres, és a dir que travessen fronteres. És un cas freqüent a Europa.²⁸ Aquests eixos i les macroregions tendeixen a concertar projectes i crear estructures de coordinació. Fins i tot es parla de ciutats metropolitanes transfrontereres (entre França i Bèlgica, Alemanya i França, Suïssa i Alemanya, etc.).

Una tercera dimensió de la «glocalització» és la reivindicació de les institucions locals i regionals d'obtenir una garantia i una protecció política i jurídica de la seva autonomia i dels seus drets en els marcs estatal i supraestatal dels organismes internacionals, tant polítics com judicials. És a dir, fins i tot a ser defensades contra el seu estat. S'han fet alguns progressos en aquest camí, com ara la Carta d'autonomia local aprovada pel Consell d'Europa, ratificada per la majoria dels estats europeus (cosa que encara és preceptiva perquè els acords internacionals siguin aplicables a cada estat..., llevat de quan les grans potències imposen resolucions del Consell de Seguretat de les Nacions Unides) i que ha servit de base a algunes sentències del Tribunal Europeu.

Som en els inicis d'un canvi històric, només en els inicis. Els organismes internacionals són poc receptius tant per l'opacitat de les seves burocràcies, com pel domini polític que hi exerceixen els governs dels estats. Aquests governs i la seva alta Administració no toleren fàcilment la intromissió dels poders locals i regionals que introdueix, és cert, una considerable dosi de complexitat a la complexitat ja existent, encara que també facilita l'elaboració i el seguiment de polítiques adequades a cada situació territorial. La resistència de governs i altes administracions ens sembla que es deu no tant a raons funcionals ni a principis polítics, com a l'afany de mantenir el seu estatus de privilegi en els sistemes polítics de cada país. Només es produirà un canvi si regions i ciutats generen una relació de forces que progressivament imposi la seva presència en la vida internacional. Aquest procés ja s'ha iniciat a Europa per la

pressió del CMRE (Consell de Municipis i Regions d'Europa), de l'ARE (Associació de Regions d'Europa), d'Eurociutats i d'altres organitzacions de ciutats i municipis.

La presència activa dels governs locals i regionals no equival a un reconeixement de la dimensió global de la ciutadania en la nostra època. És cert que la presència de les institucions polítiques més properes al ciutadà significa una democratització de la vida política institucional, per la seva relació directa amb els problemes específics de cada territori i de la seva gent. Per tant, aquesta presència emergent de les ciutats en l'escena mundial representa un progrés de la ciutadania. Però no n'hi ha prou. En la globalització es produeix un considerable dèficit democràtic. Els capitals, les informacions, sectors minoritaris i privilegiats, d'empresaris i professionals, disposen d'una capacitat i d'uns drets per actuar en el món global dels quals no disposen la majoria de ciutadans. N'hi ha prou d'esmentar tres exemples:

- L'accés restringit als grans mitjans de comunicació social i el predomini de les ofertes de les tecnologies de la informació i la comunicació adreçades a demandes solvents.

- La no-adequació entre els àmbits de les decisions econòmiques i els de la negociació de les relacions de treball i de les polítiques socials.

- Les limitacions de les migracions, que són molt més grans que les que té el capital.

Respecte al dèficit de ciutadania en un marc global, en aquest cas europeu, ens remetem a l'*Informe sobre la ciutadania europea*.²⁹ Volem destacar especialment la distinció que aquest Informe proposa entre nacionalitat i ciutadania, distinció que permetria als «nacionals extracomu-

nitari» adquirir la ciutadania europea, sense que això comportés adquirir la nacionalitat d'un país de la Unió Europea, però si equiparar-se en drets. La ciutadania ja no pot ser un atribut que concedeix exclusivament l'estat. Els poders locals i regionals i els ens supraestats han de poder també definir i atribuir el conjunt de drets i deures que iguala a la gent de territoris que són alhora subestats i globalitzadors. La nostra època exigeix un replantejament de la base territorial i institucional dels drets i una ampliació d'aquests.

CONCLUSIONS: NOUS DRETS CIUTADANS COM A RESPOSTA POLÍTICA ALS NOUS DESAFIAMENTS DEL TERRITORI

Els desafiaments i les respostes a aquests exigeixen, per la seva novetat, una acció política nova. Aquesta acció política difícilment pot sortir de les institucions i dels partits polítics que en formen part, els quals tendeixen normalment a conservar el sistema que els garanteix la representació i l'accés als llocs de govern. Hi ha una contradicció entre el respecte de l'estat de dret, sense la qual cosa la democràcia es perverteix per l'ús arbitrari de la força, i la transformació d'aquest mateix estat, que si no es produeix també porta a la perversió de l'estat de dret per la seva incapacitat de respondre eficaçment als processos excoients i als nous desafiaments. Transformació que difícilment impulsen les cúpules polítiques i jurídiques de l'estat, gairebé sempre conservadores del sistema que els concedeix el poder.

Com es pot sortir d'aquest atzucac?
Com es pot anar més enllà de les crides

retòriques a la societat civil i a la iniciativa ciutadana? Com es pot aconseguir que les propostes no siguin utòpiques, sinó «eutòpiques», situades en el temps i en l'espai possibles, en un futur més pròxim que llunyà i viables en uns llocs que les poden rebre, concretar i realitzar?

En primer lloc, no s'ha de veure el sistema polític institucional com un tot homogeni. No solament per les lògiques diferències ideològiques i d'interès entre partits polítics, sinó també per com viuen les contradiccions entre valors i principis generals, d'una banda, i les normes i pràctiques polítiques i administratives, del l'altra.³⁰ Una altra contradicció ben evident és la que es dona entre l'àmbit polític institucional local-regional i l'estatal. És prou simptomàtica la revitalització o l'aparició *ex novo* de moviments polítics regionalistes o nacionalistes a Europa, l'auge del municipalisme, tant a Europa com a Amèrica, i l'emergència de lideratges forts en aquests àmbits.³¹

Per tant, l'àmbit institucional, tant el polític com el judicial, l'executiu com el legislatiu, el supraestatal (europeu) com l'estatal, i sobretot l'àmbit local i regional, poden ser receptors en molts casos i impulsors en d'altres –encara que menys– de propostes innovadores. En cada cas, davant cada tipus de propostes es manifestaran contradiccions diferents. Per exemple, la renovació democràtica de la política europea troba molt més ressò en el Parlament Europeu que en el Consell de ministres (que representa els governs estatals). La modificació dels sistemes electorals troba una forta resistència en els partits estatals i és, en canvi, essencial per reforçar l'àmbit polític regional i local.

Les propostes renovadores no poden

dependre únicament del que passi en un àmbit contradictori, però en el qual predomina el conservacionisme, com és l'institucional. Les contradiccions emergiran si hi ha una pressió política exterior a les institucions, social o cultural, que dugui a terme iniciatives que tinguin un impacte en l'opinió pública i modifiqui la relació de forces o l'equilibri establert i que es concreti en propostes de canviar tant les normatives com les pràctiques en la vida institucional. Per tant, sense moviments cívics no hi haurà canvi polític i, sense canvi polític, no hi haurà tampoc una resposta eficaç als nous desafiaments del territori.

Aquests moviments sorgeixen de les mateixes contradiccions generades pels desafiaments analitzats anteriorment. Les estratègies sobre el territori, la «demanda» de ciutat i d'espai públic, la reivindicació del reconeixement social, polític i jurídic, el rebuig a l'exclusió, l'exigència de participació i de comunicació, etc., inciten diversos col·lectius de població, en tant que ciutadans o «demandants» de ciutadania, a actuar.

Ara bé, en la mesura que ens trobem davant problemes nous es requereix també una cultura política nova que construeixi un discurs que proporcioni legitimitat i coherència als moviments cívics. Altrament, es corre el risc d'accentuar la fragmentació territorial i sociocultural, de donar una imatge anacrònica o corporativa de les iniciatives cíviques (que pot ser real si els manca un ancoratge universalista) i de dependre únicament de com es resolguin en cada cas les contradiccions en el sistema institucional establert.

Per aquesta raó som en un període en què el paper dels «intel·lectuals» (en un sentit «gramscian») esdevé decisiu.³² Si a

finals del segle XVIII es van construir les bases de la cultura democràtica en un sentit civil i polític, que van tenir la seva màxima expressió en les revolucions americana i francesa i que només esdevingueren universals, fins i tot parcialment, en els segles següents, si a finals del XIX el moviment obrer i socialista va posar en primer pla la qüestió dels drets econòmics i socials, que van donar lloc a les revolucions de base proletària i, sobretot, al *welfare state*, ara ens correspon assumir no solament el combat per la plena realització i adequació a les circumstàncies actuals d'aquests valors i objectius universalistes, sinó també els nous valors i objectius que ens permetin donar una resposta als nous desafiaments (que de vegades s'anomenen drets de tercera generació, especialment en la cultura de l'ecologia política).

Ens sembla que un camí útil és el seguit històricament per tots aquells que han promogut el canvi en nom dels drets de les persones. És a dir, en nom de la ciutadania, dels subjectes actius i iguals en drets. La revolució americana es presenta com una exigència de ciutadania (l'expressió més radical i actual de la qual és Thomas Paine). La revolució francesa proclama els «drets de l'home» i defineix tots els francesos com a *citoyens* (tant és així que als partidaris de l'*ancien regime* se'ls anomena membres del «partit dels estrangers»). El moviment obrer i socialista parteix de la crítica de la contradicció entre drets formals i drets reals, entre les possibilitats que ofereix la nova societat industrial i les opressions i les exclusions a les quals dóna lloc. Sempre, en tots els processos de canvi, hi ha un punt de partida comuna: l'exigència d'uns drets que apareixen com a legítims, però que són

negats a molts, com a potencials però no realitzats. L'objectiu històric del socialisme europeu, com també dels moviments populars llatinoamericans del segle XX, ha estat convertir les classes treballadores i en general els exclosos en ciutadans. I en conseqüència el seu objectiu polític principal ha estat conquerir els drets que els faran ciutadans mitjançant noves institucions econòmiques, socials i polítiques (*welfare state*, planificació econòmica, contraactualització de les relacions laborals, etc.).

Ara, i per concloure, intentarem fer una contribució a aquesta redefinició i ampliació de drets de la ciutadania a partir del tipus de respostes que hem donat als desafiaments esmentats en els punts anteriors. Tot això, sense pretendre ni de bon tros proposar un catàleg exhaustiu.

1. Dret al lloc: la gent té dret a mantenir la seva residència en el lloc on té les seves relacions socials, en el seu entorn significant. O a tenir-ne un altre que hagi escollit lliurement.

2. Dret a l'espai públic i a la monumentalitat: és el complement necessari del dret anterior. Cal dotar els llocs de significat i de qualitat urbana.

3. Dret a la identitat col·lectiva dins la ciutat: l'organització interna de l'espai urbà ha de facilitar la cohesió sociocultural de les comunitats (de barri, segons grups d'edat, ètniques, etc.).

4. Dret a la bellesa, al luxe de l'espai públic, a la visibilitat de cada zona de la ciutat. Cada part de la ciutat ha de tenir el seu atractiu per als altres.

5. Dret a la mobilitat i a l'accessibilitat: cal tendir a igualar les condicions d'accés a les centralitats i la mobilitat des de cada zona de la ciutat metropolitana.

6. Dret a la centralitat: cal que totes les

àrees de la ciutat metropolitana tinguin llocs amb valor de centralitat i puguin accedir amb la mateixa facilitat als centres urbans o metropolitans.

7. Dret a la ciutat: és la suma dels drets anteriors, és a dir, el dret d'exercir el conjunt de les llibertats urbanes. L'oferta urbana global ha de ser accessible, coneguda i amb possibilitat de ser usada per tots els qui viuen en la regió metropolitana.

8. Dret a l'accés i a l'ús de les tecnologies de la informació i la comunicació: les administracions públiques no solament han de protegir i garantir aquest dret, sinó també utilitzar les tecnologies de la informació i la comunicació per democratitzar realment l'accés de tothom als serveis d'interès general.

9. Dret a la ciutat com a refugi: la ciutat ha d'assumir àrees de refugi per a aquells que per raons legals, culturals o personals necessitin durant un temps protegir-se de les institucions, en tant que aquestes no són capaces de protegir-los. D'altra banda, aquestes àrees de refugi formen part de l'oferta urbana com a aventura transgressora.³³

10. Dret a la protecció per part del govern més proper davant les institucions polítiques superiors i les organitzacions i empreses prestadores de serveis: el govern local ha d'actuar de defensor d'ofici dels ciutadans en tant que persones sotmeses a altres jurisdiccions i també en tant que usuaris i consumidors.

11. Dret a la justícia local i a la seguretat: avui la justícia és inaccessible per a la majoria dels ciutadans (pel seu cost, la seva lentitud, etc.). La seguretat és vista principalment en termes de repressió i es planteja polítiques de seguretat sobretot

quan la «inseguretat» afecta sectors mitjans i alts i agents i representants de les institucions. La justícia local de base municipal i la seguretat com a actuació concertada entre la institució local i la societat civil organitzada és avui una demanda inajornable de les majories ciutadanes, en la mesura que pot assegurar una prevenció més eficaç i, si cal, una reacció sancionadora més ràpida.

12. Dret a la il·legalitat: paradoxalment, tant els col·lectius socials com, de vegades, les institucions locals haurien d'assumir el cost de promoure iniciatives il·legals o al·legals per convertir una demanda no reconeguda en un dret legal (p. ex., per obtenir la reversió d'ús d'espai públic congelat per una institució estatal).

13. Dret a la innovació política: els governs locals i regionals han de recollir les demandes socials per innovar quant a sistemes electorals, mecanismes de participació, instruments de planificació i de gestió, etc. (p. ex., la planificació estratègica és una innovació política encara no recollida pel dret públic).

14. Dret a l'ocupació i al salari ciutadà: l'àmbit urbà-regional ha de garantir un paper social que proporcioni ingressos monetaris, és a dir, remunerats al conjunt de la població activa. A més de les iniciatives generadores d'ocupació (p. ex., serveis «de proximitat», ecologia urbana, etc.), és en aquest àmbit que es poden experimentar i gestionar algunes formes de «salari ciutadà».

15. Dret a la qualitat del medi ambient: entès com un dret a una qualitat de vida integral i com un dret que cal preservar per a les generacions futures. Aquest dret inclou l'ús dels recursos naturals i energètics, el patrimoni històric i cultural

i la protecció davant les agressions a la qualitat de l'entorn (contaminació, congestions, brutícia, lletjor, etc.).

16. Dret a la diferència, a la intimitat i a l'elecció dels vincles personals: ningú no pot ser discriminat per motiu de les seves creences, els seus hàbits culturals o les seves orientacions sexuals, sempre que respecti els drets bàsics de les persones amb qui es relacioni. Qualsevol tipus de vincle personal lliurement consentit (p. ex., les parelles homosexuals) mereixen la mateixa protecció. No hi ha un model de vida personal o familiar que tingui dret a més protecció que un altre.

17. Dret de tots els residents en una ciutat a tenir el mateix estatus polític i jurídic de ciutadà: i, per tant, igualtat de drets i responsabilitats. Cal distingir la ciutadania de la nacionalitat (que, en el marc de la globalització i de les unions polítiques supraestats, ha de perdre el seu caràcter absolut actual, és a dir, la facultat de proporcionar un estatut diferenciatiu). És la relació amb un territori, amb un entorn social allò que ha de determinar l'estatut legal.

18. Dret que els representants directes dels ciutadans, tant institucionals (govern local o regional) com socials (organitzacions professionals, econòmiques, sindicals, territorials, etc.), participin en les conferències i els organismes internacionals que tracten de qüestions que els afecten directament.

19. Dret dels ciutadans a la mateixa mobilitat i accés a la informació similar a l'accés que posseeixen els capitals privats i les institucions públiques. Dret a accedir a qualsevol classe d'informació emanada dels organismes públics i de les empreses de serveis d'interès general. Dret a la

mobilitat física completa en els espais polítics i econòmics en els quals es troben immersos. Dret a l'ús social de les actuals tecnologies de la informació i la comunicació, especialment en les relacions amb les administracions públiques (p. ex., finestreta única).

20. Dret dels governs locals i regionals i de les ciutats a constituir xarxes i associacions que actuïn i siguin reconegudes a escala internacional. Aquest dret inclou tant el reconeixement per part de la NN.UU. i de tots els seus organismes i els programes com d'organitzacions molt menys transparents (com l'Organització Mundial del Comerç o el Banc Mundial). La regulació dels processos globalitzats no la realitzaran únicament els governs dels Estats i els grans grups econòmics com el fracàs de l'AMI acaba de demostrar. Vegeu referències esmentades en nota 26.

21. Dret a desenvolupar una identitat col·lectiva com a comunitat d'àmbit regional-urbà i a conquerir la cota d'autogovern que aquesta mateixa comunitat determini lliurement, amb la sola condició que no exclogui cap habitant del territori de cap dels drets dels ciutadans d'aquest mateix territori.

El desenvolupament i la legitimitat d'aquests drets dependran d'un triple procés:

– Un procés cultural, d'hegemonia dels valors que són a la base d'aquests drets i de la seva explicitació o especificació.

– Un procés social, de mobilització ciutadana per aconseguir la legalització d'aquests drets i la creació dels mecanismes i procediments que els facin efectius.

– Un procés polític i institucional per formalitzar-los, consolidar-los i desplegar les polítiques per fer-los efectius.

En la mesura que en molts casos aquests drets apareixen com una novetat política i no tenen encara l'arrelament social suficient, el paper dels intel·lectuals, alhora com a força sociocultural i com a col·lectiu capaç de definir els continguts i les motivacions d'aquests drets, esdevé avui fonamental. En aquesta etapa històrica el desafiament que el territori planteja a la intel·lectualitat exigeix un gran coratge moral i una considerable audàcia política.

NOTA SOBRE LA CIUTAT COM A PEDAGOGIA

La ciutat, és una aventura iniciàtica possible? Tornem a la pregunta del principi. Aventura iniciàtica ho és sempre. Però cap a on? Integra en una societat global, en una cultura ciutadana, en una classe social, en un barri?

L'aventura iniciàtica que la ciutat ofereix als joves és sempre una combinació entre la transgressió i la integració. L'«aculturació» s'entén com el procés a través del qual la integració (que no és necessàriament submissió a l'ordre establert: pot ser integració en un moviment polític o cultural opositor o alternatiu) predomina sobre la transgressió. L'aventura comença quan el nen surt de casa, va a l'escola, conquereix l'espai públic. És una aventura que ja hem exposat.³⁴ I és un procés que a les ciutats europees ha funcionat més o menys correctament sobre tres bases:

a) Grup familiar relativament estable.

b) Escola que permetia d'accedir al mercat de treball.

c) Plena ocupació en circumstàncies normals i expectatives de mobilitat social ascendent.

A aquestes bases s'hi afegia l'existència d'un conjunt d'institucions i organitzacions (religioses, polítiques, sindicals, culturals, lúdiques, etc.) de composició intergeneracional, així com la possibilitat de moure's amb certa facilitat pel conjunt de la ciutat (per la seva grandària, seguretat, etc.). Actualment aquests factors integradors, fins i tot existint, estan afeblits, amb la qual cosa la transgressió inicial (sortir de casa al carrer, no anar a l'escola, aventurar-se en les zones prohibides, etc.) corre el risc de conduir a conductes anòmiques. Què fer llavors?

Al llarg d'aquest treball hem intentat respondre a aquesta pregunta indirectament. Es tracta de donar respostes que reforcin el potencial integrador de la ciutat a partir de enfrontar-se als processos dissolutoris que s'hi donen: urbanització perifèrica sense llocs forts, desocupació estructural, pobresa o inexistència d'espais públics, etc.

Unes respostes que han de tenir en compte que hi ha una part dels joves que acumulen tots els efectes perversos de la dissolució urbana i de les dinàmiques desestructuradores de la família, l'escola i l'ocupació, a les quals s'afegeix moltes vegades la marginació cultural i la victimització per la xenofòbia i el racisme.

Som conscients que l'urbanisme és necessari, per bé que no és suficient per construir el civisme. La ciutat com a *polis* ha de ser una mica més que la ciutat com a urbs. Algunes línies d'actuacions per reconstruir la *polis* com a lloc de conquesta de la ciutadania poden ser:

– Legitimar culturalment –i donar-hi suport mitjançant les polítiques socials adequades– els diferents tipus de «família» o de nuclis de vida quotidiana en comú (p. ex., programes d'habitatge jove).

– Revalorar l'escola com a institució de qualitat diferenciada clarament del seu entorn, condició necessària per establir una relació fructífera amb aquest (p. ex., diferenciació arquitectònica, la qual cosa no exclou «espais de transició»).

– Promoure programes de formació i ocupació en tots els serveis de caràcter públic o parapúblic.

– Lligar els avantatges socials de què gaudeixen infants i joves amb la participació en programes o activitats de caràcter cívic o social que permetin adquirir hàbits de disciplina i de responsabilitat.

– Estimular o facilitar les formes de vida col·lectiva o associativa d'infants i joves no solament mitjançant programes o equipaments socials o col·lectius, sinó també facilitant mitjans per al seu desenvolupament independent.

Aquesta llista podria ser molt més extensa. Creiem que sobre tota aquesta temàtica serà interessant seguir algunes experiències en curs a França (Emploi/jeunes) i el Regne Unit (programa educatiu del nou govern laborista). En aquest treball ens limitem a assenyalar a tall d'exemple algunes línies d'acció que puguin ser implantades per governs locals i regionals i que tenen una relació estreta amb les respostes proposades als desafiaments del territori.

Una relació perversa es produeix entre els diferents processos excoents que afecten directament els joves i la debilitat de l'oferta urbana allà on la ciutat es dissol com a les perifèries modernes (sembla un sarcasme dir-ne «la ciutat emergent»). Els grups de *zonards*, les bandes de joves de la *banlieu* de París, que s'enfronten amb violència alhora a la policia i a les manifes-

tacions d'estudiants d'ensenyament mitjà, que assalten comerços i persones, i que destrueixen mobiliari urbà gratuïtament, expressen una forma extrema d'exclusió i un fracàs de la ciutat com a aventura iniciàtica integradora. Les urbs del món desenvolupat, per mitjà d'aquesta fractura tremenda que es dona en la joventut, manifesten una dualitat que semblava pròpia dels països menys desenvolupats. La ciutat i la política urbana s'han de plantejar avui quina oferta integradora, que inclou el reconeixement del conflicte i de la diferència, poden fer als joves de les seves «periferies». La qual cosa ens porta al principi: el dret a la ciutat i el deure polític de fer ciutat sobre la ciutat per a tothom.

No plantejem una pedagogia que es recolza en la ciutat, sinó la ciutat com a pedagogia. □

1. J. BORJA i M. CASTELLS, *Local y Global*, Madrid, 1997.
2. F. CHOAY, «Le règne de l'urbain et la mort de la ville», dins *La ville. Art et Architecture*, París, Centre Pompidou, 1994. De conclusions precipitades i discutibles. F. ASCHER, *La metropolis*, París, 1995. Anàlisi dels processos i de les polítiques urbanes actuals; probablement el més complet de la literatura dels noranta. Vegeu també Roland Castro: *Civilisation urbaine ou barbarie*, París, 1994. J. GARREAU, *Edge City: Life on the New Frontier*, Nova York, 1991. J. BARNETT, *The Fractured Metropolis*, Nova York, 1995. Exposen els nous processos suburbans a la regió del món –els EUA– on més s'han desenvolupat.

3. M. COHEN: Intervenció en el col·loqui «Hacia una estrategia para Buenos Aires», Buenos Aires, Govern de la ciutat, 1997. M. Cohen fou director de l'àrea urbana del Banc Mundial. En aquest col·loqui també va intervenir Peter Rees, director de Planificació de la ciutat de Londres, el qual s'esmenta al principi d'aquest text.
4. J. BORJA, «La ciudad conquistada», Primer Congrés Internacional de Ciutats Educadores, Ajuntament de Barcelona, 1990, i revista *Claves*, núm. 11, Madrid, 1991.
5. La literatura sobre els requisits per a l'eficiència i la productivitat dels sistemes urbans actuals és molt nombrosa. Un precedent interessant és Jane Jacobs, *Las ciudades y la riqueza de las naciones* (ed. or.: Random House, 1984). Ariel, Barcelona, 1986. Vegeu M. CASTELLS, *La ciudad informacional* (Madrid, 1995) i la seva obra més recent, *La era de la información*, 3 volums (Madrid, 1997). I les obres, entre d'altres, de S. Sassen, M. Cohen, M. Storper, F. Ascher, etc. (citades a *Local y Global*, op. cit.). Vegeu també els treballs de la Planificació estratègica de Barcelona (1988-1998), en especial els de F. Santacana, M. de Forn, F. Raventós i J. Trullén.
6. «No hay que temer a la globalización»..., sempre que es prioritzi la demanda interna, la qual cosa requereix invertir en el binomi capital fix / ocupació, com diuen O. Lafontaine i C. Müller en el llibre amb el mateix títol (Biblioteca Nueva, 1998).
7. La sostenibilitat de les àrees urbanes és òbviament un dels grans reptes actuals. Les pautes actuals de consum energètic i d'aigua, els impactes ambientals de l'ús intensiu de l'automòbil, les formes de desenvolupament urbà que accentuen la congestió en àrees centrals i el malbaratament de sòl a les àrees de baixa densitat, la creixent dificultat per controlar, eliminar o reciclar els residus, etc., són problemes àmpliament estudiats i debatuts. En aquest treball no ens proposem de tractar les temàtiques econòmiques i ambientals, sinó els desafiaments polítics, socials i culturals de l'urbanisme. Sobre la sostenibilitat urbana, entre l'abundant i recent bibliografia, podem destacar dues obres editades a Barcelona: el catàleg de l'exposició «La ciutat sostenible» / «The Sustainable City», Centre de Cultura Contemporània, 1997, i el llibre de Salvador Roda: *Ecologia urbana*, Beta Ed., 1995, que conté abundant bibliografia.
8. Nuno PORTAS, *A politica das cidades*, Conselho economico e social, Lisboa, 1996.

9. Vegeu l'Informe «Patrimoni arquitectònic i urbà. Aprendre de la ciutadania», elaborat en el marc del Programa Comenius (Unió Europea, DG XXII). Síntesi publicada sota el títol «Ville-citè», a càrrec de J. Tsiomis, Picard, París, 1998.
10. J. GRACQ, *La forme de la ville*, Corti Ed., París, 1985.
11. A l'Estat espanyol, en època de la dictadura, els polígons d'habitatges (grups d'habitatges socials similars, però de qualitat inferior, al *grands ensembles*) es dissenyaven per facilitar-ne l'aïllament i la vigilància i dificultar la vida col·lectiva. La revista *Ejército*, de les Forces Armades de la dictadura, va publicar un ampli informe sobre urbanisme i seguretat (4 números, Madrid, 1972). Fins i tot es limitava la superfície dels bars per evitar que la gent s'hi reunís. Actualment en moltes ciutats americanes i també a Europa es tendeix a posar reixes a espais públics de la quotidianitat. Els governs locals que actuen així, per raons de «seguretat ciutadana» i a «petició del veïnat», segons diuen, contribueixen a agreujar els problemes que volen resoldre. Les reixes generen abandó del carrer i oportunitat per a la violència urbana. Vegeu, per exemple, la polèmica sobre les places de Buenos Aires en la premsa de la ciutat de 1998. L'autor ha tractat de la qüestió de l'espai públic i la seva relació amb la seguretat en l'article «Espai públic i ciutadania», dins la revista *Diálogo*, núm. 24, Unesco, Mèxic, 1998, i en una versió més ampliada amb el mateix títol en un llibre col·lectiu editat pel CCCB (Barcelona, 1998). Vegeu també «Ciudadanía y seguridad ciudadana», dins *Prevenció*, núm. 14, Ajuntament de Barcelona, 1998.
12. Expressió d'Oriol Bohigas. Vegeu *Reconstrucció de Barcelona*, Edicions 62, Barcelona, 1985.
13. Per exemple, el Ministeri d'Obres Públiques de Xile publica un llibre molt ben editat amb el títol *Espacios públicos de Santiago* en el qual només apareixen ressenyats edificis públics d'accés restringit i jardins enreixats (Santiago de Xile, 1996). La Monedda, palau presidencial, envoltat d'uns espais teòricament públics, però *de facto* «militaritzats», en els quals es prohibeixen les manifestacions cíviques, és un exemple de pervivència de la perversió dictatorial de l'espai públic democràtic.
14. Per exemple, el Nus de la Trinitat a Barcelona. Una responsable del Ministeri de l'Equipament francès va comentar: «A França no se'n ha ocorregut mai fer una cosa semblant». N'hi ha prou de pensar en la gent que viu a la zona i no solament en els automobilistes que hi passen.
15. És la lògica d'urbanistes com Busquets, Leira, Nuno Portas, Herce, Ascher, Forn i el mateix autor, i que presideix les seves propostes en ciutats com Barcelona, Bilbao, Lisboa, Buenos Aires, Santiago de Xile, Santo André (São Paulo) o Rio de Janeiro.
16. No és casual que l'ambiciosa política d'espais públics en tots els barris de Barcelona en la dècada dels vuitanta coincidís amb la posada en marxa de la descentralització en 10 districtes, la majoria d'ells de menys de 150.000 habitants. Vegeu *Barcelona, un modelo de transformación urbana* (J. Borja i altres, PGU, Quito, 1995) i «Barcelona - La deuxième renaissance», dins la revista *Projet Urbain*, núm. 14 (editada per Arielle Masboungi, Ministère de l'Equipement, París, 1998).
17. El feminisme ha estimulat interessants estudis crítics sobre l'exclusió en l'espai públic. Vegeu, per exemple, els treballs de la Fundació Maria Aurèlia Capmany a Barcelona i del Colectivo de Mujeres Urbanistas a Madrid. Un equip de la Universitat d'Hannover (Alemanya) dirigit per Ursula Paravicini, arquitecta, duu a terme una investigació comparativa, a Berlín, París i Barcelona, sobre l'ús dels espais públics des d'una perspectiva feminista. Sobre Amèrica Llatina, vegeu l'estudi d'Olga Segovia i Marisol Saborido *Espacio público barrial. Una perspectiva de género*, Sur, Santiago de Xile, 1997.
18. Discurs de Salvador Allende pronunciat l'11 de setembre de 1973 amb motiu del cop militar que posaria fi a la seva vida i a la democràcia.
19. J. DELARUE, *Banlieus en difficulté: la rélegation*, París, 1991. També s'ha constatat que aquestes àrees marginades poden desenvolupar una interessant cohesió interna (*Le Monde*, 8-10-1998, «Coeur des cités»).
20. Vegeu l'experiència de l'Associació de Joves de la Villette de París o de l'Ateneu Popular i la seva Escola de Circ de Barcelona (Nou Barris).
21. Vegeu l'obra col·lectiva *Vers une économie plurielle*, Syros, París, 1997, i el debat sobre la qüestió del salari ciutadà a la revista *Transversales* (París, a partir de 1996).
22. Vegeu els Cahiers VECAM (París, 1996-1998) i el capítol «Ciudadanía y TIC» (V. Kleck), *Informe sobre la ciudadanía. Participación social i drets cívics* (Comissió Social d'Eurociutats, Barcelona, 1998).
23. Vegeu Jordi BORJA, *Las grandes ciudades en la década de los 90* (amb M. Castells, I. Quintana i altres, Madrid, 1990) i *Barcelona, un modelo de transformación urbana*, op. cit.
24. Vegeu J. BORJA i M. CASTELLS, *Local y Global*, op. cit.

25. Sobre aquestes bases se sustenten les accions d'ocupació de locals administratius dels moviments d'aturats i les seves exigències de salari ciutadà i d'inserció social remunerada (a Alemanya i França, especialment). Una cosa semblant passa amb els immigrants «sense papers» i el suport que reben de diferents moviments, els quals no dubten a enfrontar-se a la legislació repressiva quan, per exemple, assumeixen públicament que acolliran els «il·legals» i que en cap cas n'informaran els serveis administratius. Aquest anunci d'«intenció de delinquir» o d'haver-ho fet (que té antecedents en altres casos com l'avortament), permet que s'expressi el suport social de certs moviments cívics. Un altre tipus de situació interessant és quan un acte «il·legal» és legalitzat pels jutges en considerar la legitimitat d'una acció d'acord amb els principis generals del dret i de les normes constitucionals. Per exemple, algunes sentències favorables als *okupes*.
26. Vegeu Manuel CASTELLS, *La era de la informació*, vol. II. *El poder de la identitat* (Madrid, 1997) i l'obra citada de J. Borja i M. Castells, *Local y Global* (cap. IX, «Las ciudades en la escena mundial»). J. Borja va elaborar un informe sobre autoritats locals i organismes internacionals que va presentar amb el nom G4 (IULA, FMCU, Metropolis i Summit) a l'Assemblea d'Organitzacions Internacionals de Ciutats convocada amb el suport de PNUD a Nacions Unides (Nova York, 1994).
27. Per exemple, l'OCM (Organització Mundial del Comerç) o la recent negociació sobre l'AMI (Acord multilateral d'inversions) entre l'OCDE (25 països representats) i els principals grups econòmics mundials (les «multinacionals»).
28. Vegeu, per exemple, el Pla estratègic de Barcelona, que defineix una macroregió estratègica que inclou dues regions del sud de França (Llenguadoc-Rosselló i Migdia-Pirineus). En zones menys desenvolupades i urbanitzades també emergeixen aquests eixos urbans transfronterers. Per exemple, al Mercosur, l'eix Valparaíso-Santiago-Mendoza-Córdoba-Buenos Aires-Montevideo.
29. *Informe proposta sobre la ciutadania europea. Participació, drets socials i drets civils* (Comissió Social d'Eurociutats, Barcelona, 1998). Aquest Informe ha estat redactat per J. Borja, G. Dourthe i V. Peugeot, amb la col·laboració de Roger Sunyer, R. Erne, J. C. Boual, V. Kleck i representants de les Eurociutats. S'hi proposen tant mesures per reforçar la presència de les institucions locals i regionals en la Unió Europea com una ampliació dels drets de participació, cívics i socials a escala europea per a tots els residents en els països de la Unió. En aquest marc es proposa l'adquisició de la ciutadania europea pel fet de residir en un país de la Unió Europea, independentment de la nacionalitat d'origen, que no es perd. Els «ciutadans europeus», sigui quina sigui la seva nacionalitat, tindran els mateixos drets, incloent-hi els drets polítics, que els nacionals del país en el qual resideixen. Pel que fa la ciutadania europea, vegeu també l'Informe del Comitè d'Experts o Comitè Pintasilgo sobre els drets cívics i socials (Comissió Europea, Brussel·les, 1996), el recent llibre de Catherine Withol de Wenden (Fondation Nationale de Sciences Politiques, París, 1997) i *Europe Magazine-Europartenaires* (París, maig de 1998), l'obra de P. Herzog *Reconstruire un pouvoir politique* (La Decouverte, París, 1997) i *Europe contre le racisme* (Forum Alternatives Européennes, París, 1997).
30. Un «lloc» on és especialment interessant l'aparició de contradiccions entre els valors ètics o morals reflectits en els principis generals del dret, en les constitucions, etc., i el dret positiu i les seves formes habituals d'aplicació és precisament l'àmbit jurídic, que no sempre és conservador, com es tendeix a creure. La doctrina com la jurisprudència contribueixen a renovar la política reconeixent drets tant a les institucions locals, com als ciutadans en temàtiques noves (medi ambient, dret a l'ocupació, espai públic-habitatge [cas *okupa*], intimitat, etc.).
31. L'aparició de fenòmens polítics locals té signes molt diversos. En alguns casos és una regressió evident dels valors ciutadans universalistes, com el segregacionisme municipal dels suburbis rics als Estats Units que donen lloc al triomf de «moviments cívics» que s'independitzen políticament i fiscalment i privatitzen els serveis col·lectius per al seu ús exclusiu (a Califòrnia la meitat dels municipis han vist triomfar aquests moviments excoïents). Hi ha regressions pitjors, com les que condueixen a la «depuració ètnica». Hi ha fenòmens de populisme local, amb fortes connotacions conservadores, però que de tota manera introdueixen una certa innovació en la política local posant damunt la taula problemes sentits per la població pel que fa a la seguretat, l'ocupació, l'eficàcia dels serveis socials, etc. És el cas dels alcaldes electes fora del sistema de partits que comença a ser freqüent a Amèrica Llatina (i que ja és freqüent de fa més temps als EUA). A Europa els governants electes en l'àmbit

local o regional, encara que tinguin una etiqueta de partit, tendeixen a actuar amb molta autonomia, si no confrontació, respecte a les direccions dels partits estatals.

32. Per intel·lectuals entenem no únicament els productors d'ofici de discurs teòric, sinó tots aquells que des d'un rol polític o de lideratge social, des d'una concepció compromesa amb els valors universals de la seva professió, o des de la seva capacitat per produir elements significants (és a dir, carregats de «sentit», o que poden suscitar idees o emocions) i per incidir en els mitjans de comunicació i d'intercanvi simbòlic, poden contribuir a la renovació de la cultura política. No hi pot haver una esquerra política i

social sense una esquerra moral, encara que no sempre coincideixin.

33. Vegeu J. B. V. N. PLEUMETIEERS, «El protagonismo de los ciudadanos». Ponència presentada en la Conferència Europea de Prevenció de la Inseguretat, Barcelona, desembre de 1997. Publicada dins el núm. 14 de la revista *Prevenció*, Barcelona, 1998. L'autor defensa l'existència de «zones de tolerància (droga, prostitució, etc.) com un component d'una política de seguretat». Pleumeteers és alcalde de Heerlen (Holanda) i en la seva ponència es basa en l'experiència duta a terme a la seva ciutat.
34. J. BORJA, «La ciudad conquistada», *Claves*, núm. 11, Madrid, 1991, i «Juventud y ciudadanía», *Prevenció*, núm. 13, Ajuntament de Barcelona, 1997.

L'ESPILL

BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

Nom i cognoms _____

Adreça _____ Població _____ Codi postal _____

Telèfon _____ e-mail _____

Em subscric a la revista *L'Espill* per 3 números (1 any) a partir del número _____, raó per la qual:

OPCIÓ A: Us tramet un xec per valor de 4.000 ptes.* a nom de: Universitat de València. Revista *L'Espill*.

OPCIÓ B: Us adjunte fotocòpia de l'ingrés de 4.000 ptes.*, a nom de la revista *L'Espill*, en el compte corrent de la Universitat de València (Bancaixa, Urbana Sorolla de València: 2077-0063-51-3101204651).

* Preu a Europa: 4.500 ptes. Resta del món: 5.000 ptes.

Data _____

Signatura

Multiculturalisme, identitat i ciutadania

INTRODUCCIÓ

Són molts els problemes que hom pot tractar, i moltes les perspectives des de les quals fer-ho, en relació amb aquesta cruïlla de qüestions punyents de la nostra època que englobem sota el títol de «multiculturalisme, identitat i ciutadania». Certament, en contra del que pretén tot un corrent de caire simplificador, són qüestions que caldria no banalitzar. L'omnipresència d'aquesta mena de debat en multitud de països i situacions diferenciades ja dona a entendre que s'hi tracta de temes bàsics que articulen el feix de preocupacions actuals. Almenys, d'una part substancial d'aquestes. D'altra banda, és un fet que ben sovint assistim a desqualificacions grolleres i sumàries no ja de les posicions contràries, sinó fins i tot del debat mateix. L'aposta pel diàleg i la ponderació d'idees i arguments sembla el camí més encertat, sobretot perquè parlem de qüestions molt complexes que demanen, abans que res, la clarificació temàtica i conceptual, la distinció i el matís, la mirada crítica i distanciada, el recurs a la història i a la teoria. En aquest dossier presentem quatre aportacions de caràcter ben distint quant a temàtica i enfocament. Els seus autors –Miquel Siguan, Enric Sòria, Montserrat Guibernau i Agustí Colomines– reprenen idees i punts de vista exposats en el Congrés de Pensament que, dedicat a aquesta mateixa problemàtica, se celebrà a València el 1999 en el marc de la darrera edició dels Premis Octubre.

Cap a una societat plural

Miquel Siguan

Integració o marginació, aquesta és la qüestió. Però la paraula integració es pot entendre de tantes maneres que sols plantejant el dilema no avancem gaire. Sense obsessionar-nos per les paraules el que necessitem és una reflexió sobre les condicions que facin possible, i vivible, la nostra societat futura.

Comencem per situar les dades de la qüestió. A Europa, i amb més intensitat encara a l'Europa del Sud, i per tant a les terres de llengua catalana, i també al conjunt d'Espanya, la taxa de fecunditat no permet mantenir el volum actual de la població i, si no intervinguessin altres factors, en algun moment del segle que acabem de començar la població es reduiria a la meitat. Evidentment això no es produirà perquè el buit que deixen els que no neixen l'ocuparan immigrants vinguts de fora. Mentre aquí gaudim d'una relativa prosperitat i altres parts del món coneixen una misèria generalitzada els desplaçaments estan assegurats. Si, per posar un exemple significatiu, actualment la meitat de la població de Catalunya ha nascut fora

de les seves fronteres però a l'interior de les fronteres de l'Estat espanyol, d'aquí a un segle la meitat hauran nascut fora d'aquestes.

La proporció més important d'aquests nou vinguts vindrà del Magreb i, precisant més, del Marroc. Però també de l'Àfrica subsahariana. I de l'Amèrica Meridional i Central. I de l'Europa de l'Est. I del Lluanyà Orient. I encara que aquí penso, en primer lloc, en els immigrants pobres que vénen buscant la subsistència cal no oblidar que l'existència de la Unió Europea i l'atractiu que constitueix el clima benigne i les possibilitats que ofereix la informàtica per gestionar negocis a distància portarà a les nostres terres un nombre important d'europaus de nivell relativament alt que un dia exerciran el seu dret a votar.

No crec exagerat dir que a la majoria de països europeus en els propers anys la presència, cada vegada més gran, d'immigrants estrangers es convertirà en un dels problemes polítics principals. Un problema que té múltiples aspectes. Un d'ells és que l'emigració massiva resulta d'uns desequilibris econòmics a escala mundial que caldrà compensar si no volem arribar al desastre. I un altre, que la marginació dels immigrants resulta, en primer lloc, del seu baix nivell econòmic i que si en les nostres societats la distància entre rics i pobres es fa cada vegada més gran la diacrònica dels

Miquel Siguan és psicòleg i escriptor. Professor a l'Institut de Ciències de l'Educació de la Universitat de Barcelona, ha publicat, entre altres, *Bilingüisme i educació* (amb I. Vila, Proa, 1998) i *La escuela y los inmigrantes* (Paidós, 1998).

emigrats serà cada vegada més forta. Veritats evidents i problemes urgents, però en què aquí renuncio a entrar. Em concentraré en un dels aspectes de la qüestió: la coincidència en una mateixa societat d'individus i de grups amb tradicions culturals molt diferents. O sigui, en el fet que anem cap a una societat ètnicament i culturalment molt variada.

Com aprendrem uns i altres a conviure i a ser solidaris? I atès que el futur de la immigració es juga amb els fills i amb els néts dels immigrants, i atès que la convivència i la solidaritat s'aprenen en primer lloc a l'escola, com organitzarem la nostra educació per aconseguir-ho?

TRES TRADICIONS ENTORN DE LA INTEGRACIÓ

Abans d'intentar respondre a aquestes preguntes recordem l'existència de tradicions molt diverses entorn de la integració dels estrangers, tant en general com concretament respecte al paper de l'educació per aconseguir-ho.

Les nostres idees sobre una escola democràtica, oberta a tots i que, almenys en teoria, ha d'oferir a tots unes mateixes oportunitats, estan estretament relacionades amb els ideals de la Revolució francesa o si es prefereix amb les preocupacions socials del segle XIX. Però aquesta escola, de la qual l'Estat és, en darrer terme, responsable, és també una escola que prepara ciutadans en el marc d'un estat nacional. Desenvolupa la identitat dels seus alumnes ensenyant la història nacional i la cultura nacional i ho fa en la llengua nacional. En el cas de França, el país on més sistemàticament s'ha desenvolupat

aquest ideal educatiu, l'escola i després la caserna, és el lloc on es forja la identitat nacional dels francesos de demà.

Què fa aquesta escola amb l'alumne estranger? En el cas de França la resposta és senzilla. Una constitució francesa del període revolucionari deia clarament que és francès tot el que viu a França i participa dels ideals de la nació francesa. La conseqüència per a l'educació és fàcil de formular. El nen estranger que està disposat a incorporar-se a l'escola francesa, a adoptar el francès com a llengua principal, a identificar-se amb la història i amb els projectes de la nació francesa, i a donar, si cal, la seva vida per França en el camp de batalla, és plenament francès, sigui on sigui on hagi nascut. I es pot afegir que aquesta «màquina de fer francesos» que ha sigut l'escola ha funcionat durant molt temps amb una gran eficàcia.

Malgrat que França hagi estat el país on, des del Renaixement i al llarg de quatre segles, amb més coherència s'ha preparat l'adveniment de l'estat nació, en un procés començat amb la monarquia absoluta i seguit amb plena continuïtat pel racionalisme revolucionari, el fonament ideològic del nacionalisme contemporani, i més específicament del nacionalisme lingüístic, es va posar a Alemanya. Un seguit de pensadors a cavall entre el segle XVIII i el XIX, començant per Herder, van popularitzar la idea que la història està constituïda per un seguit de cultures cada una amb la seva pròpia individualitat que es manifesta de moltes maneres des de l'estructuració social, unes lleis i uns costums, com en els productes culturals, llegendes, història, filosofia, art... i per sobre de tot en una llengua. Una societat humana que té una llengua i una cultura pròpia

constitueix una nació i en la mesura que els seus membres es fan conscients de la seva identitat col·lectiva aspiren a la seva autonomia política, aspiren en definitiva a constituir-se en un estat.

En nom d'aquests principis al segle XIX els alemanys, que constituïen una colla de petites unitats polítiques, es van unificar en un estat i el mateix van fer al mateix temps que ells els italians mentre en altres casos es produïa el fenomen contrari, pobles englobats en estructures polítiques més amples com l'imperi austrohongarès o l'imperi otomà reclamaven la seva independència.

Des d'aquesta perspectiva la preocupació per posar l'ensenyament al servei de la identitat nacional resulta evident, com ho és la preocupació perquè els irredempts, els alemanys nascuts fora de les fronteres d'Alemanya, mantinguin la seva identitat. En canvi, la preocupació per integrar l'estranger, el que té una ascendència biològica i cultural diferent, és mínima. Probablement no és estrany a aquesta lògica el fet que quan després de la darrera guerra mundial la reconstrucció econòmica d'Alemanya va atreure molts treballadors estrangers se'ls qualificàvem de *Gastarbeiter*, «treballadors hostes», donant per suposat que la seva presència era només temporal i que acabada la seva feina retornarien als seus llocs d'origen. I també es pot interpretar així que el govern alemany afavorís que els governs dels països de procedència enviessin mestres encarregats de mantenir entre els fills dels emigrants assistents a les escoles alemanyes el coneixement de la seva llengua, reforçant així els llaços amb el lloc de procedència.

I podem tenir en compte un tercer model, del qual Anglaterra seria el primer exemple. A les seves colònies, i en pri-

mer lloc a l'Índia, els anglesos acceptaven que els indígenes mantinguessin la seva organització social i la seva cultura demanant només que admetessin la superioritat anglesa i que eren els anglesos qui assumien el poder polític i econòmic. En dissoldre's l'Imperi i posteriorment la Commonwealth Anglaterra va admetre molts immigrants procedents de les antigues colònies assegurant els seus drets de ciutadania i permetent que mantinguessin les seves característiques culturals. I es pot considerar resultat d'aquest model el fet que a moltes ciutats angleses els representants de certs col·lectius immigrants actuen com a intermediaris en les institucions municipals.

UN FRACÀS I LES SEVES RAONS

Per il·lustratiu que resulti conèixer aquests models i per molt que expliquin algunes característiques de la realitat actual a diferents països la pura veritat és que avui els tres es poden considerar fracassats

És cert que una part dels emigrants a Alemanya a la dècada dels 60 van retornar als seus llocs d'origen i és cert que a Alemanya es fan esforços per organitzar una emigració temporal, per exemple amb Polònia, però la veritat és que la major part de la immigració actual és una immigració sense retorn. Els turcs en són l'exemple més clar, no sols hi ha més d'un milió de turcs establerts a Alemanya sinó que cada any neixen milers de nens d'origen turc que arriben a l'escola parlant turc i sense saber alemany. I la qüestió de quan se'ls pot concedir la nacionalitat alemanya i de si és possible establir per a ells un règim de doble nacionalitat s'ha convertit en un problema polític de primer ordre.

Quant a França l'escola fa temps que ha deixat de ser una «fàbrica de fer francesos». Més d'un milió d'immigrats àrabs, la major part algerians i una part d'ells amb la nacionalitat francesa, no renuncien a la seva identitat musulmana. I al mateix temps les seves possibilitats d'incorporar-se a la societat civil francesa per mitjà del treball retribuït són petites, de manera que el seu destí natural és la marginació i la segregació.

I quant a Anglaterra, la ficció d'«iguals però separats» referida a les diferents comunitats d'immigrats fa temps que s'ha convertit en una realitat de segregació. I coses semblants es poden dir del conjunt dels països europeus que atreuen migrants, que de fet són la majoria dels països de la Unió Europea, als quals s'afegeixen altres amb un alt nivell econòmic com Suïssa. A tots ells els emigrats constitueixen un segment de la població que pateix la doble discriminació de ser pobre i de ser diferent. I l'escola resulta impotent per assimilar un nombre cada vegada més important d'alumnes estrangers a les aules.

Arribem així a una primera constatació. La resposta espontània de les nostres societats occidentals als reptes que representa la immigració ha estat proposar la integració pura i dura, els vinguts de fora que volen integrar-se a la nostra societat han d'acceptar els nostres sistemes de valors i això vol dir que han d'acceptar com a pròpia la nostra tradició cultural i nacional i acceptar per tant que com a nous vinguts han d'ocupar un lloc secundari en la nostra societat. Vist així, l'escola no té per què modificar en res els seus ensenyaments i sols s'ha de limitar a facilitar la incorporació dels immigrants, per exemple oferint els mitjans perquè aprenguin la

llengua del país on s'instal·len en la mesura que la desconeixen o perquè compensin el retard en els aprenentatges escolars que aquest desconeixement els haurà produït. Però, com acabo de dir, per molt que hi hagi qui s'entesti a mantenir aquesta manera d'entendre la integració, la veritat és que ha deixat de ser viable.

Per què? Una primera explicació apel·la al nombre dels nous vinguts. La nostra societat i el nostre sistema educatiu són capaços d'integrar un cert nombre de forasters però si el nombre és excessiu desborden les capacitats integradores del sistema. Una altra explicació és dir que la marginació a què se'ls sotmet desperta en ells el desig de mantenir i defensar la seva identitat. I una última explicació és que som nosaltres mateixos els que dubtem de la fórmula integradora en la mesura que ens adonem que el tracte que els hi donem contradiu els nostres propis principis ètics sobre la dignitat i els drets de les persones.

Siguin quins siguin els motius, i probablement els tres són certs, el fet és que des de fa anys s'obre camí la idea que l'escola ha de preparar els nostres alumnes per viure en una societat pluricultural i que per això cal introduir la diversitat cultural en el mateix sistema educatiu.

ELS CAMINS DE L'EDUCACIÓ PLURICULTURAL

La proposta d'una educació pluricultural va néixer als Estats Units en el anys de la crisi d'identitat que va acompanyar la guerra del Vietnam, les reivindicacions de la minoria negra en nom dels drets humans o la reclamació d'educació bilingüe per part d'altres col·lectius ètnics i

lingüístics, i d'Amèrica va passar al Regne Unit com a resposta als problemes plantejats per la presència d'immigrats a les escoles i finalment d'allí ha passat al Continent i ens ha arribat a nosaltres. Però amb aquest nom d'educació pluricultural o multicultural es difonen propostes molt diverses.

EL CONEIXEMENT DE L'ALTRE

Un primer tipus de propostes tenen com a objecte millorar el coneixement dels immigrants per part de la població autòctona i concretament per part dels escolars. És evident que el recel que desperta l'estranger perquè és diferent resulta del desconeixement de les seves peculiaritats i que cal fer un esforç per vèncer aquest desconeixement oferint una informació adequada i, en la mesura del possible, no sols informació sinó fins i tot contactes directes amb els productes culturals i les formes de vida dels que pertanyen a altres cultures. Tot això es pot fer amb activitats lúdiques o amb intercanvis escolars. I es pot fer també a través d'informacions sistematitzades en forma de lliçons. Tals esforços es poden dirigir en primer lloc als alumnes que comparteixen les aules amb alumnes immigrants, però cal pensar també, i sobretot, en els que assisteixen a escoles que no freqüenten els immigrants perquè el dia de demà seran ells qui, amb més facilitat, acceptaran els prejudicis.

Actualment abunden els programes i els materials pedagògics destinats a oferir aquesta informació i abunden igualment les iniciatives per procurar els contactes amb cultures alienes al si de les nostres escoles. I l'única objecció a fer és que malgrat els esforços que es porten a cap aquesta informació és encara molt insuficient.

MES ENLLÀ DE L'ETNOCENTRISME

Suficients o no, aquests esforços per augmentar el coneixement dels estrangers i del seu entorn cultural, són activitats externes al que pròpiament són els programes escolars i és en aquests programes on es plasmen els objectius del que entenem per educació.

Res més fàcil que advertir que els nostres programes escolars estan pensats des d'una perspectiva clarament etnocèntrica, a la major honor del nostre poble, el que sigui, i que moltes vegades això implica desvaloritzar els estrangers. Per tant, una segona manera d'entendre el pluriculturalisme en l'educació és reescriure els textos utilitzats en l'ensenyament eliminant les referències negatives als membres d'altres ètnies i representants d'altres cultures. I evidentment hi ha molt a fer en aquest sentit.

A mesura que avancem en aquesta direcció acabem topant amb una dificultat de fons. Podem, per exemple, proposar eliminar expressions despectives respecte als «moros» però el que no podem negar ni dissimular és que la nacionalitat catalana, igual com la castellana, es van forjar conquerint terres als àrabs. I com abans recordava, entre nosaltres, com arreu d'Europa, l'escola està al servei de la identitat nacional. Revisar els programes escolars pensant en la incorporació dels immigrants no sols vol dir suprimir expressions avui «políticament incorrectes», vol dir proposar una idea més oberta de la nació, més dirigida al futur que determinada pel passat, un projecte de societat nacional en la qual els nouvinguts es puguin sentir còmodes.

I així arribem a la darrera i definitiva dificultat. Els nouvinguts no sols són individus disposats a integrar-se en una nova

societat, tenen unes particularitats culturals que en molts casos desitgen mantenir. Característiques culturals que a vegades entren en conflicte amb la nostra manera d'entendre els drets dels individus i de la col·lectivitat.

La societat a la qual ens dirigim inclourà en el seu si persones de molt diverses procedències ètniques i socials, organitzades també de maneres molt diverses, però sols podrà subsistir com a societat si els individus i els grups, racials o culturals, no sols es respecten mútuament sinó que exerceixen algun tipus de solidaritat i de col·laboració. I el sistema educatiu ha de preparar els joves per viure en una societat així.

Sovint amb el nom de multiculturalisme en l'educació el que es proposa és que l'educador presenti amb la màxima claredat i la màxima objectivitat les diferents cultures i reclami el respecte per totes elles. Aparentment aquest plantejament assegura el màxim respecte pels drets dels immigrants, sigui quina sigui la seva procedència i la seva adscripció nacional i cultural. Diguem clarament que això no és un plantejament educatiu. L'educació sols mereix aquest nom si és capaç de portar els alumnes a desenvolupar una personalitat pròpia en el marc d'un sistema de valors conscientment assumits.

I si els prepara per viure en una societat en què participen persones de cultures diferents, el sistema de valors haurà de fonamentar i fer possible la convivència i la solidaritat. Això vol dir uns valors compartits, no sols el respecte per les diferències sinó el reconeixement d'uns drets humans bàsics, i la necessitat de la col·laboració i de la solidaritat per sobre de qualsevol tipus de diferència.

La veritable arrel de l'educació pluricultural té una fonamentació ètica i es fonamenta en la igualtat de drets entre tots els éssers humans i entre totes les cultures que representen. I sols cal recórrer l'abundant bibliografia sobre el tema per advertir que en totes les exposicions es reitera insistentment l'apel·lació als drets humans per justificar el dret de tots els éssers humans, autòctons i emigrats, a defensar les seves peculiaritats culturals. Es tracta d'una tendència general al nostre temps. Mentre la declaració universal dels drets de l'home, formulada en l'estela de la Revolució Francesa, se centra en els drets dels individus, avui som també sensibles als drets de les minories amenaçades pel pes i la força de les majories.

O sigui que l'educació pluricultural no es fonamenta sobre la indiferència ètica sinó precisament al contrari. Es fonamenta sobre uns drets universals dels individus i dels grups que imposen també obligacions i responsabilitats per assegurar l'exercici d'aquests drets. Per assegurar, per exemple, que la defensa dels drets d'una minoria cultural no permeti oblidar els drets d'uns individus.

És evident que, fins i tot així limitada, una autèntica educació pluricultural exigeix canvis molt profunds en els nostres sistemes educatius, canvis en els continguts dels programes i en la mentalitat dels ensenyants, però són canvis que van més aviat en el sentit d'una ampliació que no en el d'una ruptura ja que l'afirmació dels drets humans no és quelcom estrany a la cultura dels europeus sinó la culminació d'una tradició que comença amb la societat grecollatina, segueix amb la sistematització medieval i renaixentista del dret natural i culmina en el pensament racio-

nalista. I que als nostres dies està representada per l'esperança d'unes organitzacions internacionals democràtiques i al servei de la solidaritat i de la pau.

És cert que els europeus al llarg de la història, malgrat aquests principis o utilitzant-los com a excusa, sovint han oprimit i envilit altres cultures i les han posades al seu servei. Però també és cert que sempre han mantingut la possibilitat de redescobrir-los i de convertir-los en estímuls per a la solidaritat. Els esforços per establir una educació pluricultural en són ja una bona prova.

Ara bé, perquè l'escola posi al centre de les seves preocupacions preparar els seus

alumnes per viure en una societat pluricultural i dirigeixi els seus ensenyaments a aquest fi no n'hi ha prou amb què els ensenyants ho creguin convenient. L'escola no pot viure a contrapèl de la realitat en la qual existeix. Diguem-ho clar, fixar els objectius últims del sistema educatiu és una decisió política i són els ciutadans qui l'han de prendre. Sols en la mesura que la nostra societat es faci conscient que ens dirigim cap a una societat pluricultural i desitgi que els seus fills es preparin per ser-ne membres responsables serà possible i tindrà sentit que l'escola estableixi una educació pluricultural. □



MÈTODE

N. 25

REVISTA DE DIFUSIÓ DE LA
INVESTIGACIÓ PRIMAVERA 2000

COL·LECCIONS DE LA MEMÒRIA

MONOGRÀFIC. Articles d'Antoni Roca; José R. Bertomeu i Antonio García Belmar, M^a Amparo Salinas, Margarita Belinchón i Esteban J. Sánchez; Rafael Sisto, Xosé Fraga i Ànxela Bugallo; Alfredo Baratas; José Luis Fresquet; Jesús I. Català. ACTUALITAT: *Les col·leccions universitàries*, Francisco Tomás. *El coneixement dels rèptils i dels amfibis*, Vicent Roca. *La Societat Valenciana de Ciències de la Salut, «Joan Baptista Peset»*, Francesc Asensi Botet. *Universitat 2000*, Aurelio Beltrán. *Angles, circumferències i logarimes a la vida quotidiana*, Ester Pinter. *Continuant les observacions de Plini el vell*, Enrique Peñalver. *Planck i la revolució quàntica*, José Bernabeu Alberola. *Sobre la matèria i més enllà*, Miguel Àngel Sanchis Lozano. ENTREVISTA: Entrevista a Jim Bennet, per Víctor Navarro, Amparo Salinas i Jesús Català. LLIBRES. NOVETATS PUBLICACIONS. TESIS. HISTÒRIES DE CIENTÍFICS. CIÈNCIA PER A POETES: *La Serena i la Terra Alta* per Joan Perucho.

Informació i subscripcions a Mètode: Arts Gràfiques, 13-2n pis, València 46010. Tel: (96) 386 46 86

Intercanvi cultural: sobre el polivalent comerç dels signes

Enric Sòria

UN PROBLEMA DE DEFINICIONS

Per començar, crec que hauria d'advertir del meu recel a l'hora de parlar d'un tema tan complex com ho és el del contacte entre les diferents tradicions culturals, complexitat que ha vingut a augmentar un terme ara de moda, *multiculturalitat*, que en multiplica un altre, *cultura*, que per ell mateix ja és prou ambigu.

Com sabem, el terme *cultura* prové d'un verb llatí que, en principi, volia dir remoure, llaurar, treballar la terra, passar-la de l'estat silvestre al cultivat. Per extensió, passà a referir-se a diverses activitats que compartien amb el fet de cultivar la terra el tret de ser típicament humanes i, finalment, acabà incloent tot allò que en l'home és après, no innat, amb la idea que l'home, quan aprén, es treballa a ell mateix, es cultiva. És aquest el sentit que ja donà al mot Ciceró. Ara bé, el temps passa i les paraules canvien. Per exemple, en els capítols inicials del seu cèlebre *El procés de la civilització*, Norbert Elias examinà el significat que va anar prenent

el terme *cultura*, per oposició a *civilització*, entre els cercles doctes de la burgesia alemanya del segle XVIII. En aquella època i en aquest àmbit, *civilització* passà a designar els sofisticats costums de la cort, tal com els veien els *gelehrten* exclosos: amb les seues maneres elegants, etiqueta elitista i llenguatge francès. Un univers potser exquisit i cosmopolita, però també frívol, de moralitat més que dubtosa, malsanament artificiosos, alié. Per contra, el terme *cultura* va anar tenyint-se de connotacions que corresponien, alhora, a una sincera recerca del coneixement i a una naturalitat franca i bonhomiosa, pròpia dels sanitosos costums d'una determinada comunitat cristiana, la pròpia dels que així el definien. De mica en mica, doncs, i per contraposició a una *civilització* sentida com a aliena, la cultura dels savis alemanys va anar convertint-se en la *cultura alemanya*. Aquesta *apropiació* (o *patrimonialització*) del terme, que en certa manera era també una *naturalització* (valga la paradoxa, ja que parlem de *cultura*) havia de tenir enormes conseqüències en el futur i encara ens afecta.

Però la notable evolució germànica que assenyalà tan brillantment Elias no és l'única, ni potser la més transcendental, que ha patit la noció que ens ocupa, i aquesta és la primera i principal dificultat

Enric Sòria és escriptor i periodista. Ha publicat, entre altres, els llibres *Mentre parlem. Fragments d'un diari iniciàtic*, *Sermonari laic* i *Incitacions*.

a l'hora d'encarar el nostre tema: saber de què parlem. L'any 1952, en un treball famós, els antropòlegs Kroeber i Kluckhohn enllistaren centenars de definicions del terme *cultura*; la llista, ara, podria augmentar-se fàcilment. No sols hi ha moltes definicions, i molt distintes, és que no parlen de la mateixa cosa. Això és prou desconcertant, i ara només puc suggerir algunes impressions, bastant desconcertades també, que n'he pogut extraure. Qui tindrà més llums s'hi veurà més.

CULTURA O CULTURES

En primer lloc, un grapat de les definicions avui més en voga tenen en comú el fet que provenen, de manera més o menys directa, del bagatge conceptual de l'antropologia. Simplificant molt, es podria dir que, per a aquesta ciència, cultura seria el conjunt d'idees i destreses —ententent destreses en un sentit molt ampli— que posseeix en un moment donat una societat determinada. Tants caps, tants barrets, i tantes societats, tantes cultures.

La noció antropològica de cultura té virtuts que no podem menystenir: és útil i molt comprensiva; engloba per complet l'activitat humana sense establir-hi jerarquies de partida i en subratlla (pense que amb encert) el caràcter social. A més, aprofita tant als intel·lectuals patriotes (perquè delimita territoris) com als arqueòlegs positivistes (perquè permet precisions i distincions quantitatives). Ara bé, entre els problemes que planteja, n'hi ha un que no tinc més remei que destacar: cohabita pèssimament amb la noció tradicional, o clàssica, que intentaré resumir així: cultura com a conjunt de sabers

(també en un sentit molt ampli, que inclou les arts) que la humanitat aprèn i ensenya. És una noció que subratlla fenòmens com ara la ciència, la literatura, el pensament, les sales de concert, etc., i que genera termes com aportació, comunicació, enriquiment, etc. És, dit siga de pas, la que jo acostume a manejar.

La manera en què s'imbriquen avui a eixes dues nocions de cultura provoca malesentesos continus, per això convé subratllar-ne les diferències principals. La segona és una noció molt dinàmica i tendeix a ser jeràrquica. De cultura, se'n pot tenir més o menys, es pot créixer. També és universal. Cadascú, persona o societat, participa d'una forma, determinada i potser especificable, en *la* cultura; però, en sentit estricte, no posseeix *una* cultura determinada i específica.

El rendiment d'aquesta noció es fa molt obvi en aquell segment de la cultura que és la ciència. Igual que dos i dos fan quatre en totes les llengües del món (i ací la diversitat de pronunciacions no és rellevant), resultaria bastant ridícul parlar d'una astronomia francesa, o esquimal. Pot haver-hi, i n'hi ha, astrònoms francesos i esquimals, que, des d'observatoris situats o no en les nacions respectives, contribueixen a fer avançar l'astronomia. L'astronomia com a ciència és una, i les divisions socials (nacionals o de classe, etc.) no l'afecten. Si generalitzàvem fins a l'extrem aquest punt de vista, no vindria al cas parlar, per exemple, de cultura catalana (¿hi ha una ciència, una matemàtica o una astronomia catalanes?) sinó de *la* cultura a Catalunya o als territoris de parla catalana: és a dir, de les aportacions catalanes a la cultura i del nivell o les manifestacions peculiars de la cultura en aquest àmbit.

Dit això, convé matisar de seguida que no tots els sabers que la humanitat aprén i ensenya són tan unitaris, ni molt menys, com se'ns apareix la ciència astronòmica. Cal tenir molt en compte que els diferents trets culturals no es distribueixen aleatòriament entre la humanitat. Cada societat, en cada època, educa els seus membres d'una manera més o menys determinada i els inculca certs sabers i costums i no, o no tant, uns altres. Posseeix, diem-ho així, un determinat patrimoni cultural perquè i en tant que el col·lectivitza. Justament, els grups socials es caracteritzen pels hàbits culturals que comparteixen els seus membres. Per això, al capdavant, no és paradoxal que dins de la Cultura, entesa com a conjunt de sabers que posseeix la humanitat, pugui haver-hi tantes manifestacions aproximadament delimitables –(sub)cultures– com subconjunts socials serem capaços de distingir dins del conjunt Humanitat. Sense eixir-nos del punt de vista clàssic, doncs, podrem distingir entre una noció universal, la cultura, i unes manifestacions específiques, unes parts. I en les parts, i com es combinen en cada lloc, en cada nació, per exemple, hi haurà el suc del nostre tema.

Crec que aquest enfocament clàssic té molts avantatges sobre les nocions ara dominants. En primer lloc, dóna per descomptat que cada home és un món, que adapta i crea de manera complexa, sense supeditar-se *del tot* al mercat cultural de la seua societat. D'altra banda, no considera aquesta una estructura essencialment tancada i contraposada a unes altres. A més de dinàmic, és un enfocament fluid. Si en tal societat no hi ha astrònoms, l'astronomia no queda refutada per això. Pot ser que n'hi haja més endavant, i això no serà

cap intrusió d'una cultura aliena, sinó un eixamplament de les manifestacions culturals d'eixa societat. Això desbanderitza, diem-ho així, el nostre tema radicalment i, de passada, el desdramatitza bona cosa. Per un altre costat, no puc ocultar que la noció tradicional de cultura com a conjunt de sabers planteja uns problemes enormes quant als límits (que és i que no és cultura) i la taxonomia. Ací té uns punts dèbils letals, i exigiria una revisió completa. Ara no hi podem entrar.

En canvi, un problema que sí que ens interessa és el de la relació entre les manifestacions específiques de *la* cultura i el divers tracte que reben en cada lloc i moment. Per exemple: una manifestació cultural concreta es pot imposar per la força. Això sembla pervers. No sempre ho és. De menuts no volem anar a escola. Com hem dit adés, cultura implica treball des del mateix origen del mot. Sense un cert grau de coerció, ara no sabríem llegir i no hi hauria ni editorials, ni revistes, ni estudis culturals.

Ara bé, també es pot eradicar una manifestació cultural determinada per la força, prohibir-la. Això, a primera vista, ja no té cap excusa. ¿I què hauríem de dir quan es tracta d'un acte que, des de la nostra concepció del món, és criminal, com en el cas dels assassinats rituals o de l'ablació de l'himen de les dones d'alguns països musulmans? ¿Imposarem el nostre punt de vista a uns altres o consentirem eixes atrocitats sense ni tan sols gosar de criticar-les? És un dilema moral greu. Dissortadament, els debats culturals n'estan plens, de dilemes així. Un altre cas que podem adduir és quan en la nostra mateixa ciutat ens trobem amb manifestacions culturals que ens resulten comple-

tament estranyes. Això és el que, des de la concepció antropològica dominant, es denomina multiculturalisme. Una font de conflictes, sí, i de perplexitats.

Pel seu costat, la noció antropològica de cultura, en la pràctica, quan passa de l'àmbit estrictament acadèmic, on és extraordinàriament rendible, a ser esgrimida en el camp del debat social, pot agegantar problemes que ja són prou espinosos, perquè *tendeix a considerar les societats com a blocs monolítics, endins, i com a compartiments estancs, enfora*. Tendeix a reïficar adjectius –converteix el peculiar en peculiaritat–, a desvalorar coses importants, que són generals (la ciència, el món universitari, etc.) i a subratllar com a significatius curiositats o accidents molt localitzats (la paella, la barretina o el txistu: la gastronomia i el folklore són una font inexhaurible de *peculiaritat*; sorprenentment, la seua mateixa nimietat n'augmenta l'eficàcia com a símbols guia identificadors de tota mena de cercles culturals); tendeix també, molt sovint, a tractar la cultura com si fóra una llengua i a sotmetre-la a un procés de dialectalització pràcticament il·limitat. Així, es parla cada vegada més d'una cultura saforenca, una cultura homosexual, o jove, o de la tercera edat, o burgesa, o lumpen, etc., tantes com grups o subgrups socials es puguen delimitar. A més, com que suposa que cada grup té un patrimoni propi de destreses que el defineixen, tendeix a *delimitar* i a *fixar* aquest patrimoni en cada cas, a tractar-lo com si fóra el fonament o l'essència del grup que defineix i, per tant, a veure els contactes com a contaminacions i els canvis com a desfiguracions. A l'extrem, qualsevol novetat, interna o externa, esdevindrà sospitosa. A partir d'ací,

tot pot ser motiu d'escàndol o conflicte.

Aquesta al·lèrgia al canvi ha estat atuada, en part, pel llarg domini de l'estructuralisme en l'estudi de les societats, que ha fet que se'n menysvalorara massa la dinàmica interna i el contacte extern i que es desatenguera una de les lliçons més òbvies dels veïns estudis històrics: tret d'excepcions molt localitzades, el comerç entre les diverses societats, el contacte, el moviment, la comunicació, en la petita escala i en la gran, n'ha estat una de les constants més porfidioses, tant com les diferències i els conflictes a dins de cada societat.

La història de la interrelació humana, tot i ser enormement difícil d'enquadrar, per multiforme, almenys ha estat esbossada en bona part, i si se n'ha fet ben poc de cas és perquè xocava frontalment amb concepcions profundament estàtiques de la cultura humana. Concepcions que, en el fons, l'entenien com a fonament definidor i no com a bé intercanviable. Només així es pot entendre que discutim com si fóra únic del nostre temps el que s'ha donat sempre. Ara, només les enormes dimensions del contacte són peculiars, i encara així, seria fàcil adduir exemples històrics de contactes massius entre gentes de molt diverses tradicions culturals. En creure que l'intercanvi cultural en gran escala és un tret excepcional del nostre present, renunciem a la perspectiva del temps per entendre'l i el convertim en un fenomen molt més estrany i amenaçador que no ho és.

NOCIONS I DOCTRINES

Dir que la manipulació de la noció antropològica de cultura pot dur a veure les

societats com a estàtiques, monolítiques a dins i tancades a fora, no vol dir que els antropòlegs hi caiguen. Més aviat hi estan en guàrdia, almenys la majoria. Ara bé, hi ha un tipus de discurs que sí que hi cau, i de la manera més extrema. Acostume a denominar *tribalisme* aquesta mena de discurs. El tribalisme seria aquella doctrina que pretén convertir la pròpia societat en subjecte perfecte del discurs antropològic clàssic. Quan el tribalisme cultural es mescla amb el nacionalisme polític (mescla que no és ni necessària ni convenient) el resultat sol ser explosiu. A l'exIugoslàvia ha passat això, entre altres coses. És un exemple tristament suficient.

També ací hi ha matisacions a fer. L'antropologia és una disciplina científica que intenta explicar fenòmens complexos i que usa una terminologia rendible sense parar esment en l'ús que els profans puguem fer-ne, actitud metodològicament inobjectable. Per contra, el tribalisme és una doctrina política més o menys difusa que manipula unes nocions per a aconseguir uns objectius: el manteniment i l'exaltació del propi grup amb totes les propietats que se suposa que el caracteritzen, conservades amb la màxima *puresa* enfront d'un entorn hostil. La discussió respecte a l'instrumental antropològic és una cosa, la confrontació amb les doctrines tribals, una altra de molt distinta.

El tribalisme, d'altra banda, extrau les seues consignes més letals, no de la manipulació de nocions antropològiques (aquestes només li subministren part del marc a defensar), sinó d'una mena de vulgarització de la biologia vuitcentista, amb el seu èmfasi en la lluita per la vida i en l'ideal de *puresa* racial. Debadés els biòlegs actuals, com Cavalli-Sforza, s'han

escarrassat a explicar que, de cara a la supervivència dels grups humans, només la mescla amb estranys permet el manteniment d'un patrimoni genètic ric i operatiu i que, per contra, en una comunitat isolada, sense cap contacte exterior, el patrimoni genètic es depauperarà gradualment fins a un punt, dit de no retorn, que en reduirà fatalment les possibilitats biològiques davant dels reptes canviants del medi.

En aquest sentit almenys, el que passa amb la biologia és extrapolable al que passa amb la cultura, on una comunitat que no es comunica amb les altres i no en rep nous influxos de cap mena té més possibilitats d'anquilosar i en darrer extrem perdre els seus sabers que d'augmentar-los. La comunicació, en canvi, desvetla i vivifica. Les societats més innovadores han estat aquelles en què les vies de contacte a l'exterior han estat tan obertes com els àmbits de discussió dels diversos punts de vista interns. Holanda i Anglaterra, a partir del segle XVII, en són exemples llampanants. Però aquestes idees, que privilegien el contacte en l'espai i la fluïdesa en el temps, tarden a imposar-se perquè xoquen contra un sistema organitzat de prejudicis, fermament assentat, que defensa l'absurda noció de *puresa* en biologia, en cultura i fins i tot en el lèxic. Més enllà del camp de la higiene (i, potser, del d'algunes analogies morals), la idea de *puresa* no va enlloc, no és més que un mite perillós. No hi ha races ni cultures pures o impures. Hi ha una sola raça humana, que manifesta diversament el patrimoni genètic col·lectiu en la multiplicitat interrelacionada de les seues societats, tot al llarg del planeta. I el mateix es podria dir, i crec que cal començar a dir, de la cultura.

ELS UNS I ELS ALTRES UNS

Una altra matisació de més rang: la dialèctica entre l'un i l'altre, que és el gran tema de les ciències socials, pot ser conflictiva. La relació amb l'altre és ambigua: l'altre ens encurioseix i atrau (l'altre exòtic) o bé ens fa por o ens repugna (l'altre estrany). Com és ben sabut, hostil i hoste provenen del mateix mot. L'estranger ens provoca això: hostilitat i hospitalitat. El recel davant l'estrany és una actitud humana defensiva bastant general i de difícil inhibició. En realitat, un grau prudent de recel pot resultar-nos útil perquè, de vegades, l'estrany pot efectivament amenaçar-nos. No oblidem que aquesta actitud és símptoma d'un fet que en si no és negatiu: només pot haver-hi conflicte on hi ha contacte.

Que la diversitat cultural, com la lingüística, a més d'una font de riquesa és una font de malentesos hauria de ser obvi. El tribalisme, en canvi, desfà tota l'ambigüitat inherent a la relació amb l'altre. Tot és recel perquè, per al buscador de la puresa pròpia, l'estrany sempre és hostil. El tribalisme pretén eliminar els riscos de la comunicació eliminant aquesta; a dins del propi grup, perquè tots tenen els mateixos valors i són en el fons el mateix, tots són u; cap a enfora, perquè barrejar-se amb l'enemic seria traïr-se. La divisió és molt rígida: qualsevol influència estrangera esdevé una taca, un barbarisme, una contaminació que cal depurar, mentre que qualsevol dissident intern esdevé estrangeritzat, infectat o traïdor, i també se'l depura. És la lògica del monòleg contra la del diàleg. Pels seus propis passos, l'agressivitat defensiva d'aquesta posició acaba que no té límits (ja que no respecta més

valors que els propis, tot arbitri extern és una inacceptable ingerència. Darrerament hem vist que molts *honestos* defensors de l'Estat-nació pateixen d'aquest mal). De fet, però, ni els altres són tan distints de nosaltres, ni cap comunitat és tan monolítica, impermeable i fixa com el tribalisme ho vol. L'esforç perquè ho siga converteix els règims guiats per aquesta doctrina en tiranies brutals amb el seu estimat *poble* i amb els *estrangers*. Un altre incís: les doctrines tribals han assotat tots els racons de la Península Ibèrica durant el segle xx. Han estat armes molt eficaces en la lluita pel poder. La fraseologia i els fets del primer franquisme són un exemple notable de tribalisme en la seua versió més dura. N'hi ha versions més assuavides perfectament vives i operants ara mateix. Són fàcils de detectar i crec que cal combatre-les. L'orgull de pertànyer a una comunitat determinada i compartir-hi uns hàbits culturals és legítim i potser necessari. Articula el teixit social. Però pertànyer a una societat on s'ha imposat el tribalisme com a ideal ja no seria cap orgull, això ja deu ser una desgràcia i pot acabar esdevenint un malson.

HARMONIA EN CONTRAST

La convivència en un mateix territori de gent amb hàbits culturals distints és conflictiva. La vida és conflictiva, i no per això volem morir-nos. Montesquieu ho va dir molt bé: «on no trobes conflictes, no busques llibertats». La capacitat d'harmonitzar diferències dóna la mesura de la llibertat i la riquesa *suportables* per una societat. Una societat rica i lliure és, doncs, una societat plena de perills potencials.

No cal magnificar-los ni menystenir-los. Hi hem de conviure, perquè seria molt més perillós no fer-ho. Tancar-se un mateix en la pròpia presó a la llarga és suïcida.

La diversitat i la complexitat són trets constitutius del món humà. Una teoria sensata afirma que el mateix cervell és social: que dins de cada home hi ha una multiplicitat de veus que s'acorda en diàleg. Aquesta teoria de l'home com a multiplicitat articulada o organitzada de veus, vindria a confirmar una experiència que la literatura ha etiquetat de diverses maneres: el petit món de l'home, la república o la consulta interior, etc. La interrupció conflictiva d'aquest diàleg intern seria una forma de bogeria: desordre o monòleg delirant, i la cordura seria el manteniment d'aquest diàleg intern per damunt de qualssevol crisis i conflictes de la vida. Una societat seria una cosa semblant en gran escala, i la humanitat, com a conjunt, vindria a ser-ho també, en dimensions molt més vastes. Siga així o no, és sabut que la diversitat intragrupal és necessària per a afrontar els distints reptes que una societat es troba al llarg del temps. Quan uns fracassen, uns altres reïxen. I el que no acaben d'encertar els arquitectes, potser que ho endevinen els manobres. A la llarga, el conjunt se'n beneficia. De la discussió —que és concurs de diverses opcions, harmonia de contraris— naix la llum. La diversitat intergrupals té les mateixes virtuts, o més encara. Crec que és crucial destacar que la diversitat, a més de ser una font inacabable de conflictes, és també un immens receptacle de possibilitats, és el millor recurs de la humanitat: una necessitat vital. El diàleg en la diversitat és la cordura de la raça humana.

Per això, cada dia és fa més evident que, en el nostre món, encara que la relativa facilitat de desplaçaments haja convertit en tema de debats el de la convivència de gent amb hàbits culturals diversos en un mateix lloc, el veritable problema del futur serà un altre: la unificació dels hàbits culturals, propulsada per la immediatesa de les comunicacions i per les tendències uniformadores de la societat industrial, amb la seua aposta pel consum de masses. Tot això ha fet que molts atauïllen una humanitat del futur constreta a una cultura ecumènica de mínims, és a dir, sense diversitat interior, territorial o social; un univers cultural uniforme, monolingüe i gradualment depauperat. Crec que aquesta terrible visió és, en part, exagerada i que no té en compte ni la canviant fluïdesa i la complexitat dels estímuls exteriors ni la mateixa set de variació que hi ha a l'interior de l'home, però, tot i això, el perill d'empobriment del món humà hi és, i així ha estat denunciat.

El que portem dit té moltes implicacions. N'indicaré molt de pressa unes poques:

Amb l'excepció d'aquelles que provoquen objeccions morals o intel·lectuals greus, tota manifestació cultural és en principi respectable i forma part del patrimoni de la humanitat. És riquesa. La diversitat d'aquestes manifestacions ens és necessària i el diàleg i la harmonia entre elles és possible, tot i que cal preveure'n (i intentar mitigar) un ròssec inevitable de tensió i conflicte.

Això també val per a certes articulacions o conjunts de manifestacions culturals d'una societat amb continuïtat en el temps denominats *tradicions*. Les tradicions, a més de ser respectables, complei-

xen una funció educativa i integradora important: aporten una certa solidesa o familiaritat, una certa coherència, que facilita l'aprenentatge i l'organitza, tot disminuint l'angoixa que ens provoca als humans viure en un món imprevisible i estrany.

Entenent la cultura com un tot, el canvi dins de cada tradició cultural és factible, i necessari, tant per creació com per contacte. Un canvi positiu és una integració que comporta una reestructuració amb enriquiment. Un canvi negatiu seria, doncs, una desintegració, i la conseqüència, en compte d'un enriquiment, seria una desestructuració del món conegut; més que una alienació seria una anihilació. D'ací que l'atac a una tradició, o la seua substitució forçada per una altra, sense imbricació ni diàleg, siga un acte injustificable. Atempta contra una part del patrimoni comú i provoca l'angoixa dels que participen de la tradició atacada, que viuen la destrucció del fonament mateix del seu món. A l'extrem, cal afirmar que l'anihilació d'una tradició cultural és un crim: un cosmicidi.

Ara bé, com molt oportunament va ressaltar Paul Feyerabend en un article lluminós en què, a partir d'una anècdota de la Ilíada, destacava la capacitat d'innovació ètica dels humans, les tradicions culturals no són estructures estàtiques i no tanquen els seus portadors dins uns murs infranquejables, per molt que els seus guardians oficials o oficinosos de vegades n'intenten barrar els passos. Al contrari, els éssers humans són creadors i adaptadors i saben utilitzar-les, no com a presons, sinó com a plataformes. En qualsevol tradició cultural, com en qualsevol llengua, són possibles tots els discursos humans, totes les interrelacions. Això vol

dir, per exemple, que els qui acusen de colonialisme cultural els defensors dels valors democràtics o feministes en l'Islam no saben el que es diuen. Suposar que la civilització islàmica, o qualsevol altra, no pot generar o assumir aquests o altres valors és confinar-la en un nínxol massa estret, és condemnar-la al seu passat, o, millor dit, a una certa imatge del seu passat. Que una part de la *intelligentsia* tradicional islàmica haja decidit enterrar en l'oblit els moviments modernitzadors que van proliferar als seus països des del segle XIX és bastant lògic, però no hi ha cap obligació de creure'ns la seua esbiaixada visió de la tradició pròpia. És evident que l'Islam pot pensar i imposar-se aquests valors sense *desnaturalitzar-se*, siga inventant-los, recuperant-los o amprant-los. Una altra cosa és que efectivament ho faça.

La diversitat i el contacte tant intragrupal com intergrupals són un tret del món humà que no es deixa eradicar, més aviat augmenta amb la complexitat i la interrelació de les nostres societats. Les doctrines tribalistes, per fer-se persuasives, han subratllat com a nocives unes distincions i n'han silenciades unes altres. A Londres, per exemple, hi ha més diferències entre els hàbits culturals d'un cercle *cockney* i un de membres de la cambra dels Lords que entre un professor d'institut d'origen paquistaní i un altre de nascut a Southampton. Que això no salte a la vista és un fenomen d'obstrucció ideològica del diàleg social que bé mereixeria estudi.

Estem parlant de pressa de temes espinosos. No se m'escapa que tant els mecanismes de conformació com els de dominació de grups són en bona mesura simbòlics. S'instrumenten aspectes de la cultura en un sentit o en un altre a fi

d'aconseguir uns resultats determinats. Això aporta una tensió extraordinària al nostre tema. Potser perquè els discursos defensius apinyen més el grup davall de l'estendard de qui els proclama que no els hospitalaris, se subratllen molt els perills i molt poc els avantatges de la diversitat, i això sí que és molt perillós. Ho repetiré una vegada més: la diversitat és inevitable i necessària. És alhora un gran problema i un gran recurs. Hem de ser-ne conscients.

Edgar Morin ha dit que un dels reptes del nostre temps és el de defensar aquesta diversitat que permet una multiplicitat de possibilitats i, alhora, la unitat fonamental de la raça humana, i veu una solució en activar el prefix *inter* del terme *interculturalitat*, que és el que pot permetre aquell corrent de comunicació que fa que les cultures es mantinguin vives i creadores. Per acabar, i a fi de positivament al màxim la diversitat, modestament, i parlant en general, jo apostaria pel respecte mutu i el diàleg. El respecte ens obliga a acceptar que l'altre és altre, i que té tot el dret de ser-ho. N'exigim, alhora, la reciprocitat. El diàleg ens recorda que entre l'altre i jo hi ha relació, que formem part d'un tot, i que aquesta relació, inevitable, pot ser constructiva. Respecte mutu i diàleg, sembla una recepta senzilla. Tant de bo ho fóra. □

Col·lecció ARGUMENTS

- 1** Isaiah Berlin
Nacionalisme
pròleg: Gustau Muñoz
113 pp., 1200 PTA
- 2** Neus Campillo
El feminisme com a crítica
127 pp., 1400 PTA
- 3** Rafael L. Ninyoles
Mare Espanya. Aproximació al nacionalisme espanyol
pròleg: Toni Mollà
191 pp., 1950 PTA
- 4** Enric Sòria
Incitacions
206 pp., 1950 PTA
- 5** Alain Touraine
Carta a Lionel Jospin. Idees per a l'esquerra
82 pp., 1200 PTA
- 6** Gustau Muñoz
Intervencions. Entre cultura i política
276 pp., 1950 PTA
- 7** Josep Sorribes
La ciutat desitjada. València entre el passat i el futur
pròleg: Pasqual Maragall
214 pp., 1950 PTA
- 8** Joan Garí
Un cristall habitat
pròleg: Enric Sòria
217 pp., 1950 PTA
- 9** Axel Honneth
Desintegració. Fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època
137 pp., 1400 PTA

TANDEM arguments

c/Sant Vicent, 93-València • 963172047 •
c/e tandemmedi@teleline.es

L'ESPILL

Drets individuals, drets col·lectius i ciutadania

Montserrat Guibernau

Un dels debats més importants del moment present gira entorn de la dicotomia, compatibilitat o exclusió mútua entre els anomenats drets individuals i els drets col·lectius. Aquest debat posseeix una rellevància especial per les minories nacionals que reivindiquen el seu reconeixement com a comunitats diferenciades, ja que en fer això defensen el que podríem definir com a dret col·lectiu, un tipus de dret que no ha estat reconegut per la tradició liberal i que tampoc no ha comptat amb defensors des de les esferes de govern i de control exercit pels estats.

En aquest article em proposo fer una breu reflexió sobre la relació entre drets individuals, drets col·lectius i ciutadania.

Per a començar ens cal establir dues premisses bàsiques que ens permetran entendre la situació actual i el sentit d'aquest diàleg o dicotomia entre els drets individuals i els col·lectius.

Primera premissa: els drets no existeixen en abstracte. Per tal que un dret sigui considerat com a tal necessita ésser definit i reconegut per aquelles institucions que tenen la capacitat d'atorgar-lo, facilitar el seu compliment i sancionar la seva violació. Tradicionalment en el món occidental modern, l'estat nació ha estat la institució encarregada de definir i atorgar drets als individus. De fet podríem dir que els homes i les dones, per tal de ser-ho, són dipositaris de drets, però sense una institució que els reconegui, aquests drets humans «no existeixen». És l'estat qui crea, atorga i sanciona els drets. Però, l'estat nació rarament atorga els drets de manera gratuïta.

Segona premissa: sempre que es proclama un dret trobem al darrera un procés generalment llarg i dur que ha comportat el compromís i l'acció de moltes persones. Els drets responen invariablement a un procés de lluita i reivindicació. Prenguem per exemple el dret de ciutadania. Inicialment es va plantejar com un dret restringit del qual només podien gaudir certs homes amb mitjans econòmics.

Montserrat Guibernau és doctora i màster en Teoria Social i Política per la Universitat de Cambridge. Els seus darrers llibres són: *Nacions sense Estat* (Columna: 1999); *Nacionalismes* (Proa, 1997). És editora de *Nacionalisme: debats i dilemes per un nou mil·lenni* (Proa-CETC, 2000) i, junt amb John Rex, *The Ethnicity Reader: multiculturalism, ethnicity and migration* (Polity Press, Cambridge, 1997). Exerceix com a professora titular de Ciència Política a The Open University (UK) i fa classes de Nacionalisme i Etnicitat a l'Europa Occidental a la Universitat de Cambridge.

Tot seguit estudiarem els processos que portaren a una ampliació progressiva del dret de ciutadania per tal d'incloure tots els membres de l'estat.

ELS ORÍGENS DEL CONCEPTE DE CIUTADANIA COM A DRET INDIVIDUAL

Abans del segle XVIII, el dret a governar quedava legitimat apel·lant a la voluntat de Déu, la sang reial o la força bruta superior, i aquestes raons es postulaven sobre la creença segons la qual la legitimitat provenia de dalt, més que no pas dels governats. Sovint, l'emergència de l'estat nació i del nacionalisme se situa a Europa a la fi del segle XVIII, i és freqüent que el seu naixement es vinculi a les idees que van donar origen a la Guerra de la Independència dels Estats Units (1776), i a la Revolució Francesa (1789). Aquestes idees clau eren el culte a la llibertat, la igualtat i, sobretot, la idea que el poder de l'estat deriva del consentiment popular.¹

El concepte de ciutadania està estretament relacionat amb la idea de sobirania popular. El concepte de sobirania popular del segle XVIII es va concebre per a «tota la gent», si bé al principi es va assumir que els ciutadans més educats i erudits havien de guiar les masses i introduir-les gradualment dins la vida política. L'assoliment del dret de ciutadania s'ha de considerar com un procés lent iniciat per la Revolució Francesa, un procés que va retrocedir un pas amb el bonapartisme i la Restauració del 1815, però que va continuar present, ja que els ideals francesos de ciutadania i de govern constitucional van proporcionar un model segons el qual els liberals

europaus del segle XIX van forjar les seves demandes.

Les condicions degradants del proletariat, causades per la Revolució Industrial, van proporcionar tant l'oportunitat com la causa per a un augment de la consciència política que s'expressava en la creació de diverses menes d'organitzacions, entre les quals n'hi havia que lluitaven per obtenir reformes socials i econòmiques, com eren els sindicats. Una de les raons més importants per les quals les demandes de reformes i les seves concessions van prosperar es devia a la por a les manifestacions de violència que causaria la resistència continuada.

En la majoria dels països europeus, el dret de vot es va limitar als homes que gaudien d'un cert nombre de propietats i riquesa. El 1830, França, que tenia una població d'aproximadament 30 milions de persones, comptava amb un electorat que arribava solament a 90.000. Però el patrimoni, tot i que era la principal restricció del dret de vot, no era en absolut l'única. La religió també podia ser el motiu pel qual un home no pogués votar, sobretot si era catòlic o jueu en un estat protestant. Els catòlics britànics van haver d'esperar fins al 1829, i els jueus fins al 1858, per obtenir el dret de vot.²

El sufragi universal per als homes es va obtenir en gran part al principi del segle XX, mentre que les dones van haver d'esperar més temps. A la majoria dels països europeus les dones no van aconseguir el vot fins després de la Primera o la Segona Guerra Mundial en reconeixement al paper que exerciren durant aquestes confrontacions bèl·liques. La ciutadania atorga als qui la posseeixen el dret de participar en el govern de l'estat. Diferents estats han establert condicions diferents per establir

qui té i qui no té el dret d'esdevenir ciutadà. Probablement la diferència més bàsica és la que distingeix entre el *ius solis* i el *ius sanguinis*.

Aquells estats que, com Alemanya, determinen la ciutadania en funció del *ius sanguinis* només reconeixen el dret a la ciutadania a aquells individus que poden provar que pertanyen al país en funció del seu parentiu, és a dir, són descendents de ciutadans del país. Les arrels ètniques són bàsiques. És per això que a Alemanya no s'atorga la ciutadania als més de tres milions de persones d'origen turc, moltes d'elles de tercera generació, que no solament han nascut a Alemanya sinó que són fills i filles de persones d'origen turc que ja també havien nascut a Alemanya i hi havien treballat durant tota la seva vida.

Per altra banda els estats que, com França, determinen la ciutadania en funció del *ius solis*, en principi poden atorgar la ciutadania a aquelles persones nascudes dins del territori del país, i/o a aquelles persones que han viscut al país durant un nombre establert d'anys. En alguns països com als Estats Units, les persones d'origen immigrant que desitgen obtenir la ciutadania han de jurar els principis de la constitució.

El subjecte receptor del dret de ciutadania és l'individu, i l'agent que defineix i atorga la ciutadania, és l'estat. No obstant això, avui ens trobem amb algunes excepcions al monopoli tradicional dels estats en l'atorgament i definició de la ciutadania. La defensa i definició dels «Drets humans» per part de les Nacions Unides, i l'establiment de la ciutadania europea representen dos casos en els quals la definició i defensa d'uns drets concrets se situa més enllà de l'estat, i a les mans d'ins-

titucions supranacionals. En el cas concret de la ciutadania europea, això ha comportat el desacord entre els drets de ciutadania estatal i la ciutadania europea. D'aquí que existeixin exemples de persones que han apel·lat al tribunal de la UE per tal de denunciar violacions als seus drets com a ciutadans europeus infligides per part dels mateixos estats dels quals són ciutadans. Aquest fet apunta a possibles conflictes entre ciutadania estatal i europea durant el període en què encara no s'ha produït una adaptació total de les lleis estatals als principis que defineixen la UE.

DRETS CIVILS, POLÍTICS I ECONÒMICS

Però, en què consisteix el dret de ciutadania? T. H. Marshall³ va establir una definició que ha esdevingut clàssica i que desgrana els drets dels ciutadans en drets civils, polítics i econòmics. Al seu parer les llibertats civils es consolidaren durant el segle XVIII, època en la qual es van afermar els drets a la llibertat dels individus i la igualtat davant la llei. La consolidació de les llibertats civils va marcar la dissolució total d'alguns elements feudals encara presents en la societat i es va transformar en el fonament necessari per a l'emergència dels drets polítics; ja que només un individu que és reconegut com a agent autònom pot ésser considerat com a políticament responsable. L'establiment dels drets polítics universals corresponen al segle XIX i principis del segle XX. Segons Marshall, aquest procés s'ha d'entendre no com el resultat de l'emergència de nous drets, sinó com l'expansió a tota la comunitat política d'uns drets ja existents però dels

quals fins llavors només uns quants privilegiats en podien gaudir.

Els drets econòmics pertanyen quasi en la seva integritat al segle XX. Cal tenir en compte que durant la Revolució Industrial (segle XIX) que donà lloc al capitalisme industrial no existia cap tipus de protecció per aquells que patien les conseqüències d'aquest procés i vivien en la pobresa. Durant aquesta època la pobresa era interpretada com un senyal d'inferioritat social sobre la qual no calia actuar, però durant el segle XX aquesta percepció va canviar, sobretot com a conseqüència de l'organització de la classe treballadora, que va aconseguir l'establiment de la ciutadania política que comportava el sufragi universal i va mostrar prou força política per a consolidar els drets econòmics com a tals.⁴ Marshall té una visió evolutiva de l'emergència dels diferents drets de ciutadania que acabem d'esmentar. Al meu parer, no és correcte entendre el desenvolupament dels drets civils, polítics i econòmics com a resultat d'un procés natural, evolutiu, sinó que cal tenir en compte que sempre que s'aconsegueix un dret, aquest fet respon a un procés de lluita i de conflicte. Només aquesta lluita ha permès l'ampliació dels components del dret de ciutadania. Això explicaria que no tots els drets s'aconsegueixen al mateix temps i que hi ha drets civils, per exemple, que només s'aconsegueixen durant el segle XX.

COM DEFINIR LA CIUTADANIA EN EL NOU MARC EUROPEU?

La definició clàssica de ciutadania es basa en el fet que tots els ciutadans tinguin els

mateixos drets i hagin de complir les mateixes obligacions i obeir les mateixes lleis independentment del color de la seva pell, el seu gènere, la seva pertinença a una col·lectivitat històrica particular o a un grup ètnic, la seva religió, les seves característiques econòmiques i socials. Avui el concepte clàssic de ciutadania és qüestionat. La presència d'un nombre elevat d'immigrants a la major part dels estats occidentals, la renovada importància i visibilitat de minories ètniques i nacionals, han obert un nou debat sobre el concepte de ciutadania.

A Europa, les preguntes clau al voltant de les quals s'articula aquest debat són: com definir la ciutadania en el marc europeu?, quin tipus de política adoptar enfront els no-ciutadans que viuen de manera permanent dins de societats europees?, cal donar la ciutadania a aquests immigrants o és preferible ampliar els seus drets polítics sense atorgar-los la ciutadania? Les respostes a aquestes qüestions giren al voltant de tres posicions bàsiques:

- cal substituir la ciutadania política per una «nova ciutadania» de caràcter essencialment econòmic i social;

- cal elaborar un concepte de ciutadania política postnacional, europea, basada en els Drets de l'home;

- cal repensar la ciutadania política nacional que constitueix un principi central de l'organització i de la legitimitat de l'ordre polític democràtic, tenint en compte els canvis propiciats per la modernitat avançada.

LA NOVA CIUTADANIA

Els defensors d'aquesta posició critiquen radicalment la noció de ciutadania ano-

menada «clàssica» i la consideren devaluada. Al seu parer cal substituir la noció clàssica de ciutadania per una nova ciutadania de caràcter econòmic i social que sigui la base d'una nova pràctica democràtica més participativa.

Elizabeth Meehan és la principal exponent d'aquesta posició.⁵ Al seu parer, la participació econòmica i la social han esdevingut clau en la vida col·lectiva de les societats d'avui. La veritable pertinença a la col·lectivitat es defineix per l'activitat econòmica i no per la participació política. El caràcter purament polític de la ciutadania estava vinculat a l'època en què es constituïren els estats nació.

Des de la perspectiva de Meehan, la construcció d'Europa obre el procés d'alliberament dels actors econòmics de les restriccions imposades per les fronteres i les legislacions heretades del que ella anomena com l'era de les nacions i els nacionalismes. La ciutadania nacional no és l'única que confereix un estatus legal i atorga drets, de fet les institucions europees han obert el procés de construcció d'una nova ciutadania. Meehan conclou que el lligam entre l'estat nació i la ciutadania, que té un caràcter històric, no és necessari i que la ciutadania es pot exercir a un altre nivell.

LA CIUTADANIA POST-NACIONAL

Els teòrics de la ciutadania postnacional consideren que la ciutadania ha de conservar el seu sentit polític i reflectir els valors comuns a les democràcies europees que s'expressen a través de l'adhesió als Drets humans. Però, cal dir que, pels defensors de la ciutadania postnacional, la sobirania del dret nacional és posada en qüestió no

solament pel desenvolupament del dret europeu sinó també per la multiplicitat de condicionaments jurídics lligats a la mobilitat de les poblacions.

Aquests pensadors també tenen en compte el desig de les poblacions d'origen estranger de restar fidels a la seva cultura o a la seva nacionalitat d'origen tot i participant en la societat en la qual viuen. La construcció de l'Europa política i la presència d'estrangers instal·lats de forma definitiva fan necessària la dissociació del vincle històric entre la nacionalitat —entesa com a comunitat de cultura que deriva de la pertinença a una mateixa nació—, i la ciutadania com a principi exclusivament polític.

En aquesta categoria podem incloure el concepte que Jürgen Habermas⁶ anomena «patriotisme constitucional» que cerca dissociar la nació, caracteritzada per vincles afectius, i l'estat, caracteritzat pel terreny de la llei. D'aquesta manera se separa la identitat nacional, amb la seva dimensió etnicocultural, de la participació cívica i política basada en la raó i els drets humans. El patriotisme constitucional, entès com una pràctica cívica separada de la pertinença nacional, permet a Habermas generar un instrument que resulta útil a l'hora d'intentar refundar la identitat alemanya sobre un examen i una reapropiació essencialment crítiques del passat. El sentiment patriòtic no queda lligat a Alemanya en tant que nació cultural i històrica particular, sinó al mateix principi de l'estat de dret.

LA CIUTADANIA NACIONAL REPENSADA

A Europa la nació es troba indissociablement lligada a la comunitat de cultura, la

LES POLÍTIQUES
DEL RECONeixEMENT:
EINES PER A LA DEFENSA
DELS DRETS COL·LECTIUS

memòria col·lectiva i la identitat històrica i, al mateix temps, a un projecte cívic. La nació democràtica es caracteritza precisament per la preeminència de la idea cívica i pel principi de ciutadania per sobre dels particularismes ètnics o religiosos. Els representants de la ciutadania nacional repensada es neguen a donar el dret de vot als estrangers ja que segons ells, fer-ho suposaria negar la distinció entre els nacionals i els estrangers, entre la societat política i la societat civil, la qual cosa posaria en qüestió la idea de «comunitat de ciutadans» com a base de legitimitat política.

Dominique Schnapper defensa aquesta posició.⁷ Segons ella, això no ha d'impedir que els estrangers participin en la vida política a nivell local i que siguin consultats en totes les qüestions a nivell tant local com nacional que els puguin afectar. De fet, això és el que succeeix a la major part dels països europeus, on els membres d'altres països de la Unió Europea poden votar en eleccions locals i en les eleccions al Parlament Europeu, però no en les eleccions estatals del país en el qual resideixen.

Des d'aquest punt de vista, els estrangers han de gaudir dels drets civils, econòmics i socials que corresponen a tota persona i que precisament són la base de les democràcies modernes. Els drets del ciutadà no s'han de confondre amb els drets de l'home, però sense drets de l'home no hi podria haver drets del ciutadà. Schnapper afegeix que, sense drets del ciutadà els drets de l'home no tenen un sentit concret, tal com tràgicament va demostrar l'experiència dels jueus durant la Segona Guerra Mundial.

Fins aquí hem estudiat els orígens del concepte de ciutadania, l'emergència de diferents tipus de drets individuals que s'inclouen dins del dret de ciutadania, i les principals posicions en el debat que s'ha obert recentment per tal de redefinir el concepte de ciutadania. Arribats en aquest punt voldríem anar més enllà i centrar-nos en l'anàlisi dels drets col·lectius. Començarem amb les teories del filòsof quebequès Charles Taylor, que en el seu llibre *Les polítiques del reconeixement*⁸ estudia les relacions entre identitat i reconeixement aplicat a individus i col·lectivitats, tot qüestionant el model de societat liberal.

Taylor crida l'atenció sobre la proliferació de moviments socials i polítics que reivindiquen el principi del reconeixement i assenyalen que aquest és un principi que es troba a la base de la major part dels moviments nacionalistes contemporanis. Però no tan sols els nacionalistes (sobretot els que representen nacions sense estat) demanen el reconeixement: les feministes, el moviment verd, els defensors del multiculturalisme també reivindiquen el dret al reconeixement. El desig de reconeixement ve reforçat pels lligams existents entre reconeixement i identitat. Taylor afirma:

«La nostra identitat que en part ve condicionada pel reconeixement o per la manca de reconeixement, sovint ve determinada pel reconeixement erroni dels altres, així doncs, una persona o una col·lectivitat pot ser veritablement ferida o distorsionada si el grup o la societat que

l'envolta se la mira de forma derogatòria. La manca de reconeixement o el reconeixement erroni poden ferir individus i grups, poden ser una forma d'opressió, empresonant algú (persona o grup) en una manera de ser falsa, distorsionada i minoritzada».⁹

Taylor centra la importància del reconeixement en el fet que la identitat, tant individual com col·lectiva, és el resultat d'una relació dialògica amb els altres. Descobrir la pròpia identitat no és una tasca que es pot portar a terme des de l'isolament, sinó que cal negociar a través del diàleg amb els altres i amb un mateix.

Però, què significa la política del reconeixement quan l'apliquem a l'esfera pública? Aquí trobem dues respostes. La primera fa referència a l'adveniment del que s'anomena «política de l'universalisme» que emfasitza que tots els ciutadans tenen la mateixa dignitat. En la pràctica, la conseqüència d'això ha estat atorgar els mateixos drets a tots els ciutadans evitant les distincions entre «ciutadans de primera» i «ciutadans de segona». Cal afegir, però, que, per a alguns, la igualació de drets afecta només els drets civils i els drets de vot; mentre que per a altres, s'estén a l'esfera socioeconòmica.

En contrast amb l'anomenada «política del universalisme», Taylor defensa el que anomena «política de la diferència». La política de la diferència també compta amb una base universalista, però posa un èmfasi especial en la identitat. Aquí el reconeixement significa alguna cosa més que la igualtat de drets que acabem de veure en relació a la política de l'universalisme. Amb la política de la diferència el que es demana és el reconeixement de la

identitat específica de cada *individu* o *grup*, d'allò que els fa diferents dels altres. Segons Taylor, el que caracteritza la política de la diferència és la idea que és precisament aquesta especificitat la que ha estat ignorada i sovint assimilada a una identitat dominant o majoritària. Segons ell, la base de la política de la diferència està constituïda pel potencial de cada *individu*, *grup* i *cultura* de definir i formar la pròpia identitat.

La política de la diferència conté en el seu si la lluita pel reconeixement que només es pot realitzar satisfactòriament si es tracta d'un reconeixement mutu entre iguals.

QUEBEC:

DRETS INDIVIDUALS *VERSUS* DRETS COL·LECTIUS

Taylor aplica el seu concepte de reconeixement a la situació del Quebec dins de Canadà. En concret analitza les conseqüències de la introducció de la Carta Canadenca dels Drets (*Canadian Charter of Rights*) que entrà en vigor el 1982 amb la promulgació de la Constitució que mai no comptà amb el consentiment del Quebec. Aquest document està basat en una concepció de tall liberal a la nord-americana, basada en l'atorgament dels mateixos drets per a tots els ciutadans del Canadà. La controvèrsia sorgí arran de la qüestió sobre com articular les reivindicacions dels quebequesos de formar una «societat distinta», i també les reivindicacions dels pobles indígenes, amb el contingut de la Carta dels Drets. En última instància, la qüestió es redueix a la pregunta sobre com fer compatibles els *drets individuals* defensats per la Carta Canadenca dels Drets amb els *drets col·lectius* reivindicats per quebequesos i primeres nacions del Canadà.

Des del punt de vista de la majoria dels canadencs anglòfons, la defensa de finalitats col·lectives com és la promoció específica de la cultura i llengua franceses al Quebec amenaça la Carta. Al seu parer, els objectius col·lectius poden comportar restriccions en el comportament d'individus que poden violar aquests drets; encara més, la defensa de drets col·lectius per part d'una col·lectivitat nacional pot ser considerada com inherentment discriminatòria, ja que en el món d'avui sempre hi ha ciutadans que no pertanyen a la nació i que es trobaran afectats per la jurisdicció que pretén tirar endavant els drets de la col·lectivitat nacional.

REBUIG AL MODEL DE SOCIETAT LIBERAL

Taylor rebutja el model de societat liberal defensat per pensadors nord-americans com John Rawls, Ronald Dworkin i Bruce Ackerman, entre d'altres, basat en la idea que la societat liberal es caracteritza per no adoptar cap tipus de visió substantiva sobre les finalitats de la vida. Aquests autors defensen la preeminència del compromís a tractar tots els individus amb el mateix respecte. Per això, per exemple, no es podria incloure en la legislació d'aquesta societat cap objectiu destinat a generar ciutadans «virtuosos», ja que tal objectiu violaria la norma procedimental del tractament igualitari que acabem d'esmentar.

Taylor s'oposa a aquesta concepció del liberalisme i escriu:

«Però una societat amb objectius col·lectius com el Quebec viola aquest model. És axiomàtic que per al govern del Quebec la supervivència i el desenvolupament de la cultura francesa al Quebec és un bé. La

societat política no és neutra entre aquells que valoren el fet de romandre fidels a la cultura dels nostres avantpassats i els qui volen prescindir d'aquesta herència en nom de qualsevol objectiu de desenvolupament personal».¹⁰

Al seu parer els quebequesos i aquells qui valoren aquest tipus de finalitats col·lectives, com pot ser la preservació d'una cultura i llengua determinades, defensen un model alternatiu de societat liberal. Aquest model es basa en la idea que «una societat es pot organitzar al voltant d'una definició de vida bona sense que això suposi infravalorar aquells que personalment no subscriuen aquesta definició».¹¹ Per a Charles Taylor, una societat liberal com la que ell proposa ha de ser jutjada per la manera com tracta les seves minories, incloent-hi aquells que no comparteixen la definició pública d'allò que és «bo», i sobretot pels drets que atorga a tots els seus membres.

Will Kymlicka se situa en línia amb el pensament de Taylor però discrepa a l'hora de valorar el vincle entre liberalisme i drets col·lectius. Segons Kymlicka els drets de les minories han estat una part important de la teoria liberal des del segle XIX i en el període entre les dues guerres mundials. Al seu parer, la defensa dels drets de les minories des d'un punt de vista liberal s'ha de basar en dues afirmacions: la llibertat individual està lligada a la pertinença al grup nacional propi; i els drets específics d'un grup concret poden promoure la igualtat entre la minoria i la majoria. Al seu parer aquestes posicions tingueren una àmplia acceptació entre alguns sectors liberals del segle XIX i de principis del segle XX.

CONCLUSIONS

Com ja hem mencionat més amunt, cal emfasitzar que la definició concreta de cadascuna de les dimensions del dret de ciutadania depèn de l'època concreta en què ens trobem; això vol dir que els drets no són invariables, ans al contrari, responen a canvis socials i s'adapten a noves realitats sociològiques. Així doncs, podem parlar de l'aparició de nous drets connectats amb la necessitat d'afrontar i reaccionar a noves situacions.

Segons T. H. Marshall la implantació d'un dret permet crear les condicions per a la reivindicació i definició d'aquest nou dret. Si seguim aquesta línia de pensament, podríem afirmar que el desenvolupament del dret de ciutadania, fins ara definit com a dret individual, ens ha de conduir a la definició i establiment de drets col·lectius. Però, de quina manera podem raonar aquesta inferència? Al meu parer, els drets individuals recullen un mínim nombre de drets que emfasitzen allò que fa *iguals* els individus i deixen de banda el fet que els individus no viuen en aïllament sinó formant comunitats que, sovint, o bé no coincideixen amb l'estat nació, o bé són comunitats no estatals diferenciades que compten amb algun tipus de base cultural. La consolidació dels drets civils, polítics i econòmics obre la porta a l'establiment de drets col·lectius entesos com aquell tipus de drets que deriven del caràcter social dels individus i que sovint troben expressió en l'organització de moviments socials que cerquen reivindicar-los.

Un dels arguments que s'utilitza en contra del reconeixement de drets col·lectius es refereix a la possibilitat que, en

algunes ocasions, els individus es trobin en una situació en la qual com a resultat del reconeixement del dret col·lectiu, vegin disminuïts o eliminats alguns dels drets individuals que els hi pertanyen com a ciutadans. Posem per exemple la posició en contra de l'Acord de Charlottetown (1992) per part de l'Associació de Dones Natives del Canadà (NWAC).

L'Acord de Charlottetown pretenia augmentar substancialment els poders provincials i afeblia els poders de l'estat federal canadenc, i al mateix temps garantia al Quebec l'estatus de «societat distinta». La descentralització anava més enllà del que s'havia previst en el fracàs acord del llac Meech (1990). En l'Acord de Charlottetown, l'anomenada «clàusula del Canadà» proclamava la «igualtat de les províncies», «la dualitat lingüística» del Canadà, i proposava consolidar en la Constitució el dret a l'autogovern inherent als pobles indígenes. La posició adoptada per l'Associació de Dones Natives del Canadà (NWAC) va causar un dany irreparable a l'Acord, que no va arribar mai a ser signat. La NWAC va fer palesa la seva preocupació per la primacia que es donava en l'Acord a la cultura i les tradicions natives per damunt dels drets a la igualtat entre els gèneres que es preveuen en la Constitució canadenca.

Aquest fet exemplifica un dels possibles conflictes de compatibilitat entre drets individuals i drets col·lectius, i posa de manifest l'estat embrionari en què es troba l'estudi dels drets col·lectius, que un cop desenvolupats requeriran, igual que els drets individuals, una sèrie de mecanismes que els regulin i que siguin capaços de preveure i evitar situacions com la que acabem d'esmentar.

Al meu parer els drets col·lectius han d'ésser definits com a drets que afegeixen una nova dimensió als drets individuals, i no com una limitació d'aquests drets, és per això que entenc que els drets garantits pel principi de ciutadania no poden ésser reduïts, sinó ampliat a través de la definició dels drets col·lectius com aquells que

permeten, faciliten i reconeixen els drets dels individus a conrear la diferència a través de la pertinença a comunitats no estatals, sempre que aquestes respectin els principis de diàleg, democràcia i tolerància que aquestes comunitats reclamen per a elles mateixes en el marc de l'estat i d'institucions supranacionals més àmplies. □

1. GUIBERNAU, M., *Nacionalismes* (Proa, Barcelona, 1997) pp. 83-89.
2. Vegeu HEATER, D., *Citizenship: the civil ideal in world history, politics and education* (Longman, Londres, 1990).
3. MARSHALL, T. H., *Class, Citizenship and Social Development* (Westport, Greenwood Press, 1973).
4. GIDDENS, A., *The nation-state and violence* (Polity Press, Cambridge, 1985) p. 204.
5. MEEHAN, E., *Citizenship and the European Community* (Sage, Londres, 1993).
6. HABERMAS, J., *The Past as Future* (Polity Press, Cambridge, 1994).

7. SCHNAPPER, D., *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation* (Gallimard, NRF/Essais, París, 1994). Vegeu també de la mateixa autora, «El debat europeu sobre la ciutadania» a GUIBERNAU, M., *Nacionalisme: debats i dilemes per un nou mil·lenni* (Proa-CETC, Barcelona, 2000).
8. TAYLOR, C., *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Princeton University Press, 1994).
9. TAYLOR, C., «The Politics of Recognition» a Taylor, C., *Multiculturalism* (Princeton University Press, 1994) p. 25.
10. TAYLOR, *ibid.*, p. 58
11. *Ibid.*, p. 59.

Identitat nacional i modernitat

Agustí Colomines i Companys

UNA INTRODUCCIÓ CONCEPTUAL NECESSÀRIA

És obligat començar la meua exposició dient que, fins ara, el debat sobre la identitat nacional s'ha plantejat mitjançant la distinció entre dues perspectives: la *perspectiva estructuralista* i la *perspectiva constructivista*. De fet, la primera d'aquestes perspectives es dissocia en dues interpretacions: la *posició modernista*, que entén la identitat i el nacionalisme com un producte del procés de modernització, del desenvolupament de les estructures econòmiques del capitalisme al costat de la implantació dels estats contemporanis, i l'altra, la *posició primordialista*, la qual, sense menysprear la força d'aquest procés de modernització, considera que en la forja de les nacions la llengua, el territori i les identitats preexistents, com ara la religió, han estat molt més determinants. Com assenyala Liah Greenfeld, en realitat

totes dues interpretacions són estructuralistes en tant que desatenen la intervenció humana i atorguen un pes decisiu a les forces socials que romanen rere els individus, les quals, a més, actuen al marge dels individus.¹

Així doncs, en el debat sobre la identitat, la distinció real és entre aquestes dues formes d'estructuralisme i la perspectiva constructivista, que veu el nacionalisme com una construcció cultural, com un projecte cultural compartit entre el poble (individualment i com a massa) i els intel·lectuals de la nació, que són aquelles persones que codifiquen en un moment donat el projecte cultural. Nikolai Sergèievitx Trubetzkoi (defensor d'un organicisme dut a l'última conseqüència) va plantejar-ho, crec jo, d'una manera exemplar. Per a ell, les cultures, els pobles, les nacions, els «mons separats» (o conjunts de nacions amb història i cultura comunes) formen uns cercles concèntrics i intersecats els extrems últims dels quals són, d'una banda, l'individu i, de l'altra, la humanitat sencera.²

El concepte de nació que Trubetzkoi va discutir i fonamentar científicament, a partir de mètodes etnològics i antropològics en aquella època revolucionaris, no parteix d'una noció monolítica i tancada d'unitat nacional, sinó d'una aplicació als

Agustí Colomines i Companys és professor d'Història Contemporània a la Universitat de Barcelona i cap de redacció de la revista *El Contemporani*. És autor, entre altres, dels llibres *Les Bases de Manresa de 1892 i els orígens del catalanisme* (amb Josep Termes, 1992) i *El catalanisme i l'Estat* (1993) i ha compilat (amb Vicent Olmos) *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals* (1998).

agrupaments humans de la teoria dels conjunts. La nació va, sempre amb la mateixa cohesió interna, de la cèl·lula tribal a la nació conjunt de nacions, perquè allò que identifica els individus o els grups en grups més amplis són una sèrie de trets culturals distintius que no solen ser patrimoni exclusiu d'una sola unitat. Per entendre'ns, això vol dir que un terrassenc i un sabadellenc pertanyen a la nació del Vallès, a la nació catalana, i aquesta, junt amb les nacions valenciana i baleàrica, andorrana i rossellonesa (fins i tot si el català ha deixat de ser-hi element cohesionador), a la nació diguem-ne Països Catalans, aquests al seu torn pertanyen a la nació conca mediterrània occidental, que pertany a la nació Europa occidental, que pertany a la nació Europa, etc. Però a més a més les nacions no formen part només d'un conjunt. Així, podem dir que una part de la nació Països Catalans pertany a la nació península Ibèrica, o que la nació conca mediterrània occidental pertany a la nació conca mediterrània, etc. O bé, com en el cas de l'antiga URSS que és el que ell analitzava, hi ha també nacions panètniques (els eslaus enfront dels turanians, per exemple) o religioses (els musulmans enfront dels ortodoxos, per exemple).

Entenguem-ho bé, doncs, ja que estem parlant de la nació en un sentit cultural i no pas polític i, per tant, la més petita cèl·lula tribal irreductible forma la unitat, mentre que el conjunt més gran, amb uns trets culturals distintius tan abstractes que són compartits per molts milions d'individus, forma la unitat. L'esquelet de la consciència social dels individus és la imatge de l'ordre social generat de baix a dalt, cosa que també passa en les identitats populars, que representen la consciència

de les societats a les quals pertanyen, de les subsocietats d'un macrocosmos.

Al llarg de la història hi ha hagut moltes identitats, perquè és prou reconegut que els humans no poden existir sense una identitat. Hi ha hagut, doncs, molts tipus de codificació de la identitat, moltes imatges de l'ordre social. Però allò que defineix la modernitat, el món d'avui, és la identitat nacional. És el medi dins el qual ens movem, el qual té, fins i tot, una força superior a les identitats de classe. No cal ser nacionalista per reconèixer aquesta evidència, només cal observar en profunditat quina força ha tingut el nacionalisme si més no del segle XVIII en endavant, per bé que George L. Mosse va deixar clar que des de l'Edat Mitjana existia en la majoria de nacions europees una consciència nacional, un sentiment prepatriòtic focalitzat en la lleialtat a un rei, a una dinastia o bé a unes determinades institucions de govern. Amb la Il·lustració i el triomf de la Revolució Francesa la creació d'imaginari patriòtics es basaria en la identificació de l'estat amb la nació, cosa que va encetar un procés d'«invenció» de les nacions contemporànies que perseguia trencar les antigues lleialtats preexistents a l'estat modern i que identificaven aquells col·lectius inclosos dins l'estat nació que no sempre compartien amb el grup dominant ni el passat ni la cultura majoritària, que esdevindria oficial.³ Des d'aquell moment, el nacionalisme va convertir-se en un mitjà d'autoidentificació, de codificació de la pertinença, dels diversos grups humans que, com indicava I. Berlin, va ser tan influent, tan familiar i va provocar tanta discussió entre els seus partidaris i els seus enemics que no es pot concebre el món del segle XIX —com tampoc el del XX—

sense que no hi hagi representat cap paper.⁴ No és estrany, per tant, que la preocupació per la història i la relació d'aquesta amb la contemporaneïtat dominés els comportaments polítics de l'anomenada era de les revolucions.

No correguem tant, però. Convinguem, d'entrada, que el nacionalisme, entès com una política de la identitat, és un sistema cultural que crea i genera alhora un ordre general que, des de la perspectiva de la consciència política, es basa en la solidaritat popular. Ara bé, com que en les societats modernes els individus són, a més, agents morals la defensa de la identitat dependrà, en primer lloc, de la manera com es defineix la identitat nacional. Una identitat nacional que es pot definir d'una manera composta i igualitària o bé com en termes unitaris o d'individu col·lectiu. Aquesta és la qüestió que es planteja, per exemple, quan hom debat l'abast dels drets individuals o els drets col·lectius referits a la llengua.

ELS SISTEMES DE CONSOLIDACIÓ DE LA IDENTITAT NACIONAL

En un programa d'una TV francesa, Elisabeth Badinter, referint-se a la iniciativa del govern conservador de Jacques Chirac d'introduir en la Constitució una modificació del seu article tercer, per la qual els partits haurien d'afavorir «l'accés igual dels homes i dones als mandats electorals i a les funcions electives»,⁵ hi afirmava que «el dret a la diferència és feixista, car tota diferència –deia– porta a la segregació i, com vostès saben, tota segregació porta a l'exclusió, la violència i al feixisme».

Definir un únic model de consolidació de la identitat nacional és impossible. De fet, n'hi ha molts, de la mateixa manera que el feminisme, posem per cas, com a moviment social de dimensions mundials ha estat polifacètic i pluralista i ha mobilitzat les dones per qüestions culturals, socials i polítiques.⁶ Això no obstant, jo també desconfio, com Salvador Cardús, dels models teòrics que parlen de *ciutadanes laïques*, de *societats postnacionals* o d'*identitats multiculturals* perquè solen ser fugides cap endavant, deslligades de la realitat passada o present, d'una intel·lectualitat etnocèntrica i elitista que assumeix la universalitat com un *a priori* absolut, fundador del seu propi mite d'una impossible neutralitat analítica.⁷ El que podem fer, si de cas, és establir una sèrie de pautes de comportament comunes als diversos processos de construcció de la identitat, les quals caldrà en tot moment corroborar o refusar a la llum de la història particular, i agrupar-les segons tres grans sistemes.

El primer és el sistema «depredador» o ètnic, que consisteix a refer la identitat nacional, espanyola o francesa, posem per cas, sobre una sola identitat cultural que no inclou les cultures minoritzades. El segon és el sistema «historicista» o voluntarista, que combina l'apel·lació a la cultura mil·lenària d'un territori que ha aconseguit sobreviure amb unes característiques pròpies, la llengua, per exemple, però que fa seva la barreja multiètnica sempre que quedi clar la preeminència de la cultura originària. Aquest podria ser el cas de la identitat catalana, que es resumeix molt bé en la màxima que és català aquell que viu a Catalunya i vol ser-ho, que, com explica Michael Keating, escocesos i quebe-

quesos han copiat per a si mateixos.⁸ Finalment, hi ha un tercer sistema, que és l'anomenat «constitucional» o igualitarista, el qual, partint de pressupòsits racionalistes, pretén refer la jerarquia de les identitats col·lectives a partir dels postulats de la universalització de la democràcia i dels drets humans per arribar a una identitat postnacional.

Les declaracions de la senyora Badinter segueixen el patró apuntat en el tercer d'aquests sistemes. Què és el que fa que una intel·lectual que s'autoproclama d'esquerres pugui afirmar que apel·lar a la diferència és sinònim de feixisme? Que una dona d'esquerres s'oposi a una bona iniciativa dels conservadors amb tanta vehemència indica alguna cosa. Quina cosa, però? En primer lloc que l'especulació teòrica sobre la igualtat és més còmoda que traduir-la legislativament, i, en segon lloc, que la rêmora «igualitarista» engendrada amb la Revolució francesa comporta, d'entrada, una perversió: la introducció del concepte unitari de ciutadà, el qual implica la condemna sense pal·liatius de tota diferència, ja siguin lingüísticoculturals i d'història, ja siguin de gènere o nacionals. Malgrat els avantatges de la Revolució de 1789 en relació al que era l'Antic Règim, el sistema que va instaurar de manera gairebé universal ha estat profundament injust amb les minories i marcadament masculí. I molta gent es resisteix a canviar-lo.

Ser és haver estat i saber projectar el passat cap al futur, ha escrit David Lowenthal,⁹ que ve a ser el mateix que ja havia formulat el filòsof danès Sören Kierkegaard en dir que «la vida es viu cap endavant, però es comprèn cap enrere». La memòria personal i la història col·lectiva són, doncs, dos ingredients necessaris per

a la vida i, també, per avalar a tot arreu el discurs de la nació. La memòria i la història recolzen, tanmateix, en les supervivències tangibles (relíquies, monuments, rondalles o cançons), però sobretot depenen de la imatge que hom sàpiga crear del passat per afavorir una identitat cívica compartida per una comunitat específica i, també, de l'eficàcia que tinguin els historiadors a l'hora de difondre el passat al conjunt de la ciutadania i estimular la consolidació d'imaginari patriòtics.¹⁰ De totes maneres, tot i que aquests imaginari de la pàtria s'alimentessin de la constant i periòdica representació d'esdeveniments del passat, cal no exagerar la importància dels historiadors en el naixement del nacionalisme que els justificava, en especial perquè la capacitat codificadora dels estats nació contemporanis va ser tant o més decisiva a l'hora de definir els espais d'identitat col·lectiva que la tasca de filòsofs, literats i historiadors.¹¹

La revolució liberal va anar acompanyada de la proliferació d'obres de temàtica històrica, l'objectiu de les quals era justificar les dislocacions provocades pel nou ordre social resultat de l'ascendent societat industrial i, sobretot, ajudar a definir els estats nació que s'anaven consolidant. La idea del precedent històric esdevindria, doncs, important. Aleshores va aparèixer, per dir-ho així, un sentiment nou, la nostàlgia del passat, que de vegades serviria per combatre els suposats mals de la Revolució i, en altres moments, per mantenir viva una identitat cultural específica, l'«herència comuna», que s'anava diluint dins els ens estatals. Era l'esclat del Romanticisme i del Positivisme, dos impulsos metodològics successius i en gran part contraposats que van condicionar la

historiografia europea vuitcentista, incloent-hi la catalana.¹² El segle XIX va ser testimoni, doncs, de l'aparició d'una historiografia liberal romàntica que de seguida va decantar-se cap a l'historicisme com a reacció en contra de la historiografia sotmesa a la idea il·lustrada que defensava l'existència d'un home universal desvinculat dels avatars històrics. En contrast amb aquest racionalisme cosmopolita, el Romanticisme va oposar-hi la nació com un ens intemporal i de vegades mític, va recuperar l'interès per l'Edat Mitjana com a fonament de la nacionalitat contemporània dels estats nació en construcció, però també de les minories incloses en el seu si, i, finalment, va defensar la fluïdesa essencial de la condició humana malgrat els cànons a l'ús.¹³

La historiografia romàntica nacionalista va desenvolupar-se arran de l'impuls donat per J. G. von Herder a la ruptura respecte a la concepció racionalista de la història que havia presidit l'etapa anterior de la cultura europea. Herder teoritzà que la distinció entre les nacions no era conseqüència tan sols dels contrastos existents quant a l'organització econòmica, l'estructura social o l'ordenament jurídic, sinó que es fonamentava en l'existència d'unes característiques singulars de cada poble, en una ànima col·lectiva que ell anomenava *Volksgeist* i una cultura espiritual, el que es traduïa en diverses formes d'expressió, ja fossin orals o escrites, ja fossin artístiques o literàries. A partir de la concepció herderiana de la diversitat —referida a l'existència d'una ànima nacional—, va estendre's la idea que la nació era una comunitat caracteritzada per tenir un idioma i una cultura, i, especialment, un

passat comuns. En definitiva, una història compartida i un esperit col·lectiu.

Els nous estats nació van apel·lar molt clarament a l'existència d'un «consens nacional» per justificar el seu naixement i la formació d'un cos juridicolegislatiu nou que bandegés les antigues fidelitats lingüísticoculturals. Però la resposta a l'actitud de menyspreu cap als valors considerats tradicionals de les societats minoritàries va ser propiciar l'aparició de moviments d'afirmació de l'autonomia cultural, els quals, tanmateix, havien de complir una condició necessària: que en el cap d'alguns dels seus membres més sensibles hi hagués una imatge de la societat que defensaven com a nació, si més no en embrió, en virtut d'algun factor o factors d'unificació general com ara la llengua, l'origen ètnic o la història (real o mítica).¹⁴ Que l'elit intel·lectual vuitcentista hagués assumit les idees i sentiments nacionals no vol dir que també fossin presents en el cap de la majoria de la població. En tot cas, i això sí que podia estar ben articulat en l'imaginari de la gent, els historiadors romàntics es dedicarien a explotar una real cultura material (representada per la manera d'organitzar el treball, la família, l'activitat tècnica, el sistema de propietat, el comerç i el desenvolupament econòmic), que hom considerava privativa i sovint violentada per l'empenta dels estats nació.¹⁵

A mitjan segle XIX, la historiografia va fer un gir que derivava, «almenys en part, del mateix èxit de la croada historicista protagonitzada pels intel·lectuals romàntics» en favor de la idea de mutabilitat, per bé que, sota la influència del moviment positivista, es retornava al vell ideal il·lustrat de descobrir les lleis universals que

presidien els canvis.¹⁶ El Positivisme va intentar, doncs, assolir el mateix objectiu que ja s'havia proposat la Il·lustració: construir una explicació dels processos de canvi, a partir del model de les ciències naturals, amb l'objectiu de superar l'estudi històric concret i servir una explicació «racional». Fou en aquest context que les idees filosòfiques de Kant, Fichte, Schelling i Hegel van aconseguir un alt grau de difusió. Hegel, però, fou qui va elaborar una teoria de la història basada en la necessitat de comprendre per què els fenòmens històrics s'esdevenien d'una manera i no d'una altra i, com a resultat d'això, va impulsar una concepció «racional» i abstracta de la història universal, per bé que acceptava que la humanitat s'agrupava mitjançant grups socials i agrupacions nacionals i, també, per mitjà de la institucionalització progressiva de la societat. Hegel, tanmateix, no va tenir en compte la tensió que hi havia –i hi ha– entre masculinitat i feminitat en el si de la societat.

La concepció generalista de la història que defensava Hegel, malgrat que recolzava en un mètode dialèctic idealista, va ser contestada per Leopold von Ranke, qui, sota l'empremta romàntica i la sòlida institucionalització de la historiografia a través de les acadèmies i de les universitats, va orientar el Positivisme cap a l'Historicisme. El concepte rankeà de la història se sostenia en tres pilars: la fidelitat a les fonts, la descripció i la imparcialitat, objectius que només s'assolirien amb l'aplicació al treball de l'historiador d'un mètode empirista (basat en el treball sobre documents originals, el contrast de fonts, etc.) que afavorís l'elaboració d'estudis monogràfics.¹⁷ El virtuosisme monogràfic «resultava molt adequat –segons Grau– a

les necessitats de divisió del treball, un procés inseparable del concepte de disciplina institucionalitzada, i als ideals d'una tasca compartida i acumulativa».¹⁸ És per això que el moviment positivista va assumir el programa de Ranke i la continuïtat dels procediments promoguts pel Romanticisme.

LA IDENTITAT COM A DISCURS HISTORIOGRÀFIC

La identitat hauria de ser motiu de diverses investigacions. No ha estat així, ja que, per contra, la identitat com a centre del discurs historiogràfic ha estat motiu de moltes crítiques. Segurament injustes, sobretot perquè qui ho crítica parteix d'un apriorisme moral (què és bo i què no és bo), cosa que fa impossible reconstruir cada època i, tampoc, l'esperit d'aquella època, que és el més important. A propòsit de la *history from below* britànica, el professor Jim Sharpe fa una reflexió que és pertinent evocar-la ara:

«Els objectius de la història –diu– són diversos, però un d'ells consisteix a proporcionar a aquells que l'escriuen o la llegeixen un sentiment d'identitat, una idea de procedència. En el nivell superior toparíem amb el paper representat per la història en la formació de la identitat nacional, en ésser part de la cultura de la nació. La història des de baix pot tenir una funció important en aquest procés, en tant que ens recorda que la nostra identitat no ha estat formada només per monarques, caps de govern i generals.»¹⁹

Una afirmació com aquesta, tan sensata, topa frontalment, amb la famosa

frase d'Ernest Gellner, que és predominant entre els científics socials, segons la qual el nacionalisme no és el despertar de les nacions a l'autoconsciència, sinó que més aviat és un moviment que inventa nacions allí on no n'hi havia.²⁰ I a partir d'això, una part d'historiadors s'ha llançat vers una croada desmitificadora inesgotable, descurant el fet, que ja havia plantejat John Stuart Mill, que, en relació amb els mites, l'element subjectiu de sentir-se part integrant d'una comunitat nacional –i no d'una altra– preval fins i tot per damunt dels elements objectius.²¹

Molts anys després que Gellner formulés el seu concepte del naixement de les nacions, Benedict Anderson va observar que, atesa la voluntat obsessiva per mostrar que el nacionalisme s'amaga sota falses realitats identitàries, Gellner assimila «invenció» a «fabricació» i a «falsedat», sense comprendre el que pot ser la «imaginació» i la «creació» a l'hora d'estudiar la formació d'una comunitat determinada.²² L'anàlisi d'Anderson –encara que no és l'únic a fer-la– assenyala una línia divisòria molt clara dins els investigadors socials en encarar la qüestió de la identitat, que és un concepte bàsic en la configuració de les nacions, però, també, dels espais locals. I així ens trobem amb una literatura històrica i antropològica que quan analitza i explica els processos identitaris es fixa tan sols en les classes dominants, en la classe dominant masculina, en els seus intel·lectuals i polítics, en les seves estratègies de classe i en els seus actes, que esdevenen el *gran parany* per a les classes populars i que és el que alguns denominen la teoria de la «bella dorment». O sigui el fet que les classes populars són arrossegades cap a la defensa d'una identitat nacional determi-

nada per la ideologia nacionalista burgesa. Ara bé, per què no ho formulem al revés? Per què no diem que la reivindicació de la identitat fou el despertar d'allò que ja existia però que simplement estava adormit? Certament, això és més difícil d'avaluar, encara que, en la mesura que la identitat persisteix fins als nostres dies, esdevé plausible. Per als sectors crítics amb aquesta idea, la identitat es torna, en conseqüència, una categoria teòrica i historiogràfica incòmoda.

Josep Termes, parlant del cas català, apuntava que la visió que hom té del fet nacional és excessivament política perquè deriva molt dels programes dels partits polítics, a més d'oblidar-se, posem per cas, que en l'àmbit local els partits sovint no aconsegueixen de vertebrar-se. Per a una real comprensió de la identitat, el seu parer, que faig meu, és que, en canvi, calen força més coses que l'anàlisi dels partits o de les ideologies de classe: cal tenir en compte, per exemple, tant la pervivència d'una consciència idiomàtica en el terreny escrit –i en conseqüència analitzar en la literatura l'existència i el desenvolupament d'una identitat nacionalitària–, com la pervivència d'una consciència idiomàtica en el camp de l'expressió oral –fenomen que considera importantíssim, atès que el fet nacional és molt més un fet de les classes populars (que són essencialment analfabetes) que no pas de les burgesies de cada país, que a Catalunya, com tothom sap, a mitjan segle XIX, havia abandonat el català. A la interpretació de la consciència de parla, cal afegir-hi una qüestió que sovint no es té en consideració: els elements de consciència psicològica de pertànyer a un determinat nucli d'identitat, en aquest cas nacional. Per a Termes, alguns

exemples indirectes de consciència psicològica particular poden ser: «el fet d'organitzar partits i àmplies agrupacions socials, no pas generals de l'Estat, sinó particulars [...] Un altre element d'aquesta consciència psicològica particularista podria ser, sembla, l'antiestatisme, del qual podem trobar perfectes rastres tant en les organitzacions o en els moviments de la petita burgesia o de les classes populars com en el món del proletariat. O encara altres com l'antimilitarisme, o el refús d'integrar-se en l'aparell militar (és a dir, que els elements d'aquesta nacionalitat s'inclouin com a oficials dintre les files de l'exèrcit), o en l'aparell administratiu de l'Estat».²³

La història de la identitat ha de ser, especialment, una reconstrucció de l'espontaneïtat social de la classe, de la seva creativitat, del seu protagonisme i de la seva autonomia cultural, la qual ha de prestar una atenció especial als aspectes socials i simbòlics i, és clar, a la recerca de la documentació adient que ho verifiqui. Una història, per tant, que no es preocupi tant –com fan els funcionalistes– de l'estructura administrativa del poder com de quina manera s'estructura socialment i políticament, que no ho redueixi tot a les

idees polítiques generades pels intel·lectuals, sinó que s'endinsi en la ideologia de les classes populars, que de l'estudi de les institucions passi a analitzar les formes d'associació comunitàries, la beneficència o l'esbarjo de masses i, per què no?, de l'imaginari de la pàtria.²⁴ Aquesta història va més enllà de la discussió sobre el mètode i esdevé, en la mesura que adopta una perspectiva *des de baix i en la comunitat*, una forma diferent d'interpretar les diverses expressions de la identitat en el passat i pretén vindicar un lloc per a les dones com a agents històrics. I en aquest sentit, em sembla que té raó Raphael Samuel quan assenyalava, en relació amb la distància que es palesa en la historiografia britànica entre la història acadèmica de la memòria popular, que «...si s'observen les memòries de poble, l'autobiografia, les llegendes locals, els glossaris de parlars locals [...], si s'observa tot això, em sembla que s'obté una història que no s'assembla gairebé en res a allò que coneixem com a història nacional», que és, sobretot, la història dels estats nació construïda a cops d'exclusió.²⁵ La història dels vencedors que defensen el sistema de construcció de la identitat nacional que abans he anomenat «depredador» o ètnic. □

1. Liah GREENFELD, «Metodologies en l'estudi del nacionalisme, II», DD. AA., *Nacionalismes i ciències socials*, Fundació Jaume Bofill/Editorial Mediterrània, Barcelona, 1997, pp. 239 i ss. Vegeu, també, Liah GREENFELD, *Nacionalisme i modernitat*, Afers/Universitat de València, Catarroja-València, 1999.
2. Nikolai S. TRUBETZKOI, «Xovinisme i cosmopolitisme. Europa i els nacionalismes», *El Contemporani*, 18 (1999).

3. George L. MOSSE, *La cultura europea del segle XIX*, Ariel, Barcelona, 1997, pp. 83 i ss. (1a edició anglesa de 1961). Quant al patriotisme de l'època moderna, observeu el que exposa James Casey sobre la monarquia hispànica: «La monarquia hispànica, amb el seu caràcter multiètnic i multinacional, constitueix un exemple interessant de les forces en conflicte en aquest període. Les revoltes dels anys quaranta del segle XVII a Catalunya, Portugal, Sicília i Nàpols han plantejat

- interrogants sobre la naturalesa de l'Estat modern i sobre el seu èxit o fracàs en fonamentar la lleialtat política sobre bases socials i culturals més fermes. Certament, hi havia ben desenvolupat un sentiment d'orgull per la pàtria local. En aquell món preindustrial que evolucionava lentament, la gent era més agudament conscient que no ara de les diferències en l'estil de les cases, el vestit, les plantes, les llengües vernacles que es transformaven gradualment en dialectes, és a dir, del conjunt complex de factors que podien configurar un caràcter nacional, sobre el qual els escriptors del segle XVI van parlar abundantment. Per altra banda, en una època en què les cosmografies, aquelles intrigants barreges d'història i geografia, eren la forma principal com un poble es presentava davant d'un altre, la consciència de la identitat col·lectiva recolzava en una tradició compartida de dret, religió i memòria històrica. El bon govern, que havia de mantenir la tradició en la seua forma prístina, era l'essència del «patriotisme», en el sentit com l'Edat Moderna va entendre el terme. Els guardians de la memòria nacional no eren els mestres d'escola com en una època posterior sinó els juristes i el rei. Quan la qüestió del bon i el mal govern s'aguditzava, com semblaren demostrar els casos de Catalunya i Portugal en 1640, l'amor a la pàtria podia esperonar el separatisme». James CASEY, «El patriotisme en el País Valencià modern», *Afers. Fulls de recerca i pensament*, 23/24 (1996), p. 10.
4. Isaiah BERLIN, *Nacionalisme*, Tàndem, València, 1997, p. 24. Vegeu, també, Isaiah BERLIN, *Entre la filosofia i la història de les idees. Una conversa amb Steven Lukes*, Editorial Afers, Catarroja-Barcelona, 1998, pp. 75 i ss.
 5. Cf. Alfons QUINTA, «El jacobinisme contra la diferència femenina», *Avui*, 16-II-1999, p. 19.
 6. Mary NASH, «Seneca Falls. Un segle i mig del Moviment Internacional de Dones», article inclòs en el catàleg de l'exposició, que es féu amb el mateix títol a Barcelona l'abril de 1999. Diputació de Barcelona, Barcelona, 1999, pp. 7-9.
 7. Salvador CARDÚS, «Sobre algunes dificultats en l'anàlisi teòrica del nacionalisme», dins *Nacionalismes i ciències socials*, op. cit., pp. 9-13.
 8. Michael KEATING, *Nations against the State: the New Politics of Nationalism in Quebec, Catalonia and Scotland*, Macmillan, Londres, 1995.
 9. David LOWENTAL, *El pasado és un país extraño*, Akal, Madrid, 1998, p. 20.
 10. Anthony D. SMITH, «El nacionalisme i els historiadors», *Afers. Fulls de recerca i pensament*, XI, 23/24, (1996), pp. 257-281.
 11. Això mateix és el que volia dir Hegel quan va afirmar que les nacions entraven pròpiament en la història quan arribaven a posseir el seu estat. Vegeu Ernest GELLNER, *Nacionalisme*, Editorial Afers/Universitat de València, Catarroja-València, 1998, pp. 15-23 i 66-70.
 12. Ramon GRAU, «L'aportació dels historiadors romàntics», al vol. IV de P. GABRIEL (dir.), *Història de la cultura catalana*, Edicions 62, Barcelona, 1995, pp. 221-248.
 13. Vegeu Agustí COLOMINES i Vicent S. OLMOS, «La pluralitat de la història. Concepcions teòriques i praxis historiogràfiques», dins COLOMINES, A. i V. S. OLMOS, (ed.), *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, Editorial Afers, Catarroja, 1998, pp. 13-59.
 14. En relació amb la qüestió dels mites i de la mitificació de la història, cal tenir present, però, que ni la seva creació ni l'evolució no és de cap manera universal ni respon als mateixos motius a tot arreu. A Sèrbia, per exemple, el «mite» que els serbis van preservar l'Europa occidental de l'escomesa dels turcs als camps de batalla de Kosovo Polje, ha servit per enaltir el poble serbi per damunt de croats i bosnians i, també, per negar als kosovars la territorialitat, cosa que és ben diferent a la interpretació que fan del mateix fet els catòlics croats o els musulmans de Bòsnia i Kosovo. És per això que quan s'aborda allò que se'n ha dit l'«invent de la tradició» cal, en primer lloc, circumscriure els mites i ajustar-los als processos històrics particulars. Vegeu Ivo COLOVIC, «L'Edat Mitjana torna a l'Era Moderna. Europa, Sèrbia i les figures de la guerra: una nova posada en escena de mites preseculars als Balcans», *El Contemporani*, 15 (1998), pp. 49-52.
 15. I. BERLIN, *Nacionalisme*, op. cit., p. 42.
 16. R. GRAU, «L'aportació ...», art. cit., p. 223.
 17. Adam SCHAFF, *Historia y verdad*, Crítica, Barcelona, 1977, p. 122 i A. COLOMINES i V. S. OLMOS, «La pluralitat...», cit., p. 17.
 18. R. GRAU, «L'aportació ...», art. cit., p. 224.
 19. Jim SHARPE, «Història desde abajo», art. cit., p. 56.
 20. Ernest GELLNER, *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1964.
 21. J. S. MILL, *Considerations on representative government*, Londres, 1861, cap. XVI. Hem utilitzat la

- traducció catalana: Barcelona, Laia, 1987, pp. 114 i ss. En una polèmica recent entre els historiadors Miquel Barceló i Antoni Quintana a propòsit de la commemoració de la conquesta de Mallorca pel rei en Jaume I, aquest darrer feia notar que, malgrat que la conquesta podia ser considerada com un genocidi dels musulmans (com defensa Barceló), la commemoració del fet va anar evolucionant i, a la fi, va deixar de ser una «exaltació» del genocidi per esdevenir un referent, com també va passar amb la figura del Rei, de la mentalitat col·lectiva dels mallorquins. Per tant, ens adverteix Quintana, pel que fa als mites i la identitat convé no simplificar els arguments ni descontextualitzar-los. Cf. Miquel BARCELÓ, «¿Cómo conmemorar conquistas?» i Antoni QUINTANA, «Història i mite de la conquesta de Mallorca», *El País*, 7-I-1995 i 9-II-1995, respectivament.
22. Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, Mèxic, 1993.
23. Josep TERMES, «El nacionalisme català: per una nova interpretació», dins *La immigració a Catalunya i altres estudis d'història del nacionalisme català*, Barcelona, Empúries, 1984, pp. 64-99. La citació és de la pàgina 71.
24. Vegeu l'article de Pierre VILAR, «L'Oda a la Pàtria. La pàtria imaginària?», dins *El Contemporani*, núm. 5 (1995), pp. 13-20, que és una crítica al llibre d'Antoni-Lluc FERRER, *La patrie imaginaire. La projection de «La pàtria» de B. C. Aribau (1832) dans la mentalité catalana contemporaine*, Ais de Provença, PUP, 1987, 2 vols, en el sentit de si cal aturar-se en l'observació purament mítica i ideològica de la pàtria o bé en l'*imaginari* de la pàtria, que és una altra cosa ben diferent i que tracta sobre els lloc de memòria d'un poble.
25. Raphael SAMUEL, «L'esperit de lloc», *Plecs d'Història Local*, núm. 56 (abril, 1995), pp. 36-42, que és la traducció de la conferència «The Spirit of Place», publicada anteriorment a: DD. AA., *Perspectives on English Local History*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 1993, pp. 100-101. Sobre el caràcter de la història nacional britànica, vegeu la profitosa polèmica entre David Cannadine, P. R. COSS, William Lamont i Neil Evans a: D. CANNADINE, «British History: Past, Present - and Future?», *Past and Present*, núm. 116 (agost 1987), pp. 169-191 i P. R. COSS, W. LAMOND i N. EVANS, «Debate. British History: Past, Present - and Future?», *Past and Present*, núm. 119 (maig 1988), pp. 171-183, 183-193 i 194-203, respectivament.

CARÀCTERS

ÉS UNA REVISTA DE LLIBRES
I AQUEST N'ÉS EL NÚMERO II.



Francesc Calafat: «Notícia de la poesia de l'any 1999».
 Maria Josep Escrivà: «Josep Piera: 25 anys de finestres grogues i verdes».
 Francesc Bayarri: «La Biblioteca Valenciana, sense laberints».
 Ramir Reig: «Eradicació aclaparadora, però esbiaixada».
 Vicent Alonso: «Ignasi Mora: realitat i ficció».
 Maite Insa: «El secret poder de Goethe».
 Entrevista a A. Martínez: «? i Miquel saltar una literatura que no hi existia».
 Pàgines centrals dedicades a Josep Piera.

SEGONA ÈPOCA · ABRIL DE 2000

CARÀCTERS

REVISTA DE LLIBRES

Núm. 11 Abril 2000

Francesc Calafat, *Notícia de la poesia de l'any 1999*
 Maria Josep Escrivà, *Josep Piera: 25 anys de finestres grogues i verdes*
 Francesc Bayarri, *La Biblioteca Valenciana, sense laberints*
 Ramir Reig, *David Landes: erudició aclaparadora, però esbiaixada*
 Vicent Alonso, *Ignasi Mora: realitat i ficció*
 Maite Insa, *El secret poder de Goethe*
 Entrevista amb Antoni Martínez, editor de 7 i mig
 Pàgines centrals dedicades a Josep Piera

Publicació Trimestral:
 Gener · Abril · Juny · Octubre

Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana
 Av. Blasco Ibáñez 32 - 46010 València Tel.: 96 386 40 90 Fax: 96 386 44 93 E-mail: Vicent.Alonso@uv.es



La integritat de l'intel·lectual. En memòria de Walter Benjamin

Leo Löwenthal

Walter Benjamin clou el seu assaig sobre el surrealisme amb la imatge d'un despertador que sona seixanta segons cada minut. L'assaig es publicà en 1929 i portava com a subtítol: «La darrera instantània de la intel·lectualitat europea». No podria expressar millor els sentiments que m'han acompanyat en la tasca de dir algunes paraules en memòria de Benjamin. Quan, en preparar-me per aquesta avinentesa, m'he ocupat de nou i amb major precisió amb la seua obra, per a mi era, de fet, com si el despertador sonàs ininterrompudament: l'actualitat de Benjamin em povocava xocs continus, em desvetllava, m'exigia una atenció constant.

Si en aquest context partesc de les afinitats biogràfiques i intel·lectuals que m'uneixen amb Walter Benjamin, en sóc ben conscient de la dificultat que això planteja, en particular que puc fer la impressió, ja pel fet mateix d'evocar aquest paral·lelisme, de voler posar-me al seu nivell. I no és aquesta la meua intenció. La circumstància que jo tinguéis vuit anys menys que ell podria suggerir la temptació de sobrevalorar la significació de la mera supervivència i, amb això, de considerar coses que en són una conseqüència com a més rellevants d'allò que haurien de ser-ho en el context del destí històric dels intel·lectuals alemanys i jueus-alemanys. Si parle del passat, és a dir, de l'obra de Benjamin i de la memòria de la seua persona, aquest passat es fa per a mi plenament present. Els temes principals de Benjamin –i no és cap casualitat que haja esmentat en primer terme precisament l'assaig sobre el surrealisme– m'han acompanyat al llarg de tota la meua vida.

Tot i que la supervivència no pot ser considerada com a legitimació suficient per a un discurs commemoratiu, tampoc no em trobe massa incòmode en aquesta comesa. En la relació que tinguérem Benjamin i jo –directament o indirecta– no hi hagueren eixides de

Leo Löwenthal (1900-1993) –una de les grans figures de l'Escola de Frankfurt, per bé que poc conegut entre nosaltres– és autor d'una obra molt important en el camp de la sociologia de la literatura, de la teoria i la crítica literària i del pensament social. Fou cap de redacció de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Aquest text de 1977 fou la seua contribució als actes organitzats per la Universitat de Frankfurt en commemoració del 90è aniversari del naixement de Walter Benjamin. Ha estat publicat al volum IV de les obres completes (L. Löwenthal, *Schriften* 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984).

to. Ja en un altre lloc he rebutjat amb indignació les insinuacions que alguns han escampat sobre la suposada subordinació i l'emmordassament espiritual en les relacions de Benjamin amb l'Institut für Sozialforschung. Gershom Scholem, que avui els hauria d'haver parlat, ja no és viu. Tot recordant-lo, voldria citar algunes frases de la seua llarga carta a Benjamin del 6 i 8 de novembre de 1938. Scholem havia vingut a veure'ns a la seu de l'Institut a Nova York i l'informava: «La gent de l'Institut té, al meu parer, totes les raons del món per a cobrir-te d'or, ni que siga en secret. D'aquest encontre breu, però franc, n'he tret la impressió que això ho saben també, per exemple, gent com ara Marcuse i Löwenthal». Sobre això no podia haver-hi cap mena de dubte.

Tot el que vaig tenir jo a veure amb les publicacions de Benjamin a la nostra *Zeitschrift für Sozialforschung*, es troba acuradament documentat a l'aparell de notes de l'edició de l'obra completa. Vull evocar ací només un episodi relatiu a l'assaig «El París del Segon Imperi en Baudelaire», que fou publicat pòstumament, el 1969, per Rolf Tiedemann. Com a cap de redacció de la *Zeitschrift*, tenia el màxim interès que aquest article, part d'un llibre en preparació sobre Baudelaire i pertanyent al conjunt de l'Obra dels Passatges (*Passagenwerk*), fos publicat el més aviat possible. Hi havia una i altra vegada ajornaments, deguts en part al mateix Benjamin, i en part també a la complicada correspondència que mantenia amb Adorno. El 3 d'agost de 1938, des del lloc on feia vacances, Gretel Adorno escrigué a Benjamin: «Pel que fa al més important, al Baudelaire. Fou molt positiu que precisament quan ens arribà la teua carta vingués Leo Löwenthal a estar-se un parell de dies amb nosaltres. Ens va semblar que el millor era de mostra-li directament la teua carta. Löwenthal estava enfurismat (amb l'ajornament) i ens explicà que havia de tenir, sense cap mena d'excusa, l'article per al pròxim número». Quan arribà finalment l'article, hi hagué un conflicte entre Adorno i jo, en el qual vaig perdre jo. En una carta del 10 de novembre de 1939 Adorno escriví a Benjamin: «Hi havia doncs el pla de publicar-ne quasi tot el segon capítol ("El *flâneur*") i part del tercer ("Els moderns"). Leo Löwenthal, sobretot, defensà amb força aquesta opció. Jo mateix hi era inequívocament contrari». En aquella avinentesa –i d'això se'n faria després ús en els atacs contra Adorno– es refusà la publicació de l'assaig, sense dubte per influència d'Adorno. Aquest manifestà sense embuts les seues objeccions, com és palès a la correspondència amb Benjamin. Si d'entrada la seua crítica afectà molt Benjamin, després aquest l'aprofità d'una manera molt productiva. De la revisió proposada per Adorno en sortí un assaig nou i autònom –«Sobre alguns motius en Baudelaire»–, que publicàrem l'any 1939 al darrer número de la *Zeitschrift* en llengua alemanya. En ell Benjamin vinculava explícitament els seus temes de la crisi de l'aura i de la pèrdua d'experiència, que havia tractat de manera separada als assaigs sobre «Narradors» i sobre «L'obra d'art». Aquest nou èmfasi tan determinant conferí després al primer assaig sobre Baudelaire, a favor de la publicació del qual jo havia votat, la seua peculiar importància. Tots dos assaigs han estat inclosos a l'edició dels *Gesammelte Schriften*.

El fet que el meu cercle d'amics i coneguts es confongués en gran part amb el de Benjamin no pot sorprendre ningú que tinga alguna familiaritat amb el món de la intel·lectualitat alemanya de l'època de Weimar i de l'exili. Esmentaré ací tan sols

Adorno, Hannah Arendt, Ernst Bloch i Kracauer, Horkheimer i Lukács, Buber i Rosenzweig. Aquests noms signifiquen també identitat i confrontació reals, com en el cas, per exemple, de les relacions primerenques amb la «Jüdische Lehrhaus» creada per Buber i Rosenzweig. Des del punt de vista biogràfic hi hagué, encara, una coincidència quasi tragicòmica: l'habilitació docent de Benjamin a la Universitat de Frankfurt fracassà l'any 1925 per l'oposició del germanista Franz Schulz, que no reeixí a superar ni tan sols la intervenció del filòsof Hans Cornelius, mestre d'Adorno i Horkheimer. Un any després em passà a mi el mateix. També la meua habilitació –que s'emmarcava en l'assignatura de filosofia– fou impedida un anys més tard, el 1926, per Schulz en el seu paper de degà, mentre que Cornelius va fer tot el que pogué per impulsar-la.

Si no recorde malament, l'any 1925 encara no coneixia personalment Benjamin, tot i que intel·lectualment teníem molts interessos comuns. Benjamin estava molt interessat en Franz von Baader, la filosofia religiosa de la mística de la redempció i alhora de la solidaritat amb les classes socials inferiors del qual es pot rastrejar encara en les seues «Tesis sobre filosofia de la història». Jo vaig fer el 1923 la meua tesi de doctorat sobre la filosofia social de Baader. Avui puc deduir de la recensió de Benjamin de la biografia de Baader per David Baumgardt i de la seua correspondència amb Scholem, que allò que ens atreia a tots dos en aquest filòsof de la religió, conservador i catòlic, era sobretot la seua moral política i la seua simpatia pel dolor del món i pels qui en pateixen i hi pateixen, els «proletaris», com els anomenava Baader. Per bé que jo era llavors políticament molt radical, vaig fer la meua tesi, amb tota la bona consciència del món, sobre un pensador conservador. Em sembla quasi una confirmació suplementària el fet que també Benjamin aprofundís en els escrits d'aquest home.

Una altra coincidència, més important, dels nostres interessos intel·lectuals es troba en la dura crítica que féu Benjamin, el 1931, a l'establiment de la filologia i la història de la literatura alemanyes. El meu primer article al primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, de 1932, es titulava «Sobre la situació social de la literatura». A la seua manera passava els comptes amb l'establiment universitari i literari d'aleshores, amb les seues categories impolítiques, basades en la filosofia de la vida, i en darrera instància reaccionàries. No és cap casualitat que hi tractàs no precisament amb miraments els mateixos germanistes amb els quals havia ajustat els comptes Benjamin. Per a vergonya meua haig de confessar que no coneixia llavors el seu article, que havia aparegut al *Literarische Welt*. En un altre cas no hi ha dubte que l'hauria citat amb aprovació o, potser, fins i tot hauria considerat sobrer el meu propi assaig. Benjamin coneixia ben bé els meus treballs posteriors de sociologia de la literatura. Així tinc constància, per exemple, que, d'entrada, no l'entusiasrà gaire el meu article sobre Knut Hamsun, en el qual analitzava les novel·les de Hamsun com una anticipació de la mentalitat feixista. Tanmateix, valorà positivament el meu estudi sobre la recepció de Dostoievski a Alemanya. En aquest i d'altres estudis vaig encetar pràcticament els plantejaments avui habituals relacionats amb la teoria de la recepció i la història de l'influx, per bé que amb un accent clarament ideològicocrític. Ací hi havia un punt de contacte amb els interessos de Benjamin. I així m'escriví l'1 de juliol de 1934 des de Dinamarca:

«En els pocs dies que han passat d'ençà de la meua arribada a Dinamarca, l'estudi del seu treball sobre Dostoievski ha estat el primer.

Per a mi ha estat altament profitós per diversos motius i, abans de tot, perquè després de la seua explicació inicial sobre Conrad Ferdinand Meyer, tinc ara davant els meus ulls el model exacte, i amb aquesta exactitud absolutament nou –fins on jo sé–, d'una història de la recepció. Fins ara aquesta mena d'intents, mancats d'una formulació raonable de les qüestions que calia plantejar, no havien anat mai més enllà de la recopilació del material històric. Un intent anterior i interessant, que d'altra banda no té gaire a veure amb el seu enfocament, seria de totes maneres *Genesis des Rubms*, de Julian Hirsch, que segurament coneixerà. Hirsch és tot sovint esquemàtic. Amb el seu treball ens trobem davant la situació històrica concreta. De l'actualitat de la situació històrica en què tingué lloc la recepció de Dostoievski, tanmateix, ens n'adonem amb sorpresa. Aquesta sorpresa colpeja el lector –si puc treure conclusions vàlides per altri a partir de la meua experiència– tot posant el seu pensament en moviment... Una certa continuïtat de la història de les classes s'ha fet realment palesa a Alemanya a través de la guerra mundial, així com també la seua apoteosi mística en l'aura de la crueltat.

I d'altra banda m'arribaven llums que, procedents d'un focus tan llunyà, i doncs tant més instructiu, anaven a caure damunt figures i corrents amb els quals ben sovint la perspectiva corrent de la història literària no sap ben bé què fer-ne. Hi he trobat confirmades les consideracions sobre el naturalisme, que compartesc sense reserves, que vostè m'havia fet avinents a París, oralment. Especialment interessant el que diu sobre Zola... ¿Fins a quin punt fou adequada a l'obra de Dostoievski aquesta recepció alemanya? ¿No es podria concebre una altra cosa quant a aquesta o, dit d'una altra manera, la paraula de Gorki hauria de ser-hi l'última? Per a mi, que fa ja temps que no freqüente Dostoievski, aquestes qüestions són més obertes d'allò que em sembla veure en vostè. Puc imaginar que precisament en els plecs de l'obra, en els quals pren forma la seua visió psicoanalítica, hi havia elements que no eren assimilables pel mode de pensar petit burgès.»

El meu assaig sobre C. F. Meyer i la seua recepció com a ideòleg de la gran burgesia nacional-alemanya semblà a Benjamin d'un cert interès també en un altre context. En els seus esforços per col·locar un article sobre el nostre Institut de Nova York a la revista de l'emigració de tendència cultural-conservadora *Maß und Wert*, Benjamin arribà a la idea de destacar les col·laboracions de caire estètic com a políticament innòcues, tot i que amb la secreta intenció de fer entenedor el seu significat polític real per a qui sabés llegir-les. Com comunicava a Horkheimer el 6 de desembre de 1937, volia intentar fer entrar, per dir-ho així, per la porteta de darrere la crítica radical del present que inspirava la *Zeitschrift*. Escrivia Benjamin: «Caldria dur a terme l'aproximació extrema a aquesta (a l'esfera de l'actualitat) amb un revestiment estètic, és a dir, a través de les recerques de Löwenthal sobre la recepció de Dostoievski i la poesia de C. F. Meyer».

Tanmateix, crec que el punt de contacte més profund entre Benjamin i jo es troba en la reflexió sobre la mai no resolta, i de difícil resolució, dicotomia entre el radicalisme polític secularitzat i la utopia messiànica —el concepte benjaminià del «temps-ara»— que voldria fer esclatar el *continuum* homogeni de l'històric, la idea d'un progrés indefinit. En aquesta desavinença messianicomarxista estic totalment al costat de Benjamin, en sóc deixeble. Com ell, també jo vaig entrar inicialment en estret contacte amb la idea de la complementarietat dels motius religiosos i socialistes a través de l'Escola de Marburg de Hermann Cohen. Però exactament igual que ell, també jo vaig comprendre més endavant que la via del neokantisme de Hermann Cohen menava a una dolenta infinitud.

L'assimilació jueva al liberalisme filosòfic (amb o sense coloració socialista) era una empresa vana per tal com el liberalisme, en qüestions d'esperit, sempre ha estat aliè a Alemanya. Així com la Universitat alemanya i després l'Estat feixista expulsaren Benjamin, aquest mai no pogué avenir-se, i ja des de bon començament, amb les institucions de l'establiment cultural. ¿Fou per una mena d'instint d'anticipació que la primera institució amb la qual es trobà, el banc d'escola, el fes intuir la llei de la seua vida? Al capítol «Matí d'hivern» del seu llibre *Berliner Kindheit um 1900* diu: «Arribat allà (a l'escola) em tornà, multiplicat per deu, al contacte amb el meu banc, tot aquell cansament que abans havia semblat esvanit. I amb ell, també aquest desig de dormir sense límits. L'he formulat mil vegades i després pogué realment aconseguir-se. Tanmateix, encara hagué de passar molt de temps abans que no m'adonés que l'esperança d'aconseguir una posició i el pa segur havia estat, una vegada més, endebades».

En una carta a Scholem, del 13 de juliol de 1938, deia Benjamin a propòsit de Kafka: «A l'hora de fer justícia a la figura de Kafka en tota la seua puresa i singular bellesa, cal no oblidar mai això: és la d'un fracassat». No sols en el sentit tràgic que Benjamin, quan encara no havia fet els cinquanta anys, deixà anar la vida (¿hi trobà, ací, un compliment tràgic el desig infantil de dormir sense límits?), sinó en el sentit més positiu que en la seua vida i en la seua obra Benjamin reproduí permanentment el sofriment de l'ésser humà, del qual parlava en el seu llibre més important. No es pot saber, i tant fa d'altra banda avui, fins a quin punt el fracàs fou, conscientment o en part conscientment, suscitat per Benjamin i fins a quin punt estigué determinat pel context històric en el qual visqué i hagué de viure. Primera Guerra Mundial, inflació, expulsió, exili i internament a França: aquestes dades il·lustren a bastament el context històric. Tanmateix, allò determinant del motiu del fracàs no és una altra cosa que la seua integritat com a intel·lectual. En realitat, mai no pogué decidir-se per una professió de tipus burgès. ¿Quina era realment la professió de Benjamin?, hauria pogut preguntar-se amb malícia la burgesia culta i la no tan culta. Fins i tot les temptatives en aquest sentit que va dur a terme no eren en el fons creïbles, i probablement ni tan sols se les creia ell del tot. Del desig del pare, que el volia introduir en l'activitat dels negocis, no en va fer gens de cas. L'habilitació docent no va reeixir. No va aconseguir mai una ocupació estable com a redactor al *Frankfurter Zeitung* o en alguna editorial. Finalment es frustrà també l'intent

d'obtenir una plaça a la Universitat de Jerusalem. D'altra banda, la idea de traslladar-s'hi no estigué mai mancada d'ambigüitat pel que feia a ell. Així, des del 1933 va prometre una i altra vegada a Scholem de traslladar-se a Jerusalem, i una i altra vegada ajornà la decisió. Romangué a França fins al darrer moment. En les cartes a Adorno i a Horkheimer es fa palès que entenia l'Obra dels Passatges com un deure que només es podia dur a terme a Europa, i més concretament a París. ¿Hauria estat l'únic refugi pel qual sembla que finalment s'havia decidit, la llar que l'esperava, la condició de membre de l'Institut für Sozialforschung, el trasllat als Estats Units preparat fins al final i la instal·lació al costat de tots nosaltres a Nova York, hauria estat això una solució satisfactòria per a ell? No visqué per comprovar-ho. Quina al·legoria més cruel del fracàs!

Si hi ha un destí per a Benjamin, és el de l'intel·lectual radical de la República de Weimar, i tot el que se'n segueix. Ell mateix va percebre amb molta claredat, no sols en la seua persona, sinó també en la seua anàlisi teoricopolítica dels intel·lectuals, que aquesta condició tenia molt poc a veure amb el concepte més aviat idealista de la intel·lectualitat «flotant», una fórmula llavors moderna, encunyada per Karl Mannheim; que no tenia res a veure amb els anomenats intel·lectuals sense adscripció de classe, però tampoc amb els intel·lectuals «orgànics» en el sentit de Gramsci, i ni tan sols amb l'anomenada intel·liguència (a Benjamin aquesta paraula no li agradava gens ni mica). Sabia que l'intel·lectual és un apàtrida en el sentit més amarg. En va poder fer l'experiència en la seua pròpia pell com a intel·lectual alemany i pagà tribut a França, per la intel·lectualitat de la qual apostà. En una nota breu publicada el 1927 al *Literarische Welt* escrigué sobre l'«Associació d'Amics de la Nova Rússia a França»: «El caire problemàtic de la situació de l'intel·lectual, davant la qual ell mateix posa en qüestió el seu dret a existir, alhora que la societat li nega els mitjans per subsistir, és gairebé desconegut a França. Als artistes i literats no els va, potser, millor que als seus col·legues alemanys, però el seu prestigi hi ha romàs *intacte*. Dit breument: coneixen la situació de flotament. Però a Alemanya aviat ja no podrà existir-ne cap, com no siga que la seua presa de posició (val a dir, la d'un intel·lectual) esdevinga *clarament visible*». Als seus articles programàtics sobre els intel·lectuals francesos, com ara el treball sobre el surrealisme citat adès o a l'article «Sobre la posició social actual de l'escriptor francès», publicat per primera vegada a la nostra revista, Benjamin criticava els intents restauradors adreçats a mantenir la intel·liguència en un estatus independent, mancat de compromís, tot destacant enfront d'això experiències radicals de politització. Cal reflexionar conjuntament sobre aquestes definicions paradoxals: «intacte» i «clarament visible». Amb el segon concepte s'assenyala la necessitat d'una presa de posició política, amb el primer es fa referència a la preservació de la integritat de l'intel·lectual. En situació de crisi l'intel·lectual sols roman «intacte», íntegre, si no es reclou en la torre d'ivori dels valors intemporals, si pren posició.

«Intacte» –en el sentit d'un *noli me tangere*– és, de fet, un *mot juste* per a la posició social de Benjamin com a intel·lectual. Rere la seua urbanitat s'amaga un compromís obstinat, que fa servir, encara, aquesta urbanitat com a arma. Amb la delicada elegància del seu aspecte i del seu estil epistolar fa entendre a l'interlocutor i al destinatari de les seues lletres que hi ha traçades fronteres que no admeten una violació de la integritat. Va

haver de pagar per això. Puc recordar, en aquest sentit, amb quina exactitud entengué les intencions de Benjamin el mercat intel·lectual d'Europa occidental i oriental. El *Frankfurter Zeitung*, tot i el seu liberalisme i l'hospitalitat amb què acollia de vegades els avantguardismes, refusà la publicació del polèmic article «Malenconia d'esquerres», en què Benjamin passava comptes amb els falsos radicals. El radicalisme d'aquesta mena no era per a ell una altra cosa que «comèdia esquerrana» per al consum culturals dels burgesos, que mitjançant un radicalisme vicari prenién distàncies dels autèntics problemes politicomorals de la societat en pagar, a la taquilla del teatre o a la llibreria, uns diners expiatoris que no comprometien a res. Una cosa pareguda li passà a Benjamin també a l'altra banda: la mutilació, equivalent al refús, del seu magnífic assaig sobre Goethe a l'Enciclopèdia Soviètica. El fet que el seu radicalisme autèntic fos intolerable per a la manipuladora política cultural soviètica és eloqüent amb escriure.

Era un pària? El drapaire, que ningú no vol «tocar» i sobre el qual Benjamin té alguna cosa a dir, especialment a l'assaig sobre Baudelaire, no sap res de disfresses, no representa cap paper. El drapaire és com és: estigmatitzat i tanmateix independent. Allò que deixa de banda, i que la societat no li toleraria, és el mimetisme, l'acostament als batallons del forts, a la prepotència social. El mimetisme és, al meu entendre, una de les categories més penetrants per a caracteritzar allò fals: la falsa consciència, la falsa política, els intents foraviats de trobar un aixopluc. Penseu en aquell passatge del comentari a propòsit del llibre de poemes de Kästner, motiu de l'article «Malenconia d'esquerres», en el qual Benjamin remarcava alhora el mimetisme feudal del sotsoficial en la reserva a l'Imperi i el mimetisme «proletari» de l'intel·lectual «d'esquerres» decadent. El sotsoficial en la reserva de la burgesia, que és esclafat després de la Primera Guerra Mundial i que malda endebades per aconseguir la resurrecció en el Reich nazi, i el malencònic d'esquerres que treu ingressos sucosos de la premsa burgesa alhora que tracta d'assegurar-se la simpatia dels radicals internacionals i que finalment s'enfonsa des de la impotència més absoluta enmig de l'immens desori dels anys trenta, es troben tots dos molt lluny del naufragi de Benjamin, de la seua mirada d'Angelus Novus al camp de ruïnes de la història. Benjamin roman del costat de la marginalitat, de la negativitat, resta una figura al marge, que es nega a col·laborar. En aquesta persistència a dir no, en aquesta insistència en la «sal del refús» —com en va dir el seu assaig sobre George—, Benjamin es transforma (estic temptat a dir) en la figura esotèrica de l'intel·lectual. La major part d'allò que s'ha dit sociològicament, antropològicament, en sentit politicocultural, a propòsit de la definició de l'intel·lectual és no res davant la figura de Benjamin, que és exactament el que la intel·lectualitat ha de ser: independència en un exili lliurement elegit. Per això tota temptativa de reduir-lo a una fórmula, per tal de fruir de la comoditat de la síntesi, tota pruija de guanyar-se'l com a messiànic o jueu o marxista o surrealista, està condemnada al fracàs. Per utilitzar una expressió reeixida de Martin Lüdke, s'obstina en la «diferència», en la idiosincràsia, en la recerca incessant; resta l'esguard implacable que es plany.

Això es pot veure amb precisió en l'assaig sobre Karl Kraus. Aquest rebutjà d'una manera no precisament falaguera l'assaig com a retrat psicoanalític d'ell mateix. En realitat, el treball de Benjamin té inspiració autobiogràfica: un testimoni a favor de la

marginalitat i contra el mimetisme, un testimoniatge de la inexorabilitat d'aquell tribunal sempre vigilant, d'un judici universal quotidià. Llàstima que Kraus no ho entengués.

En l'assaig hi ha aquestes paraules sobre Kraus: «Posa sota acusació el dret en la seua substància. L'acusació és d'alta traïció del dret a la justícia». La tensió lingüística entre «dret», «justícia» i «tribunal» és decisiva per a Benjamin. Potser puc aclarir això millor mitjançant dues citacions. La primera és la frase dita per Schiller quasi a les portes de la mort: «La història universal és el tribunal universal». L'altra és d'Ibsen: «Fer poesia significa jutjar, jutjar-se un mateix». Ni la formulació de Schiller ni la d'Ibsen podien ser acceptables per a Benjamin; totes dues són superades dialècticament. Si la història universal és el tribunal universal (i Hegel hi està d'acord), aleshores els vencedors no sols s'han fet amb el botí, sinó que han administrat també justícia. I és una magnífica formulació de Benjamin aquesta segons la qual «la història sempre ha estat escrita pels vencedors». L'idealisme burgès de Schiller segons el qual al final el tribunal universal dirà l'última paraula, però sols com a «idea», ha pogut compaginar-se sempre «tràgicament» —com es diu— amb la pervivència de la societat burgesa. És això, també, el que assenyalen Max Horkheimer i Herbert Marcuse amb el concepte de cultura afirmativa. Certament, l'al·lusió d'Ibsen al jutjar és una denúncia de la ideologia de l'individu en la societat burgesa individualista. Però, sens dubte, per l'atribució a l'acte de fer poesia i al poeta d'un paper que prefigura, per dir-ho així, l'existència humana autònoma, amb la qual cosa sembla alliberar de culpa a l'espectador o al lector passius com a simples receptors, no es transforma ni, menys encara, se supera en sentit revolucionari la monadologia de la societat dividida en classes.

Burkhardt Lindner, a qui vaig mostrar una primera versió d'aquesta exposició, m'escrivi tot replant el clau: «L'ús per Benjamin del “tribunal” consisteix en el rebuig radical del “dret”. Critica l'anomenat dret positiu com a justificació del poder i la violència, que sols per error s'ocupa de la justícia. La justícia ha d'afectar l'individu, el particular. La justícia és la irrupció messiànica o també la violència profana i purificadora de les revolucions. En conseqüència Benjamin rebutja així mateix la idea de la història universal com a tribunal universal. Només la interrupció revolucionària de la història o la ruptura messiànica de la història pot suspendre el *continuum* repressiu i sotmetre a judici allò esdevingut. La història universal com a tal és un frau que s'oposa teleològicament a la progressió de la veritat».

En el concepte de tribunal que defensa Benjamin es barregen motius del radicalisme polític i del materialisme històric amb l'element messiànic del judaisme. Aquesta combinació de radicalisme polític, messianisme i judaisme és una característica específica de Benjamin. En els materials preparatoris de les tesis «Sobre el Concepte de la Història» es troben manifestacions d'aquesta mena: «Tot moment és de judici sobre certs moments que el precediren». O bé: «Sense un examen, del tipus que siga, de la societat sense classes, no hi ha, del passat, més que una composició històrica feta de retalls. En aquesta mesura, qualsevol concepte del present participa del concepte del dia del judici final».

En aquest punt em sembla escaient de tornar de nou a la relació entre Walter Benjamin i els representants de la Teoria Crítica. Aquesta arribà de vegades a l'analogia

de formulació. Un exemple: en l'article programàtic sobre «Teoria tradicional i teoria crítica», publicat el 1937 per Horkheimer a la *Zeitschrift für Sozialforschung*, hi trobem aquestes paraules: «L'intel·lectual que es limita a proclamar amb gran devoció la força creadora del proletariat i es complau a adaptar-s'hi i a presentar-ne una imatge idealitzada, perd de vista el fet que cada vegada que defuig l'esforç teòric, que pot estalviar-se per la passivitat del seu pensament, i cada vegada que defuig l'enfrontament circumstancial amb les masses, al qual podria conduir-lo, segons com, el seu pensament propi, fa més cegues i més febles aquestes masses d'allò que haurien de ser». Gairebé deu anys abans, el 1929, Benjamin havia escrit: «L'intel·lectual assumeix el mimetisme amb l'existència proletària sense tenir per això el mínim lligam amb la classe obrera. D'aquesta manera busca l'objectiu il·lusori de situar-se per damunt de les classes i, sobretot, de saber-se fora de la classe burgesa». I posteriorment, al seu article sobre el nostre Institut publicat el 1938 a *Maß und Wert*, cita aquest passatge de Horkheimer i hi afegeix: «La idealització del proletariat no podrà desfer l'aurèola imperial de què s'han revestit els aspirants al Mil·lenni. En aquesta idea rau ja indicat l'objecte d'una teoria crítica de la societat». Benjamin, com tots nosaltres, hagué de passar pel dolorós procés de recuperar-se, teòricament i emocional, de les decepcions que ens reportà la història de la república soviètica i del moviment comunista des de mitjans anys vint. Com vaig dir una vegada, sentíem no pas que haguéssim abandonat la revolució, sinó que la revolució ens havia abandonat a nosaltres. Fou així com es configurà l'atziaga situació de la qual Jörg Drews, en un comentari a la Correspondència entre Benjamin i Scholem, diu: «El terrible dilema de saber en quines categories de pensament i en quin grup històricament orientat vers el futur podia trobar orientació l'intel·lectual antifeixista, fou el problema central de Benjamin d'ençà de 1930». Era el problema central per a tots nosaltres.

Això permet entendre, encara, les raons per les quals havia de veure's finalment decebuda la confiança inicial de Benjamin en el neokantisme de Marburg, que tractava de conjugar el sistema moral de Kant amb una concepció socialista del progrés. El fet que jo mateix vaig fer, uns deu anys després, una evolució semblant, determina que encara avui em cause un impacte particular el que Benjamin hi té a dir. Hi ha un passatge dels esborranys, adés esmentats, preparatoris de les tesis «Sobre el Concepte de la Història» en què Benjamin lliga la crítica al neokantisme amb la seua crítica a la socialdemocràcia: al concepte d'un progrés buit indefinit, a l'actitud en darrera instància quietista del socialista mitjà. Enfront d'això Benjamin sosté la seua convicció relativa a la presència sempre a l'aguait de la inspiració messiànica. Hi diu: «Amb la seua concepció de la societat sense classes Marx va secularitzar el concepte de l'era messiànica. I això estava bé. El mal fou que la socialdemocràcia elevà aquesta idea a "ideal". L'ideal fou definit com una "tasca infinita" en la doctrina neokantiana. I aquesta doctrina era la filosofia obligatòria del partit socialdemòcrata... Si hom defineix la societat sense classes com una tasca sense fi, el futur buit i homogeni es transforma, per dir-ho així, en una antecambra en què es pot esperar amb més o menys calma l'adveniment de l'era revolucionària. En realitat no hi ha un sol instant que no comporte la seua ocasió revolucionària».

Ja una vegada, temps enrere, Benjamin havia parlat de la necessitat de superar el neokantisme. Ho va fer en una breu recensió, molt significativa, de l'any 1929 en què feia esment dels «llibres que s'han mantingut vius». Cita entre altres *Història i consciència de classe* de Lukács i diu de *L'estrella de la redempció* de Franz Rosenzweig: «Un sistema de teologia jueva. Memorable com l'obra que té el seu origen en les trinxeres de Macedònia. Irrupció triomfal de la dialèctica hegeliana en *La religió de la raó en les fonts del judaisme* de Hermann Cohen.»

Ací ens trobem una altra vegada amb el tercer element de què havia parlat –l'element jueu, al costat del messiànic i el polític, la importància del qual per a la nostra evolució alguns vam menystenir durant molt de temps. Això caldrà esmenar-ho retrospectivament. Tant Benjamin en el seu temps, com jo mateix en el meu, ens vam exposar, en protesta davant allò que trobavem a casa, a influències jueves positives. Benjamin arran dels seus encontres amb Scholem, jo mateix a través de l'amistat amb el carismàtic rabí Nobel i l'apropament al cercle Buber-Rosenzweig i a la Jüdische Lehrhaus, que també fou després rellevant per a Benjamin.

El motiu utopicomessiànic, que té arrels pregones en la metafísica i la mística jueves, tingué un paper de notable importància en Benjamin i, probablement, també en Ernst Bloch o en Herbert Marcuse i en mi. Horkheimer deia sovint en els seus darrers anys, uns anys en què, per al meu gust, s'acostà un xic massa a un simbolisme religiós concret, que calia atènyer-se (i en això estic d'acord) al dogma jueu segons el qual el nom de Déu no pot ser dit i ni tan sols escrit. El nom de Déu –encara no s'ha acomplert i potser mai no s'acomplirà. No ens pertoca a nosaltres de decidir si, quan i com s'acomplirà per als altres, per als que vindran després de nosaltres. Crec que allò de realment essencial que tant ens va horroritzar en el socialisme pràctic, és la idea que es pot fer projectes per a uns altres. El moment del que potser és inassolible, de l'indicible, però que conté l'esperança de la realització, aquesta idea és profundament jueva, és sens dubte un motiu del meu pensament i ho va ser també per als meus amics –i amb tota seguretat ho fou per a Benjamin, un exemple lluminós del deure indefugible de l'esperança, una esperança que sols ens és donada «per aquells que no tenen esperança».

En les reflexions inicials d'aquest discurs commemoratiu, però també d'agraïment, he evocat autocríticament el motiu de la supervivència, de la meua supervivència. Walter Benjamin hauria fet aquests dies noranta anys i l'editorial Suhrkamp tenia el projecte –per a un mateix si que s'hi val, a projectar!– de publicar per aquesta avinentesa l'Obra dels Passatges, el pilar que encara hi manca en els fonaments de l'edifici intel·lectual de Benjamin. Aquest pla (i com és de rar que els plans arriben a fer-se realitat ja ho va indicar Bertolt Brecht en els seus coneguts versos irònics), aquest pla s'ha pogut realitzar finalment. L'honor de poder participar en aquest col·loqui em permet també el privilegi d'expressar, en el marc d'una Universitat que en vida tancà les portes a Benjamin i que ara n'honora la memòria, a l'editorial, al seu director Siegfried Unseld, als curadors modèlics, i sobretot a Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser, l'agraïment –puc ben dir-ho– d'una comunitat intel·lectual cosmopolita avançada. El fet que la llista dels curadors incloga també, entre els col·laboradors, Adorno i Scholem, aquests genis de la

meua generació que ja no es troben entre nosaltres (l'obra dels quals és inseparable de l'editorial Suhrkamp), enalteix més encara, si això era possible, un esdeveniment que ens és lícit de celebrar planyent-nos-en, però alhora joiosament.

A la tesi sisena «Sobre el Concepte de la Història» es diu: «Només pot habitar el do d'atjar en el passat l'espurna de l'esperança en l'historiador amarat per la idea que tampoc els morts no estaran segurs davant l'enemic si guanya. I aquest enemic no ha deixat de guanyar». Amb l'edició ara culminada de les Obres Completes, l'editorial i el grup que n'ha estat responsable poden ser considerats col·lectivament aquell historiador de Benjamin, el gran mort. Hauria de ser la tasca de tots nosaltres, sobretot dels més joves d'entre nosaltres, de defensar davant l'enemic allò que Benjamin ens ha regalat (i mai no ens ho va posar fàcil: també això és un regal). L'enemic es presenta sota diverses disfresses, com ara el retret mesquí que Benjamin ha estat definitivament soterrat mitjançant el cerimonial fúnebre de l'edició pròpia d'un clàssic. I tots sabem que, particularment a Alemanya, ser considerat com a clàssic comporta, certament, un reconeixement sentimental de caire molt especial, però alhora el ritual de la citació i l'oblit. Tanmateix, el filòsof d'una teologia negativa, l'arquitecte de la història com a ruïna en l'espai temporal i atemporal, el pensador de la contradicció (siga intencional o no intencional, i ell mateix no lliure de contradiccions), pot estar ben segur davant qualsevol possible encasellament en el sentit d'un destí de clàssic alemany. Benjamin és immune a tot això, i en veritat ha sobreviscut ja a l'enemic. □

Traducció de Gustau Muñoz

De la generació perduda a una generació llançada a perdre.

Cultura i poder al País Valencià dels darrers anys

Julio A. Máñez

La munificència d'alguns sectors del govern d'Eduardo Zaplana amb el món de la cultura, ¿no suposa una fallida de les relacions entre la cultura i el poder polític de conseqüències potser irreversibles? Aquesta hipòtesi sembla plausible en una direcció doble. Els responsables institucionals de la nostra cultura manquen de la tradició que es diria pròpia d'aquest país, almenys, els darrers vint anys, motiu pel qual, en nom del desenvolupament de la cultura, potencien sota el seu mandat qualsevol producte susceptible de ser afegit a una llista cada vegada més llarga d'activitats culturals. I, alhora, aquesta disposició a convertir la cultura en aparador de la seua gestió política acomboia més voluntats artístiques d'allò que qualsevol observador sensat hauria gosat de vaticinar pocs anys enrere. Aquesta segona vessant del fenomen té homologies clares en moltes altres activitats, com ara la política pròpiament dita, l'economia o la reorientació de la sanitat pública, entre d'altres parcel·les d'actuació on la intervenció pública és decisiva. Ara: l'element diferen-

ciador consisteix en l'expectativa (ara es veu que d'escàs fonament) que el món de la cultura –per usar un terme globalitzador– hauria d'oposar més resistència als afanys propagandístics del partit actualment al govern per tal de perpetuar-se en el poder.

En qualsevol cas, sembla fora de dubte que la intervenció de bona part de les institucions culturals del govern Zaplana en el treball cultural aporta un perfil nou que contrasta amb experiències anteriors no tan llunyanes. La novetat consistiria en una pràctica planificada, propera a la comprovada, en la qual no importa tant que el contingut del producte artístic s'ajuste a l'estratègia política dels seus subvencionadors com la possibilitat que aquests puguin gaudir personalment i políticament del suport personal i polític dels artistes.

És aquesta modalitat, que suposa una certa perversió respecte de pràctiques anteriors, la que resulta més contradictòria per als artistes que l'executen i més profitosa per al partit en el govern. Es tracta, en resum, d'una pràctica que permet vantar-se d'un liberalisme respectuós a tots els qui entren a protagonitzar aquesta història. El poder no imparteix consignes de caràcter artístic pel que fa a l'hipotètic significat

Julio A. Máñez és periodista i escriptor, col·laborador habitual del diari *El País*.

dels diferents productes estètics que subvenciona, i fins i tot admet obres que en principi podrien qüestionar els valors sobre els quals diu assentar-se el poder mateix, però deixa clar –per l'evidència mateixa de les seues actuacions– que fora del suport institucional no hi ha cap perspectiva de futur. Des de les plataformes de la creixent intervenció del govern en tota mena de treball cultural convida –i no precisament de passada– els seus subvencionats a ratificar amb el seu suport els actes a favor de la política global del govern. Fora de l'Església no hi ha salvació, però tampoc no n'hi ha fora del suport a la política d'un govern que es mostra minuciosament hàbil a l'hora de dispensar els seus favors culturals.

Per la seua banda, un grup nombrós de creadors culturals pot sumar-se a aquests propòsits aliens mitjançant la coartada –que poques vegades serà percebuda com a tal– que aqueixa col·laboració no els obliga a violentar la seua consciència, si més no en el procés de creació de la seua obra. I així, les vetlades amb Ana Botella serien mera cortesia, per bé que contribueixen a consolidar les oportunitats de producció, exhibició o difusió que altrament, si no se sumaven a aquesta felicitat circumstància, serien més aviat improbables o esporàdiques o locals. Els repunts de caràcter narcisista en nombrosos creadors culturals, o que es fan passar per tals, remataran la feina i tendiran a abonar l'explicació que per fi algú –es veu que no importa gaire de qui es tracte– reconeix uns mèrits que l'artista sempre havia estat convençut que atresorava més enllà del desdeny dels seus iguals o del seu públic.

Aquest tipus de desplaçament –no es compra ja l'obra, en el sentit d'acoblar-la

en la seua gènesi als interessos propis, sinó la col·laboració de l'autor amb un projecte polític molt concret– suposa una modificació d'una certa volada en el territori difícil de les relacions entre el poder polític i la cultura, promoguda tal vegada per l'habilitat dels tècnics provinents de la cultura política d'esquerra en incrustar-se en els dispositius culturals de la dreta, i cap observador podrà ignorar que això implica –si és que no és la condició mateixa de possibilitat– el menyspreu màxim que pot fer-se contra qualsevol tipologia de producte cultural. Dit d'una altra manera: Zaplana i el seu coratjós equip de relacions culturals no haurien dubtat a posar-se en contacte amb Pablo Picasso, en plena Guerra Civil, per a promocionar el *Ger-nika* a tot el món a condició que el pintor malagueny es deixara veure al balcó d'autoritats en el curs d'un d'aquells entusiasmes indescriptibles convocats a la Plaça d'Oriente madrilenya. Perdoneu-me la hipèrbole, que em sembla justa si en traslladem les proporcions al vestíbul del Museu Sant Pius V de València, i potser es compartirà la sospita que alguna cosa d'això és el que està passant en la nostra cultura. Cert que molt probablement Picasso no hauria permès que el traguessen a passejar sota pal·li; i hom dirà que perquè no en tenia cap necessitat. En qualsevol cas, el lector trobarà sense dificultats nombrosos exemples en el teatre o la pintura, l'escultura o la dansa, el cine o l'arquitectura, la narrativa o la poesia, de creadors reconvertis a aquest tipus de raonament fluctuant, sense necessitat que se'ls faça publicitat ací. D'això ja s'encarrega Consuelo Ciscar.

Com és natural, el marc d'un debat d'aquesta mena és molt més ampli del que

permet un article com aquest. Però ens trobem al punt precís que demana una certa distància per mirar d'entendre alguna cosa. Les característiques de la via valenciana a la transició democràtica tindran alguna rellevància en un procés que encara en pateix les conseqüències, sense perdre de vista la primerenca adscripció dels protagonistes de la cultura en aquell període a posicions d'esquerra més o menys nacionalista (en aquest sentit, les actes del Congrés de Cultura Catalana celebrat entre 1976 i 1977 són d'allò més il·lustratives) i sense menystenir la motivació d'un cert component generacional en raó del qual abunden els productors de cultura (treballadors de la cultura, se'n deia llavors) que —arribats a una certa edat— creuen merèixer el moment del seu reconeixement públic. El fet que sembla no importar-los gens ni mica les condicions precises ni la inspiració d'aquest adveniment, això és un problema col·lateral que tractarem més endavant. Un problema poc estudiat, que jo sàpiga, i que demanaria molta atenció, és l'adscripció, els anys immediatament anteriors a l'extinció del franquisme, d'un nombre significatiu de productors o futurs gestors de la cultura de la representació a posicions polítiques extraparlamentàries, val a dir, la profusió universitària de sigles polítiques entestades a reproduir a escala local les infinites escissions del trotskisme o les innumbrables versions del pensament autèntic de Mao Zedong, etcètera. En aquest sentit, la hipòtesi consisteix en el fet que el narcisisme implícit en aquesta mena de pràctica política universitària —en una època en què qualsevol estudiant amb alguna facilitat de paraula era líder d'una formació política esquerranosa d'almenys

quatre militants i atès que molts d'aquests líders eren, alhora, guies culturals— té el seu arrelament en un dispositiu gens conjuntural els efectes més grans del qual poden percebre's encara ara. Insistesc en la versió local i adaptada de tot aquest afer, perquè res que no siga la ignorància militant ha autoritzat mai la creença segons la qual es podria estar del costat de Joan Fuster i contra Freud al mateix temps.

Hom pot discutir si el model de transició cap a la democràcia fou el més escaient, atès el gran nombre de condicionants que el van orientar, i si no s'inscriuen en l'horitzó dels seus límits les deficiències que perduren encara avui, sobretot pel que fa a l'assumpció moral i col·lectiva d'un passat tan prolongat com escassament edificant. Però qualsevol que en siga la resposta, sembla clar que la via valenciana cap a la democràcia es va veure fortament pertorbada per certs grups de pressió autòctons, els mateixos que contribuïen a assolir a Madrid els acords que es negaven a pactar a la nostra comunitat, tot generant un clima d'enfrontament civil sense parió en d'altres comunitats. Aquesta circumstància no deixa de tenir interès pel que fa al conjunt de les pràctiques culturals, en el sentit que durant molt de temps forçà la identificació de la cultura autèntica amb les posicions polítiques de l'esquerra nacionalista. En aquesta orientació, mancada sovint de qualsevol perspectiva d'implantació real en el conjunt de la nostra societat, pot veure's el germen d'una propensió al desencís que, anys a venir, serviria a alguns protagonistes de la nostra cultura per justificar l'abandonament de les seues posicions anteriors en favor d'un pragmatisme sense cap altre horitzó que el de contribuir al rearma-

ment ideològic d'una dreta més o menys de nova planta –la que s'aplega al voltant de la política de Zaplana–, i la rendició sense condicions als seus desigis.

D'altra banda, sembla difícil entendre el desconcert dels partits d'esquerra i la insultant seguretat de la dreta, en un país tradicionalment de centreesquerra, si no es té present el fet que la dreta ha aconseguit en poc de temps el relleu generacional en les seues files i en els llocs de màxima responsabilitat política, una transformació que l'esquerra en el seu conjunt té encara pendent. I si no es té present, també, una de les conseqüències més espectaculars d'això: la *nova* dreta ha situat la pràctica política en un altre terreny, el d'una eficàcia aparent de la gestió que es vol més enllà de qualsevol debat ideològic –que es declara sobrer per decret–, en una mena de *primorrivisme* que esdevé cridaner per les seues constants exhibicions de desimbultura. En aquest terreny, l'esquerra tradicional no troba l'espai polític necessari per a qüestionar amb èxit una gestió que juga a desdenyar el debat que és la substància mateixa dels partits. Una altra conseqüència és que, puix que ja no es discuteix sobre idees, sinó sobre realitzacions, a aquesta dreta reciclada –el primer pas de la qual en el trajecte de l'autoafirmació vers l'hegemonia és la negació de la pertinència de la contraposició clàssica entre dreta i esquerra– no li representa cap problema d'integrar en els seus propòsits propagandístics qualsevol producte cultural, vinga d'on vinga. Per una banda, li interessa acomboiar el major nombre de voluntats en la seua ideologia improvisada d'integració centrista i, per una altra banda, el seu tradicional desdeny per la cultura li fa planera l'apropiació de tota

mena de productes, si això contribueix a reforçar la imatge liberal que s'atribueix i a condició de comptar, com a torna, amb el suport polític dels productors culturals. Un suport –i en són nombrosos els exemples que abonen aquesta afirmació– que caurà en el miratge de formular-se com a simulacre d'acord amb una gestió sectorial que ja no seria política sinó, senzillament, eficaç. No caldrà, per descomptat, afegir-hi que aquesta compartimentació estanca de les decisions polítiques de govern és il·lusòria, i que el suport a la gestió cultural d'una política determinada implica l'assentiment a aquesta política en el seu conjunt, car no deixa de ser cert que un artista no pot rebre una subvenció copiosa del mateix govern que menysté de desenvolupar els serveis socials i, ensems, al·legar com a descàrrec que no entén de política.

SUBMISSIÓ I CONTRAPARTIDES

El resultat és un panorama que aplega suficient atractiu perquè nombrosos productors de cultura renunciïn al que resta d'antigues fidelitats per a sumar-se a un projecte polític que els assegura la difusió ampliada de la seua obra i que fa de l'actual govern popular tant el seu patró com el millor dels seus clients. Aquesta submissió, perquè es tracta d'això, es disfressa sovint de reconeixement envers una gestió política que hom en dirà exemplar en les àrees en les quals els protagonistes tenen dipositats els seus interessos. Qualsevol apel·lació a la coresponsabilitat social els semblarà estranya. Caldria completar aquesta observació amb una anàlisi –encara per fer– de l'evolució de les diferents arts de la representació al fil de la major

recepció de subvencions institucionals. La hipòtesi de la censura indirecta pot semblar exagerada, però serà més plausible si es considera que el creixement de l'audiència que implica el suport institucional pot confondre's amb l'èxit personal, i aquest amb el desig d'acontentar aqueix públic més nodrit al qual s'accedeix mitjançant el suport d'allò institucional... En el terreny de les arts escèniques aquesta evolució es troba en portes d'esdevenir notòria en el cas d'algunes companyies històriques, tot i que tampoc no es pot deixar de banda la possibilitat d'una reorientació estètica en el sentit que cal fornir al públic el que aquest desitja. Ara: aquesta instància és un enigma tan misteriós avui com fa un parell de dècades.

En termes més genèrics es pot considerar de tot punt modèlic, pel que fa a tot això, l'episodi, esdevingut no fa gaire, del suport polític fornit per un grup representatiu d'artistes plàstics a la directora general de Promoció Cultural. Com és sabut, una parlamentària socialista anuncià el seu propòsit de plantejar a les Corts Valencianes una pregunta relativa a la despesa pressupostària de l'esmentada direcció general. Tot seguit es produí una irada reacció per part dels artistes del circuit ciscarià que es pot desglossar en tres tipus d'actituds presents a gairebé totes les manifestacions d'aqueix grup d'artistes: la gestió de la directora general és esplèndida, els socialistes (que, recordem-ho, posaren en marxa l'IVAM i altres instituts culturals enmig d'un espectacular erm cultural, i en l'estela dels quals encara segueix el Partit Popular) mai no feren res de semblant, els representants socialistes no són qui per a formular al Parlament preguntes d'aquesta mena. De tot aquest

argumentari d'ocasió, que es diria dictat pels estratèges culturals del partit al govern, l'afirmació més perillosa és, sens dubte, aquella que de fet nega a una parlamentària socialista el dret de formular una pregunta a les Corts sobre qualsevol qüestió, car fins el demòcrata més tebi haurà de reconèixer que el control de la despesa pressupostària constitueix un dels requisits bàsics de la convivència en democràcia.

Que les opinions contràries a aquest dret incloguessen les veus de persones com José María Yturralde, Joan Cardells o José Sanleón, la biografia dels quals no manca de moments difícils en defensa de la concòrdia democràtica, indica fins a quin punt pot arrassar la política populista del partit al govern. La idea segons la qual hi ha principis bàsics que no poden bandejar-se a favor d'un benefactor ocasional sembla que s'ha perdut de vista fins a uns límits que poden considerar-se com a perillosos fins i tot per a la salubritat de l'obra de l'intel·lectual o l'artista, perquè cal que la capacitat d'enteniment s'haja esmussat molt per no fer-se càrrec del fet, bastant sovintejat, que moltes vegades el polític ambiciós no dubtarà a recórrer a qualsevol tripijoc si això beneficia els seus propòsits. D'altra banda, no sembla fora de lloc preguntar-se per la validesa d'uns productes culturals realitzats per qui tanta facilitat mostra a l'hora de deixar de banda les seues posicions cíviques per tal de no veure's exclòs dels dictats d'una política institucional que, cal insistir-hi, es finança amb els pressupostos públics.

No deixa de sobtar la facilitat amb què intel·lectuals i artistes es creuen amb dret a viure del diner públic, fins en un panorama econòmic on sobresurt la privatització de les empreses públiques rendibles.

Com si una direcció general de Cultura no pogués funcionar com a empresa pública al servei del seu titular. Que a certs artistes els resulte més ardu sobreviure sotmetent-se a les lleis del mercat, em sembla que no n'és explicació suficient, car l'autèntic reconeixement de qualsevol activitat no estrictament productiva –i especialment de les que hom pot considerar artístiques– vindrà sempre d'aquelles instàncies aureolades amb el prestigi d'allò públic, en la mesura que els detentors del poder polític, i dels seus dispositius culturals, funcionen sobre el simulacre de representativitat que inclouria tots els ciutadans sense exclusions. Una distinció de la Generalitat o una exposició o una producció teatral auspiciada des dels poders públics té l'avantatge d'ampliar d'entrada el consens d'origen. No hi fa res l'opinió dels espectadors, i menys encara la dels crítics. Ni tan sols importen els resultats. Allò que es destaca ací és que la instància pública de representació, parcial però legitimada pel simulacre d'universalitat restringida, reconeix el valor implícit dels productes culturals que subvenciona com si es tractàs d'una entitat superior en rang al gust particular o privat. I a l'inrevés: si ens financen els representants polítics democràticament elegits, és perquè ens trobem en sintonia no ja amb les opinions particulars, sinó amb l'opinió general, expressada en termes de còmput de vots, que sempre serà anterior, o de vegades coincident, a la nostra intervenció. Els misteris de l'ànima humana poden ser insondables, però aquest tipus de raonament implícit té l'avantatge d'eliminar el risc a favor del desavantatge de perdre's en abstraccions il·lusòries. A la pràctica, funciona com un parany per delegació segons la

qual la producció i difusió de l'art i els seus productes seran validades pels qui es consideren representants polítics dels ciutadans i no pels ciutadans mateixos.

Mantinc que cap intel·lectual i cap dels sensibles artistes que es troben a les mans del zaplanisme per tal d'obtenir a la fi la merescuda difusió de la seua obra, *ninguneada* com és públic i notori per anteriors governs socialistes, haurien de defensar posicions d'aquesta mena, encara que fos només en raó dels pàl·lids residus d'una certa continuïtat històrica, per bé que les coordenades d'una situació política tan lamentable per altres conceptes no fa més que encoratjar-los-hi. Precisament s'insisteix ací que la lluentor d'aparador que els artistes poden aportar a qualsevol programa, campanya electoral o activitat política –en la mesura que se suposa que els productors de cultura són més coneguts del públic que els grans banquers o els empresaris governamentals, tot i que menys decisius a l'hora de determinar l'orientació dels pressupostos públics– és qualsevol cosa tret d'innocent i que és d'allò més oportú de plantejar-se l'abast del suport estratègic, i més accessible al ciutadà, que es presta a una determinada política contradictòria que simultanieja la generositat amb la dubtosa puixança de la indústria audiovisual i una gasiveria endèmica envers les necessitats dels immigrants. Responsable d'aquesta disparitat deliberada no és tan sols el polític: també hi aporta la seua quota l'intel·lectual, l'artista o el professional de la cultura que admet de grat la sectorialització il·lusòria de la intervenció pública en la societat civil.

El fet que s'esmente ací el difús territori de l'audiovisual no respon a un caprici ni, menys encara, a una concepció apres-

sada dels nombrosos problemes culturals que creen neguit. Una de les virtuts més notables dels responsables culturals del partit al govern consisteix en la posada en pràctica d'alguna cosa pareguda a l'entris-me justificatiu en els problemes endèmics de la nostra producció cultural. Per bé que fóra més encertat de dir-ne: d'una part només. ¿De quina? Aquella que el partit al govern creu que li pot servir més fàcilment de tapadora per a d'altres actuacions de caire econòmic, aquella que podria fer-li nosa en períodes electorals si no oferia el simulacre d'acords puntuals orientats cap al seu desenvolupament futur, aquella que pot viatjar sense gaires problemes més enllà de les nostres fronteres i acreditar la nostra vitalitat cultural –tot generant de passada l'esbalaiment de minses elits brasileres i costa-riquenyas que, evidentment, també tenen dret a gaudir de les arts innombrables dels artistes valencians–, aquella que es pot oferir com a mostra de solvència sobrevinguda a uns altres circuits culturals de l'estat, etcètera.

Un altre exemple singular de la desimboltura de la política cultural d'aquest govern, i dels seus còmplices, són els casos recents dels projectes de les ciutats del Cinema i del Teatre, o de l'Audiovisual i de les Arts Escèniques si volem donar-li més èmfasi a la pensada. El projecte de la Ciutat del Cinema sembla que obeeix a la conjunció astral dels capricis de les acaballes del cineasta Luis García Berlanga –que troba a faltar una època gloriosa del cinema espanyol que mai no va viure i en la qual mai no participà: el que animaven els productes de Benito Perojo o Cesáreo González i Sara Montiel o Lola Flores– i les ànsies de grandesa del govern de Zaplana, qui hi veu l'ocasió perfecta per a

fer-se d'un sol colp amb els serveis d'un cineasta prestigiós i acomplir alhora un altre dels seus grans projectes emblemàtics, o fantasmàtics. Per davall hi compareixen d'altres circumstàncies de primer ordre, com ara l'especulació immobiliària i una visió de la cultura com a macroexpositor de superbombolla, a la qual cosa caldrà afegeir, encara, la col·laboració imprescindible de tres o quatre personatges de la fosca semiindústria local del cinema.

Si inicialment s'havia pensat per pal·liar els dèficits turístics de Sagunt, la Ciutat del Cinema es construirà finalment a Alacant, a fi d'il·luminar fins on siga possible un ombrívol projecte anterior, el de la Ciutat de la Llum (i ja caldria fer una reflexió seriosa sobre l'afició d'aquests governants de poble a la construcció de nova planta de tota mena de ciutats del que siga), en el qual no està gens clar ni tan sols com podria integrar-se. Fins fa uns pocs mesos els arguments a favor d'aquesta macrociutat de l'espectacle visual eren dels de Berlanga. En resum: disposar d'un port de mar per disfressar-lo de decorat i que el puguen visitar els turistes, i comptar amb l'habilitat artesanal dels nostres artistes fallers per a... construir decorats. Ara: malauradament, la indústria europea del cinema no té res a veure amb una Ciutat de les Arts Decoratives. Sembla que no caldrà prendre's seriosament aquesta mena d'arguments: però així estan les coses. Ja posats a fornir alguna dada més, en la presentació saguntina de l'assumpte hom digué que una inversió d'uns 20.000 milions de pessetes podria considerar-se rendible només que als estudis d'aquesta futura ciutat cinematogràfica hom hi arribàs a rodar anualment quatre pel·lícules i una producció

televisiva (no s'hi arribà a especificar amb quants fallers com a figurants i amb quina necessitat de port de mar com a decorat), quan tothom sap que el criteri dels estudis cinematogràfics fixa en el rodatge d'una trentena de pel·lícules a l'any l'índex de rendibilitat. Com és lògic, la pregunta obligada té a veure amb les necessitats reals que aconsellen la creació de nova planta d'un costosíssim complex audiovisual d'aquestes característiques, més enllà de l'impuls estrictament polític que hi ha darrere.

Quelcom de semblant pot dir-se de l'encara més indefinida Ciutat de les Arts Escèniques, de la qual només se sap que anirà a raure als terrenys i instal·lacions desballestades dels antics Alts Forns de Sagunt, no se sap ben bé en funció de quin criteri o planificació estratègica. Ací, i sense entrar en més detalls, la contradicció és més cridanera encara, si es considera que els teatres públics de València tanquen al maig i no tornen a obrir fins a mitjan octubre, que els seus índexs d'ocupació de sala es compten entre els més baixos de tot l'Estat espanyol, per no dir res dels ingressos de taquilla (vegeu l'anuari de la SGAE corresponent a 1998, per exemple), i tot això sense oblidar que manca encara, d'ençà de l'adveniment dels populars al govern, una definició precisa de les característiques o dels objectius de la seua intervenció en l'àrea de les arts escèniques, farcida de contradiccions en què no caldrà insistir ara. Més encara: les instal·lacions del teatre romà de Sagunt (a mig construir pels entrebancs interposats pel mateix Partit Popular a la seua remodelació: manca encara dels complements necessaris d'escenari per assegurar condicions escaients per a qualsevol representació) amb prou feines són utilitzades un parell de setma-

nes a l'agost, quan qualsevol programador assenyat no dubtaria a fer-lo servir més intensament entre finals de maig i finals de setembre. Això són només indicis de la precarietat de la política escènica actual. Però tot s'agreuja encara més davant la sospita que hom llança aquests projectes en plena campanya electoral sense disposar de cap estudi previ de viabilitat per àrees de població, hàbits de consum d'oci i altres paràmetres tan acreditats en la definició de les actuacions públiques en la indústria cultural. La sospita que, a més de tot el que s'ha assenyalat, es procedeix d'una manera semblant a la que predomina en el llançament de nous programes televisius (un sondeig apressat —que tal vegada ni tan sols s'ha fet en el cas que ens ocupa— justifica la preproducció, producció i postproducció d'un espai que igual s'enfonsa a la segona setmana d'emissió: però ací la fallida es minimitza per l'efecte corrector de l'oferta diversificada, etcètera), no fa més que reblar la certesa d'un afany d'improvisació que no té res a veure amb la seriositat que s'adjudica als propòsits dels equipaments culturals de llarg abast.

En tot cas, no caldrà insistir massa en el fet que ni la construcció de la Ciutat de la Llum o del Cinema ni la reconversió de les instal·lacions dels Alts Forns de Sagunt en Ciutat de les Arts Escèniques no obeeixen a cap urgència real d'un sector puixant que demanaria el suport institucional per a la creació d'infraestructures en coherència amb la seua fase d'expansió. No em detindré en els detalls, però cal dir que a València es produïren tres pel·lícules fa uns cinc anys (i es produïren totes alhora com a fruit d'un atzar administratiu en el calendari de les subvencions institucionals) que obtingueren un fracàs comercial

estrepitós en la seua distribució normal en pantalla, i no ben bé perquè es tractàs de pel·lícules difícils per al públic o acollides a la modalitat estilística d'«Art i Assaig», sinó perquè eren insofribles. Especialment patètic fou el cas de *La camisa de la serpiente*, impulsada per Joan Álvarez, un dels adalids de la Ciutat del Cinema: després del seu (previsible) fracàs en les pantalles no se li va acudir res de millor que, valent-se d'influències extraartístiques, fer projectar la pel·lícula pel circuit d'instituts d'ensenyament secundari, amb els resultats desventurats que calia esperar. És tot just aquesta propensió a fer passar, a càrrec de les institucions públiques, com a acceptables uns productes que són més aviat un desgavell, i finançats pel diner públic, d'allò que es tracta en aquest article. I el mateix passa amb les Arts Escèniques. Si la política teatral del govern es mostra incapaç de fer, per exemple, del Teatre Principal de València, un escenari digne d'aquest nom, aleshores es poden considerar sobrers qualssevol altres escenaris de nova planta que la política cultural del govern s'enteste a aixecar per tal de demostrar la seua manca de timidesa a l'hora d'escometre els grans problemes del teatre o el cinema, dels museus o les galeries d'art. I tanmateix aquesta política instal·lada en el disbarat que tendeix, sense saber-ho, a magnificar els problemes a què haurà d'enfrontar-se en el futur, troba el suport d'un bon nombre de professionals que coneixen a bastament els envitricollats problemes que pateixen els seus sectors respectius. No cal dir que aquesta situació no provoca cap sensació plaent en els seus crítics.

LÍMITS DE LA RESPONSABILITAT

¿Qui pot dubtar dels propòsits clarament electoralistes i, doncs, inequívocament polítics, de la major part dels projectes macroculturals del govern popular? Per això no sembla fora de lloc de preguntar-se, com apuntàvem més amunt, si els productors de cultura que donen suport a aquesta mena de projectes són conscients que, alhora, donen suport a la política del govern en el seu conjunt, amb independència de la percepció que s'estimen més de crear-se pel que fa a això, i més enllà de l'eficàcia real de la seua col·laboració en les campanyes electorals. Entre altres coses la pregunta és si l'artista àmpliament promogut des de les esferes del poder, i que troba l'ocasió tot sovint única per a difondre la seua obra més enllà dels circuits locals, se solidaritza no sols amb la política cultural del govern que el promou, sinó també, i en nom de la coherència, amb la política global d'aquest. I, en cas contrari, on col·locarà els límits de la seua responsabilitat?

Una preocupació d'aquest tipus hauria de completar-se potser amb la hipòtesi que una bona part dels efectes indesitjats de la política dels socialistes en la darrera fase del seu mandat s'ha convertit, precisament, en objectiu prioritari del partit actualment al govern, sobretot pel que fa a les decisions de caràcter econòmic, però també a les relacionades amb la sanitat o la cultura, l'ensenyament o els excessos en l'ús dels mitjans de comunicació públics. En aquest sentit, la contribució ideològica de nombrosos professionals de la cultura a l'interès del govern a fer passar com a superada la contraposició clàssica entre dreta

i esquerra polítiques, tot i que amb diferents graus de col·laboració, és força notable, per bé que molts dels seus executors no perceben sempre el caire justificatiu ni les conseqüències despolititzadores d'un propòsit que, de vegades, llisca gairebé sense adonar-nos-en vers actituds clarament antidemocràtiques.

Amb tot, no n'hi ha prou amb que existesquen ofertes desarmants per als creadors al mercat cultural: ha d'haver-hi persones disposades a acceptar-les. En la disponibilitat actual –que, en la meua opinió, frega amb el disbarat– de nombrosos creadors culturals compareixen també circumstàncies biogràfiques, no tant de caire personal com, fins a cert punt, generacionals. Ja se sap que la vanitat demana satisfacció com més aviat millor: en un altre cas es transforma en ressentiment. Aquest atribut psicològic pot tenir un cert pes com a factor explicatiu, sobretot si es té present que la vanitat està probablement exempta de motivacions lligades a les adscripcions polítiques.

Ara, potser hi té un pes més gran la referència a una certa feblesa conceptual en el procés de formació d'aquest nodrit grup de professionals que es va covar en els neguits cívics i polítics de la mà de grupscles estudiantils d'extrema esquerra, que sovint lideraven, que adoptà posicions properes al partit comunista quan aquest tenia alguna possibilitat d'assolir un cert poder polític, que donà suport als socialistes quan aquests ocuparen una posició de primer pla, i que ha acabat aportant tot aquest cabal d'idees rebudes a corre-cuita als argumentaris electorals de la dreta de tota la vida. Sembla obvi que les posicions properes al comunisme i les seues variants ideològiques representaven un resum cir-

cumstancial d'una situació més àmpliament desventurada. I que les condicions que permeten suggerir que la societat es troba encara ben lluny del millor dels mons possibles perviuran encara durant un període indeterminat de temps.

Així les coses, el fals debat sobre la pertinència de la contraposició entre dreta i esquerra, que hom voldria liquidada, no tindria cap interès si no fos perquè les raons que atorguen credibilitat a la necessitat d'un discurs d'esquerres continuen sent bàsicament les mateixes. Com no siga que es considere que, al marge dels trets específics de cada situació regional europea, allò que s'esdevé a Àfrica no té cap relació amb la resta de la política mundial. Entre tants altres exemples que podríem invocar, no es pot afirmar alegrement que el procés de globalització converteix en antigalles els fonaments mateixos d'aquesta discussió i ignorar, alhora, que la situació esfereïdora i subordinada d'una munió de països perifèrics és un efecte més d'aquest mateix procés d'aparença unificadora.

És tot just la interessada abdicació d'aquest tipus de correlacions probables el que permet suggerir que la rica evolució interior de molts dels nostres professionals de la cultura pot ser qualificada, sense exageració, com la d'una generació no tant perduda com, fins a cert punt, llançada a perdre. L'esbós dels perfils d'una possible alternativa a aquesta situació depassa, sens dubte, els límits d'aquest article. És possible, tot i que no n'estic completament convençut, que nosaltres hàgem canviat. Però l'enorme capacitat de reproducció de la desgràcia en qualsevol dels països d'aquest món no sembla que evolucione tan de pressa. Vet ací el territori del debat. □

Història, oblit, memòria, justícia.

El cas Pinochet i els crims contra la humanitat

Joan del Alcázar

«La historiografia —és a dir, la història com a relat, disciplina o gènere amb regles pròpies— no pot... suplantar la memòria col·lectiva ni crear una tradició alternativa que es pugui compartir (... Però) Contra els militants de l'oblit, els traficants de documents, els assassins de la memòria, contra els revisors de les enciclopèdies i els conspiradors del silenci... l'historiador, l'historiador tot sol, animat per l'austera passió pels fets, les proves, els testimoniatges, que són els aliments del seu ofici, pot vetllar i muntar guàrdia».¹

La detenció per la policia britànica del senador vitalici Augusto Pinochet a Londres, en executar l'ordre del jutge Baltasar Garzón, l'octubre de 1998, va obrir una nova època tant per a la tutelada democràcia xilena —*una democràcia de mala qualitat*, en paraules del sociòleg Manuel Antonio Garretón—, com per a la realitat jurídica internacional. Paral·lelament, en un pla necessàriament més discret, m'ha permès personalment de participar com a professional de la Història en un afer que semblava jugar-se exclusivament en els

terrenys de la política interna i internacional i en el de les ciències jurídiques.

A propòsit de la suposada Immunitat Sobirana que la defensa de l'exgeneral va al·legar davant la justícia britànica s'han escrit durant els darrers divuit mesos milers de pàgines, tant a les tribunes d'opinió de la premsa internacional com a les revistes jurídiques especialitzades. Lògicament, no és aquesta una qüestió en què els historiadors tinguem molt a dir, i més encara vist que per als ignorants en matèria jurídica resulta tan sovint sorprenent la distància existent entre l'aplicació de les lleis i el simple sentit comú.

És per això que, més que no intentar reproduir els arguments dels professionals de la justícia o de les ciències jurídiques, considere molt més adient recordar amb Andrés Krankenberg les paraules que Robert H. Jackson, jutge nord-americà i fiscal als judicis de Nuremberg, va adreçar

Joan del Alcázar és professor titular d'Història Contemporània a la Universitat de València. És autor de *Temps d'avalots al País Valencià, 1914-1923* (1989) i compilador, amb N. Tabanera, del llibre *Historia y presente en América Latina* (1996), així com d'*Estudios y materiales para la historia de América Latina, 1955-1990* (1998).

al president H. Truman: «Tampoc no s'haurà de reconèixer com a defensa l'obsoleta doctrina que un cap d'Estat és immune a tota responsabilitat legal. No és una simple sospita pensar que aquesta noció constitueix una relíquia segons la qual els reis deriven la seua autoritat i sobirania de Déu (...) No acceptem la paradoxa que la responsabilitat legal ha de ser mínima allà on el poder és màxim».²

La citació recordatori ve motivada per la realitat del procés que s'ha seguit a Londres, en deliberar-se al voltant de la concessió o no a Pinochet de la *sovereignty*, una figura jurídica del segle XVI, segons la qual aquell que dicta la llei no hi està sotmès.

Ja al Tractat de Versalles, el 28 de juny de 1919, es va establir com a principi fonamental del dret internacional que no es podia reconèixer immunitat als caps d'Estat i funcionaris de l'Estat acusats de crims de lesa humanitat. També a l'article 7è de la Carta de Nuremberg es deia explícitament que haver detingut càrrecs de màxima responsabilitat, d'Estat o de govern, no hauria de ser considerat com a eximent de responsabilitat o com a motiu per a reduir la pena. A la sentència del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg es va dir que «els crims contra les lleis internacionals els cometem homes, no entitats abstractes, i sols castigant els individus que han comès aquests crims es pot fer complir les disposicions del dret internacional».³ Posteriorment, tant l'Assemblea General de les Nacions Unides com la Convenció contra la Tortura de la mateixa organització mundial, van establir l'obligatorietat de la cooperació entre els diversos països per a dur davant la justícia els responsables de crims contra la Humanitat.

Doncs bé, malgrat la rotunditat amb la qual Amnistia Internacional i molts il·lustres juristes argumentaven, hem vist com hi ha hagut posicions obertament discrepants entre els juristes. Mentre el jutge Baltasar Garzón instruïa el Sumari 19/97 Terrorisme i Genocidi «Chile-Operativo Cóndor», més conegut com el Cas Pinochet, el fiscal en cap de l'Audiència Nacional, Eduardo Fungairiño, i altres membres de la fiscalia s'hi oposaven. Mentre la Sala Penal, de la mateixa Audiència avalava la capacitat jurídica d'Espanya per a jutjar Pinochet, el tribunal de *Law Lords* britànics establia, després d'invalidar una primera sentència, que el general xilè podia ser extradit a Madrid però amb severes restriccions pel que feia al període pel qual podia ser jutjat. Com sabem, finalment, Augusto Pinochet ha tornat a Xile mitjançant una polèmica decisió del ministre Jack Straw qui ha esgrimit raons de salut de l'acusat per a permetre'l retornar a recuperar-se dels seus mals a l'ombra dels Andes. Straw ja havia anunciat les seues intencions quan, en un comunicat del Ministeri britànic de l'Interior es deia: «Ateses les circumstàncies, el ministre se sent inclinat a pensar –subjecte a les al·legacions que pugua rebre– que no tindria cap sentit continuar endavant amb el procediment actual d'extradició [a Espanya] i que, per tant, hauria de prendre la decisió de no extradir el senador Pinochet».⁴

L'HISTORIADOR I LA JUSTÍCIA

No m'interessa ara, però, la conjuntura judicial de final incert del militar xilè, actualment a les mans de la justícia del seu

país. L'objectiu d'aquestes pàgines és reflexionar al voltant del paper dels professionals de la Història davant un cas com aquest, i això en el context històric determinat per les violacions sistemàtiques als drets humans practicades per les dictadures militars llatinoamericanes. La qüestió té, si més no, dues vessants. La primera és aquella relativa a la participació en qualitat de perit en un sumari judicial de la transcendència d'aquest. La segona, potser més complexa, ve determinada per la *intervenció-participació* de l'historiador en el desenvolupament d'un procés històric concret i tangible, com és el de la democratització xilena.

Pel que fa a la primera dimensió, allò que l'anomenat Cas Pinochet m'ha permès ha estat de realitzar un exercici que no és freqüent per als qui ens dediquem professionalment a la Història: fer allò que en diríem *Història Aplicada*. Com sabem, *grosso modo*, la investigació es divideix en bàsica i aplicada. Això ho poden explicar amb molta claredat els físics, els matemàtics, els metges o els biòlegs. I tots ells podrien dir-nos que sense investigació bàsica no és possible la investigació aplicada. Els estudis de microbiologia bàsica, per exemple, permeten els estudis aplicats per a la medicina, la farmàcia o la biologia; i sense el treball d'aquells no serien possibles els resultats que fan servir els qui ens atenen als hospitals o els qui fabriquen els medicaments que consumim a casa. Doncs bé, també la Història té una vessant aplicada, com hem pogut comprovar arran de la participació en el Cas Pinochet.

Al gener de 1999, mentre el Tribunal de Lords britànics deliberava per segona vegada –després de la impugnació de la primera sentència per la vinculació de

Lord Hoffman a Amnistia Internacional– al voltant de la concessió a l'exgeneral Pinochet de la immunitat per haver estat cap de l'Estat de Xile, Lord Browne-Wilkinson, president del Tribunal, va preguntar des de quan Pinochet podia ser considerat cap d'estat. Alun Jones, el fiscal britànic que representava els interessos d'Espanya, va respondre que des del 26 de juny de 1974, data de promulgació d'un decret que concedia al general el càrrec de cap suprem de la nació. Com que els advocats de la defensa argumentaven que Pinochet havia de ser considerat cap de l'Estat des de l'11 de setembre de 1973, dia del colp militar que enderrocà el règim legítim de Salvador Allende, Lord Browne-Wilkinson no quedà satisfet i va dir als advocats de la defensa i l'acusació: «Mireu-vos el tema aquesta nit i porteu els deures fets demà».⁵

El dubte del Lord President era transcendental. Si atenia els criteris de la defensa, calia esbrinar si concedir-li o no la immunitat. Si acceptava els de l'acusació, l'escenari era radicalment distint, ja que Pinochet hauria perdut la hipotètica cobertura que podria emparar determinats actes dels caps d'Estat en exercici, atès que entre l'11 de setembre de 1973 i el 26 de juny de 1974 no ho era i podia ser jutjat pels crims comesos durant aquests deu mesos (quasi dues mil víctimes, entre morts i desapareguts).

Els juristes de l'acusació dominaven perfectament tot allò que havien estat les lleis i decrets promulgats per la Junta Militar xilena des del mateix 11 de setembre de 1973. Coneixien, doncs, l'existència de l'Acta de Constitució de la Junta de Govern pel Decret Llei núm. 1, lliurat a Santiago de Xile l'11 de setembre de 1973,

en què es nomenava Pinochet com a president de la Junta Militar, constituïda aquesta com a òrgan col·legiat.⁶

Coneixien, igualment, el Decret Llei núm. 9, de l'endemà, 12 de setembre de 1973, al qual s'establia que Pinochet podia firmar decrets, però en nom de la Junta de Govern i que aquesta era l'equivalent a la Presidència de la República. I coneixien, és clar, que pel juny de 1974 s'havia produït un canvi transcendental en dictar-se el Decret Llei núm. 527, que lliurava la titularitat del poder executiu al president de la Junta de Govern, qui des d'aquell dia es convertia en cap suprem de la nació. Al desembre d'aquell any es publicaria el Decret Llei núm. 806, que establia l'equiparació entre cap suprem i president de la República de Xile.

Tot avalava, doncs, la posició de l'acusació, però Lord Browne-Wilkinson dubtava. I aquí va ser on els historiadors, en aquesta ocasió qui signa, hi aportarem la nostra. Vam fer ús de documentació hemerogràfica que teníem recollida per a les nostres investigacions sobre Xile. Allò més rellevant per al cas era una notícia del diari *La Tercera*, del 28 de juny de 1974, que titulava: «Asumió como Jefe de Estado. Gral. Pinochet fue investido con las insignias del mando». A més, comptàvem amb informacions coincidents al diari *El Mercurio* i a la revista setmanal *Ercilla*.

La Tercera, després de descriure breument la cerimònia de presa de possessió de Pinochet, recull íntegrament i en un requadre central allò que encapçala com «Discurso del Jefe de Estado». En aquesta transcripció, podem llegir: «La Divina Providència ha volgut que aquest soldat que els parla, en la seua qualitat de president de la

Junta de Govern, siga avui ungit com a cap suprem de la nació xilena».

Tot i que al peritatge que vam lliurar al jutge Garzón és bastant més complex, la idea bàsica és aquesta: el 27 de juny de 1974, Pinochet afirma que fins aquest dia era una cosa –president d'un òrgan col·legiat, la Junta de Govern Militar; i aqueix dia passa a ser-ne una altra, cap suprem de la nació. Sembla clar que per al mateix general Pinochet hi ha un *abans* i un *després*. Així s'havia materialitzat allò que en diu els designis de la Divina Providència: era president de la Junta de Govern i passava a ser cap suprem de la nació. Aleshores, abans no ho era. Allò que fins aquest moment era una convicció basada en documents jurídics, es veia arrodonit per la confessió de l'inculpat: el mateix Pinochet havia reconegut al seu discurs, vint-i-cinc anys abans, que accedia al lloc de xap d'estat pel juny de 1974. Per tant, no es podia esgrimir l'argument de la seua immunitat des de l'11 de setembre.

Va ser en aquest sentit que, a proposta de l'acusació, després de la petició de l'advocat Joan E. Garcés, vaig elaborar un informe –basat en fonts hemerogràfiques i bibliogràfiques–, en qualitat de perit, que després de ser lliurat al jutge Garzón a l'Audiència Nacional d'Espanya, va ser traduït a l'anglès i tramès a Londres amb caràcter d'urgència.

Malgrat tot, el 24 de març de 1999, després de diverses peripècies jurídiques, el Comitè de la Cambra dels Lords, va decidir, per majoria de 6 a 1, que Augusto Pinochet podia ser sotmès a un procés legal d'extradició a Espanya, però sols pels delictes de tortura i conspiració per a la tortura comesos després del 29 de setembre de 1988.

Com sabem, un any després, al març de 2000, l'exgeneral i senador vitalici Augusto Pinochet Ugarte ha tornat a Xile per decisió del ministre Straw.

Tot i que el resultat que desitjàvem –l'extradició i el posterior judici a Pinochet– no ha estat assolit, ens sentim força satisfets no sols de la participació personal, sinó d'haver exercit com a historiadors, com a professional de la disciplina, en aquest procés judicial. La situació recordava la participació d'historiadors francesos en el conegut com a Cas Papon. Van ser ells els que, davant la Cambra d'Apel·lacions de Bordeus, participaren com a experts en el judici contra Maurice Papon, secretari general de la Prefectura de la Gironda durant l'ocupació alemanya de la França dependent del govern de Vichy. Papon hi va ser acusat de complicitat per crims contra la humanitat.

Segons el procés judicial, un procés que es va seguir més de cinquanta anys després d'ocorreguts els fets denunciats, Papon, «...que coneixia la política moltes vegades afirmada pels nazis d'eliminar el poble jueu, es va convertir en còmplice amb coneixement de causa per l'ajuda i assistència prestades en els assassinats i les temptatives d'assassinats comesos pels nazis». ⁷ El 2 d'abril de 1998, la Cambra Superior Penal de la Gironda va condemnar Maurice Papon, cinquanta-sis anys després, a deu anys de presó per crims contra la humanitat.

En tots dos casos s'ha tractat, entenem, de la intervenció dels historiadors no sols com a col·laboradors de la justícia, sinó, també, com a participants en la recuperació de la memòria històrica col·lectiva. Una funció, certament, que compta amb notables precedents relatius a les

dictadures llatinoamericanes que van caracteritzar-se per la violació sistemàtica i massiva dels drets humans.

L'HORITZÓ DELS DRETS HUMANS

El jurista colombià Rodrigo Uprimny ha escrit que els *drets humans* són una mena d'ètica ciutadana moderna, un conjunt de principis per a la convivència democràtica, concebuts com a forma de vida i no simplement com a estructura política. Igualment, afegeix, són un grapat d'obligacions juridicopositives que limiten i regulen el poder de l'Estat. Des d'aquesta perspectiva, els *drets humans* no sols són una barrera contra l'arbitrarietat, sinó que en convertir-se en una reivindicació multitudinària ens permeten imaginar una comunitat d'éssers humans lliures i iguals.

Agustín Squella, filòsof xilè, ens ha advertit al seu torn que el concepte de *drets humans* recull una realitat molt heterogènia, atès que hi trobem vertaders drets, però també llibertats, principis generals del dret i fins i tot determinades aspiracions col·lectives, que exigeixen per a poder ser assolides la presa de decisions polítiques i econòmiques per part dels governs respectius. Squella entén que la heterogeneïtat i la complexitat dels *drets humans* està directament vinculada a la seua pròpia historicitat, especialment després de la Segona Guerra Mundial. Arran de la darrera conflagració bèl·lica d'abast mundial, els *drets humans* arriben a la seua última fase, que és la de la internacionalització, durant la qual aconseguixen reconeixement i protecció més enllà dels drets nacionals. La Declaració Universal

dels Drets Humans de 1948 i els pactes complementaris posteriors són el cim d'aquesta fase d'internacionalització.⁸

La gran paradoxa, pel que fa als drets humans, és que són tan àmpliament reconeguts i fomentats en les declaracions públiques i els documents oficials, com greument amenaçats per actes reals de poder i per altres pràctiques molt esteses en les diverses societats. De fet, ens adverteix Alfredo Riquelme, actualment no sols estan en perill les anomenades noves generacions de *drets humans*, és a dir, els econòmics, socials i culturals, sinó encara els més bàsics com ara la pròpia vida, la llibertat i la integritat personal. Això és així perquè el segle XX més enllà de l'indiscutible avanç en la matèria, ha estat, també, una centúria durant la qual s'han violat aquests drets a una escala apocalíptica, des de la reintroducció i generalització de la tortura, abolida legalment al món occidental a finals del segle XVIII, fins a la pràctica del genocidi arreu del món.

A Amèrica Llatina la qüestió dels drets humans, tot i estar present amb altres noms pràcticament des de la conquesta espanyola a finals del segle XV, assoleix un caràcter de centralitat arran de la dècada dels setanta del present segle. D'aleshores ençà la violació sistemàtica dels drets humans duta a terme pels diversos règims militars que s'instal·len arreu del continent colpeja les societats llatinoamericanes. Aquests règims es van caracteritzar per la gravetat, la profunditat i l'extensió que hi assoliren les violacions dels drets humans més fonamentals: el dret a la vida, negat per la pràctica sistemàtica de l'assassinat com a política d'Estat, seguida generalment per la desaparició i la negació d'aquest crim; el dret a la integritat física

de les persones, violat sistemàticament i massiva per aquestes dictadures militars, que dins la seua política contrainsurgent situaven la tortura com una arma específica i central d'una guerra unilateral que ells mateixos van qualificar i definir com a *guerra bruta*.⁹

Els casos de Xile (1973-1989) i Argentina (1974/76-1982) són, potser, els exemples més paradigmàtics d'aquestes polítiques d'extirpació d'allò que els militars entenen com un càncer social. Tractaren d'esborrar d'entre els vius tots aquells que van identificar com a enemics o opositors, reals o potencials, al règim que ells encapçalaven. El general Manuel Contreras, responsable de la DINA, encara va declarar a la revista xilena *Qué Pasa* al juny de 1995: «Estic penedit de no haver estat més dur amb els marxistes».¹⁰

El rebuig absolut a aquest tipus de violència monstruosa ha estat en la base de la necessitat de col·laborar en la denúncia dels crims comesos pels règims militars, i això, com ha escrit José María Gómez, no sols pel rebuig a la seua violència explícita, sinó també com a rebuig a qualsevol forma i concepció política que en fa la base fonamental del poder. És des d'aquesta posició que hom pot imaginar un horitzó utòpic en el qual els individus, titulars dels drets civils i polítics elementals, «poden concebre's i afirmar-se com a membres d'una comunitat d'homes lliures i iguals».¹¹ Aquest horitzó s'identifica clarament, i coincidim amb Hilda Sabato, amb la idea mateix de democràcia, alhora que el problema dels drets humans es constitueix paral·lelament com a memòria (record històric d'una destrucció que no podem oblidar pel deute moral que tenim amb les víctimes i perquè no torne a passar), i com

a promesa de l'ideal de convivència d'una ciutadania utòpica. És en aquest sentit que, en el cas argentí, l'informe *Nunca Más* i el judici a les juntes militars, «com a actes de veritat i justícia», es dreçaren com a «barreres contra la impunitat i l'oblit i com a esdeveniments fundadors de la comunitat política».¹²

També a Xile s'han produït intervencions dels historiadors en un sentit paral·lel. Al gener de 1999, un grup de molt reconeguts professionals de la Història va fer públic un manifest.¹³ Aquests docents i investigadors denunciaren davant l'opinió pública xilena l'extraordinària difusió de «veritats històriques manipulades» –entre les quals citaven molt especialment l'anomenada *Carta a los chilenos*, signada pel mateix general Pinochet a Londres, i els *Fascículos* d'Història de Xile publicats per l'historiador Gonzalo Vial al diari *La Segunda*–, que, al seu parer, afectaven negativament l'articulació de la memòria històrica xilena i perjudicaven el desenvolupament de la sobirania civil.

El Manifest dels historiadors xilens, després de discutir contundentment allò que Pinochet anomena «veritats històriques» del període 1973-1990, i de qualificar de parcials i partidistes les «tesis històriques» de Gonzalo Vial, conclou d'una forma que sintonitza amb Hilda Sabato i José María Gómez en afirmar que «la història no és sols el passat, sinó també, i principalment, present i futur. La història és projecció. És la construcció social de la realitat futura. El més important dels drets humans consisteix a respectar la capacitat dels ciutadans per a produir per ells mateixos la realitat futura que necessiten. No reconèixer aquest dret, usurpar o adulterar aquest dret, és imposar, per damunt de

tot, no la veritat, sinó la mentida històrica. És buidar la vertadera reserva moral de la humanitat».¹⁴

Constitueixen, doncs, aquestes intervencions d'historiadors argentins i xilens una evidència de la necessària participació col·laboradora en la dinamització dels processos de democratització dels països llatinoamericans. Una col·laboració que pot produir-se des de la reflexió i la denúncia de les tergiversacions i les manipulacions o des de l'*aplicació* dels resultats de les nostres investigacions en benefici de la consecució de la memòria i la justícia. Uns plantejaments amb els quals ens sentim identificats.

EL FUTUR DE LA DEMOCRÀCIA A XILE

El segon pla al qual em referia al començament, la segona dimensió que hi esmentava, naix de la convicció personal que, en participar en un procediment judicial com el seguit a Londres contra Pinochet, intervenia –amb la lògica modèstia, però, al capdavant, intervenia– en un procés històric actual com és el de l'evolució democràtica xilena.

La condició d'especialista en Història Contemporània d'Amèrica Llatina i, particularment, en la de Xile, no deixava d'alimentar l'angoixa que sentia pels efectes interns que la retenció de Pinochet podia provocar a Xile. M'identifique amb aquells que, tot i les mancances i les ombres del retorn a la democràcia viscut a Xile des de 1990, valoren positivament allò esdevingut en aquest país en el terreny de la política des de l'accés de Patricio Aylwin a la presidència. I això, especial-

ment, perquè coneixia ben bé les dificultats del procés democratitzador xilè. Durant aquests mesos hem pogut llegir desqualificacions rotundes, escrites des de la ignorància o des de la lleugeresa més grollera, al voltant de la democràcia xilena, i per això no podien no preocupar-nos les repercussions que l'evolució del cas Pinochet poguessen induir en l'escenari intern del país. Entenem que l'aïllament de Pinochet a Londres no podia sinó beneficiar la regeneració democràtica xilena, però alguns dels actors centrals del procés –la dreta política, els militars i els empresaris– semblaven entestats en tot el contrari.

Les reaccions a la detenció de Pinochet van ser molt dures a Xile. Les declaracions dels militars van ser les previsible, i vam conèixer les paraules *políticament correctes* i mesurades del comandant en cap de l'Exèrcit, Ricardo Izurieta, qui va afirmar que els militars estaven «summament preocupats per la retenció de Pinochet a Londres», i les més expressives i, potser, sinceres del general Sergio Moreno, comandant del Primer Cos de l'Exèrcit, qui va reconèixer un sentiment de «ràbia, indignació i impotència»¹⁵ per la situació que afectava a l'excomandant en cap.

Potser més contundent va ser la reacció de la Confederació empresarial xilena, la qual, en un comunicat públic en què, després de fer palès el seu desig que l'assumppte no afectara «l'excel·lent nivell de relacions econòmiques i empresarials que Xile manté amb Espanya i Anglaterra», afirmava: «Cal ser clars. Aquí s'està defensant la sobirania del país, creiem que hi ha una agressió d'autoritats de països estrangers a la nostra sobirania [...]. No hi ha, però, sols un tema jurídic [...] és un afer en el

qual tot el país ha de posar-se dempeus per a defensar la nostra sobirania».¹⁶

Els empresaris i els militars coincidien així amb la dreta política xilena, inequívocament pinochetista. Lògicament, pel que fa als empresaris, es tracta d'una elit que cap a finals de la dècada dels vuitanta va ser beneficiada per un accelerat i irregular procés privatitzador, propiciat pel règim militar, que va posar a les seues mans a preu de saldo una sèrie d'empreses estratègiques d'origen estatal.

Certament, si els havia anat bé als empresaris i exportadors amb Pinochet, millor els han resultat les coses amb la democràcia. Com ens recorda Luis Maira, negant un estereotip econòmic molt estès, mentre que la taxa mitjana de creixement de l'economia xilena va ser d'un 3,1 durant el període 1974-1989 (inferior fins i tot a la taxa mitjana dels anys 1957-1973, el 3,8), durant el període democràtic aqueixa taxa s'ha situat per als anys 1990-1997 en un 8,3.¹⁷ Aquest és el resultat d'un consens nacional en política econòmica que ha primat la modernització amb creixement abans que el desenvolupament amb democratització. Aquesta realitat ha estat possible, com l'historiador Gonzalo Cáceres ha escrit, per l'existència d'un compromís elitista construït al voltant de quatre principis inqüestionables: la continuïtat de l'arquitectura bàsica de la modernització autoritària, el manteniment de l'autonomia militar, la culminació de la transició institucional des de l'autoritarisme i la desactivació de la potencialitat associativa-reivindicativa dels sectors populars.¹⁸

Aquest pacte entre els demòcrates de la Concertació i el pinochetisme polític i

econòmic es va produir en un context concret i per la determinació dels primers a reduir els antagonismes polítics a la seua mínima expressió després de la seua victòria en el plebiscit de 1988. Després d'aquest, el general Pinochet va gaudir d'un any més de mandat mercè a allò disposat en la transitòria vint-i-novena de la seua Constitució. En aquells dotze mesos, Pinochet i els seus van consolidar allò que els politicòlegs han anomenat «els processos d'amarratge». Aquesta supervivència autoritària, que encara avui llasta la democràcia xilena, s'ha fonamentat en el sistema electoral binominal, en els senadors designats i en les rígides normes establertes per a la reforma de la Constitució de 1980. A més a més, és clar, la permanència del general Pinochet com a comandant en cap de l'Exèrcit entre 1990 i 1998 (quan va passar a ocupar el càrrec de senador vitalici), ha projectat durant els anys de govern democràtic una llarga i espessa ombra sobre tot el procés.

La transició democràtica xilena, cal fer-ne memòria, va presentar unes singularitats importants. Es va iniciar de forma imprevista per al règim en el moment que la ciutadania va dir NO en el plebiscit de 1988; una consulta amb la qual l'aleshores general pretenia obtenir l'aval democràtic per a romandre en la primera magistratura republicana fins al 1998.

Des d'aquest esdeveniment històric, s'han perfilat amb nitidesa les característiques de la democràcia xilena. Una democràcia construïda treballósament amb l'exdictador vigilant des del seu lloc de comandant en cap de l'Exèrcit. El pinochetisme es va vertebrar en la política partidària al voltant de la Unió Democràtica Independent (UDI) i Renovació

Nacional (RN), els quals –amb un terç de l'electorat– es van trobar sobrerrepresentats en l'àmbit parlamentari pel sistema electoral binominal vigent. El centre i l'esquerra moderada i reformista es van aliar en la Concertació de Partits per la Democràcia, i van ser presos d'un comprensible pànic al conflicte especialment amb els militars. Els comunistes del PCCh, mentre tant, amb un discurs d'elevada ètica en matèria de drets humans però caduc en allò estrictament polític, es van veure aïllats i castigats per l'injust sistema electoral a l'amarga realitat de ser extraparlamentaris. El moviment obrer, en altre temps puixant a Xile, amb prou feines va tenir un espai en el procés: la persecució de la dictadura, la desregulació social i la hiperflexibilització laboral, el van minimitzar. Les Forces Armades, sota la batuta de Pinochet, van mantenir (i malden per mantenir) una dinàmica pròpia i no han donat símptomes de ser proclius a la introducció de canvis vertaderament democratitzadors. Paral·lelament, durant aquests anys, la Democràcia Cristiana, partit de govern en la Concertació, no ha sabut permeabilitzar políticament els sectors econòmics i financers que romanen lligats al pinochetisme més ranci. A més a més, i aquesta és una dada transcendental, la societat xilena va arrossegar –i arrossega encara– durant aquests anys una ferida oberta i sagnant: la provocada per la sistemàtica violació dels drets humans esdevinguda durant el mandat de Pinochet.

Durant els últims nou anys l'escenari polític xilè s'ha caracteritzat per una inequívoca tranquil·litat però, també, per un increment dels decebutos per la democràcia. Un fenomen constatable, per exemple, mitjançant l'elevada xifra de ciutadans

que no s'han inscrit als registres electorals.¹⁹ Aquesta desafecció a la participació democràtica té, lògicament, les seues causes. Des de l'autocomplaença dels dos governs de la Concertació que han gallejat dels seus innegables èxits econòmics (la reducció dels paràmetres de pobresa i els alts nivells de creixement), i han eludit qualsevol signe d'autocrítica a l'immobilisme polític del país, a l'arrogància dels militars i a la despolitització d'amplis sectors de la ciutadania.

Però no tota la responsabilitat pot ser adjudicada al centreesquerra concertacionista. Què passa amb la dreta xilena? En un article recent, el sociòleg Juan Enrique Vega es preguntava si existeix una dreta democràtica a Xile. Vega és contundent en la seua valoració. Així, emfasitza que mentre que els partits democràtics han estat autocrítics respecte als seus errors del passat, errors que van debilitar el sistema democràtic xilè durant el període de la Unitat Popular; la dreta amb prou feines ha donat cap mostra de reconeixement dels errors i els horrors del període de la dictadura.²⁰

Aquesta dreta xilena viu en una aparentment còmoda esquizofrènia vital. Cosmopolita i mundana en matèria econòmica, és provinciana i antiquada en matèria política, social i cultural. Tan partidaris com són de la globalització i de la integració capitalista mundial, es neguen a acceptar que no sols circulen les mercaderies, sinó que també les idees viatgen. Que a més dels drets de propietat, uns altres encara més importants també han de ser protegits. Són aquests sectors els que patiren un atac d'histèria col·lectiva després de la detenció de Pinochet a Londres. Han identificat Xile amb el vell

dictador i han titllat de traïdors a la pàtria tots els qui no els han secundat. Amb la desmanegada col·laboració del govern d'Eduardo Frei, incapaç de trobar una línia pròpia d'actuació política en assumir la tesi de la sobirania ultratjada, han sotmès el país a una tensió extrema que ha durat més de setze mesos, i que encara no ha finalitzat, tot i el retorn de Pinochet.

El sociòleg Manuel Antonio Garretón, ha afirmat que després de la detenció de l'exgeneral, tot i que hi havia en joc una qüestió que afectava la sobirania nacional, el Govern «va legitimar el discurs desestabilitzador de la dreta i va acceptar, en aquesta matèria la pressió militar, la qual cosa va permetre —per descomptat que no més pel que fa a l'assumpte Pinochet—, un virtual cogovern amb les Forces Armades a través del Consell de Seguretat Nacional».²¹

Podria adduir-se que el Govern xilè es va veure tan sorprès per les circumstàncies que no va tenir temps per a pensar. En aquests mesos tampoc no han gaudit d'un minut de tranquil·litat els mandataris xilens. Ara, després de la resolució dels Lords i de la decisió del ministre Straw, s'ha obert un temps per a invertir la tendència. Xile necessita temps: la dreta pinochetista per a pensar amb el cap i no amb els budells; els militars per a comprendre que no poden acceptar indefinidament que se'ls respecte perquè fan por; i la Concertació governant, per a aprofitar aquesta oportunitat de la història i de l'atzar per a reconduir la vida política nacional per camins de reconciliació i de normalitat democràtica.

Negociació, consens i pacte s'han fet imprescindibles. Un gran pacte nacional que elimine els amarratges i que acoste Xile a un procés constituent prenent com

a base la transacció dels diversos actors polítics xilens. Això, és clar, no serà fàcil. Però ajudarà molt el fet que l'exgeneral Pinochet ja no podrà tenir el paper d'entrebanc insalvable perquè l'anomenada democràcia de mala qualitat xilena puga homologar-se amb els sistemes democràtics occidentals. A més a més, un dels problemes centrals amb els quals Xile enfrontà el retorn a la democràcia en 1990, el de la violació sistemàtica dels drets humans, pot haver trobat una via de superació, especialment si la justícia xilena finalment processa Pinochet. Aviat veurem si són certes les paraules del ministre d'Afers Exteriors de l'anterior govern xilè,

Juan Gabriel Valdés, que va afirmar: «Si torna Pinochet, és molt més fàcil impulsar la causa dels drets humans aquí».²²

Tant de bo que siga així. Potser tot i que no puguem compartir absolutament l'optimisme de Valdés, hem pogut contribuir modestíssimament en la causa de la justícia, en contra de l'oblit, a favor de la memòria. Si més no, hem intentat fer allò que proposava Josef Yersushalmi en la citació que obria aquestes pàgines: «...l'historiador, l'historiador tot sol, animat per l'austera passió pels fets, les proves, els testimoniatges, que són els aliments del seu ofici, pot vetllar i muntar guàrdia». □

1. YERUSHALMI, Yosef (1989), «Reflexiones sobre el olvido», dins Yerushalmi, Yosef *et al*, *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión.
2. KRANKENBERGER, A. (1999), «El largo viaje de la justicia desde Nuremberg a Londres», *El Mundo*, 21.01.1999. Krankenberger és el president de la secció espanyola d'Amnistia Internacional.
3. Ídem.
4. *Comunicado del Ministerio británico del Interior*, en <http://www.uv.es/~jalcazar/ext102.htm>.
5. *El País*, 19.01.1999.
6. *100 primeros decretos leyes dictadas por la Junta de Gobierno de la República de Chile*, (1973), Santiago, Ed. Jurídica de Chile.
7. Cas Papon. Auto de Processament, en www.matisson.com/affaire-papon.
8. Cfr. RIQUELME, Alfredo (1996), «Historia y actualidad de los Derechos Humanos en América Latina. Una mirada desde Chile», dins ALCÁZAR, J. i N. TABANERA (coord.): *Historia y Presente en América Latina*, València, Fundació Bancaixa.
9. RIQUELME, A. *op. cit.*
10. SALINAS, L. A. (1999), *The London Clinic*, Santiago, Ediciones LOM.
11. GÓMEZ, José María (1989), «Eclipse de la memoria, política del olvido: la cuestión de los derechos humanos en una democracia no consolidada», *Punto de Vista*, 36.
12. SÁBATO, Hilda (1994), «Historia reciente y memoria colectiva», *Punto de Vista*, 49.
13. L'anomenat *Manifiesto de Historiadores*, publicat el 25.01.1999, va ser signat per Mario Garcés, Sergio Grez, María Eugenia Horvitz, María Angélica Illanes, Leonardo León, Pedro Milos, Julio Pinto, Armando de Ramón, Jorge Rojas, Gabriel Salazar i Verónica Valdivia.
14. *Manifiesto de historiadores*, *op. cit.*
15. *El Mercurio*, 22.10.1998.
16. *Estrategia*, 21.10.1998.
17. MAIRA, L. (1998), *Los tres Chile de la segunda mitad del siglo XX*, Santiago, LOM Ediciones.
18. CÁCERES, G. (1998): «El "modelo chileno": un producto de la intersección entre dictadura y democracia (1975-1998)», dins ALCÁZAR, J. i N. TABANERA: *Estudios y materiales para la historia de América Latina, 1955-1990*, València, Tirant lo Blanch/Universitat de València.

19. En les eleccions parlamentàries de 1997 d'un cens electoral potencial de 9.5 milions de persones, 1.5 milions van automarginar-se en no inscriure's als registres electorals. A més, 1.25 milions dels inscrits van fer vot nul. Vid. Riquelme, Alfredo (1999), «¿Quiénes y por qué "no están ahí"? Marginación y/o automarginación en la democracia transicional. Chile, 1988-1997», dins DRAKE, P. i I. JAKSIC (comp.), *El modelo chileno. Democracia y Desarrollo en los 90*, Santiago, Editorial LOM, 261-280.

20. VEGA, J. E. (1999), «¿Existe una derecha democrática?», dins *Nexos*, 253, Ciudad de México, 1999.

21. GARRETÓN, Manuel Antonio (1999), «Balance y perspectivas de la democratización política chilena», dins MENÉNDEZ CARRIÓN, A. i A. JOIGNANT, *La caja de Pandora. El retorno de la Transición chilena*, Santiago, Planeta-Ariel.

22. L'entrevista a Valdés, realitzada per Antonio Caño per al diari *El País* (12.00.2000), venia titulada, precisament, així: «*Si vuelve Pinochet es más fácil impulsar la causa de los derechos humanos en Chile*».

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER

Segona Època — Núm. 3 — TARDOR 1999



Per a una política d'identitat democràtica.
Chantal Mouffe
Els estats europeus davant la globalització.
Jürgen Habermas
Sobre l'ús polític de la història. *Giovanni Levi*

NEONACIONALISME ESPANYOL

Paranys i oblitats del nacionalisme espanyol.

Juan Sisínio Pérez Garzón

El pluralisme esquitit i poc constitucional del nacionalisme espanyol dels nostres dies. *José*

Ignacio Lacasta-Zabalza

La memòria i l'amnèsia. *Camilo Nogueira*

Sobre la qüestió: «les noves formes del nacionalisme espanyol». *Ramón Cotarelo*

Sobre la cara d'Espanya. *Joan Francesc Mira*

Neonacionalisme espanyol i nacionalismes perifèrics. *Josep Ramoneda*

DOCUMENTS

Què en resta? En resta la llengua materna.

Hannah Arendt. Entrevista, per Günter Gaus

Literatura i periodisme. La construcció d'un canó personal. *Isidor Cònsul*

Hi hagué franquisme a Espanya? Reflexions impertinents sobre el lloc històric de la dictadura. *Ismael Saz*

Quan la ciutat no és ciutat. *Josep Sorribes*

LLIBRES

El capitalisme reestructurat: l'era de la informació segons Manuel Castells. *Joan Manuel Tresserras*

Conquesta i colonització: una visió innovadora. *Pierre Guichard*

El «Florido Pensil» de la biologia

Òscar Barberà i Beatriz Zanón

La gran acollida del llibre *El florido pensil. Memoria de la escuela nacionalcatòlica* i de les corresponents seqüeles pròpies de tot èxit editorial –en aquest cas encarnades principalment en formes diverses d'enciclopèdies escolars caducades– ens ha fet girar la vista cap a un instrument que, potser per quotidià, no se sol manejar amb la precaució que realment mereix: el llibre de text. S'ha estimat que cada alumne llegeix almenys 32.000 pàgines de manuals en els dotze anys d'escolarització obligatòria; i que el 75% de la vida en l'aula té un llibre de text com a protagonista principal, percentatge que augmenta fins al 90% en les tasques per a casa. Si bé és cert que el llibre de text és una eina educativa que fan servir de manera molt variada professors i estudiants, no és menys cert que aquests dos col·lectius són fortament dependents del contingut que presenten els manuals escolars.

Una bona pregunta és de què depèn el contingut d'aquests materials educatius o instructius, que no és ben bé la mateixa cosa. Aquesta qüestió resulta avui especialment rellevant quan encara ressonen els

ecos al Ministeri dels episodis viscuts durant l'intent de forja de «la verdadera història d'Espanya», l'única aparentment digna d'aparèixer impresa en els llibres de text escolars, encara que solament siga perquè una única història abarateix considerablement els costos d'edició. Però no entrarem a discutir sobre la història –uns altres ja n'han fet córrer rius de tinta– i ens concentrarem en l'objecte de la nostra competència per intentar donar una resposta a aquesta pregunta.

La biologia escolar és una de les matèries que més ha canviat el seu contingut des del seu origen fins avui. Un dels motors del canvi sens dubte ha estat el seu propi desenvolupament, fenomen comú amb altres disciplines. L'aparició de la biologia en el segle XIX –si bé el terme va ser encunyat amb anterioritat no es pot parlar d'una ciència de la biologia prèvia a la citologia o la teoria de l'evolució– va produir que a poc a poc sorgís una nova ciència escolar integradora dels cursos de botànica, zoologia i fisiologia. Aquest procés ha tingut diverses històries segons els països, però fàcilment s'hi poden trobar elements comuns que ajuden a la comprensió global del fenomen. Així, la biologia apareix a Europa i als Estats Units amb un enfocament de ciència experimental per dret propi, independent de les

Òscar Barberà i Beatriz Zanón són membres del Departament de Didàctica de les Ciències de la Universitat de València.

altres ciències, la física i la química, ben establertes ja amb anterioritat en el currículum escolar a causa de la demanda pública generada pels espectaculars avanços de la revolució industrial del segle XVIII. Aquesta ciència nova, hereva en part de la història natural alemanya dedicada al conreu de l'home ociós, va promoure la integració de coneixements fins aquell moment inconnexos, com també el treball de laboratori, especialment la vivisecció.

Des del mateix moment de la seua aparició, la biologia escolar ha hagut de mantenir sempre oberts dos fronts de lluita: un d'extern per aconseguir fer-se un forat en el currículum escolar a força de conquerir parcel·les horàries ja consolidades per a altres matèries com ara zoologia, botànica, física o química: un altre d'intern, d'absorció de parts que prèviament tenien existència independent. Naturalment, aquest procés d'absorció sol anar acompanyat no solament d'una reformulació d'allò de ja prèviament assimilat en la biologia escolar, sinó també de la corresponent expulsió d'altres parts per fer lloc a les acabades d'arribar, més puixants. El desenvolupament de la biologia escolar al llarg del segle XX es pot descriure molt bé com un apinyament continuat de parts diverses, no sempre adequadament integrades, que han competit per fer-se un lloc en els sempre massa atapeïts currículums oficials d'ensenyament.

A més, aquests dos fronts de lluita, l'intern i l'extern, no són independents, i en donarem un exemple que confiem que valdrà de mostra. Un dels factors més importants a considerar per a la inclusió d'una matèria en el currículum escolar és, i ha estat de sempre, l'argument utilitari, el component econòmic del qual sempre

és el de major pes. Les idees eugenèsiques de Fancis Galton reberen a començament de segle un fort suport en alguns països per distintes raons: les allaus d'emigrants europeus als Estats Units d'Amèrica, el declivi de l'imperi britànic amb la guerra dels bòers i la mort de la reina Victòria, el regeneracionisme i l'aparició de la medicina social en el context espanyol, etc. Aquestes raons aparentment distintes tenen el seu nexu comú en l'afany de preservació i millora de la raça, el que aquí se'n va dir la «qüestió social», i va dur aparellat un extraordinari interès per justificar científicament el que no van ser mai hipòtesis científiques, sinó reflexions sobre actituds socials i posicions polítiques que no es van sotmetre mai a l'escrutini de l'evidència. Com que l'estudi de l'herència pertanyia de ple a la nova biologia, l'efecte de «biologització» dels afers eugenèsics va ser molt important en la biologia escolar, perquè la va ajudar a penetrar una mica més en el currículum escolar a mesura que els principis eugenèsics anaven instal·lant-se entre els seus continguts. Avui sabem que els principis eugenèsics no eren bona ciència, però és un error pensar que llavors la consideració pogués ser distinta: en el seu moment tampoc no van ser bona ciència, i mostra d'això és que mai no van aparèixer en els llibres de text les dades científiques que avalassen les afirmacions sobre la millora de la raça humana. Tan sols utilitzaren el suposat prestigi de la ciència sobre la seua capacitat de ser objectiva, per justificar la posada en marxa de programes socials dels quals avui encara guardem terribles records, de fet encara ressonen els increïblement recents *mea culpa* entonats per països com ara els Estats Units, Anglaterra, Dinamarca o Suècia.

Aquesta simbiosi entre biologia escolar i eugenèsia, en què totes dues fases s'enfortiren en els seus objectius, és la responsable que una part important del temari de la biologia escolar de principis del segle XX inclogués temes de fisiologia humana i lliçons d'higiene, els precursors de l'actual educació per a la salut els objectius de la qual no tenen res a veure amb els seus orígens, però per a la qual la biologia continua pagant el seu tribut en forma de dedicació: les hores de currículum escolar esmerçades en l'educació per a la salut pertanyen quasi exclusivament a l'espai que el currículum escolar dedica a la biologia, i són els seus professors els principals responsables de posar-la en pràctica. Ni les humanitats, ni les matemàtiques, ni altres ciències assumeixen cap paper protagonista en l'educació per a la salut, una cosa similar al que s'esdevé en l'educació ambiental, per bé que aquí la participació d'altres disciplines del currículum és en l'actualitat més notable.

Si bé aquest exemple mostra una clara falta d'independència dels factors interns i externs productors del canvi en el currículum, intentarem a partir d'aquí tractar-los separatament per mirar de continuar responent de la millor manera la pregunta de com i per què ha variat i varia el contingut de la biologia escolar.

Entre els factors interns, cal dir que allò que més ha marcat l'esdevenir de la biologia al llarg del segle XX és el seu punt de partida. A poc a poc, la mera superposició de botànica, zoologia i fisiologia ha anat sucumbint davant una autèntica integració de parts, si bé és veritat que la velocitat d'aquest procés ha estat extraordinàriament lenta. Als Estats Units i a Anglaterra s'han anat oferint cursos sepa-

rats de botànica –principalment per a noies– i de zoologia –principalment per a nois– fins molt avançat el segle XX, i la seua desaparició solament es va consumir amb la revolució curricular de finals dels anys cinquanta, que va proporcionar per primera vegada uns programes d'estudi completament renovats per a la biologia i que són fàcilment recognoscibles com a precursors dels actuals.

El currículum de biologia ha anat transformant-se al llarg del segle XX des de la seua antiga barreja de temes d'anatomia i fisiologia humana, botànica i zoologia, cap als nous currículums basats en el nivell molecular, en l'ecologia i en la fisiologia humana. La taxonomia i la descripció dels *taxa* animals i vegetals ha desaparegut quasi completament dels currículums nous, i el seu lloc ha estat ocupat per un enfocament ecològic, per una visió unitària dels fenòmens vitals i per l'estudi dels factors responsables de la diversitat dels éssers vius.

En l'estructura dels llibres de text espanyols del darrer curs de batxillerat es pot veure molt bé aquesta transició. En els textos de principi de segle predominen la zoologia i la botànica amb un enfocament purament sistemàtic, a les quals s'afegeixen alguns conceptes de fisiologia humana i d'higiene. Les principals relacions entre conceptes es compten entre *animals, vegetals, espècie, home i aliments*, el que denota la mateixa visió del món natural que la mantinguda en el segle XVIII, amb el seu típic afany descriptiu i classificador de la diversitat i la seua concepció d'una naturalesa creada i al servei de l'home.

En els textos espanyols de mitjan segle es repeteix l'estructura setcentista, si bé la zoologia està representada en molta més

proporció que la botànica, possiblement un fet no derivat més que d'una estructura conjuntural de poder en la biologia espanyola d'aquells anys. Els únics símptomes de modernitat que es poden apreciar en l'estructura dels textos és una tímida aparició de la vida microscòpica i un paper més visible de la cèl·lula en el currículum de biologia. És oportú recordar ací que en la segona meitat del segle XX estaven ja sòlidament assentades la teoria cel·lular, l'estudi dels microorganismes, la teoria sintètica de l'evolució, la genètica mendeliana, com també alguns dels més importants descobriments que donaren origen a la biologia molecular.

La revolució curricular de la biologia dels anys 50 es retarda en el nostre país fins a ben entrats els anys 70, per bé que alguns dels avanços biològics queden ben documentats als llibres de text dels anys 60: la irrupció de la microscòpia electrònica va canviar profundament el coneixement de la morfologia cel·lular i subcel·lular, i el nombre de pàgines dedicades a cobrir la morfologia de la cèl·lula es va incrementar considerablement. Això no obstant, aquesta lluita per l'espai als llibres de text també va produir efectes negatius com ara la desaparició de la teoria cel·lular, la qual cosa va provocar que aquests nous descobriments reberen el tractament de «fets biològics» i que perderen d'aquesta manera el potencial educatiu que representa el poder explicatiu que tenen les teories.

El llibre de text actual presenta una estructura completament distinta, en la qual prima clarament el caràcter de ciència dura: la biologia molecular de les experiències de laboratori ha agranat per complet qualsevol vestigi del passat descriptiu de botànica i zoologia. També és notable

observar l'aparició del concepte d'immunitat en els textos, una concessió a l'actualitat del problema epidemiològic de la síndrome d'immunodeficiència adquirida, i una oportunitat més d'introduir un altre tema de biologia amb un fort contingut molecular que en reforça l'aspecte de ciència dura, com també l'argument utilitari capaç de justificar adequadament la seua presència en el currículum escolar.

Quant als factors externs que modelaven el contingut del currículum de biologia, el principal sens dubte és que la biologia ha estat, i continua essent, una matèria que provoca excitació i controvèrsia social, especialment quan s'intenta introduir alguns dels seus temes en els currículums escolars. L'exemple paradigmàtic d'aquest fenomen és el tractament de la teoria de l'evolució en els llibres de text. La teoria de l'evolució és el principal pilar que proporciona consistència a tot el sistema explicatiu de la biologia, però a desgrat de la seua posició central en la ciència de la biologia, no ha ocupat un paper significatiu en la biologia escolar espanyola. Les pressions socials que han provocat aquesta situació es fan especialment patents durant la dictadura franquista: l'evolució, fins llavors tímidament present, és eradicada dels currículums oficials espanyols del batxillerat el 1937, i ja no hi tornarà a aparèixer fins a la reforma dels plans d'estudi de 1975.

Aquests factors que hem denominat externs, i que es poden identificar principalment amb grups socials poderosos capaços d'imposar el seu criteri a tota la societat, no són ni de bon tros un fenomen exclusiu del nostre país, sinó una característica social. Així, el fenomen del tractament deficient de la teoria de l'evolució

lució en l'Espanya franquista té el seu paral·lelisme als Estats Units amb el moviment creacionista –des de fa alguns anys autoproclamat científic–, doctrina especialment rellevant en alguns estats i que ha obligat en diverses ocasions el Tribunal Suprem nord-americà a dictar sentència sobre com ensenyar evolució en les escoles públiques. Afortunadament, aquest Tribunal Suprem no s'ha declarat mai a favor que la interpretació literal del relat bíblic siga un tema adequat per a les classes de biologia nord-americanes. Això no obstant, el col·lectiu creacionista, econòmicament important i amb un potent grup editorial especialitzat en manuals escolars, exerceix una pressió social de tal magnitud que ha provocat que algun president dels EUA haja arribat a proclamar públicament en campanya electoral que el relat bíblic de la creació té el mateix rigor científic que la teoria de l'evolució, i que consegüentment és necessari que compartesca el 50% del temps en les classes de biologia. Per sort, la constitució nord-americana prohibeix explícitament que els afers religiosos siguen tractats en les aules de l'escola pública, prohibició que ha ajudat el Tribunal Suprem a decidir que els professors de biologia no es vegin obligats a incloure entre els seus coneixements professionals els detalls del llibre del Gènesi.

Si canviem d'escenari, podem trobar-nos amb resultats absolutament distints derivats exactament del mateix fenomen de pressió social: a l'extinta Unió de Repúbliques Socialistes Soviètiques (URSS), on el cas Lysenko va ser un magnífic exemple de desraó col·lectiva, la biologia escolar presentava una quantitat espectacularment alta d'informació sobre els fenòmens evolutius, i va arribar a cobrir

fins a un terç del total dels llibres de text de biologia general. Però en aquesta ocasió és l'excés de contingut el que amaga el biaix: la fi de l'URSS es va arribar a consumir quan encara apareixia en els seus llibres una desproporcionada quantitat d'informació sobre selecció artificial, clara herència d'un temps passat de trist record per a tots aquells biòlegs soviètics que es van enfrontar a la pseudociència de Lysenko; d'altra banda, apareixia com a vigent, i de manera molt patent, la demostrada falsa teoria de la recapitulació; i també contenien una molt peculiar visió de l'evolució humana explicada des d'una teoria del treball com a motor evolutiu, d'altra banda quasi idèntica a la que també contenen els llibres de biologia de la República Popular Xinesa.

Si bé la teoria de l'evolució és el cas paradigmàtic d'aquests biaixos imposats sobre la biologia escolar, podem dir sens dubte que el primordial i el més popular és el tractament del sexe. Ja el 1857 George Combe, pioner de l'ensenyament de la fisiologia a Anglaterra, justificava l'omissió dels òrgans reproductors en els seus ensenyaments dient que «les seues funcions no estan directament relacionades amb la supervivència de l'individu, com ocorre amb òrgans vitals com ara el cor, els pulmons, l'estómac, el cervell i els intestins». Aquest argument no sembla encaixar igualment amb el molt detallat estudi de l'esquelet proposat en les seues mateixes classes de fisiologia, i les seqüeles del qual alguns hem arribat a patir molts anys més tard. Però no podem caure en la temptació d'atribuir tota la culpa de l'omissió reproductora a aquest pioner, ja que si hagués defensat fermament la inclusió dels òrgans corresponents en la seua

proposta d'estudis, ben cert que l'Anglaterra victoriana s'hauria encarregat de fer que avui no poguéssim anomenar-lo, perquè el seu programa d'estudis no hauria estat posat en pràctica per impudícia i ell avui no podria ser considerat pioner de res.

La situació en el segle XIX no ha estat gaire diferent: quasi cent anys després, el 1927, un veterà professor declarava amb orgull en una reunió del Comitè d'Educació del Sindicat d'Ensenyants d'Anglaterra i Gal·les: «Fa trenta anys que ensenye biologia i encara no he pronunciat la paraula "sexe"». A Espanya, els llibres de text de biologia de la postguerra són un testimoni clar d'aquesta actitud. Tots els òrgans i aparells hi són descrits mitjançant models humans, excepte els responsables de la reproducció, que en les poques vegades que no eren omesos s'il·lustraven amb els models de la vaca i del bou, conscients del biaix ideològic que sobre els estereotips d'home i dona mantenien les forces socials i polítiques del moment.

Els fenòmens del passat descrits en obres com ara *El florido pensil* poden produir la il·lusió que aquests biaixos en els currículums escolars són ja aigua passada en el modern, plural, permissiu i solidari panorama actual. Res més lluny de la realitat. El fenomen continua en funcionament, i fins i tot alguns dels exemples del passat continuen increïblement vigents. Així, el 1995 vam poder llegir en *Science* que el Ministeri d'Educació holandès havia mantingut la teoria de l'evolució fora dels exàmens nacionals d'educació secundària des del 1991, i que la reconsideració d'incloure-la feta en un informe d'un comitè extern havia mobilitzat els protestants del govern per acon-

seguir que el mateix Parlament del país continuàs mantenint-la al marge. També el 1995, els diaris argentins descriuen la pressió realitzada pels responsables de l'Església catòlica del país per excloure Lamarck i Darwin de les propostes de currículum d'ensenyament secundari que llavors s'elaborava per a la profunda reforma educativa posada en marxa a l'Argentina. La desaparició d'aquests noms en la revisió eclesiàstica va anar acompanyada d'algunes precisions molt concretes en qüestions relacionades amb el respecte a la vida des de la mateixa concepció, i de la desaparició del concepte de gènere i la seua substitució pel de sexe. Cal advertir que la mateixa Església catòlica que a l'Argentina *perfila* els temes escolars que tracten la teoria de l'evolució, és la que també es presenta com a demandant davant el Tribunal Suprem nord-americà en diversos judicis contra el creacionisme científic i en defensa de la presència de l'evolució en l'escola pública. I seguint la pista a la incongruència aparent, podem enllaçar amb la suposada sorpresa que hauria de significar que els llibres editats per les societats creacionistes nord-americanes no limiten el seu biaix a l'esperat en assumptes relacionats amb la filogènia o a l'origen i la història de la vida, tal i com semblen dictar les seues creences: els seus manuals també obliden qüestions menys justificables per aquest particular credo, com ara el control de natalitat o l'avortament. I a més a més, malgrat que a hores d'ara la capacitat de sorpresa deu estar ja esgotada, continua apareixent el gest d'estupor en les nostres cares quan avui dia no som capaços de trobar entre les seues pàgines ni una sola referència a la reproducció humana.

Els biaixos en els currículums de biologia escolar podem identificar-los fàcilment amb el resultat de la pressió de grups socials poderosos i al seu interès a imposar certes creences socials, polítiques i religioses a tota la població. A Espanya, els períodes dictatorials en el segle XX han estat especialment actius en la imposició sistemàtica de les seues creences socials i religioses mitjançant la biologia, bé amb l'omissió d'alguns dels seus aspectes, bé amb una interpretació interessada, manca de rigor i fins i tot falsa.

Compartim l'opinió de Durkheim, segons el qual la història no es repeteix a si mateixa i no pot ser utilitzada com a guia fiable per a evitar nous errors. Els estudis fets sobre la història de les disciplines escolars no rendeixen *per se* principis pedagògics que permeten resoldre circumstàncies concretes, però sí que poden utilitzar-se com a eines intel·lectuals que permeten comprendre millor aquestes entitats socialment construïdes que són les assignatures, desmitificant-les si s'examinen algunes de les raons acadèmiques i no acadèmiques que les han modelades.

Per descomptat, actualment les forces socials continuen actuant sobre els currículums de biologia. Així, es pot explicar que el poder econòmic de les noves biotecnologies siga el principal responsable de l'enfocament gairebé exclusivament molecular del darrer curs del nou batxillerat, precisament el que dóna accés als estudis universitaris que formaran la següent generació de científics espanyols especialistes en matèries biològiques. També és factible pensar que la introducció d'aquest mateix curs de la immunologia molecular és una resposta al problema social provocat per l'epidèmia mundial de sida. De

manera sorprenent, en el currículum oficial d'aquest darrer curs de batxillerat no apareix en cap moment la teoria de l'evolució, una matèria que seria especialment adequada atès que és la biologia molecular la que ha proporcionat des dels anys seixanta les millors evidències per a la teoria de l'evolució.

És més, la teoria de l'evolució apareix en l'ensenyament secundari obligatori únicament en el temari oficial del quart curs, precisament quan l'assignatura de ciències és opcional i solament ocupa tres hores setmanals que ha de compartir amb la física, la geologia i la química. Aquesta situació dèbil de la teoria de l'evolució en la biologia continua essent incomprendible si la comparem amb la posició central que ocupa en la ciència de la biologia. En aquest currículum de l'ensenyament obligatori, la preeminència de l'enfocament ecològic i l'aparició en el currículum del concepte de desenvolupament sostenible també es pot interpretar com una resposta a la pressió social generada als països desenvolupats per la degradació ambiental.

En resum, tots aquests són exemples de les pressions que distorsionen la imatge curricular de la biologia escolar comparada amb la que hom podria esperar que idealment es correspon amb la disciplina científica. Els agents distorsionadors i els seus resultats podran ser considerats beneficiosos o perjudicials com a modeladors dels currículums, fins i tot totes dues coses alhora depenent del col·lectiu que els jutge, i tots els que posseïm responsabilitats educatives hem de ser conscients de la seua existència i estar vigilants dels seus possibles efectes. A tots se'ns deixa ara prendre part en aquest joc que permet «deformar» les matèries per convertir-les

en assignatures; per fi, després d'un llarg i fosc període en l'educació espanyola, tots hem estat invitats a donar el millor que tinguem per millorar els nivells a les aules, i això és una magnífica notícia. □



BITLLETS

J.L. Martín Ramos i F. Roca

TEMES

La hisenda espanyola del s. XIX, *A. Herranz*

La història de la cultura, *C.E. Schorske*

DOSSIER

Els museus i la història

M. Iniesta, R. Vinyes, S. Gatti, V. Padiglione,

A. Viel, E. Castell, L. Falcó

MIRADOR

Els museus locals en xarxa, *C. Vicente*

XARXA

Els museus d'història a la Xarxa, *G. Munilla*

RECERCA

El CEHI, *R. Aracil*

LLIBRES

Dossiers en preparació

Juny 248

NOSALTRES, LES DONES

Juliol-agost 249

FRANÇA, LA CRISI DEL MODEL REPUBLICÀ?

L'Avenç - venda en llibreries i per subscripció

08007 Barcelona - 93 488 34 82

avenc@retemail.es - <http://www.lavenc.com>

Cultura nacional en una societat dividida, deu anys després

Josep M. Fradera

El llibre en qüestió va ser escrit, els anys 1988-1989, amb un propòsit ben definit: trencar el fonament sobre el qual s'havia construït la gran interpretació del segle XIX català, la de Jaume Vicens Vives a *Intel·lectuals i polítics del segle XIX*, publicat l'any 1959. La columna vertebral de la seva interpretació derivava de la idea d'una relació directa entre la modernitat de l'economia industrial catalana i les actituds del grup social que havia encapçalat aquella gran transformació. En conseqüència, la burgesia catalana, la protagonista indiscutible d'aquell canvi històric sense precedents, clau per entendre la Catalunya contemporània, havia de traduir en unes actituds i una cultura la modernitat de les estructures profundes que s'estaven imposant a la societat catalana. I, no cal dir, marcar així un contrast profund amb el que succeïa a la resta de l'Estat. No cal que us digui que la poderosa interpretació de Vicens, que se sosté sobre una imatge de la realitat catalana que és inobjetable però

parcial, com veurem, impregna encara avui el discurs historiogràfic, cultural i polític. Té, en conseqüència, una funció cabdal en la legitimació tant de la lògica profunda del discurs nacionalista culte com connecta molt bé amb el discurs sobre les bondats de la modernitat, entesa de la forma més trivial possible. En algun sentit, però, tots som hereus del llegat de Vicens, vulguem o no, com ens han recordat recentment i repetida des del president Pujol i el president *in pectore* Maragall fins aquells que varen ser els deixebles més directes del gran historiador gironí.

El problema de la interpretació a què he fet referència és que és parcial i simplificadora, alhora. Per començar, és filològicament feble. En efecte, quan hom s'acosta al detall d'allò que els nostres avantpassats del segle XIX varen fer o dir, no hi trobem l'esperit avançat, optimista i genuïnament modern que Vicens els va atribuir. El gruix de la classe dirigent catalana era políticament molt conservador (en el sentit que això tenia a l'època, és a dir que estava molt poc interessat a desenvolupar els aspectes democràtics i reformistes de l'ideari liberal), culturalment molt reaccionari (és a dir, contrari a una cultura laica o derivada de la ciència en allò que no era una necessitat del seu món, en relació amb les avantguardes artístiques

Josep M. Fradera, catedràtic d'Història a la Universitat Pompeu Fabra, és autor de *Cultura nacional en una societat dividida (Patriotisme i cultura a Catalunya, 1838-1868)*, Curial, Barcelona, 1992. Aquest text serví com a base per a dues intervencions orals, a la Universitat de Girona i al Centre de Lectura de Reus, el desembre de 1999.

i literàries), socialment molt refractari a qualsevol reformisme en allò que fes referència a la condició femenina, al treball infantil, en definitiva, a la regulació dels mals del capitalisme industrial o a la desigualtat política de l'Estat liberal de bona part del segle XIX. No vull dir que no hi haguessin determinades franges del món burgès o professional capaces de veure les coses d'altra manera, certament, l'únic que volia era traçar un quadre de la cultura que s'imposà en el centre de la vida social, tractar d'explicar per què dominà i com ho feu. El llibre no era, doncs, una fotografia de grup de tota la societat catalana, sinó una temptativa de descriure els mecanismes de domini social i cultural que s'imposen i que condicionen, des d'aquella posició privilegiada, els registres dels altres. A l'esquema poderós de Vicens calia contraposar, responsablement, una altra interpretació globalitzadora, això sí, més respectuosa amb la base filològica aportada per les investigacions posteriors (penso en els treballs de Manuel Jorba sobre Milà i Fontanals, per exemple).

El segon problema de la interpretació de Vicens derivava d'una idea amb dues cares molt fàcil d'identificar i que responia realment al moment en el qual elaborà el llibre: em refereixo a aquella que defensava que, a Europa, hi havia hagut una via normal d'arribada al món modern basada en el creixement econòmic i la industrialització, respecte de la qual Espanya era l'anomalia. El llibre de Vicens es basa sobre assumpcions d'aquest estil, idees molt corrents la dècada de 1950 (entre parèntesi, no costaria gaire documentar-les millor en la bibliografia de referència i en treballs periodístics). En aquest sentit, *Cultura nacional en una societat dividida*

va néixer de lectures que apuntaven vers una visió més complexa de la formació del món modern, de la constatació que d'anomalies n'hi havien moltes, cada cop més en la mesura que integràvem més casos i més matisos en la interpretació globalitzadora. En aquest sentit, hi ha dues referències que planen de manera explícita sobre el llibre: la discussió promoguda pel treball de Raymond Williams sobre la cultura anglesa del segle XIX, més precisament, de recuperació de la crítica anticapitalista des del sistema que la impregna de dalt a baix, de Carlyle a Morris o Lawrence, i les discussions sobre el *Sonderweg* alemany, o, dit d'altra manera, la discussió del per què una societat tan densament capitalista com la de l'Alemanya guillemina engendrà una cultura i una política tan allunyades dels paràmetres que tòpicament se solien atribuir a la burgesia del segle XIX. Ara sabem que aquestes aparents paradoxes es podrien multiplicar. O, dit d'altra manera, que el problema era més aviat en els esquemes interpretatius de les ciències socials de l'època, en la mesura que treballaven amb prototipus massa tancats i reductius. No cal entrar, ara, en el tema de perquè la concepció que identificava capitalisme a indústria, indústria a progrés, i progrés a liberalisme i a cultura burgesa, encaixava tan bé en el marc de la cultura de la guerra freda que s'imposa a l'Europa refeta pel Pla Marshall, ni de perquè aquesta idea va ser quelcom important quan va ser traslladada a la sinistra Espanya dels anys cinquanta, en ple franquisme i tot just sortint de l'autarquia.

A *Cultura nacional en una societat dividida* vaig constatar la distància enorme entre els tipus ideal —el burgès aquell que Vicens presentava com a model als joves

cadells de la burgesia barcelonina d'aleshores— i allò que els textos suggerien. Certament, si hom els interrogava a propòsit de les discussions de política aranzelària o econòmica, deien allò que, més o menys, se suposava que dirien; quan es passava d'aquell terreny a quasi tots els altres, però, l'entusiasme transformador d'aquelles generacions es refredava de sobte, podíem observar un grup social políticament temorós i culturalment al·lèrgic a les manifestacions més clàssiques de la cultura burgesa del segle XIX. Més inquietant encara, les manifestacions de lliurecanvisme clàssic o temperat (de l'estil de Laureà Figuerola), les de reformisme social, de laïcisme incipient, d'abolicionisme en relació a l'esclavitud, eren més fàcils de documentar a Madrid que no pas a Barcelona. No vull pas dir que la capital del Principat fos una cosa i Madrid fos radicalment el contrari. Vull dir, repetir de fet, que la manera com s'imposen unes i altres manifestacions, tot elles pròpies del món burgès, fins i tot en les notòries contradiccions que conté, és distinta a Barcelona i a la capital de l'Estat. El fet no pot ser, en absolut, simplificat però necessita òbviament d'una explicació. No és pas del tot arriscat afirmar que l'extraordinària densitat de les lluites de classe afirmà a Catalunya, abans i amb més consistència que a la resta d'Espanya, les opcions conservadores en política, cultura i visió social, les quals assajaren d'ocupar enterament la vida social.

El problema, doncs, és previ a la qüestió del nacionalisme. I, en conseqüència, calia establir, en primer lloc, dins de quins paràmetres s'havia constituït la cultura burgesa a la Catalunya del segle XIX. I, com que aquest és un problema molt ampli, entendre el procés en el moment que

començà a prendre forma, quan els nous grups socials i intel·lectuals que accediren a l'hegemonia social amb la revolució liberal els anys trenta i quaranta varen donar forma, a través d'un combat d'idees que calia identificar i entendre, a un sistema de representació social col·lectiva, allò que correntment i convencionalment anomenem «cultura». En segon lloc, calia entendre com s'imposà una manera d'organitzar el conjunt de peces propi de la cultura de l'època, producte d'unes eleccions i d'unes exclusions, fins que acabà consolidant-se amb unes regularitats determinades. L'anàlisi es resol en el llibre a través d'una sèrie de perspectives parcials sobre les parcel·les (la literatura i la filologia, la religió i la història,) que em semblà que eren les més representatives de les pulsions procedents de les complexes relacions entre intel·lectuals i classe. La suma d'aquestes perspectives parcials permetia observar, estudiar i establir, les línies generals de construcció de la cultura hegemònica que s'imposà amb molta força les dècades centrals del vuitcents, d'una cultura quasi sempre excloent en els àmbits que aconseguí dominar.

La idea clau que articula tota la interpretació de la cultura liberal catalana de mitjan segle XIX és la dissociació nítida entre dos pisos que es formalitzen simultàniament. Un d'ells, òbviament el superior, estava format pel conjunt de pràctiques disciplinàries a les quals es confià la feixuga tasca d'expressar i definir allò que els grups dirigents volien que fos la societat catalana de l'època. En poques paraules, cal entendre per quins motius tota una sèrie de disciplines d'alt contingut simbòlic s'orientaren per satisfer la demanda que derivava d'un estat d'esperit molt tens

en relació al context social. La literatura i la història, per exemple, varen ser escollides per projectar-hi totes les angoixes d'un context d'extremada violència, violència en bona mesura provocada per l'èxit mateix del desenvolupament social que aquells grups estaven dirigint i protagonitzant. Al dessota, però, hi havia una munió de gèneres i pràctiques literàries i culturals a les quals no se les condicionava a respondre a aquell patró, o almenys amb una intensitat comparable. Hi havia una literatura de l'entreteniment i de la vida social burgesa i/o popular poc o quasi gens condicionada per el motllo renaixentista, una altra cultura regida per uns paràmetres distints.

Arribat a aquest punt em vaig adonar que les pulsions essencials que planaven sobre les disciplines més identificades al patró renaixentista derivaven de les fractures internes de la realitat catalana, que eren aquestes les que els donaven sentit. Ras i curt: prenien forma precisament per conjurar-les, per dominar-les, per dotar els grups dirigents d'unes pautes d'identificació enfront del desordre i de la violència que pujava des de sota, d'una conflictivitat i violència que els imposava una consciència quasi agònica del món on vivien. El món justament que dominaven i que orientaven. Heus aquí una paradoxa que podia ser interpretada, en definitiva, a condició d'acceptar el repte d'explicar l'enorme distància entre els models ideals i la realitat quotidiana, molt més complexa i problemàtica, com dèiem en començar.

Ara bé, anant una mica més enllà, de l'anàlisi prèvia es desprenia que la contradicció de fons de la societat catalana de l'època, en termes culturals s'entén, no era la que suposadament oposava la cultura

renaixentista, definida més o menys conforme als paràmetres que acabem d'esmentar, a la cultura espanyola, la vehiculada per l'Estat liberal. Com a màxim, aquesta contraposició es produïa per mediació d'una altra de molt més reveladora: la que oposava la cultura renaixentista a les diverses altres «cultures» igualment presents a la Catalunya d'aleshores: les de tradició popular o popularitzant, mal estudiades, heretades del passat i refetes per la industrialització de l'edició; o a la cultura convencionalment burgesa que demanava la societat catalana del segle XIX. La formació del patró renaixentista, que s'autoproclamava l'encarnació de l'ànima «popular», s'havia fet justament en el context d'una aguda batalla domèstica pel domini dels símbols, una batalla en la qual s'havia imposat a través d'uns mecanismes determinats en l'escenari simbòlic que dominà les ments d'aquelles generacions. Unes generacions que s'acostumaren a viure en un món cultural que s'articulava a nivells diferents. Un nivell alt que expressava una visió del món que exclouïa i marginava la possibilitat de resoldre literàriament, posem per cas, la crisi social o de la moralitat individual i col·lectiva, el que serveix de fonament a la cultura renaixentista òbviament; un altre d'inferior, molt menys condicionat, lliure de fer servir el castellà sense massa problemes, el més genuïnament i convencionalment burgès en definitiva. La batalla ideològica entre aquestes dues cares d'una cultura, que vaig analitzar a través de la primera guerra contra la novel·la d'inspiració francesa, fulletonesca si es vol, la dècada de 1840, em continua semblant clau per entendre la cultura de la Renaixença així com la que restà als seus marges, fos en català o en

castellà. La possibilitat de construcció de dues literatures sobre un mateix públic potencial, que és l'altra cara del problema, em sembla una qüestió tan decisiva com l'anterior.

La formació del model que acabo d'esquematzar, i que donava cos al segon dels assaigs que formen *Cultura nacional en una societat dividida*, derivava d'una complicada explicació prèvia de la forma com i per què s'havia optat per aquell model de cultura i, en conseqüència, s'havien exclòs altres possibilitats viables i igualment congruents amb la situació que s'obre amb la revolució liberal. La qüestió era identificar els estímuls que portaven cap a aquelles eleccions, entendre la racionalitat profunda d'una consciència burgesa escindida entre la victòria del seu món (patent en el menyspreu amb què mirava el món popular o el representat pel carlisme, per exemple) i la por terrible a la violència que pujava de baix, a la superposició entre el conflicte rural i industrial, a la dificultat per controlar, en definitiva, als efectes indesitjats del canvi polític i de la industrialització. En un context, a més, i això és decisiu, on l'Estat actua conforme a una lògica remota i difícil de controlar. El resultat final de tot plegat, va ser l'aparent paradoxa d'una cultura burgesa molt escassament liberal i moderna, en termes culturals s'entén, i alhora fortament tocada d'antiindustrialisme i d'un ruralisme clàssicament antiquat. I, en conseqüència, com, en aquestes condicions, s'optà per definir amb tanta radicalitat un model de cultura patrícia tan distanciat i problemàtic en relació amb qualsevol manifestació cultural que, amb més o menys consciència, es constituís en un

vehicle de contrastació amb la realitat de manera més franca, oberta i productiva.

La incògnita de com una cultura tan precisament i conscientment sostreta de la confrontació directa i oberta amb la realitat, tan allunyada dels paràmetres burgesos clàssics, pren força i guanya la batalla de l'hegemonia social necessita, en conseqüència, una explicació adequada. En efecte, la visió del món renaixentista s'imposà en el centre de la cultura catalana i foragità la més convencionalment burgesa, alta i baixa, en una estructura que funcionava clarament amb dos pisos ben precisament jerarquitats. No hi fa res l'èxit de públic de la literatura popular amb fins comercials per negar aquella jerarquització, que va molt més enllà de la contraposició entre alta cultura i cultures populars consubstancial a qualsevol cultura moderna sota el capitalisme, en una estructura social on el mercat constitueix una variable essencial. Aquella jerarquia existia i ho condicionava tot, com la dramàtica claudicació de Pitarrà i els fracassos successius d'una cultura menestral independent en els seus marges ho mostra. O com ho mostren les habilitats escindides de Víctor Balaguer, el mateix Antoni de Bofarull i tants altres en escriure, amb registres diversos es tractés de guanyar-se la vida o de guanyar-se el reconeixement públic que només podien atorgar els Jocs Florals o les plataformes dominades pel renaixentisme. Però és encara més revelador, i de més transcendència a llarg termini, la fallida d'una literatura, en català o castellà, feta conforme a les pautes obertes pel romanticisme, ben conegudes gràcies a la traducció massiva de novel·la i teatre francès, una carència que les generacions de les

dècades de finals de segle discutiran i tractaran de cercar-li remei.

El poder enorme del model renaixentista no procedia del valor de la literatura produïda, amb independència que en algun cas el tingués, sinó de la força de la identificació entre les contraposicions que li donaven sentit, la idea de pàtria amb la qual es varen fondre i l'enorme projecció d'interessos socials que hi havia al seu voltant. Resistència als valors del progrés modern en nom de la tradició, èmfasi en els valors incontaminats de la pagesia, tal com ells la volien veure, és clar, (només cal pensar en Guimerà o Verdaguer per adonar-nos de la força extraordinària d'un model que venia de quaranta anys enrera), el valor de determinades «institucions» socials antigues, com ara la llengua, certes ruïnes arqueològiques o el catolicisme, que per això es reclamen i reivindiquen de nou per a aquelles activitats que tenen un valor simbòlic important, no pas per a les prosaiques o quotidianes. Aquests valors es fonen, finalment, en una nova idea de pàtria, no pas la d'Aribau, que es referia a l'enyorament que qualsevol persona normal sent pel país, «le pays», «il paese», d'origen, sense cap necessitat de dotar-ho d'una significació cultural i política específica, col·lectivament determinada. Es tractava de posar dempeus una identificació col·lectiva, «la pàtria», que era la síntesi dels valors destil·lats en el cor de l'alta cultura, de la renaixentista. Aquesta nova idea de pàtria, legitimada per la història, rubricada per la llengua, la qual es manipula sense límits aparents, consagrada per la religió, finalment resolta en diverses pràctiques de culte patriòtic, tancava un cercle la clau del qual la tenien aquells que havien forjat el model, que

n'havien seleccionat les contraposicions bàsiques que li donaven sentit.

Si veiem les coses així no costarà d'entendre la paradoxa final d'aquesta situació. Aquesta definició d'una nova idea de «pàtria», associada a la mena de valors de conservació, estabilitat i deferència a la jerarquia social i sexual, es produí justament en el moment de màxima identificació catalana a la idea de nació espanyola, la pàtria de tots els liberals peninsulars, l'espai per excel·lència on defensar el sacrosant dret de la propietat i els drets i deures inherents a la ciutadania en la visió liberal del món. Els catalans participaren activament en la construcció d'aquesta Espanya com a comunitat política, fins i tot, quan començaven a descabdellar els fils de les elaboracions culturals i polítiques que els portarien a una cultura i una idea de pàtria foses en un tot únic i inseparable. No costa massa adonar-se que ambdues idees de pàtria ni eren incompatibles ni s'originaven en el mateix punt: l'espanyola segellava l'inseriment dels catalans en la política espanyola en tant que liberals, inseriment que perseguia, entre d'altres coses, esborrar la discriminació política derivada de la Nova Planta, ja que era la família liberal de la Península en pes la que blasmava el despotisme dels Àustries i dels Borbons. L'altre patriotisme, el provincial, que s'origina encara sota el lema d'«Espanya es la nación y Cataluña la patria», derivava d'una lectura interna de com era i com havia de ser la societat catalana, era una resposta a conflictes entre catalans, els quals tenien ben poc a veure amb la participació dels grups dirigents en la construcció de l'Espanya liberal. O, potser sí. Potser expressaven la doble incomoditat del tracte que rebien dels liberals d'altres

bandes i la que els produïa l'extensió, al marge de les seves prevencions i reticències, del marc liberal al Principat. Certament que aquesta descripció no serveix per a tot l'espectre polític català sinó per a aquells que s'imposen el 1843, per a aquells que dominen la vida política i social del Principat durant bona part del segle XIX. N'hi ha d'altres, certament: els perdedors de 1843, els reformistes que marxen a Madrid en diversos moments, una esquerra liberal que no arriba mai a quallar amb prou força. Catalunya no era un país apte per a polítiques de «lib-lab», almenys a mitjà termini, però no estic tractant de fer una síntesi d'història política sinó de raonar la imposició d'uns mecanismes d'hegemonia social determinats.

No em voldria allargar gaire més. El problema de fons, en relació a aquests temes, em sembla que rau en la sistemàtica imposició del pecat d'anacronisme tant des de la perspectiva nacionalista espanyola com de la catalana, les dues cares de la mateixa moneda, que s'alimenten mútuament. Per a la historiografia nacionalista catalana, qualsevol manifestació d'orgull local, català, és, per definició, el testimoni d'un nacionalisme en potència, amb independència d'allò que feien i deien els individus i els grups. I, per extensió, es rebutja qualsevol idea que apunti vers la possibilitat que, tant individus com grups socials, operin amb més d'una identitat a l'hora. ¿Seria raonable, per exemple, imaginar que, al segle XVI o XVII, la identitat de català passava per davant de la d'habitants de Barcelona, protegit pels privilegis del Consell de Cent? No ho crec. ¿És impossible imaginar que, d'aquí a cent anys, els catalans se sentin a la vegada catalans i europeus, després de rebre lleis i anar a

reclamar a Brussel·les, o on sigui, durant dècades? No em sembla tan difícil. ¿De quina manera hem de pensar, llavors, que passava el segle passat, quan tot just la idea de l'Espanya-nació començava a prendre forma? A la inversa, per a la historiografia espanyola és impossible acceptar la possibilitat d'una lectura distinta del patriotisme espanyol des de Catalunya, com a conseqüència, per exemple, dels complicats mecanismes mentals i psicològics introduïts per la cultura del doble patriotisme. Tendeixen a identificar, en conseqüència, qualsevol expressió de la peculiar estructura de la política i de la cultura a Catalunya com una manifestació de l'inevitable nacionalisme «perifèric», com el símptoma inequívoc d'un nacionalisme en formació. No costa gaire adonar-se de la simetria d'ambdues maneres de veure les coses, l'única cosa que canvia, en tot cas, és el punt des d'on les observen. L'un i l'altre pecat d'anacronisme delaten una lectura feta des del segle XX, són visions que no valen per al segle XIX i dubto que serveixin per al segle XXI.

El que m'incità a escriure *Cultura nacional en una societat dividida* no era, exactament, aquest risc d'anacronisme. Era la idea paral·lela, tant o més nefasta, que els individus i els grups tenen, per sobre de tot, una identitat definida per la pertinença a la pàtria, a la qual faran bé de subjectar-se. Com que pensava, i penso, que la personalitat humana, que no és un fet donat sinó potencial, no és reduïble a l'*homo patrioticus*, em va semblar que valia la pena explicar com una cultura de la pàtria s'aixecà en unes circumstàncies específiques per reduir i conduir la complexitat humana, social, sexual i cultural, dels homes i les dones de mitjan segle XIX. □

Ciutadania i diversitat nacional

Vicent Raga

Ciutadania multicultural. Una teoria liberal dels drets de les minories

Will Kymlicka

Traducció de Maria Lluïsa Parés

291 pp., 1999, Editorial Proa/Universitat Oberta de Catalunya

L'objectiu que s'imposa l'autor d'aquest llibre és d'explicar la compatibilitat entre els drets humans i els drets de les minories, amb la finalitat d'articular una teoria liberal d'aquests darrers. En primer lloc, en presenta la justificació. El llibre s'obri amb l'observació que els 184 estats independents que hi ha al món contenen més de 600 grups de llengües (un recent pronunciament del secretari general de Nacions Unides xifra en 6.000 les llengües actualment vives i denuncia el nombre creixent de les que s'extingeixen any rere any) i 5.000 grups ètnics; de manera que són pocs els estats dels quals pot dir-se que són uninacionals (els exemples que hom pot donar-ne són Islàndia, Portugal, Corea del Nord i Corea del Sud). Per una altra part, els conflictes que s'hi generen, lluny d'apaivagar-se, es multipliquen i s'intensifiquen

fins haver arribat a convertir-se en els darrers anys en la causa més freqüent de violència política arreu del món. Els problemes que es plantegen entorn dels drets lingüístics, l'autonomia regional, la representació política de les minories, l'ensenyament, les reivindicacions territorials, les polítiques de desenvolupament econòmic que afecten grups minoritaris, etc., tenen la peculiaritat que escapen –han escapat fins ara– a molt diversos intents d'anàlisi i, fins i tot, al més elemental reconeixement previ. De fet, segons l'autor, es persisteix en greus confusions que afecten les molt diverses manifestacions del problema del multiculturalisme. Kymlicka parteix de la constatació que alguns d'aquests conflictes són insolubles –és a dir, sense solució possible; «indivisibles», n'ha dit A. O. Hirschman– «fins i tot quan els contendents estan motivats per un sentiment d'equitat i tolerància, sentiment que de vegades és absent». Hi ha, a més, la unicitat amb què es presenta cadascun d'aquests conflictes, que fa indesitjable el tractament indiferenciat dels diversos casos. La qüestió és, doncs, si és necessari, i fins a quin punt possible, d'elaborar alguns principis i conceptes clau que permeten cercar d'aclarir els elements bàsics d'una aproximació teòrica que pugui resultar raonable.

Fins ara, per sorprendent que pugui semblar, aquests rudiments teòrics no han estat aportats. I no sols no han estat aportats sinó que, ben al contrari, la tendència dominant n'incrementa la confusió en ignorar sense més el relleu de la qüestió o en declarar-la fora del seu abast. Per una altra part, els intents d'afrontar-la obertament en el terreny polític que tingueren lloc durant el primer terç d'aquest segle

s'han diluït, per diferents raons, després de la Segona Guerra, sense haver aconseguit, en cap cas, una resolució satisfactòria.

La doctrina dels drets humans, tal com va quedar formulada a la Declaració que Nacions Unides aprovava l'any 1948, parteix del supòsit que les minories nacionals no necessiten –més enllà d'una vaga al·lusió a la pertinença cultural i al dret d'auto-determinació– el reconeixement positiu de drets de caràcter col·lectiu. La Declaració –impecable en principi– no fa cap altra referència als drets dels *membres* de les comunitats ètniques o de les minories nacionals que no tenen reconeguda la seua especificitat. I és que aquesta especificitat ha estat objecte també de maltractament teòric per partida doble: d'un costat és assimilada a la manera com s'havia tractat un altre problema, el de la llibertat de consciència, resolt històricament i conceptualment amb la separació entre l'Església i l'Estat i amb el reforçament de la llibertat religiosa en el pla individual, és a dir, amb l'aplicació directa de drets individuals. Paral·lelament amb això, el problema que plantegen les minories nacionals i els grups ètnics s'identifica amb el de la integració dels immigrants o amb el de la igualtat de gèneres que han estat enfrontats amb propostes d'acció afirmativa o discriminació positiva, deduïdes a partir d'aquest mateix sistema de drets. Aquesta explotació dels drets individuals ha provat de manera potser exemplar la seua capacitat per a integrar els principis de justícia, llibertat i igualtat en el tractament d'aquests problemes: la reducció a l'àmbit dels drets individuals s'hi ha revelat eficaç. Ara bé: la protecció que reclamen els membres dels grups minoritaris per poder fer efectius aquests mateixos drets indivi-

duals, no pot subjectar-se –per la seua pròpia naturalesa– a aquest motlle. La separació que sovint es proposa entre Estat i nació o entre Estat i cultura fa impossible d'entrada el reconeixement dels termes en què es presenta el conflicte que s'ha d'encarar. Per una altra banda –com sosté Kymlicka– aquesta separació no és de fet possible. L'Estat manté inevitablement la seua unió amb el grup majoritari o hegemònic mentre que es veu obligat a desinteressar-se de les reivindicacions del grup o dels grups minoritaris. Amb això, una de les més reeixides formulacions del principi de justícia –la justícia com a equitat– queda en entredit: no s'hi pot parlar, en aquest terreny, d'una societat cega a diferències realment existents (com hauria de fer-se des d'una perspectiva liberal). Per la seua part, el liberalisme clàssic –i encara el contemporani– tendeix a desqualificar qualsevol iniciativa que contribueisca a consolidar les diferències al si de la societat modernitzada. Apel·la, d'un costat, al principi d'igualtat i, de l'altre, a la necessària consolidació d'un alt nivell de cohesió nacional, d'harmonia i d'estabilitat interna. Però les diferències realment existents –aquestes en particular– no poden esborrar-se pel mer fet que en algun sentit puga estimar-se desitjable la inexistència.

Així doncs, com diu Kymlicka ja a la introducció del seu llibre, el més preocupant no és que les doctrines i els debats contemporanis donen una resposta equivocada a les qüestions que posa el multiculturalisme, sinó «més aviat que no en donen cap». En efecte: l'apel·lació als drets individuals que és comuna a molt diverses tradicions teòriques –no sols la liberal– resulta, davant la reivindicació de drets

col·lectius en funció dels grups nacionals o ètnics, insuficient o errada ella mateixa: «El dret a la llibertat d'expressió no ens diu quina és la política lingüística apropiada, ni el dret de vot no ens informa de com s'han de traçar les demarcacions polítiques, o com s'han de distribuir els poders entre els nivells de govern. [...] Totes aquestes qüestions s'han deixat als processos habituals de presa de decisions que recauen sobre la majoria de cada Estat. [...] Les minories nacionals queden exposades a injustícies considerables per part de la majoria [...]; els conflictes etnoculturals no fan sinó exacerbar-se.»

Una vegada presentada la qüestió en aquests termes, Kymlicka considera convenient d'oferir, en primer lloc, una tipologia de les molt diferents formes de pluralisme cultural realment existents (les que es donen als estats multinacionals i als poliètnics; de les minories nacionals, dels grups ètnics), i també d'examinar les diferents formes de drets diferenciats segons el grup (drets a l'autogovern, drets poliètnics específics, drets de representació especial). L'autor arriba constantment a la consideració en detall dels casos particulars, atenent una exigència metodològica que li sembla en aquest terreny indefugible.

Cal articular, tot seguit, una teoria dels drets dels *membres* de les minories per tal de fer efectius els drets individuals també per a ells. La clau que, ja d'entrada, Kymlicka posa en joc és la idea que per als grups minoritaris s'han de donar condicions equiparables a les que gaudeixen els membres dels grups hegemònics. (La substitució de l'expressió «drets col·lectius» amb aquesta altra de «drets dels membres de les minories» –si més no ocasionalment– podria veure's, en primer

lloc, com una aportació al debat sobre l'acceptabilitat de la noció de drets «col·lectius» –debat que no es dona per tancat– i, en segon lloc, com a part de l'intent per aproximar aquesta mateixa noció als conceptes i principis bàsics de la tradició liberal, en particular al ja esmentat de justícia com a equitat. O és que no podem representar-nos el sistema de drets del qual gaudeixen els membres dels grups majoritaris com a drets col·lectius, només que efectivament realitzats?). La resta del llibre queda orientada per aquesta mena de consideracions, que s'ofereixen sempre de manera ponderada.

Kymlicka estima convenient intentar d'explicar-se com ha estat possible un silenci tan persistent com el que trobem entorn de la qüestió de les minories en les diferents tradicions de pensament, particularment en la tradició liberal. En el terreny de l'anàlisi política, hi fa referència també a l'evolució històrica del problema, farcit de moltes de les més penoses experiències socials i polítiques que s'han viscut al llarg del segle XX. L'autor presenta consideracions de caràcter molt divers i en subratlla algunes fites. En relació al primer ordre de consideracions, hi destaca la citació que fa de Mill, en defensa d'un marc nacional estable com a requisit indispensable per a la implantació dels principis que han de regir una societat liberal. La concepció que té Mill de la nació és la que encara ara fan seua destacats pensadors en la seua mateixa tradició, i resulta inobjectable; però no ha servit per vincular el primat conceptual d'aquesta noció (sòlidament inspirat: «la ciutat és anterior a la casa i a cadascun de nosaltres») amb el cas de les nacions que, de manera contingent, no gaudeixen de reconeixement.

Així és com inicia Kymlicka l'anàlisi d'una de les vessants teòriques més rellevants de la qüestió: de què són privats els membres dels grups minoritaris quan no compten amb el reconeixement de la seua pròpia identitat? Què els manca i què no poden aconseguir sense «drets col·lectius»? La resposta a aquests interrogants mostra que per a una concepció liberal de la justícia hi ha un greu problema fins ara mal tractat. Perquè el que manca és el no reconeixement de la relació de pertinença cultural, constituent indispensable de la idea d'autonomia individual i, més en general, constituent també de la idea d'una societat justa i bona. El sentiment d'identitat o pertinença cultural –tàcit o explícit– és irrenunciable. De fet, els membres de la majoria no hi renuncien –si més no, no renuncien als seus efectes–; i no ho fan per la senzilla raó que, com mostra Kymlicka en ocupar-se del significat de la cultura en el desenvolupament dels individus, no podrien fer-ho. En cap d'aquests dos casos l'esmentat sentiment pot considerar-se irrellevant, ni menys encara qualificar-se d'arcaic, en el sentit que hom podria prescindir-ne; però és justament això el que fan alguns teòrics del cosmopolitisme en defensar, per exemple, la idea d'un «patriotisme constitucional postnacional».

El capítol cinqué és potser el cor del llibre. Aquí és on l'autor analitza, brillantment, el paper de la cultura per als membres d'una societat modernitzada o liberal. Aquesta és la qüestió clau per a la justificació d'una teoria liberal dels drets de les minories. Li ha de servir per «demostrat(r) que els drets de les minories no es contradiuen amb la llibertat individual, sinó que en realitat la poden promoure». Recupera així la idea –conreada per alguns

teòrics liberals– que «la causa de la llibertat» sovint «troba els seus fonaments en l'autonomia d'un grup nacional». La tesi subjacent és que «la llibertat va íntimament lligada a la cultura i, alhora, en depén». Els membres d'una nació, per molt que no compartesquen valors morals o maneres de viure tradicionals –com passa a les societats modernitzades–, se senten estretament vinculats amb la seua llengua i la seua cultura (de fet, floreixen al seu si i no mostren un interès significatiu a substituir-les). Aquesta vinculació, tan estreta que s'ha de considerar constitutiva, proporciona justament els fonaments estables que demanda l'autonomia i la identitat individual. La cultura assegura, així, un «context d'elecció comprensible» al qual hom recorre per afrontar qüestions indefugibles sobre els valors i el projectes personals. De manera que l'acceptació dels drets diferenciats en funció del grup per a les minories nacionals i els grups ètnics que garanteixen aquesta connexió no contradiu el compromís essencial amb la llibertat individual i la igualtat social, més aviat al contrari, n'és una part indispensable. En obert contrast amb aquesta línia de raonament, alguns autors, en situar la noció de pertinença o identitat cultural fora de l'esfera normativa han optat per considerar-la superflua i l'han equiparada a una forma d'identitat primitiva, prepolítica, de la qual hauria de prescindir-se. La lliçó que deriva de l'argument de Kymlicka és justament la contrària: «Els grups nacionals proporcionen un marc de llibertat i igualtat, com també un factor de reconeixement i confiança mutus (a partir dels quals hom pot) articular els desacords i els dissens inevitables sobre les concepcions del bé que es donen

en la societat moderna». Per tant, «els drets diferenciats en funció del grup que protegeixen les cultures minoritàries són coherents amb els valors liberals i, alhora, els promouen». Així, «els principis de la justícia liberal –conclou Kymlicka– exigeixen (el reconeixement de) determinats drets diferenciats en funció del grup».

Més endavant s'exposen amb deteniment els tres principals blocs d'arguments a favor d'aquests drets diferenciats. L'argument basat en la igualtat és el més poderós: després d'haver mostrat com l'autonomia individual només pot fer-se efectiva en connexió constitutiva amb la pròpia cultura, es planteja la qüestió de l'aplicació d'aquesta relació al si dels estats multinacionals i, amb ella, una qüestió que afecta el principi d'igualtat. El problema sorgeix quan els interessos específics de les cultures minoritàries exigeixen el reconeixement de drets diferencials que poden semblar discriminatoris –o amenaçar de ser-ho realment–, atès que assignen drets individuals i poders polítics d'una manera diferent segons l'adscripció grupal dels individus. Això podria fer pensar que aquells drets diferenciats no són coherents amb el principi d'igualtat. Com que l'objectiu del present llibre és precisament mostrar aquesta compatibilitat, Kymlicka insisteix a recordar que el seu plantejament encaixa amb el punt de vista liberal tal com és formulat pels seus teòrics més destacats. Segons aquests, l'eliminació o compensació dels desavantatges no merescuts o moralment arbitraris és un imperatiu de la justícia, sobretot si aquests són «profunds i extensius». Ara bé: els mateixos autors tracten els conflictes originats per la raça, l'etnicitat i el gènere (els més propers als que aquí interessen) com si

fossen anàlegs als que provoca la diversitat de les opcions individuals al si d'una societat culturalment homogènia. Donen així per suposat que els conflictes que afronten tenen un caràcter transitori, puix que haurien de resoldre's amb la integració d'aquestes diferències dins l'àmbit dels estats uninacionals constituïts. Rawls, per exemple, considera explícitament que el «fet del pluralisme» s'ajusta al model per al tractament de la llibertat religiosa que hem considerat abans. Per a Dworkin, la comunitat política és equiparada –de manera sistemàtica– amb una única «cultura completa». Kymlicka, que no s'està de reconèixer l'èxit d'algunes polítiques d'integració que se n'han derivat (en relació amb els immigrants, les dones o els ciutadans de color als Estats Units), ha d'afegir, en vista de tot això, una vegada més que: «no és que aquests teòrics rebutgin explícitament la possibilitat que les minories nacionals tinguin drets especials [...], al contrari, ignoren la qüestió sencera». Amb la reiteració d'aquest pronunciament, el que fa Kymlicka és urgir un debat, no encetat encara, que no siga entebancat d'entrada per supòsits addicionals que fan referència a les condicions específiques de la cohesió social, als efectes suposadament divisoris de l'aplicació dels drets de les minories, o a l'equilibri del mapa internacional, etc. (amb independència del pes que se'ls haja d'atribuir), que, fins ara, l'han impedit.

Els arguments que apel·len a la història –per la seua part– tenen un caire més contingent i recolzen en l'anterior, basat en la igualtat. Els acords i els tractats entre pobles són, nogensmenys, una de les fonts de legitimació de la reivindicació d'un tractament diferenciat dels grups que per raons

històriques són governats per un Estat que no els reconeix els seus drets específics.

Finalment, l'argument basat en el tan preuat valor intrínsec de la diversitat cultural mostra ser el més feble. Així com els dos anteriors posen l'accent en les «obligacions» de la majoria en termes de justícia, aquest altre apel·la sospitosament als «interessos» de la mateixa majoria i, en conseqüència, la defensa que fa dels drets de les minories té com a fonament no tant el principi de justícia com el d'interès (el d'aquella majoria, per la diversitat que podria enriquir-la). D'una altra part, si ens limitem a aquest argument bé pot ocórrer que els avantatges que pot suposar la diversitat no arriben a justificar els costos que origina la protecció de les minories. En aquest cas, podria optar-se per formes de conreu de la diversitat alternatives. De manera que el primer impuls de l'argument conté el germen de la seua desqualificació o almenys manifesta una notable debilitat. Així que, segons adverteix Kymlicka amb sagacitat, «és un error assignar (a aquest argument) una importància excessiva com a defensa dels drets nacionals».

A partir d'aquí es debaten les dificultats pràctiques i teòriques que planteja la representació política dels òrgans legislatius en una democràcia liberal no uninacional, i també les derivades del reconeixement del dret d'autogovern. Kymlicka insisteix en les dificultats, fins i tot quan són d'una magnitud que –com indicàvem al començament d'aquesta nota– fan pensar que podrien donar lloc a conflictes irresolubles. Ha d'acceptar, si més no en termes pràctics, que un pes excessiu dels sacrificis per al grup hegemònic pot suposar la desatenció de les reivindicacions

de l'altra part, per ben fonamentades que aquestes siguin. En l'aproximació que l'autor fa dels temes dels quals s'ocupa en aquest capítol –tal com s'havia proposat des del principi– examina cada cas per separat, considerant-lo en la seua especificitat, mai com formant part d'una tipologia preestablerta; menys encara confonent sota un mateix epígraf els problemes, per exemple, de la integració dels immigrants amb els propis de les minories ètniques o religioses o nacionals. Insisteix tothora que no hi ha una fórmula única per a decidir quins són els drets que escau de reconèixer a les minories nacionals i als grups ètnics. Més: no tots els grups s'ajusten clarament a les categories de les quals es reclamen. En conseqüència, hi veu un límit per a la teoria en determinats casos i assenyala l'espai que obri la confrontació democràtica. (El lector trobarà un bon exemple d'aquesta anàlisi diferenciada tot al llarg d'aquest llibre i més explícitament, en referència exclusiva a algunes minories nacionals –porto-riquenya i quebequesa a Amèrica del Nord, catalana, flamenca i gal·lesa a Europa– en «Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales», un altre treball seu, dins S. García i S. Lukes (comps.): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid, 1999. Pel que fa a la seua preocupació per la sistemàtica confusió dels problemes als quals sol al·ludir-se en tractar dels drets de les minories, vegeu: «El multiculturalisme nord-americà en el context internacional», *L'Espill*, núm. 2, pp. 25-35, i també: «El nacionalisme mal entès», *El contemporani*, 10, pp. 39-45).

També afronta Kymlicka l'espínós problema de determinat en què consisteix per als liberals la restricció dels drets bàsics

individuals dels seus membres en què poden incórrer les minories i en considera les possibilitats d'intervenció. S'aprofundeix de nou en la relació entre els valors de la tolerància i l'autonomia individual dins una teoria liberal. En cospa les dificultats existents –tant en la teoria com en la pràctica– per fer efectiva la imposició de valors liberals a minories no liberals al si d'un mateix estat i l'assimila a la qüestió d'imposar aquests mateixos valors a nacions estat no liberals. Discuteix les limitacions i les conseqüències que se'n deriven per arribar, una vegada més, a un pronunciament en contra de solucions teòriques unívokes.

L'autor ofereix tot seguit una resposta –molt ponderada– a la pregunta de si el reconeixement dels drets diferenciats en funció dels grups nacionals o ètnics és un obstacle per al desenvolupament d'una identitat compartida que abaste el conjunt de la nació ja constituïda. No sorprendrà el lector d'aquesta nota que l'autor conclou amb l'afirmació que, en efecte, sí que pot ser un obstacle i un de molt significatiu; però l'alternativa consistent a optar per no reconèixer aquests drets, per aquesta raó, seria injusta i potser també inviable. En tot cas, doncs, es tracta d'una opció indesitjable, tant per la fallida teòrica que suposa com, sobretot, per les conseqüències polítiques que se'n derivarien.

El darrer capítol és una recapitulació del conjunt de les qüestions examinades tot al llarg del llibre. L'autor aprofita per insistir en la necessitat d'elaboració teòrica en què es troba avui el problema del multiculturalisme en algunes de les seues manifestacions. Hi aporta un acurat perfil de l'aparent paradoxa que suposa la coexistència del fenomen de la globalització

amb el relleu creixent que pren l'afirmació de les identitats diferenciades arreu del món. Finalment, saluda com un indicatiu esperançador l'aparició al si de les societats modernitzades de majories cada vegada més obertes davant la diversitat i la pluralitat, com a contrapunt del mite de l'Estat homogeni. □

Parlar (precisament) per no callar

Joan Garí

Paraules, idees i accions. Reflexions «sociològiques» per a lingüistes

Guillem Calaforra

306 pp., 1999, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, València.

Temps roïnassos per a la lírica. O, més ben dit, per a quasi tot el que té a veure amb el pensament: a la crisi secular de les ideologies en el marc de l'encimbellament de la cultura visual (tradicionalment vista com una amenaça –sic– per a la paraula) s'hi afegeix les incerteses cognoscitives tan proclius a apocalipsis de via estreta en la nova era cibernètica i virtual. Davant aquest horitzó de tribulacions hermenèutiques la cultura acadèmica ha contestat de manera

unànime amb reaccions conservadores de l'estil de l'anomenada «especialització». Si el saber està en perill, salvem-ne el que poguem compartimentat en fragments petitíssims, potser esperant que, com en la coneguda metàfora tomista (i espriuana), en cadascun dels trossos habite l'autèntica llum. Una estratègia natural, si es vol, i comprensible, però absolutament nefasta. En aquest context, cada vegada que algun autor s'arrisca a desmarcar-se d'aquest corrent poderós –al marge del qual només hi ha sang, suor i llàgrimes– de l'*intel·lectualment correcte*, hem de felicitar-nos i felicitar-lo. Un d'aquests esdeveniments rars i estimulants ha tingut lloc a València, quan els responsables de l'Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana han tingut a bé publicar *Paraules, idees i accions* (que fa el número 48 de la Biblioteca Sanchis Guarner), del jove lingüista Guillem Calaforra.

És aquest un llibre de gran interès per diferents raons. Es tracta, en primer lloc, d'una olla bullint: la d'un assagista *in pectore* que ens demostra, amb la sociologia del llenguatge com a excusa, que el vell i clàssic apòstrofe «atreix-te a pensar!» té encara subjectes que s'hi senten interpel·lats. Per un altre costat, les qüestions tractades en el volum constitueixen una panòplia suficientment ampla perquè un lector culte interessat en la realitat al seu voltant s'hi senta al·ludit. Així, hi podem circular des de l'anàlisi de la sociolingüística com a discurs (seguint un cert paradigma anglosaxó) a la revisió d'alguns dels principals tòpics de la sociologia del llenguatge a casa nostra, amb sucoses qüestions eternament –i dissortadament– en vigor com aquelles relacionades amb l'argumentari a favor i en contra de la unitat de la llengua catalana.

No entraré ara, però, en disquisicions especialitzades a l'entorn precisament de la disciplina principalment involucrada en els escrits de Calaforra, eixa vaga «sociolingüística» que és el maridatge terrible –i no tan ben resolt com la meua taxativa sinonímia a la pràctica puga suggerir– entre dos engendres entranyables com són la «sociologia» i la «lingüística». L'Església ja en té doctors –o en el propi anticòs hi ha el virus, si voleu. Curant-se en salut, Calaforra ha col·locat en el subtítol de l'obra la seua sociologia en quarantena: *Reflexions «sociològiques» per a lingüistes*. Ja se sap que la cursiva –o les cometes que ens l'estalvien– és als usos del llenguatge escrit el que la llibertat condicional a la legislació vigent. Recordaré, en tot cas, que ja el benemèrit Lluís Aracil fou peoner –també– a desdir-se d'un rètol tan flamant com el de «sociolingüista», que ell havia introduït per aquestes contrades amb la seua característica vehemència. No, no estan encara clares les coses entre la «sociologia» i la «lingüística», i el llibre de Calaforra s'encarrega d'efegir-hi brillants elements per, si no resoldre l'acoblament, si ajudar a contemplar-lo des d'una nova perspectiva.

M'atreviré a explicar, però, que no és aquí on rau el mèrit fonamental de *Paraules, idees i accions*. En tot bon llibre hi ha, a més dels seus encerts ocasionals pel que fa a la matèria tractada o la manera de disposar-la com a discurs, una (plus)vàlua especial que és el que ens deixa entreveure cap a on pot anar el seu autor en el futur, si és que va enlloc. *Paraules...* podria considerar-se –si no m'erre– el volum inaugural d'un escriptor que ens donarà alegries ulteriors, en el que s'endevina un futur bon trajecte intel·lectual. I no és

que siga aquest, en sentit estricte, un primer llibre. Calaforra s'introduí primerencament en el panorama bibliogràfic amb una traducció i edició de *Das Katalanische*, el mític (és a dir, conegut però oblidat, o oblidat però conegut) títol de Meyer-Lübke. Però aquesta recopilació d'articles ens mostra, més enllà de l'odissea de recuperar el vell clàssic de la catalanística, les tendències intel·lectuals generals de Calaforra, la seua manera d'enfocar metodològicament els assumptes que tracta i el tipus d'obres i d'autors que l'interessen. I, *last but not least*, un estil agradablement precís, de fusta inconfusiblement assagística, per on transparenta alguna cosa més que un investigador més o menys heterodox: un autèntic escriptor. En un altre lloc («Un público para el ensayo», *El País*, Edició Comunitat Valenciana, 14-1-2000, p. 2) he advocat per la recàrrega del terme *assaig* en el sentit de la venerable, libèrrima i ubèrrima tradició de la «literatura d'idees». S'ha usat i abusat massa, en els darrers temps, de l'etiqueta encunyada per Montaigne per a referir-se a qualsevol producte acuitant engendrat per les necessitats curriculars dels esforçats practicants de les «ciències humanes». L'assaig és una altra cosa, estimats. No qualificaria jo d'«assaig» el llibre de Calaforra i, tanmateix, qui podria negar que la força del seu estil a ràfegues irònic i provocatiu, la profunditat apodíctica del seu pensament i, sobretot, l'actitud d'absoluta manca de dogmes i partits presos que informa la seua escriptura ens revelen que som davant d'un autèntic assagista *in fieri*. I em consta que ell sap i comparteix aquesta visió.

Però no voldria divagar. Parlava de quin és el mèrit fonamental, la plusvàlua

essencial del llibre que tenim entre mans. L'aportació cabdal d'aquest és, al meu entendre i al meu gust, la manera amb què Calaforra s'aproxima a determinades personalitats intel·lectuals de primer ordre, que hàbilment i automàtica passen a constituir-se en formants essencials del seu discurs. Són Joan Maragall, Joan Fuster, Lluís V. Aracil, John B. Thompson i, especialment, Czesław Miłosz.

Dues paraules sobre Aracil. Si hi ha una figura incòmoda en la intel·lectualitat valencianocatalana contemporània, aquesta és sense dubte l'autor de *Dir la realitat*. Calaforra té el valor de reconèixer-hi, però, que Aracil és l'autor que més idees li ha inspirat i amb qui té majors deutes. El llibre, de fet, està doblement dedicat «a Joan Fuster, *in memoriam*» i «a Lluís V. Aracil, amb admiració i respecte». Alhora, però, no s'està de jutjar severament l'actitud pública d'aquest darrer en aquests anys, quan el que he anomenat benignament en un altre lloc «un excés de zel epistemològic» ha dut l'introduïdor de la sociolingüística entre nosaltres a aparèixer davant l'opinió pública més com una mena de «*martillo de progres*» que no com el que realment ha estat sempre: el més dens, profund i estimulant dels nostres intel·lectuals, després de Joan Fuster. Però el temps, que tot ho garbella, anirà deixant les coses al seu lloc.

Molt més importants em semblen les notes que el nostre autor dedica a la recuperació d'*El pensament captiu* (*Zniewolony umysl*, París, 1953), el volum amb què Czesław Miłosz, premi Nobel polonès, dissecà magistralment les perversions intel·lectuals de l'estalinisme rampant. En el que constitueix el nucli dur de la seua invitació, Calaforra es deté a recuperar per

al lector d'avui les superbes intuïcions de Miłosz sobre el mal que havia fet la implacable dictadura comunista entre els seus companys intel·lectuals a Polònia. I té la valentia de reconèixer una veritat incòmoda: l'estalinisme no mor amb Stalin. L'estalinisme (com el macarthisme, el seu antípoda geopolític, que no ontològic) és una temptació de l'esperit, tant per a l'esquerra com per a la dreta. La literalitat del pensament de Miłosz (un intel·lectual que no va claudicar) ens sona, encara, terriblement familiar. Per als estalinistes només és real (només pot ser dit) allò que es pot interpretar des de la doctrina. És el seu una mena d'extraracionalisme de dimensions religioses que, tot i pretendre haver-se deslliurat de la metafísica, en realitat l'ha substituïda per la «fascinació idòlatra». D'aquí ve de seguida, com un recurs automàtic, la divisió entre «els nostres» i «els altres» i el corol·lari de misèries intel·lectuals consegüents: «el discurs de l'altre no s'ha de concebre mai com a complementari del propi, sinó com a sospitós, erroni, o directament culpable i perillós [...] Correlativament, un mateix fet no tindrà el mateix valor si el realitzen uns que si el ralitzen altres» (Calaforra, p. 159).

En aquest joc de prescripcions i proscripcions, «és fonamental saber com cal dir quines coses i també quines coses no s'han de dir de cap manera» (p. 163). En el nivell més simple, el llenguatge polític és un exemple perfecte d'aquesta perversió del discurs.

Una vegada u resta pres en aquest frenopàtic amb aparença de convent que pretén passar per campament a l'aire lliure, és difícil escapar: la pantomima s'ha de representar sempre. «Un dubte ocasional pot fer trontollar un sistema de creences,

és un element anòmal i es pot considerar com una mena d'impuresa» (p. 165), en el sentit que donaria a aquest darrer terme l'antropòloga Mary Douglas. «El dissident, el suspicax, l'impur és una excepció en un sistema preestablert, és un element discordant en la classificació maniquea i, per això, un perill encobert» (p. 167).

El més extraordinari d'aquest vademecum de Miłosz sobre la conversió dels intel·lectuals en carcellers més o menys contents de ser-ho és que el seu esquema serveix igual per a les circumstàncies horribles de l'Europa de l'Est fins a 1989 que per a les temptacions igualment totalitàries d'una part de la *intelligentsia* occidental fins ara mateix. Al capdavant, quan un intel·lectual se sent virginal, imbuït per la certesa que la seua és l'única certesa, ja és un captiu. Aquests purs, que en ocasions s'anomenen ells mateixos *radicals*, són com els escriptors i savis polonesos ràpidament convertits, en plena postguerra, a l'estalinisme. Davant els dubtes del mateix Miłosz, «los que habían dado el salto nos consideraban débiles poetas titubeantes, hombres de letras decadentes, incapaces de acción» (citat per Calaforra, p. 166). Trenta-sis anys després d'aquestes paraules, la Història donava la raó a Czesław Miłosz —el dèbil, el titubant, el decadent—, i la llevava als qui havien traït la seua pròpia intel·ligència.

Paraules aclaridores, paraules imprescindibles, idees, sí: accions, en definitiva (potser en el sentit que hi hauria donat el venerable Austin) per a comprendre el món (i per a dir-lo, doncs) sense cotilles ni orelleres. Guillem Calaforra ha escrit un llibre plegant escrits diversos que és tan important pel que s'hi llegeix com pel que s'hi endevina, i on només m'atrevisc a

recomanar a l'autor que resolga de manera positiva aquesta terra de ningú en què es troba immersa la seua escriptura. Una de dos: o s'abandona en braços de l'assaig i de les seues lleis (i serà aquesta l'única manera que les sirenes curriculars no l'acusen sistemàticament de fer «assagisme») o es fusiona sense ambages amb la lògica acadèmica, que no requereix potestats literàries sinó únicament burocràtiques. O fa llibres per als lectors o per al currículum. Dilema gens difícil de solucionar (i que, en el seu cas, em fa la sensació que ja està resolt en realitat) per a una persona intel·ligent no subjecta a cap limitació professional (les claudicacions del pessebre sempre són comprensibles humanament, però mai intel·lectualment). Dilema que, en dirimir-se positivament, ens pot proporcionar un bon creador d'aquest gènere difícil, arriscat i rar que marida la intel·ligència amb la bellesa de l'escriptura i que, a falta d'un rètol millor, coneixem amb l'incitant marxamo de «literatura d'idees». □

Recompte i balanç

Ferran Garcia-Oliver

Errata. Una vida a examen

George Steiner

Traducció d'Albert Mestres

228 pp., 1999, Proa-Enciclopèdia Catalana

Viuere és un ofici, prou raó que en tenia Pavese, i com qualsevol altre només s'aprèn fent el camí. Però, curiosament, per a aquest ofici del qual no escapa ningú, no disposem de cap manual que ens ensinistre en el seu aprenentatge. Probablement, perquè la vida és sempre una aventura individual i cap experiència resulta mai intercanviable. Per sort hi ha balises i senyals que orienten la navegació, i ens ajuden a mirar-nos-ho tot des de perspectives que demanen el matís i la relativització de les circumstàncies que a espenyes i redolons van emmotlant-nos. Els dietaris, les memòries i les autobiografies són cròniques que, en il·lustrar periples d'uns homes o unes dones incrustades en una geografia social més aviat aliena a nosaltres, ofereixen claus que els uns i les altres han fet o fan servir per sortejar els esculls amb què s'han trobat en les seues llargues o curtes, tant se val, travessies per la vida. Són ben útils, aquests quaderns de peripècies vitals i intel·lectuals. Les vides dels altres, quan són manufacturades per

plomes responsables i atractives, subministren alguns d'aquests senyals lluminosos per als Ulisses navegants, que ho som tots.

Aquestes escriptures cartografien un gènere que, tot i la bondat literària transmissora de seduccions i plaer en la lectura, compta amb una feligresia escassa, encara que devota. La demanda limitada explica bona part de les malfiances editorials, i alhora la perplexitat davant les narratives del pronom personal de primera persona que aconsegueixen infiltrar-se en llocs acceptables de les llistes de venda. La traducció catalana d'*Errata. An examined life* (*Errata. Una vida a examen*) de George Steiner ha estat precedida per la bona acollida entre el públic consumidor de lletra impresa en castellà, com ho avala una segona edició tan sols cinc mesos després de la primera. Caldria no oblidar aquesta dada de partida.

El llibre sens dubte s'ho mereixia, i ara per l'èxit inesperat d'una obra allunyada de la ficció, que ha compensat amb escreix les expectatives dels editors, ara pels crèdits llustrosos del crític, escriptor i professor Steiner, allò cert és que hem de saludar la iniciativa de Proa per fer arribar al lector català un llibre al cap i a la fi elogiat arreu, i destinat a una audiència que depassa, o hauria de depassar, els cercles restringits de consumidors de «tebeos per a intel·lectuals», que deia Fuster. Les traduccions, per a una cultura com la nostra, són un baló d'oxigen, un balcó obert al món tan divers de cultures, i les necessitem com el pa i l'aigua en aquesta batalla desigual, des de la perifèria i sense ressorts estatals de cobertura, per la «normalitat». Els dos anys, però, que ens separen de l'original anglès i de l'edició espanyola posa en re-

lleu els escrúpols de les nostres empreses editorials davant els productes literaris que prenen l'escriptura del jo com a matèria narrativa –*Errata* és, senzillament, un llibre de memòries–, o que serveixen per divulgar «idees», transmetre opinions, indagar o burxar en les consciències individuals i col·lectives, debatre qüestions fonamentals d'avui dia, que de tot plegat *Errata* també en va ben servit.

Steiner és jueu i juga sobre segur: els clàssics. Aquest seria el resum d'urgència d'una singladura personal continguda en dues-centes vint-i-cinc pàgines que saben a ben poc. Els cromosomes mosaics i la passió pels grans homenots de la literatura i la música, modulen una veu que s'ha deixat sentir en llibres combatius i polèmics, en selectes ambients universitaris nord-americans i europeus, o en les pàgines de publicacions com el *New Yorker*, des d'on ha passat pel sedàs del seu ull crític més de cent cinquanta llibres, que es diu prompte.

És una aposta infal·lible, la dels clàssics. De menut, a casa, els ha respirat com una cosa natural; el seu pare s'ha encarregat d'inocular-li'n l'interès, d'incitar-lo a sovintejar els llibres immortals mitjançant jocs de traducció i lectures supervisades. Hi ajuda poderosament, en aquesta pedagogia domèstica, una educació trilingüe –francès, alemany, anglès– basada en la racionalitat, els remors il·lustrats i la tolerància. La seua infantesa fou «una festa absorbent» que anava preparant l'amable recepció de les obres que sostenen la literatura d'Occident. En Homer i Sòfocles, en Shakespeare i Racine –que és la nineta dels ulls d'Steiner– en Dante i Joyce, hi ha condensada la condició humana. La caducitat, eixe corcó que afecta la immensa

majoria dels productes literaris, passa de llarg per les obres que serveixen de referència per a qualsevol cànon. El temps, per contra, n'és el millor aliat. Les proses i els poemes de fa cent, cinc-cents, mil i més anys continuen commoguent-lo –continuen commoguent-nos– perquè no sols parlen de nosaltres sinó que ens parlen a nosaltres: «cada vegada que l'abordem, el clàssic ens interrogarà», diu Steiner. Harold Bloom no se n'allunyava gaire quan deia que l'obra d'un clàssic, la canònica, suscita estranyesa cada vegada que ens encarem amb ella. I les demandes formulades per mitjà d'un text, d'una composició musical o d'una peça d'art ens exigeixen, tant o més que la comprensió, una reacció. El navegant ha sentit ben endins l'esparpell lluminós enmig la fosca, enmig del caos, i vira la nau cap a una *vita nuova*. El clàssic ens salva, ni que siga de certes estupideses.

Cadascú és fill de la seua educació i es deu a les seues pròpies passions. Totes dues imposen barreres a successives recepcions de materials culturals que no atenyen l'exigent i perdurable etiquetatge del clàssic. I més en un home com Steiner que prossegueix els estudis en centres que no fan més que aprofundir en un itinerari traçat i fins a cert punt planificat. Al *Lycée* de Manhattan s'obre a l'apogeu de la literatura francesa, després d'Atenes i Roma; i a la sobirania de la paraula, que inclou, com no, l'adhesió incondicional a Shakespeare. La inicial festa absorbent de Steiner cedeix el seu lloc, doncs, a unes posicions més aviat refractàries, menys versàtils. En un gest que l'honora, Steiner reconeix les miopies que l'assetgen, a causa de la veneració clàssica, però són a l'origen d'uns prejudicis que llasten un trajectòria intel-

lectual tan brillant, i ens alerten que l'elasticitat davant els fenòmens variats i imprevisibles de la cultura és incompatible amb els interessos monogràfics, per molt que aquests acoten l'àmbit prodigiós dels clàssics. Contraposar a hores d'ara una «alta cultura», reservada a l'elit, a una «cultura de masses», amb les butllofes maniquees que això comporta, ens revela un Steiner poc condescendent amb els nous llenguatges culturals –la fotografia, l'art més compulsivament contemporani, el cinema fins a cert punt– i, encara més, amb els de la cultura popular, el tret distintiu de la qual seria el consum per part d'àmplies audiències: futbol, telenovelles, música *pop*. Steiner, per descomptat, l'admet en nom dels «ideals i de les institucions de la democràcia». Diria que la *tolera*, més que la comprèn.

L'elecció entre l'abisme infranquejable o els ponts que hi ha entre cultura popular i cultura d'elit ha vessat rius de tinta polèmica. Els historiadors n'han dit la seua, i han acabat per impugnar el que en realitat és un fals dilema, en la mesura que parteix de la insistència de les inequívokes distàncies que separen ambdues, però esquiva les fèrtils i permanents interferències. Resulta estrany que Steiner hi quede atrapat, i a més des de posicions bregoses: en una ocasió es pregunta quina justificació podria tenir el seu enfrontament, com el Quixot i els seus molins de vent, a la cultura popular. Sovint no són fàcils de detectar, romanen en l'ombra, però mai no s'han estroncat els diàlegs mutus entre l'«alta» i la «baixa» cultura. ¿Quantes melodies i poesies subalternes són al darrere de sublimacions orquestrals i operístiques? Alt i baix són, a més, nomenclatures massa rígides que sovint cap-

gira el temps. Els sirventesos de Marcabré, el *Sermó del bisbetó*, qualsevol dels *Carmina Burana*, són en el seu origen peces «populars», però en els dies que corren serveixen per al delit d'estrictes minories cultes. Potser tot es deu a una incompatibilitat generacional, però no deixa de ser una impròpia desmesura al·ludir a la regressió als grunys i als crits inhumans dels ídols del *pop* i les estrelles del rock, just després de recordar-nos la brutalitat política del segle xx. En fi, rebutgem allò que no entenem, cosa que no deixa de ser estrany en un Steiner que reflexiona amb finesa d'orfebre sobre la imprevisibilitat i la irreductibilitat de les notes damunt d'un pentagrama, enfront del llenguatge que se sotmet a un codi ineluctable fins en el més extremat dels avantguardismes. De la música busquem els efectes sobre l'«ànima i el diafragma», siga quin siga el seu receptacle, des del tam-tam dels bosquimans a la complexa simfonia. Com davant de qualsevol art o proposta literària, en la música tot convé excepte els prejudicis. Les salmòdies de Bob Dylan o Pau Riba, les balades dels Beatles, les cròniques urbanes de Lou Red, les visions de Leonard Cohen i fins els moments més durs dels Rolling Stones també poden produir, com Mahler o Purcell, aquells rars moments d'intensa «espiritualitat», en transportar els oients «a les seues veritats alienes a la raó».

Amb tot, uns dels millors moments del llibre és precisament quan Steiner aboca tots els seus dots especulatiu a raonar sobre la música i la seua definició, com a problema en la seua relació amb el llenguatge, ara i adés conflictiva perquè col·lionava amb els actes de la parla i la consciència humana. No és nova de cap de les

maneres la qüestió. Joan Fuster, al seu *Diari*, ja es plantejava si era lícit justament «parlar» de música, i dubtava que fóra el mitjà adequat atès que implica la reducció a uns recursos verbals limitats. En efecte, confinar a paraules la «Patètica» de Beethoven —un quadre també— ens situa davant un mal pas. La música és una altra cosa, car pot contenir contradiccions, inversions, contrapunts, la simultaneïtat d'innombrables veus, radicals ruptures de la temporalitat. Sándor Márai percep l'inquietant *llenguatge* que subjau en les fonamentals de la música i escriu, a *L'última trobada*, a propòsit de Konrád: «tenia por de la música, amb la qual mantenia una relació secreta, que no només implicava la seva consciència sinó també el seu cos: com si el sentit més profund de la música consistís en una mena d'imposició fatal que podia fer que es desviés del seu camí i que alguna cosa dintre seu es trenqués... Però la música que agradava al Konrád no estava feta per impressionar, tocava la passió i els remordiments dels homes, feia que en el cor i en la consciència sorgís el sentit d'una vida més real». I és que, com diu Steiner, la música, com a moviment i figuració primordial de l'esperit humà, juntament amb la dansa, anuncia un ordre d'existència més pròxim que el llenguatge al misteri de la creació.

Plató ja la temia, la música. Res millor per propalar una consigna que transmetre-la en forma de cançó. Les revolucions —les subversions de l'ordre— troben les seues imprescindibles audiències populars en les emocions desbocades a frec dels himnes. Perquè himnes ho van ser la *Marsellesa*, el *Grândola Vila Morena* de José Alfonso en el Portugal del 75 o la mateixa *Estaca* que algun dia hem cantat. La irracionalitat cap

a la qual ens pot llançar la música, Woody Allen –un jueu apassionat del jazz– la il·lustra en uns dels seus esquetxos morçacos de paraules: cada volta que escolte Wagner em vénen ganes d'envair Polònia.

Així com la música és un discurs aliè a la veritat i a la falsedat, també els jueus són, si bé és mira, un poble aliè a la lògica de la història –sempre que acceptem això, que la història té alguna «lògica». Malgrat les diàspores i els progrons, malgrat els exilis i l'Holocaust, malgrat les persecucions els jueus no sols han resistit dos mil anys de puntellons i travetes sinó que a més han erigit un Estat que més tard o més d'hora serà reconegut fins pels seus més obstinats enemics. La història ha devorat pobles, ètnies, grups humans solidificats per creences religioses, imperis poderosos. Els israelites han sobreviscut a les insídies multiplicades fins a l'absurd. La resistència a l'assimilació és formidable. Com formidable i fonamental ha estat l'aportació jueva a la cultura occidental: Kafka, Freud, Wittgenstein, Schoenberg, Marx, Einstein. La llista és interminable.

Arribat en aquest punt haig de confessar les pròpies perplexitats. La «qüestió jueva» se m'escapa en una allau de matisos, d'impossibles sentiments, de patiments mai experimentats. No podria mai dir dels jueus allò de «certament un poble escollit i un club als quals no renuncio», com afirma Steiner sense manies. La Shoah és una metàfora de l'horror, però no la porte, no la puc portar, tatuada a la pell. Tampoc no duc els senyals de Srebrnika, de Grozni o d'Hiroshima. Sóc un observador perplex, que pot arribar a identificar-se i a fer seu el dolor aliè, però el problema essencial continua sent patrimoni exclusiu dels seus vertaders protagonistes. Fa la impressió

que ara Steiner més que dialogar amb tothom es dirigeix als «seus», inclosos els seus propis fantasmes; i prou que ho aprofita per exorcitzar-los. Llegint les pàgines sobre el problema jueu hi ha la incòmoda sensació d'escoltar sense voler una conversa en l'habitació del costat. Una conversa en alguns fragments de la qual, possiblement per l'estranyesa, hi sura un escriu de metafísica –«Israel és un miracle indispensable»– i d'ingenuïtat –el jueu com a etern errant i camarada amb els vents com a antídote per a la desaparició– al cap i a la fi en un nord-americà que ha renunciat a parlar l'hebreu i a instal·lar-se en el vesper de «Palestina», eludida, tot siga dit, dins uns genèrics pobles veïns, enemics implacables i cíncics que ansien esborrar la pústula israeliana del mapa. Però Steiner, en el balanç final de la seua vida, constata l'errata del qui s'ho ha mirat des de fora, i lúcidament reconeix que només els que viuen a Israel, «sota un perill imminent i cercats per l'odi», estan en condicions de respondre al significat i la justificació d'una nació com aquesta.

Això també és política, encara que a Steiner el terme «política» li resulte massa pretensió, una inversió en partits i disciplines confessionals que mai no ha subscrit. És, probablement, la condició indispensable de l'intel·lectual, la de treballar en llibertat i evitar militàncies orgàniques que podien comprometre seriosament l'objectivitat de les seues reflexions. Ell mateix es considera un «anarquista platònic», una etiqueta més aviat per a *épater* mesocràcies amb vocacions romàntiques o cinematogràficament revolucionàries –i que solen usar conservadors versats en lletres reticents a definir-se de dretes– que per a precisar amb exactitud els contorns

d'un pensament polític, i ho dic en nom no tant del pacífic filòsof atenès com de l'autogestionari i corrosiu anarquisme. No es pot ser anarquista, de qualsevol pelatge, i sostenir la necessitat de l'«Estat» d'Israel.

Steiner més aviat és un bon exemplar del liberalisme antidogmàtic, que resisteix l'envestida del pensament únic. Un mèrit que no podem concedir a qualsevol que viu de fabricar idees o d'administrar pedagogies universitàries. No és estrany, doncs, que desconfie de la teoria en les humanitats, en els estudis històrics i socials, en l'avaluació de la literatura i les arts. Les humanitats no serien més que narratives de la intuïció. Tot i l'abús de la teoria, en particular en les convulsives dècades dels seixanta i setanta en què Steiner madura el seu pensament, tot i la justa reivindicació del caràcter narratiu, em sembla massa poc per a unes «ciències socials» que exigeixen procediments i verificacions de processos socials complexos, mètodes sofisticats, hipòtesis de partida i objectius del coneixement. Sense un utilitat conceptual, la història almenys, seria un pur joc arbitrari, una mera especulació amb fets.

Steiner no s'instal·la en la comoditat de la neutra erudició. La seua acció va dirigida cap a una societat contemplada amb un amarg pessimisme. Mai la història no s'ha saldat amb tanta crueltat com la del segle amb què clou el segon mil·lenni. No és sols el nombre terrible de morts, és la forma, de vegades ontològica, com s'ha produït la mort. L'home, aquest estrany animal lingüístic, és capaç de crear les més sublimes excel·lències morals i intel·lectuals, atret per l'irresistible esplendor de l'inútil, i de perpetrar les més execrables atrocitats, de destruir pel sol plaer de

destruir. Davant l'aluminosi que afecta l'estructura de les democràcies occidentals, Steiner no amaga el cap dins l'ala. És un home de compromisos morals, de responsabilitats cíviques. Aquest jueu nord-americà es mira el món com llegeix un clàssic, com un intercanvi de preguntes i respostes. Steiner reacciona, i amb les seues literatures i des d'una radical llibertat irrenunciable tracta d'influir-lo, donant suport a qualsevol ordre social que atenuï la quantitat d'odi i de dolor en l'existència humana.

Encara n'hi ha molt més en el llibre, notes sobre els seus mestres, la reivindicació de la Universitat i l'ensenyament, les reflexions de l'agnòstic sobre Déu amb passatges commovedors. El sentit de l'especificitat sens nombre, de les múltiples singularitats que habiten el planeta, que va descobrir quan era un marrec davant un llibre il·lustrat d'heràldica, el porta al rebuig dels uniformismes, començant pel lingüístic. Steiner lloa les bondats de Babel, de totes les llengües per petites i marginals que siguen, perquè cada llengua engendra i articula la seua pròpia visió del món. Contra la pol·lució dels sorolls, la pesta de les acaballes del mil·lenni, proclama la necessitat dels silencis, que col·lecciona. Probablement, el melòman té la millor oïda per escoltar la música del silenci. Per això necessita de tant en tant fugir de l'enrenou del carrer 47 de Nova York per perdre's per qualsevol carrer tranquil d'Europa, com ara el barri jueu de Girona o el llogaret del Franc Comtat que s'absté d'anomenar per preservar-li l'anonimat. Europa és una fascinació, perquè a diferència dels paisatges dels Estats Units, aliens al pensament i al dolor humans, s'hi

sent la pressió inconscient de la història, el pas lent del temps, una geografia domesticada per l'home i la cultura.

Tot plegat parla d'un home de vastes curiositats, en un document que revela les traces essencials d'un exigent itinerari intel·lectual. Si cap objecció podíem retraure al llibre és la brevetat amb què tracta tants problemes de la història de les idees, de la teodicea i de la literatura, de la cultura o de la filosofia del llenguatge. Steiner hi passa de puntetes, de vegades en anacoluts trepidants. Les seues pinzellades són vigoroses però escasses, com si hagués preferit l'esbós al retrat perfectament acabat. També això és una estratègia narrativa, que inclou la gasiveria amb què obre l'àmbit de la vida estrictament privada. El lector segur que en voldria més. L'altra objecció no és imputable a l'obra sinó a la traducció. Més que la sintaxi sovint torturada, que no deixa transpirar l'elegant i agradable prosa d'*Errata*, el problema és la invasió atrotinada de l'original sense haver copsat la finesa dels conceptes i, per tant, haver escollit paraules primordials que falsifiquen el pensament i el sentit. No pot ser mai el signe de la passió de Crist una «bardissa» (*thorn*) sinó una corona d'«espines»; no és el mateix «identificacions comunitàries», que «identitats comunitàries», com caldria, ni moralitat que moral. Deixem-ho córrer. Malament quedem davant un home com Steiner que durant tota la seua vida ha intentat actuar com a doble o triple agent, en procurar suggerir a una gran llengua i literatura la presència necessària de l'altra. □

Els fundadors del Regne de València

Josep Maria Salrach

Els fundadors del Regne de València. Repoblament, antroponímia i llengua a la València medieval (2 vols.)

Enric Guinot

557 i 698 pp., 1999, Editorial Tres i Quatre

Seria difícil trobar un llibre tan voluminós com aquest, construït amb rigor científic, i amb més de vuitcentes pàgines de llistats de noms, xifres i percentatges, que això no obstant resulti engrescador, apassionant, de llegir. N'estic segur, serà un llibre molt llegit, fins i tot per aquells que procuraran ignorar-lo, i imagino que serà objecte de debat. És clar que potser confonc el desig amb la realitat. Imagino un debat d'historiadors i filòlegs, naturalment, però també de molta altra gent, gent que estima la història i gent que l'empra com a arma ideològica. De fet, si ho pensem, seria bo que el llibre fos debatut, a condició que el debat es fes amb criteris de racionalitat, perquè la discussió n'encoratjaria la lectura i el llibre compliria la seva funció principal: ajudaria els valencians a conèixer-se millor i així, lluny de complexos i falsedats històriques, afrontar el present i el futur sense temors.

Per què dic que el llibre és ensems apassionant i científic? Senzillament perquè al meu entendre és l'obra (no una, l'obra)

que desmonta un per un els pseudoarguments que pretenien sostenir històricament el secessionisme lingüístic al País Valencià. I, el que encara és més important: visiblement Enric Guinot Rodríguez no ho fa des de pressupòsits ideològics apriorístics sinó des del més estricte servei a la ciència històrica. Així, doncs, *apassionant* perquè als que estimem la catalanitat, la pensem estesa pel País Valencià, les Illes i el Principat i sentim, en aquest àmbit, la il·lusió de ser germans en la llengua, el llibre ens dóna les raons històriques del nostre sentiment, i també *científic* perquè ha estat escrit amb el cap de forma notablement desapassionada. No vull dir que l'autor no senti i expressi el seu sentir, sinó que aquest sentiment no sembla contagiats per voluntats polítiques. Com a bon historiador, a Guinot li disgusten mites i mitges veritats, li molesten els treballs mal fets i l'empenyen (perquè s'ha de dir així) les falsedats. És aquí, quan, llegit per una persona que no viu el dia a dia del País Valencià, el llibre causa al lector una barreja de sentiments: sentiments d'estupor i admiració pel joc entre irònic i mordaç amb què Guinot critica els arguments històrics inconsistents dels historiadors i lingüistes del secessionisme, sentiments d'incredulitat per les barbaritats que s'han volgut fer passar per veritats històriques i tristors per la desconsideració que això representa envers el poble valencià sobretot i, per extensió, envers tots els catalans.

Com ha fet Guinot aquest treball, que hauríem de qualificar de gegantí? D'entrada s'ha de dir que l'autor és un dels capdavanters del medievalisme valencià, que actualment viu, n'estic segur, la millor època de la seva història. De tota manera si algú havia de fer aquest llibre (que certa-

ment, calia fer) era Guinot, perquè, fixem-nos-hi, va començar treballant sobre el poder senyorial al nord del País Valencià, i ho va fer posant la visual sobre els homes i la terra. El resultat va ser un conjunt de treballs en els quals s'unia l'interès per conèixer la renda feudal i el poblament. Després el mètode assajat l'ha traslladat al conjunt del País Valencià en dues obres cabdals: les *Cartes de poblament medievals valencianes* (1991) i *Els límits del regne* (1995). Pel camí, em fa l'efecte, l'autor ha deixat caure abstraccions a fi de contemplar més directament l'home concret. El resultat és aquest llibre admirable, autèntic homenatge als fundadors reals del Regne de València, que van ser els immigrants colonitzadors dels segles XIII i XIV, molt més que Jaume I i els seus guerrers. Un homenatge que no ignora ni pretén esborrar la magnitud de la tragèdia sobre la qual és va construir el País: em refereixo al foragitament de la població musulmana valenciana.

La recerca, consistent bàsicament a inventariar els habitants de les viles i ciutats del País en els segles XIII i XIV, s'ha portat sobre milers i milers de documents en fons arxivístics que seria inacabable d'esmentar, perquè l'autor ha treballat a l'Arxiu de la Corona d'Aragó, a l'Arxiu del Regne de València, a l'Archivo Histórico Nacional de Madrid, a arxius eclesiàstics i de la noblesa i als arxius municipals i de protocols, ha buidat també les cartes de poblament, ha estudiat el *Llibre del Repartiment*, ha fet l'inventari de noms de persona dels llibres de cort publicats, ha estudiat els censos de població continguts en les primeres fonts fiscals, etc. El resultat ha estat un fitxer de molts milers d'habitants, que, si no són tots els que hi eren,

poc en falta. La mostra és tan àmplia com indiscutible. No crec que ningú ho pugui negar: estem davant de la nòmina més completa possible dels primers habitants cristians del Regne de València.

És més, Guinot devia estar convençut que el procés de formació del parlar valencià, en una situació de partida, que podem qualificar de pluralitat lingüística, havia de passar pel predomini d'una llengua, la catalana, sobre la resta, i que això difícilment es podia produir de forma sobtada, l'endemà de la conquesta. Calia examinar, doncs, l'evolució, en el sentit de procés de catalanització, i per això no es podia satisfer recollint noms d'uns anys concrets i limitats. L'opció, que em sembla raonable, ha estat fer els inventaris *grosso modo* de les tres primeres generacions valencianes: els de l'endemà de la conquesta (anys 30-40), els de la segona meitat de segle (anys 60-70) i els de finals del segle XIII i principis del XIV. El resultat és, en cert sentit, el balanç del moviment migratori, i el descobriment de la formidable empenta del poblament català en etapes successives, fins alterar moltes vegades de soca-rel la inicial distribució de pobladors.

Fet aquest treball, el volum i dificultat del qual descoratjaria la majoria d'investigadors, el desafiament següent era què fer-ne, és a dir, com demostrar l'origen nacional, en el sentit medieval del terme, que vol dir lingüístic, d'aquells primers valencians. És aquí on entra en joc el progrés de la historiografia en els darrers deu anys, perquè ho recordo molt bé, va ser fa uns deu o quinze anys que la professora francesa Monique Bourin i altres van llançar un projecte d'estudi del que ella en deia formació del sistema antroponímic

occidental a dos noms. Avui aquella recerca, de la qual alguns desconfiaven, ha donat fruits esplendorosos com aquest. Perquè és seguint les pautes de l'antroponímia històrica que Guinot ha pogut construir els models antroponímics dels catalans, aragonesos, navarresos, castellans i occitans dels segles XIII i XIV, i aplicar-los a l'anàlisi dels seus llistats de valencians d'aquests segles per a concloure finalment els percentatges d'immigrants d'un i altre origen en cadascuna de les ciutats, viles i poblets del País Valencià medieval.

Per fer-ho a l'historiador li ha calgut extrapol·lar la recerca a Castella, Navarra, Occitània, Aragó i Catalunya, i obtenir dades directament de les fonts històriques esmentades. El mètode és científic i el grau de fiabilitat altíssim perquè, segons aconsegueix demostrar, les diferències en el sistema antroponímic, sobretot entre catalans i aragonesos, són tan grans que hi ha molt poc marge d'error.

A partir d'aquí, del gran esforç de recerca, ha vingut l'anàlisi pacient de les dades amb l'elaboració (ciutat per ciutat, vila per vila, poblet per poblet) dels percentatges d'immigrants classificats segons els seus orígens lingüístics, la qual cosa vol dir, per exemple que, dins dels percentatges de catalans, s'hi calculen els de la Catalunya oriental, la Catalunya occidental i la Franja de Ponent, dels quals es dona en-sembla la suma i la composició percentual.

Com a bon científic, Guinot sap que l'exactitud absoluta és inassequible, per això reconeix en cada lloc un marge d'incertesa en les atribucions d'origen dels immigrants, però mostra que aquest marge és sempre petit i que en cap cas altera el sentit de les proporcions globals.

Naturalment l'anàlisi de les dades, en

qüestió com aquesta, no podia fer-se sense l'ajut de la lingüística, i Guinot s'ha transmutat també una mica en lingüista a fi de conèixer la posició de partida de les llengües que al segle XIII van confluïr al País Valencià, analitzar l'estadi de llengües en contacte que es produí arran de les onades migratòries i imaginar els ritmes i processos pels quals la llengua catalana es va imposar sobre el conjunt fins a formar la base del valencià actual.

El llibre fruit d'aquesta recerca no escatima esforços. Hi és tot, l'anàlisi i les dades, és a dir, la reflexió de l'historiador i els noms, xifres i percentatges en què es basa. Primer una cosa i després l'altra. Unes dues-centes-cinquanta pàgines de reflexió per unes vuit-centes o nou-centes de llistats i xifres.

La reflexió comença amb un estudi dels musulmans valencians i la seva llengua que, per moltes raons i evidències que l'autor aporta i la comunitat científica avala, era l'àrab i no un esperpèntic prevalencià. Segueix a continuació un capítol breu sobre els mossàrabs, que conclou amb l'afirmació, innecessària fora del País Valencià, que qui no existeix no pot transmetre la seva llengua, i això en el supòsit que n'hagués tingut una de pròpia. Es passa després a la desmitificació de tòpics que els historiadors (jo mateix inclòs) havíem transmès acríticament. Em refereixo a la idea del dualisme aragonesos-catalans, que Guinot desmunta mostrant que uns i altres conviuen en totes les ciutats, viles i pobles del Regne de València, una convivència que es va fer quasi a tot arreu en una situació de predomini tan gran de la immigració catalana que, en una o dues generacions, el català es va imposar. No hi va haver, doncs, pròpiament frontera lin-

güística dins del país. Tan important com això és la demostració, fins a la sacietat, que el famós *Llibre del Repartiment* no serveix per a parlar del repoblament, o serveix poc i malament, perquè conté les donacions que el rei va efectuar als seus col·laboradors en la lluita, donacions de les quals aquests majoritàriament es van desfer per a traspassar-les (mitjançant vendes o establiments) als autèntics repobladors, els fundadors del regne. Ve a continuació el capítol d'examen dels sistemes antroponímics als quals ja m'he referit, amb la construcció dels models (català i aragonès sobretot), i la seva aplicació exemplar a dos casos singulars, de signe oposat: Castelló (on predomina el català) i Alport (on s'imposa l'aragonès).

A partir d'aquí Guinot baixa al nivell del sòl, comarca per comarca, ciutat per ciutat, vila per vila i poble per poble, per examinar-ne la conquesta, el repartiment efectuat pel rei i els seus col·laboradors i els veritables habitants en les tres generacions successives que abans esmentàvem.

Un capítol darrer de conclusions, confeccionat a cavall de la història i la lingüística, tanca aquesta primera part d'anàlisi i reflexió. És, sens dubte, el capítol més important. Aquí l'autor mostra la fluïdesa dels parlars dels immigrants, la varietat de llengües de l'Aragó, les diferències dialectals del català, la situació de llengües en contacte que es va viure els primers temps del repoblament i el perquè històricament el valencià és un parlar de la gran família catalana. En el conjunt del regne, diu, al llindar del 1300 hi havia més o menys un 40 % de catalans occidentals, un 30 % de catalans orientals, un 10 % d'aragonesos pirinencs (que parlaven la llengua aragonesa) i un 20 % d'aragonesos meridionals

(que parlaven castellà). Aquests percentatges globals variaven lleugerament segons els llocs, de manera que també hi havia una minoria, no gaire significativa, de gent vinguda d'Occitània, Navarra i Castella. La llengua de base, mare del valencià actual va ser, doncs, el català, un català amb personalitat pròpia, i fins a cert punt diferenciada (entengui's bé el que vull dir), diferències que Guinot creu poder explicar per les aportacions lingüístiques dels musulmans preexistents i, sobretot, dels immigrants aragonesos. I això no podem més que acceptar-ho perquè és raonable i la recerca ho avala.

Dèiem abans que aquesta reflexió i anàlisi històrica va seguida d'una massa aclaparadora (quasi mil pàgines) de llistes de noms de persona i de lloc, de xifres i de percentatges, però sobretot de noms. Crec que legítimament ens podríem preguntar el perquè d'aquesta muntanya d'informació: per què un autor i un editor ens donen fins a l'últim nom i l'última xifra d'una recerca? No és habitual. I crec que necessita explicació. N'aventuraria dues. La primera és una raó científica, que té a veure amb el context sociopolític. Ho podríem argumentar partint de la constatació que el problema de la llengua al País Valencià és un problema punyent des de fa anys, una qüestió que genera passions i divideix la societat. Això vol dir que, per a justificar el secessionisme, s'han dit tantes barbaritats que l'historiador conscient ha d'anar amb peus de plom, mostrant les cartes, és a dir, les proves de què disposa. Entenc que Enric Guinot no pot dir que el valencià és un parlar català o que els catalans eren majoritaris entre els primers valencians si no aporta una massa de proves aclaparadora, sabent, així i tot,

que això no li estalviarà disgustos. La segona raó és la que m'agrada. Conscientment o inconscient, als historiadors ens agrada posar nom a les coses, als llocs i a la gent, i datar els fets. En aquest procedir hi deu haver molt d'ofici, però no em sé estar de pensar que l'historiador sent simpatia, entengui's estimació, per la seva gent: la gent d'ahir amb la qual viu a través dels textos escrits o de les restes arqueològiques, i amb la qual estableix una mena de diàleg imaginari per mitjà d'aquests testimonis i de les reflexions que li susciten. I a la fi a l'historiador li passa com a l'escriptor, que no es resigna a acceptar el pas del temps, sinó que treballa per a rescatar de l'oblit els homes que el passat ha enterrat. En aquesta operació, de «salvar per a la memòria», els historiadors trien i massa sovint ens quedem amb els anomenats grans homes: amb Jaume I, per entendre'ns. La tria d'Enric Guinot ha estat diferent, ha estat la de rescatar de l'anonimat per a la posteritat (posant-hi nom i cognoms) els fundadors autèntics d'aquesta petita pàtria que és el País Valencià. Voleu més servei, més prova d'amor envers els homes i la terra? Jo crec que no n'hi ha! □

