

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



L'ull i l'esperit
Maurice Merleau-Ponty

Barons o lladres?
La corrupció en
l'economia russa
Eduard Tarnawski

La cultura política de la
rebel·lió dels estudiants
(Europa, 1965-1975)
Ernest Garcia

Els gats de Rusiñol
Margarida Casacuberta

La batalla imaginada.
Una relectura
ideològica del passat
Pau Viciano

Les llengües absoltes?
Un liberalisme contra
caníbals i gurus
Guillem Calaforra
Pol Ferrando

Dos problemes bàsics
de la Universitat actual
Ramon Lapiedra

La cultura i el territori
Ferran Mascarell

De l'Estat unitari a
l'Estat autònom
Joan Romero

La tolerància,
un concepte polèmic
Neus Campillo
Ferran Sáez Mateu
Xavier Antich

La pintura està plena
de coses temibles
Mario Garcia Bonafé

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 Garcia
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./ 9.01 €

El debat sobre la tolerància -aquesta «petita virtut» sense la qual no és possible la democràcia, segons Iring Fetscher- té a veure, sens dubte, amb una qüestió filosòfica de primera magnitud. No només perquè afecta dimensions molt sensibles del pensament ètic i polític, sinó sobretot perquè afecta, en última instància, al llegat i la validesa de la Il·lustració. És, en aquest sentit, avui, una de les «virtuts públiques» més discutides i qüestionades, potser fins i tot més ambígua. A més, per la seua profunda implicació en la vida en comú dels individus que constitueixen col·lectivitat, no hi ha societat conscient dels perills i de les amenaces a què s'enfronta que pugui passar per alt la discussió sobre la seua validesa i les seues paradoxes. En unes societats cada vegada més multiculturals com les que, poc a poc, van configurant-se entre nosaltres, la qüestió de la tolerància està ubicada en primera línia: segurament les nostres societats seran allò que seran segons el que aconseguen de fer respecte dels problemes que planteja la tolerància. La dimensió pública del problema és una evidència: cada dia ens despertem amb notícies de maltractaments a immigrants per part de grups i persones xenòfobes que no suporten conviure amb la diferència; els debats legals sobre les polítiques d'immigració són dels pocs que, encara avui, troben una àmplia receptivitat polèmica entre capes socials molt diverses; d'altra banda, els efectes col·laterals de l'acomodació de la diferència en les societats europees afecten a l'educació, a l'habitatge i, massa sovint, a la marginació i a conflictes de tota mena. El problema té moltes cares i, com passa sempre amb les qüestions veritablement importants, difícilment pot donar-se per tancat d'una vegada per totes. Cal plantejar-lo contínuament i repensar-lo a cada moment: si hom no vol renunciar a l'aspiració d'una vida social digna, hom no pot renunciar a reconstruir el concepte, a considerar el sentit i la validesa de la tolerància, la seua necessitat i, potser, al mateix temps, la seua insuficiència. *L'Espill* ha volgut acostar-se a aquesta problemàtica, mogut com ha estat, des del primer moment, per mostrar que les qüestions en principi especulatives afecten la nostra vida quotidiana, la nostra forma de ser i d'estar en societats de complexitat creixent. Tanmateix, el fet de reobrir els problemes, des d'aquesta perspectiva, no pot fer oblidar que cap resposta no pot ser concloent, definitiva. Si el pensament pot continuar sent, encara avui, una forma de compromís, la qüestió de la tolerància ho presenta de forma indefugible: es tracta d'una qüestió que cadascú, per si mateix, ha de plantejar-se. Però que només pot ser eficaç quan el debat té lloc de forma pública i oberta en l'espai de la discussió sobre la vida col·lectiva.

L'ESPILL

SUMARI

1 Editorial

5 La batalla imaginada.
Una relectura ideològica del passat
Pau Viciano

25 Les llengües absoltes?
Un liberalisme contra caníbals i gurus
Guillem Calaforra, Pol Ferrando

44 Dos problemes bàsics de la
Universitat actual
Ramon Lapiedra

54 La cultura i el territori
Ferran Mascarell

LA TOLERÀNCIA, UN CONCEPTE POLÈMIC

62 Tolerància i reconeixement
Neus Campillo

74 Subjecte de drets o objecte de tolerància?
Ferran Sáez Mateu

84 Paradoxes de la tolerància
Xavier Antich

DOCUMENTS

90 Lull i l'esperit
Maurice Merleau-Ponty

114 De l'Estat unitari a l'Estat autonòmic
Joan Romero

122 Barons o lladres? La corrupció en
l'economia russa
Eduard Tarnawski

139 La cultura política de la rebel·lió dels
estudiants (Europa, 1965-1975)
Ernest Garcia

158 La pintura està plena de coses temibles
Mario Garcia Bonafé

168 Els gats de Rusiñol
Margarida Casacuberta

LLIBRES

173 Joan Fuster. Correspondència, vol. 3
Josep Guia

179 Enrique Giménez. Governar con una misma ley
Ernest Lluch

184 Jordi Casassas. Els intel·lectuals i el poder a Catalunya
Xavier Ferré



Joan A. Toledo. Model d'un retrat. 1982

La batalla imaginada

Una relectura ideològica del passat

Pau Viciano

Prou ho sabem que el passat, amb resultats més o menys penosos, està sotmès constantment a relectures que legitimen les realitats i les ideologies del present. I el passat proper encara més, ni que només siga perquè les seues implicacions són més directes i la memòria dels seus protagonistes pesa més en els debats públics que les anàlisis dels historiadors. És el que succeeix amb les incidències de la transició valenciana etiquetades com a «Batalla de València». Les interpretacions que s'han avançat d'aquesta història recent, habitualment amb les virtuts i limitacions pròpies de l'assaig, no podien deixar de translluir el seu rerefons ideològic. Superada la il·lusió òptica de la transició, quan per un moment tot havia semblat possible —fins i tot la construcció immediata dels Països Catalans—, les reflexions que s'han avançat sobre aquells anys convulsos no deixaven de translluir una certa perplexitat. Davant els fracassos electorals i l'hostilitat oberta d'una part de la societat valenciana, s'insistia sovint en els mecanismes de

manipulació de masses i en el fenomen, certament reaccionari, de l'anticatalanisme, però sense qüestionar la validesa de fons dels plantejaments fusterians. En canvi, a mitjan dels anys vuitanta, després d'una llarga dècada de frustracions, des d'alguns sectors nacionalistes es començava a elaborar una interpretació de la transició valenciana que tindria repercussions en la reorientació del missatge i de les actuacions. Es tracta de l'anomenada «tercera via», un valencianisme de referents tradicionals i particularistes, que atribueix a la Batalla de València —acceptem el mot— un paper central en la redefinició d'un discurs crític amb el «fusterianisme». De fet, aquest corrent, nascut amb una voluntat i un to heterodoxos, ha tendit a constituir-se en una nova ortodòxia que busca en una interpretació codificada del passat pròxim —en aquest sentit, en la Batalla «imaginada»— la justificació del seu viratge ideològic i polític.

Des del 1986, quan Damià Mollà i Eduard Mira publicaven *De impura natione*, fins a l'aparició en 1998 de *La València virtual* de Francesc Ferrandis, ha passat una dècada llarga i ben aprofitada pels promotors del nou corrent valencianista. Sense comptar una impressionant quantitat de paper de diari, ja s'han publicat mitja dotzena de llibres que han

Pau Viciano és historiador. Ha publicat diversos treballs en revistes especialitzades i els llibres *La temptació de la memòria* (Tres i Quatre, 1995; Premi Joan Fuster) i *Els cofres del rei* (Afers, 2000).

contribuït a crear una determinada imatge de la Batalla. A l'assaig pioner de Mollà i Mira, potser massa «literari» i no gaire sistemàtic, el va seguir dos anys després *Document 88*, una obra col·lectiva signada pel professor Vicent Franch i uns joves llicenciats, que desenvolupava amb pretensions més acadèmiques les idees anteriors. Aquests dos llibres cabdals de la «tercera via», tot i la seua voluntat dissident, sorgiren des de les plataformes culturals i editorials del denostat «fusterianisme», i al capdavant era aquest també el món intel·lectual d'on provenien els seus autors.¹ Això va canviar en els anys següents. No va ser fins 1995, després d'una època dominada per la discussió pública de les noves tesis valencianistes, quan es va reiniciar la publicació de llibres, però ara la iniciativa venia de sectors juvenils sorgits dels ambients regionalistes. *L'unic valencianisme racional*, un rudimentari opuscle escrit encara amb ortografia secessionista per Ignaci Bellido i dos companys més, certificava que les idees de la «tercera via» podien constituir una eixida digna per als pocs regionalistes que tractaven d'allunyar-se de l'anticatalanisme més primari. En la mateixa línia, però ja amb la qüestió lingüística resolta, quatre anys després, Lluís Bertomeu i Ignaci Bellido tornarien a oferir la seua visió del conflicte —molt deutora de les interpretacions avançades als anys vuitanta— en *La unió del valencianisme*.² Abans, però, en 1996, alguns d'aquests joves autors i d'altres que havien participat en *Document 88*, van coincidir en *El valencianisme que ve*, un recull d'intervencions sota el signe de la «reconciliació nacional» reunit i publicat per l'editorial Saó.

La coherència ideològica de totes aquestes publicacions no exclou que, amb el pas del temps, pugui rastrejar-se una certa evolució en la interpretació que ofereixen de la Batalla de València. A grans trets, ha anat accentuant-se el caràcter identitari i nacional del conflicte, alhora que s'ha difuminat el context polític de la transició —sobretot el pes de les persistències tardofranquistes— i el paper de les contradiccions entre la dreta més o menys nostàlgica del règim i l'esquerra democràtica. Així, en *De impura natione* l'herència franquista encara tenia un paper —ni que fos secundari— en el desenvolupament del conflicte, i els anticatalanistes més radicals eren qualificats d'«escamots de la component legionario-patibulària que forma part del substrat del franquisme» (pp. 158-159). De la mateixa manera, Vicent Franch, en *Document 88*, no podia deixar de reconèixer que almenys una part de la reacció antifusteriana va ser instigada pel «franquisme residual» (p. 62). En canvi, dotze anys després, en *La València virtual* no trobem ni rastre del franquisme entre els factors que —si més no— condicionaren l'aparició del blaverisme. Com a molt, s'hi al·ludeix a la manipulació efectuada per «les forces polítiques centralistes» (p. 44) i a la violència «planificada des del poder» (p. 171), unes nocions ambígues que emmascaren les ara incòmodes —i llavors decisives— complicitats de l'anticatalanisme amb l'aparell dictatorial i postfranquista.

Ara bé, aquesta inclinació a llegir la Batalla de València com un enfrontament estrictament identitari, deslligat de les contradiccions socials i de les lluites polítiques de la transició, no suposa un canvi

de les bases de la «tercera via», sinó que això ja es trobava inscrit en les interpretacions inicials. Als anys vuitanta, però, la implicació del tardofranquisme en uns fets tan recents —i viscuts per tota una generació— estava massa present en la memòria dels lectors: qualsevol argumentació ideològica havia de reflectir-ho. Una dècada després, en un clima intel·lectual i polític poc favorable a les lectures de la realitat en termes de dreta i esquerra, on s'ha estès l'amnèsia sobre la dictadura i els moments més tèrbols de la transició, les referències concretes al protagonisme del franquisme i de la dreta locals han anat esborrant-se. L'erosió de la memòria antifranquista i el gir conservador de la societat dels anys noranta ha facilitat que les tesis pioneres de la «tercera via» puguin expressar-se amb una major contundència i sense concessions a la memòria progressista. Al capdavant, segons aquesta interpretació, l'actitud reaccionària de la dreta només hauria estat un ingredient accessori —i per tant prescindible— d'un conflicte causat sobretot pels excessos catalanistes i esquerrans del nacionalisme.

DE LA CONTROVÈRSIA DELS LLETRAFERITS A L'ESTRATÈGIA DE LA TENSÍO

«Un poble estava en guerra civil. Com en totes les guerres civils, els fills d'aquesta eren moguts per interessos aliens; els morts, els ferits, el dolor i la rancúnia, en canvi, eren nadius.»

Aquesta interpretació dels conflictes de la transició que s'avançava el 1986 en *De impura natione* (p. 157), s'ha convertit

en la versió canònica de l'anomenada Batalla de València. D'entrada, la noció mateixa de «batalla» o «guerra» —potser no inventada per aquests autors, però sí utilitzada com a element central del seu discurs—, suggereix un enfrontament entre dos bàndols de recursos, de capacitat de mobilització i, en definitiva, de comportament equiparable. Més recentment, a *La València virtual* es diu —amb el subratllats pertinents— que va ser «una guerra que es desplega en el camp de la irracionalitat granítica de dos exèrcits que volien imposar els seus respectius noms-projectes» (p. 102). Aquestes metàfores bèl·liques, que podrien semblar una mera influència del llenguatge sensacionalista de la premsa, no deixen de tenir un sentit descriptiu: si aquells fets van ser una batalla o guerra civil, ningú no pot atribuir-se la qualitat de víctima, ni pretendre que el seu bàndol estava més legitimat que l'altre. Això exigia també minimitzar la diferència entre els projectes de país que s'enfrontaven —d'alguna manera tots serien valencianistes— per a centrar-se sobretot en els esdeveniments, presentats com una confusa barreja d'irracionalitat i de miopia per les dues bandes.

Així, aquesta «guerra civil» era descrita en *De impura natione*, prenent el punt de vista d'un observador perplex, com un seguit de «cremades mútues de banderes, llibreries convertides en falles i fogueres, apallissaments, bombes, mascletades d'enferbrida rancúnia, moros i cristians, Capuletos i Montescos, Vilaraguts i Centelles, la Unió i la Primitiva» (pp. 48-49). Una visió colorista i més aviat banalitzadora que, de vegades, no filava massa prim a l'hora d'atribuir l'autoria dels fets a un o altre bàndol. La mateixa actitud reapareix

en *La València virtual*, on es parla de «lluïta de símbols, atemptats terroristes contra intel·lectuals nostrats, guerra contra l'ensenyament en valencià» (p. 44) sense anomenar explícitament els responsables de la violència. És cert que tots aquests autors reconeixen, en un moment o altre de les seues argumentacions, que foren els anticatalanistes els protagonistes dels actes violents —amb actuacions extremes qualificades de «feixistes» o «feixistoides»—, tot i que alguns arriben a atribuir als catalanistes radicals una «violència en alguns aspectes semblant a la duta a terme des de certs sectors del blaverisme» (p. 36). En general, però, la tendència ha estat presentar els excessos anticatalanistes com una resposta lògica i inevitable a unes suposades provocacions dels nacionalistes. «Catalanisme, esquerranisme i iconoclàstia són —segons afirmava Agustí Colomer en *Document 88*— tres constants del nacionalisme fusterià» (p. 87) que motivarien un rebuig social espontani i generalitzat. D'aquesta manera, sense negar les «actituds feixistes» que hi ha dins el moviment blaver, «cal també reconèixer que, en la responsabilitat política del desfici valencià, una gran quota de responsabilitat l'ha tinguda el mateix nacionalisme» (p. 107). Si als un se'ls pot retraure la brutalitat i l'irracionalisme, als altres la radicalitat i l'intel·lectualisme.

Ara bé, l'equiparació entre els bàndols en conflicte —amb les seues implicacions ètiques, ideològiques i polítiques— havia de ser coherent amb l'explicació que des de la «tercera via» s'elaborava de la Batalla de València. En aquest sentit, qualsevol aproximació a aquell moment convuls havia de tenir en compte els diversos nivells en què s'articulava el conflicte. D'una

banda, la ruptura dins del món cultural valencianista, amb la deriva secessionista que donarà legitimitat intel·lectual a l'anticatalanisme. D'altra, l'aparició del blaverisme com un moviment de masses capaç de condicionar —i de crispar— la vida pública valenciana. Un fenomen aquest que demana tant l'anàlisi de les formes populars de consciència identitària, com les circumstàncies polítiques del tardofranquisme i de la transició. No hi ha dubte que els assaigs que ha generat aquest valencianisme postfusterià incorporen tots aquests elements: al capdavant, qualsevol intent d'explicació versemblant no pot deixar de fer-ho. Però la qüestió és esbrinar a quins factors atribueixen el paper determinant en el conflicte i quins resulten accessoris.

Una de les idees clau d'aquesta interpretació és que el viratge del valencianisme tradicional —el «ratpenatisme»— cap a postures anticatalanistes fou provocat per la pressió i el radicalisme del nou nacionalisme fusterià. Tot i que Damià Mollà i Eduard Mira no descarten la influència del factor humà —«desavinences personals, incompatibilitats de caràcters, afectes, rancúnies, enveges i envaniments» (p. 27)— en el desencadenament de la ruptura, l'èmfasi el posen sobretot en la marginació a què els hauria sotmès la jove intel·lectualitat fusteriana. Segons aquesta visió, «tota una brancada [el ratpenatisme] del tronc primer i únic del valencianisme quedà fora del joc preparatori» (p. 50). D'aquesta manera, el secessionisme lingüístic no es veuria com una autonegació de la pròpia tradició valencianista, sinó com el resultat —fins a cert punt comprensible— d'una hegemonia fusteriana en l'esquerra i en la universitat

que «havia deixat el ratpenatisme fora del joc de la cultura» (p. 56). Així, l'exculpació d'aquest gir dels lletraferits tradicionals pel suposat sectarisme fusterià encara es fa més explícita: «Potser també aquest ostracisme no fos tan voluntari, ans forçat per les ínfulas d'aquella mateixa protesta que (...) tot ho deixava fora, tret de la bigarrada ortodòxia suecana» (p. 50). Reblant més el clau, en *Document 88*, Miquel Nadal insistia en el fet que «la desaparició del valencianisme anterior al 1936 (...), en ser-li negada la legitimitat històrica, provocarà que aquest preste en gran part el seu suport a l'anticatalanisme més esferèidorament espanyolista» (p. 172). El balanç de l'evolució d'aquests sectors del valencianisme tradicional no pot ser més encertat. Ara bé, el que ja resulta més discutible són les motivacions —i en definitiva les responsabilitats— d'aquesta deriva ideològica.

D'entrada, el fet que destacats prohoms del valencianisme conservador —com ara Martí Domínguez Barberà o Francesc Ferrer Pastor—, es negassen a secundar l'anticatalanisme i el secessionisme lingüístic, demostra que el viratge del ratpenatisme no va ser general ni irresistible. Evidentment, aquests antics valencianistes tenien tot el dret de no acceptar la proposta nacional catalana, però una altra cosa era renegar de la unitat lingüística i dels lligams històrics i culturals entre el Regne i el Principat. Per dir-ho així: la negació del catalanisme no havia de ser necessàriament l'anticatalanisme, sinó —acceptem l'expressió— el «nocatalanisme», és a dir, la tesi assumida amb normalitat d'una personalitat valenciana diferenciada de la catalana, però compatible amb la «Comunitat Catalànica»

reivindicada per Xavier Casp en els anys anteriors a la Batalla. De fet, sí que es va produir una deslegitimació del valencianisme de preguerra, però a càrrec d'aquells ratpenatistes que ara trencaven amb la seua tradició —el secessionisme lingüístic havia estat anecdòtic en el món cultural fins aleshores—³ i titllaven de «traïdors» els seus companys que, resistint-se a abraçar l'anticatalanisme virulent, continuaven acceptant la unitat de la llengua. L'expulsió violenta de Lo Rat Penat d'aquells vells valencianistes que no se sumaren a la maniobra secessionista deixa ben clar qui practicava el sectarisme i la desqualificació. D'aquesta manera, el nou ratpenatisme anticatalanista rebutjava la legitimitat a les dues tendències històriques del valencianisme: la que propugnava una nació valenciana estricta, però acceptant la comunitat de llengua, i la que considerava que el País Valencià formava part de la nació catalana. El catalanisme, des d'inicis del segle XX, no era cap novetat en el panorama del pensament valencià. Si ara provocava suspicàcies i rebuigs podia ser, en part, per la claredat amb què el formulava el fusterianisme, però sobretot perquè anava associat a un canvi generacional i cultural que posava en evidència les mancances intel·lectuals, la inoperància i el conservadorisme dels futurs anticatalanistes, una gent —per dir-ho en la delicada expressió de Damià Mollà i Eduard Mira— que «quedà també fora de comissaries i de pors» (p. 50). Aquest relleu natural i necessari dins del món valencianista no podia deixar de provocar tensions entre «tradicció» i «modernitat». Però passar de la tensió a la ruptura és una responsabilitat que —contràriament al que proposa la «tercera via»— s'ha de carregar al compte dels

qui, per no cedir protagonisme personal i ideològic davant el nou corrent modernitzador i antifranquista, no van dubtar a adulterar greument el llegat del valencianisme històric.

Una cosa està clara: aquests ratpenatistes que reaccionaven contra la renovació fusteriana foren —com s’afirmava a *De impura natione*— «un corrent d’opinió que, de grat o de força, faria de pare putatiu del més furibund anticatalanisme» (p. 28). Així ho reconeix també Vicent Franch en *Document 88*, però insistint una volta més en la culpabilitat de Joan Fuster, que «els provoca i els brinda alhora el liderat d’un moviment que fructificarà anys després contra el model suggerit per aquell» (p. 32). En la mateixa obra, Miquel Nadal rebutjava amb ironia que l’origen del blaverisme pogués reduir-se al ressentiment personal dels vells valencianistes dretans, i proposava com a element explicatiu un «procés macrosocial» que hauria consistit en «el deglutiment d’aquesta part del valencianisme per l’espanyolisme i la transformació d’aquest darrer sota la capa protectora de la sensibilitat particularista valenciana» (p. 172). En el fons, però, tothom admet que els ratpenatistes secessionistes tingueren un paper central en la formació del regionalisme anticatalanista, encara que la seua responsabilitat individual vulga desdibuixar-se darrere l’apel·lació a una inevitable mecànica social. Ara bé, la qüestió no és que es formàs un grupuscle de lletraferits ultra-particularistes, sinó que aquesta ruptura intel·lectual acabàs generant —o legitimant— un ampli moviment de masses com el blaverisme. I això no era un pas necessari ni espontani, contràriament al que s’ha suggerit des d’aquest corrent ideològic.

L’explicació que ha donat la «tercera via» sobre l’ascens de l’anticatalanisme ha pretès de rebatre una anomenada visió «oficial» que —segons diu Miquel Nadal en *El nacionalisme que ve*— «assigna als pactes i renúncies de la transició el trencament de les perspectives de “retrobament”, al franquisme el naixement del conflicte, i a la conspiració burgeso-periòdic-empresarial la manipulació social i l’agit-prop antivalencianista» (p. 95). Per contra, aquest autor atribueix l’expansió del blaverisme al fet d’haver-se apoderat del «capital simbòlic» del valencianisme de preguerra suposadament menyspreat pel fusterianisme. En el fons, segons argumentava Agustí Colomer en *Document 88*, el blaverisme es va veure afavorit perquè «el sentiment anticatalà ja era present en un bon sector de la població sota la forma de fosca consciència» (p. 101), és a dir, d’un valencianisme primari i folklòric dominant per un sentiment d’inferioritat. En aquestes condicions, l’impacte de les propostes fusterianes sols podia provocar un rebuig generalitzat i, fins a cert punt, ben natural. «No ens sorprén —confessen Damia Mollà i Eduard Mira— que no faltassen els que veien en l’esquema fusterià —polític, simbòlic, lingüístic— un atemptat contra el que hi havia de més car», cosa que es veia agreujada per «la manca de tacte amb què amples sectors del fusterianisme feren les coses, el menyspreu que mostraren devers el ‘vernaclisme’ emotiu i casolà» (p. 128). Amb una expressió més gràfica, en *La València virtual*, Francesc Ferrandis afirma que «com a reacció a esta mena de *gra ideològic* [el fusterisme] que li va eixir al poble valencià, este creà els *anticossos* corresponents, allò que anomenem *blaverisme*». D’aquesta

manera, seria una reacció bàsicament espontània i popular, «armada amb el bagatge instintiu que la història ha sedimentat en el poble valencià» (p. 44).

Ara bé, tot i que l'origen de l'anticatalanisme no hauria estat una creació de la dreta local, els autors de la «tercera via» semblen acceptar que la seua potenciació va anar lligada a la utilització que en van fer tant les forces centralistes de Madrid com la dreta local postfranquista. En *De Impura natione* s'assignava als «tayllerands i els cavours de la Moncloa» la decisió de enfrontar «el fusterianisme amb el localisme», cosa que marcava l'inici de la Batalla de València (pp. 94-95). D'una banda, les conxorxes de Madrid serviren per a frenar la reivindicació nacionalista al País Valencià i, d'altra, primer els franquistes i després el conjunt de la dreta valenciana trobaren en la retòrica anticatalanista el recanvi ideològic i mobilitzador que necessitaven. Tal com afirmava Vicent Franch —i en general tots el coautors de *Document 88*— la Batalla de València no era la reacció de la burgesia local contra el nacionalisme catalanista, sinó contra l'esquerra majoritària i, per això, «el gros de l'artilleria anticatalanista s'adreçava al socialisme» (p. 70). En definitiva, sobretot en els primers llibres que recollien les tesis de la «tercera via», es fa una descripció sovint detallada de la implantació progressiva del blaverisme i del paper destacat que hi van jugar els poders fàctics i els partits polítics de la dreta local. Tanmateix, s'insisteix a atribuir el desencadenament del conflicte i, per tant, de la Batalla de València, al radicalisme del nacionalisme d'arrel fusteriana. Tota la resta —la campanya de propaganda i intimidació promoguda per la dreta local

amb el suport centralista— seria una circumstància accessòria: una vegada comès el pecat original del catalanisme, s'hauria posat en marxa un mecanisme de reacció social tan impersonal com inexorable.

Les coses, però, no foren tan senzilles. L'existència d'un difusa desconfiança anticatalana entre certs sectors populars i d'un cercle de lletraferits ofesos no tenia per què desembocar en un moviment influent i agressiu com el blaverisme. De la mateixa manera, els possibles errors tàctics del nacionalisme i la profunda espanyolització de la societat valenciana havien de limitar per força la seua incidència electoral i social, però d'ací no es desprèn que necessàriament hagués de resultar exclòs i satanitzat. Tots aquests passos successius exigien un marc social i polític adequat en què l'anticatalanisme pogués dur a terme una agitació de masses que no exclouïa els atacs violents. I aquest marc era sobretot la manca de cultura democràtica de la societat civil i la feblesa —o la complicitat— dels poders públics a l'hora de defensar els drets cívics d'un sector de ciutadans contra les agressions dels fanàtics. La impunitat social i legal amb què l'anticatalanisme pogué desenvolupar la seua estratègia de crispació va permetre que el moviment pogués hegemonitzar l'espai públic. En aquest sentit, la incitació xenòfoba, la intimidació i la violència moral i física, no semblen haver estat simplement unes adherències desagradables però al capdavall irrellevants en l'aparició del blaverisme. Tot al contrari, sense la utilització de la violència d'alta i baixa intensitat, que tant va crispar l'ambient, és molt dubtós que l'anticatalanisme hagués reeixit a condicionar la vida pública valenciana. I aquesta agressivitat va poder desfermar-se

gràcies sobretot als mecanismes de mobilització i a la legitimació social que va rebre de mans de la dreta local.

Evidentment, una vegada engegada la maquinària propagandística, aquesta ideologia reaccionària va connectar amb la «fosca consciència» de sectors populars significatius. Això, tanmateix, no prova que el naixement de l'anticatalanisme com a moviment de masses fos una resposta espontània contra el nacionalisme. De fet, en la famosa manifestació del 9 d'octubre de 1977, exhibició de la simbologia «catalanista» va ser hegemònica —per dir-ho en paraules de Damià Mollà i Eduard Mira, «el vent feia dels colors movent catifa aur-i-vermella» (p. 91)— i sembla que el poble valencià no va eixir al carrer majoritàriament per a protestar. I ja feia anys que Fuster havia escrit *Nosaltres els valencians*. La suposada reacció popular contra el nacionalisme, almenys en bona mesura, hauria d'esperar encara fins al moment que la dreta es va veure en la necessitat de recórrer a una ideologia legitimadora i capaç de mobilitzar el franquisme sociològic —d'innegable base popular— contra unes forces democràtiques majoritàriament d'esquerra. Quan en 1979 tingué lloc un dels primers actes de masses del blaverisme, els suposats «valencianistes sentimentals» foren convocats a la plaça de Bous amb consignes tan sinceres com aquesta: «*¡Abajo el Consell! ¡La única señora valenciana es la que defendió Franco!*» (p. 157).

En aquests dos anys el blaverisme havia reeixit a dur la crispació al carrer, però difícilment pot argumentar-se que això hauria estat possible sense l'empremta decisiva del franquisme. En primer lloc, per la campanya d'agitació — «una clara invi-

tació a la xenofòbia i el terrorisme», com es reconeix a *De Impura natione* (p. 156)— que es va engegar des de l'Ajuntament i la Diputació Provincial, encara en mans d'homes del règim. Però també perquè la suspicàcia anticatalana i el «valencianisme sentimental» d'aquests sectors populars sensibles a la propaganda blavera, en bona mesura, havia estat un producte de quaranta anys de franquisme. El «deglutiment» dels referents valencianistes tradicionals per l'espanyolisme no havia començat el 1962 ni el 1977, sinó el 1939, quan Fuster encara no havia escrit ni una paraula. Des del primer moment de la victòria de Franco, el règim tractà de legitimar-se socialment acudint també a les tradicions vernacles. Amb la col·laboració entusiasta d'antics valencianistes conservadors de preguerra, es va anar bastint un veritable regionalisme franquista que apel·lava a la història i al folklore locals «per a ofrenar noves glòries a Espanya». No hi ha dubte que aquest *regionalismo bien entendido* va calar profundament en la societat, i que va emmotllar la manera que àmplies capes populars tenien de sentir-se valencians i espanyols. En aquest sentit, els orígens del reflex anticatalanista potser no haurien de buscar-se tant en un remot particularisme medieval, com en el procés de nacionalització espanyola del país i, molt especialment, en l'empremta de la dictadura franquista. És clar que l'anticatalanisme tenia precedents històrics i una genealogia anterior —com ara certs elements del blasquisme—, però la seua capacitat per a articular ideològicament un bloc social reaccionari, és a dir, per a constituir-se en l'agressiu moviment de masses que s'ha anomenat blaverisme, va ser un fenomen inèdit i inseparable de l'herència

franquista. D'aquesta manera, en lloc de carregar l'èmfasi en les «lesions psicològiques» provocades per la transició en els militants nacionalistes, potser convindria avaluar les lesions —psicològiques, identitàries i de tota mena— que quaranta anys de règim franquista van inflingir al conjunt de la societat valenciana, inclosos els sectors populars autòctons.

Amb el pas dels anys, però, des de la «tercera via» s'ha tendit a «deshistoritzar» la Batalla de València, a separar-la del seu context històric concret, per a presentar l'enfrontament com un episodi més d'una llarga sèrie de conflictes civils entre els valencians. Així, el 1996, en *El valencianisme que ve*, des de l'editorial Saó s'afirmava que «les divisions que sofrim ara no són noves (...). Disposem d'una llarga tradició de picabaralles» (p. 14), que es remuntaven —almenys— a les polèmiques lingüístiques de la Renaixença. En el mateix llibre, l'evidència que les discrepàncies sobre la identitat del país —catalana o valenciana estricta— es remunten als inicis del segle XX, segons Miquel Nadal «serveix per a demostrar que els elements bàsics del conflicte no van ser creats pel franquisme» (p. 100). Això implica, una volta més, que per a aquests autors la Batalla és sobretot un conflicte al voltant de la identitat que es formularia bàsicament en el terreny de les idees. Però allò cert és que entre les controvèrsies més o menys amistoses dels primers cercles valencianistes i la crispació social de la transició hi ha una distància que cal explicar en termes complexos. En qualsevol cas, més complexos que el recurs a una vaga dualitat interna —«català-valencià», originada pel precoç particularisme medieval— que, segons es diu a *La València virtual*, «no tendeix a la disgregació,

sinó a la *guerra civil*» (p. 25). Aquests intents de reabsorbir la Batalla de València dins d'una línia d'enfrotaments civils seculars van aparellats a l'esmentada deshistorització del blaverisme. Així, els trets d'aquest moviment més lligats al franquisme i a la situació social dels anys seixanta i setanta tendeixen a percebre's com a accessoris. En canvi, se'n destaca sobretot la vessant identitària més favorable, és a dir, la presència d'un jaciment de «valenciania» només alterat epidèrmicament per la dictadura. L'empenta social del blaverisme, en definitiva, s'explicaria perquè en el fons era una forma de valencianisme primari però autèntic, tot i que acabàs sent manipulada per la ideologia i els partits espanyolistes.

EL BLAVERISME O LA TEORIA DELS BONS SALVATGES

«Cercar explicacions al fenomen del “blaverisme” en un patró ja elaborat per a tota la ideologia de masses del feixisme —com s'ha fet—, seria un recurs molt fàcil, a més de fer-ne un ús poc acurat i massa agregador del terme “feixisme”». Això advertien Damià Mollà i Eduard Mira l'any 1986 en *De impura natione* (p. 122) i això han continuat repetint els seus seguidors durant una dècada llarga. Encara en 1999, els joves autors de *La unió del valencianisme*, amb la lliçó ben apresada, consideraven que penjar l'etiqueta de moviment feixista al blaverisme seria «llevar força explicatòria a eixe concepte per analitzar d'altres realitats» (p. 45). Sens dubte, tanta pulcritud acadèmica en la utilització del terme «feixisme» farà feliços els historiadors del ram. La realitat, però, va ser la

que va ser, i tots aquests autors —com hem vist abans— no podien deixar de reconèixer-hi elements feixistes —o «feixistoides», segons els més benèvols— en determinades actuacions del blaverisme o dels grups d'extrema dreta que s'hi afegiren. Així, Damià Mollà i Eduard Mira parlen de la confluència entre les «bandes blavero-franquistes» (p. 156) i les «cohorts obertament feixistes» (p. 161) en l'ocupació del carrer. Ara bé, el que tots rebutgen és que aquests trets radicals fossin definitoris de l'essència del moviment. Vicent Franch remarcava que l'èxit de l'anticatalanisme no es va limitar a «la petita franja d'extrema dreta» (p. 62), mentre que a *L'unic valencianisme racional*, Ignaci Bellido i els seus companys de la Joventut Valencianista lamentaven que, en el blaverisme, hi van militar des de valencianistes històrics a «a sectors afins al regim franquista en una condició democrata, molt, molt dubtosa» (p. 51). En qualsevol cas, però, també negaven que aquestes adhesions incòmodes haguessen marcat el caràcter del moviment blaver: «no cap aci —deien indignats— allo de que tot el poble es poc menys que *feixiste*» (p. 54). Cosa que, d'altra banda, no havia dit ningú.

No és ara el moment d'entrar en el subtil debat acadèmic sobre les relacions entre els termes «feixisme», «franquisme» i «extrema dreta», però potser convinga recordar que les reflexions d'especialistes prestigiosos permeten veure semblances significatives entre el règim de Franco i els de Hitler, Mussolini o Pétain.⁴ Més concretament, alguns historiadors no s'han estat d'afirmar que, de vegades, el blaverisme ha ocupat l'espai d'una «extrema dreta potencial».⁵ Això voldria dir que

sectors no menyspreables de l'anticatalanisme sociològic —i no sols els més nostàlgics del franquisme— serien equivalents a l'electorat de l'extrema dreta o dels partits neofeixistes europeus, unes opcions polítiques que —cal recordar-ho— tenen alhora una dimensió xenòfoba i populista. Siga com siga, no sembla raonable resistir-se a considerar —almenys com a hipòtesi— les semblances i diferències que existeixen entre alguns sectors del blaverisme i del neofeixisme, sobretot quan es reconeix que hi havia punts de contacte. És més: els autors més sofisticats de la «tercera via» lliguen l'origen del blaverisme a l'impacte desestructurador d'un canvi social i cultural traumàtic, un procés similar en molts aspectes —encara que no vulguen veure-ho— al que facilità el triomf del feixisme històric i, ahores d'ara, l'ascens del neofeixisme i de la dreta populista a l'Occident postindustrial i a l'Est postcomunista. La ràpida industrialització del país i la pervivència del «règim polític producte de la guerra» —segons s'argumenta a *De impura natione*— va fer que la modernització fos «epidèmica, ja que les estructures polítiques, les organitzacions cíviques i la cohesió social distaven molt de les europees» (p. 119). Davant aquest «terratrèmol social», un poble angoixat necessitava «entanforar-se en el ventre d'una gran mare col·lectiva» (p. 125), és a dir, tornar a les velles seguretats —val a dir que sovint imaginades— de la comunitat tradicional amenaçada. Miquel Nadal, en *Document 88*, també suggereix que «el trasbals de la industrialització va accentuar el particularisme i els prejudicis» (p. 144). Perquè així fou: sobre aquest malestar social, manipulant els ressorts de la psicologia de masses, incidi-

ria amb èxit la propaganda de la dreta anticatalanista. Salvant totes les distàncies que calga salvar, els mecanisme de satanització dels catalans —i dels «catalanistes» valencians— tenen un paral·lelisme torbador amb les actituds dels ultranacionalismes xenòfobs i, molt especialment, amb l'antisemitisme.⁶ Tanmateix, segons la interpretació d'aquests autors, els excessos violents o la infiltració oportunista de l'extrema dreta espanyola, no desvirtuen el fons d'afirmació valenciana que, malgrat tot, subjau en la mobilització anticatalanista.

D'això es tracta: el que hi hauria d'autèntic en el blaverisme —per dir-ho en els termes «sentimentals» de Lluís Bertomeu i Ignaci Bellido— seria «tot eixe cabàs de valencianitat primària» (p. 49). Per tant, aquestes anàlisis del moviment blaver se centraran a remarcar-ne l'heterogeneïtat i a separar el gra més o menys valencianista de la palla afegida pels elements més espanyolistes i reaccionaris. Així, dins de l'anticatalanisme, Damià Mollà i Eduard Mira distingien tres components: el «ratpenatisme històric», els blavers pròpiament dits i «els grups clarament i conscient destructors de qualsevol mena d'autèntic particularisme valencià» (p. 118). No cal dir que aquests darrers eren els dolents: un afigit molest i distorsionador. Els «ratpenatistes» ja sabem qui eren: uns valencianistes sincers que s'havien vist pràcticament empesos cap al secessionisme, però que —segons es diu— mai no haurien acceptat que «València fóra simple regió espanyola encarregada de fornir glòries i cabals a l'excloent nacionalisme que propugnava la seu de l'Estat» (p. 56). Aquests, doncs, no eren dolents del tot. Però aleshores, què s'havia

d'entendre per «blavers»? Doncs això: «gent, en general, valencianoparlant —si més no d'origen—, d'un patriotisme local, una catalanofòbia enfebrida i visceral i amb una bona dosi de poc formada bona fe» (p. 118). La mateixa «bona fe» atribueix Agustí Colomer, en *Document 88*, als valencians que veien en la defensa aferrissada dels símbols regionalistes «l'expressió d'un sentiment autòcton» (pp. 101-102). Al capdavant, es tracta d'una lectura benèvola i exculpatòria del blaverisme, que encara es fa més palesa en les interpretacions dels grups valencianistes que han evolucionat sorgint d'aquesta tradició política. Ací la sinceritat dels blavers en la creença en el «perill català» —sense entrar a considerar gaire el seu contingut xenòfob i antidemocràtic— serveix de demostració de la presistència de la identitat valenciana i, alhora, de disculpa pels excessos anticatalanistes. Així, en *L'unic valencianisme racional*, s'argumenta que la força del blaverisme estava en el fet que «molts valencians de bona fe pensaven en una invasio física que ens furtara tot lo mes sentidament nostre» (p. 51). De la mateixa manera, en *La unió del valencianisme* es diu que la base del moviment eren unes classes mitjanes i populars, amb unes «referències mal digerides de valencianitat», que se sentien amenaçades per una democràcia on l'esquerra i el món cultural pretenien «catalanitzar el nostre poble» (pp. 46-47). En definitiva, tots aquests autors, tant els postfusterians com els postblavers, tendeixen a disculpar la intransigència i les actituds agressives de l'anticatalanisme per la bona fe d'un poble de sentiments primaris, però al capdavant benintencionat en la defensa de la seua identitat valenciana.

Però el recurs a la bona fe no és l'únic argument exculpatori del blaverisme. En la interpretació històrica que ofereix la «tercera via», hi ha una tendència a igualar les idees i els comportament dels suposats bàndols que protagonitzaren la Batalla. Així, un vegada establert que tots foren valencianistes a la seua manera, també s'afirma que cometeren un error ideològic semblant: haver servit objectivament a la causa de dues nacions diferents de la valenciana. Tal com s'afirmava a *De impura natione*, en la Batalla de València «s'oposaren dos regionalismes, cadascun d'ells inserit en el seu esquema nacional: el català o l'espanyol» (p. 193). En *Document 88*, Agustí Colomer insistia en el fet que les dues posicions eren regionalistes, «ja que prenen com a àmbit de referència i fidelitat un marc supravalecià» (p. 108). Ja tocant fons, la comparació i, per tant, l'equiparació entre el blaverisme i el «pancatalanisme» arriba també als «dos personatges que han marcat profundament la història recent del poble valencià» que, segons *La València virtual*, serien Vicent González Lizondo i Joan Fuster (p. 10). Que aquestes interpretacions tan desenfo-cades puguen plantejar-se vol dir que la Batalla s'estén sobretot com un conflicte identitari, entre dues concepcions de nacionals del país contraposades però igualment errònies i, per tant, perilloses per a la «nació valenciana». En aquesta simetria forçada, tan negativa seria la castellanització com la catalanització dels valencians.

No cal dir que aquesta visió passa per alt la desproporció abismal dels mitjans i capacitat d'influència del blaverisme i del «catalanisme». Però sobretot oblida que el primer —qualificat de «moviment de caire autoritari» fins i tot en un llibre tan de

«consens» com *La València virtual* (p. 44)— no anava més enllà d'una versió regional i reaccionària de l'espanyolisme, mentre que el veritable valencianisme —és a dir, el catalanisme— tenia un projecte nacional modernitzador i democràtic. Això gairebé ho reconeix Miquel Nadal quan, en *El valencianisme que ve*, admet que el «valencianisme tricolor» pot ser patològic pel que puga tenir d'antimodernista, d'espanyolisme o «per la hipòcrita assumpció de la condició nacional valenciana» (p. 111). Ja va bé que els afanys conciliadors no facen oblidar quin era el contingut ideològic del blaverisme, però s'ha de remarcar que si era negatiu per regionalista i tradicional, més patològic resultava encara pel seu anticatalanisme xenòfob i per les actituds antidemocràtiques, cosa que tendeix a desdibuixar-se en les interpretacions de la «tercera via». I una manera de llevar importància al caràcter agressiu i sovint violent del blaverisme és atribuir al bàndol contrari, als «pancatalanistes», uns comportaments equivalents. Així, pot entendre's que els joves postblavers, com els de *La unió del valencianisme*, insistenquen en la idea que «no sols els blavers donaven pals» i que «seria injust carregar la llosa de la violenta irracionalitat al camp d'uns exclusivament» (p. 29). Més sorprenent resulta aquesta apreciació venint de gent que, poc o molt, compartia les idees fusterianes i no podia deixar de copsar d'on venien les actituds desestabilitzadores. Dir —com fan Damià Mollà i Eduard Mira— que cap dels dos grups no volia «signar la pau» i que «tothom volia brega» (p. 117) suposa relativitzar la reacció anticatalanista i, al capdavall, donar-li una pàtina de legitimitat. La mateixa legitimitat que es desprèn de la seua consideració com a

moviment eminentment popular front a una utopia crispadora i elitista com hauria estat el nacionalisme. «El fet —conclouen— és que el fusterianisme no arrelà gaire en les masses, mentre el blaverisme sí que ho féu» (p. 122). Això converteix el «valencianisme tricolor» —un concepte no inventat per tots aquests autors però sí promogut amb la mateixa intenció legitimadora— en un model per a la reconversió del nacionalisme fusterià en un nacionalisme de referents populistes i tradicionals. Fins i tot en un aliat per a confluir en el «nou» valencianisme. Una visió instrumental del passat com aquesta ha de relegar a un segon pla —i així ho fa— realitats incòmodes com la dificultat de destriar, en les bases socials del blaverisme, l'anomenada valenciania temperamental de l'anticatalanisme xenòfob i excloent. I, en el terreny polític, els ideòlegs de la «tercera via» han de fer un singular esforç de voluntarisme per a troba-hi, en el naixement dels partits anticatalanistes, alguna cosa més que una expressió regionalista del nacionalisme espanyol o una via de reciclatge de les velles i les noves elits sorgides del món tardofranquista.⁷ Però si s'aconsegueix *imaginar* d'aquesta manera el blaverisme —en general la Batalla de València— és a costa d'una rebaixa de les exigències crítiques del nacionalisme de tradició fusteriana i, amb elles, del seu caràcter progressista. La lectura que proposa la «tercera via» de la transició valenciana és, en els seus referents intel·lectuals i en les seues conseqüències ideològiques i polítiques, un viratge de continguts clarament conservadors.⁸

La Batalla de València —segons diu Francesc Ferrandis a *La València virtual*— «ha sigut el símptoma del fracàs de les idees fusterianes, sobre la societat a la qual anaven destinades, i ens ha fet obrir els ulls envers la necessitat d'ajustar una mentalitat esdevinguda dogma, a la realitat d'un poble en franc procés de modernització» (p. 48). La reacció anticatalanista de la transició hauria estat, així, una medicina amarga però al capdavant necessària per a la salut del nacionalisme. Ara bé, l'«ajust» que es proposa no és simplement corregir la rigidesa dels plantejaments sorgits de l'antifranquisme, ni adaptar el discurs nacionalista a una societat profundament espanyolitzada i fràgil davant la seducció del populisme de dreta. Això hauria estat una conclusió raonable i, possiblement, indefugible de l'experiència de la Batalla. Però la lliçó que tots aquests autors en trauen va molt més enllà d'una reformulació —diguem-ne— «tàctica» del nacionalisme. El que es fa des de la «tercera via» és rebutjar l'arrel del pensament fusterià —«els errors teòrics en els quals ha caigut el pancatalanisme» (p. 59)— per a oferir al País Valencià «una nova teoria conforme amb la seua més pregona autenticitat nacionalitària» (p. 55). Deixant a banda el regust essencialista d'això de l'«autenticitat», la conclusió que se'n vol traure de tot plegat és «la inviabilitat política dels Països Catalans» (p. 48). Però no només això. Malgrat que la reducció del marc nacional a les fronteres autonòmiques ha estat l'aspecte més cridaner del rebuig del pensament fusterià, hi ha hagut d'altres girs d'una transcen-

dència també innegable. La derrota de la Batalla sembla haver estat rebuda per alguns com una *divine surprise*, un esdeveniment inesperat —i fins i tot dolorós— que pot ser aprofitat per a emprendre una neteja a fons dels plantejaments que es consideren —de manera apriorística i sense matisos— definitivament fracassats. Així, la revisió del conflicte que es fa des d'aquesta perspectiva ideològica no sols suposa desfer-se dels Països Catalans —en tant que projecte polític a curt o llarg termini, i fins i tot com a espai cultural—,⁹ sinó també de la dimensió crítica i d'esquerra que havia tingut fins aleshores el nacionalisme modernitzador, el que havia sorgit als anys seixanta

Si la proposta nacionalista va resultar políticament derrotada i socialment aïllada, segons aquesta interpretació, això hauria estat en bona mesura per la seua orientació crítica, racionalista i esquerrana. «El missatge d'en Fuster —argumenten Damià Mollà i Eduard Mira buscant l'error de partida— fou masculí, patern; apel·lava a la raó» (p. 127). D'aquesta manera, els nacionalistes són desqualificats com a «intel·lectualoides» —en expressió de Lluís Bertomeu en *El valencianisme que ve* (p. 43)— i se'ls retrau que només practiquen el «pessimisme racionalista» i les «crítiques suïcides», com fa Francesc Ferrandis (p. 57). Un racionalisme i una actitud crítica davant les insuficiències del país que s'associa despectivament al «miratge de l'esquerranisme». Segons Vicent Franch, «de ser consciència crítica de la comunitat, el conjunt del nacionalisme passà a ser com una mena de vergonya pública que, a més a més, s'identificava amb tots els radicalismes marginals» (p. 72). També en *Docu-*

ment 88, Miquel Nadal denuncia que, en lloc de buscar la globalitat social, el nacionalisme es refugiarà en la marginalitat, «tot adoptant als seus rengles el patrimoni de les cendres de maig» (p. 208), és a dir, tota una sèrie d'ideologies d'alliberament —marxisme, ecopacifisme, feminisme— que són blasmades i ridiculitzades com a radicalismes esquerrans ja caducats. De la mateixa opinió és Francesc Ferrandis, per a qui els valencianistes «oficials» s'havien capficat en «la recerca de la bellesa estètica dels ideals eco-pacifistes i de la revolució permanent de l'esquerra aburgesada», fins al punt d'abocar-los a «la pèrdua de la pàtria» (p. 16). Com a molt, s'accepta que l'aliança «conjuntural» entre antifranquisme, esquerranisme i nacionalisme va ser un mal inevitable a les darreries del règim, però la transició ja es va encarregar de demostrar —com es conclou a *L'unic valencianisme racional*— que no era «la via de normalitat que majoritàriament desijaven les dones i els homes d'esta col·lectivitat nacional» (p. 46). Per tant, com suggereixen aquests «joves valencianistes» —no debades són els deixebles més avantatjats de la tercera via—, la tradició d'esquerra que ha tingut el nacionalisme al País Valencià ha d'arraconar-se entre les adreminines de la vella guàrdia antifranquista.

Aquesta reinterpretació del passat suposa també desacreditar el valor crític del nacionalisme titllant-lo d'«autoodi», de manera que un concepte que s'havia fet servir per a explicar la dimissió lingüística i, en general, la despersonalització de la societat valenciana, s'aplica sorprenentment als qui tractaven de capgirar la situació. Així, en *Document 88*, Miquel Nadal convida a interrogar-se «sobre el paper de l'autoodi com a causa de la creença en la

inevitabilitat del pancatalanisme» (p. 175). De la mateixa manera, Antoni Martínez, dirigent de l'associació «Tirant lo Blanc», remarcava en *El valencianisme que ve com l'autoodi* «ha aconseguit de penetrar també en el pancatalanisme, i fa sentir a tanta gent del nostre país que ser valencià és sempre insatisfactori, sempre insuficient» (p. 66). L'«autoodi», el «sucursalisme», el «complex d'inferioritat» són defectes que, segons es diu a *L'unic valencianisme racional*, van dur a l'aïllament social el projecte de l'«irredentisme català» (p. 39). De fet, els valencians no haurien tingut motius per a identificar-se —com diu Francesc Ferrandis— amb «un programa força pessimista pel que fa al seu passat i al seu futur comunitaris» (p. 35). És més, segons l'autor de *La València virtual*, la manca d'atractiu social del nacionalisme d'arrel fusteriana cal buscar-lo en el fet que «la ideologia *panca* cau en un fàcil derrotisme: “som un poble anormal, els valencians”» (p. 40). Per a tots aquests autors, doncs, el diagnòstic crític sobre el País Valencià com a societat ben allunyada d'una certa normalitat nacional, al capdavant, hauria resultat un obstacle per al redreçament d'aquesta situació insatisfactòria.

Però els errors que s'atribueixen al nacionalisme progressista —a l'anomenat pancatalanisme— dels anys de la Batalla no sols són ideològics —esquerranisme i actitud crítica—, sinó també polítics: el missatge s'hauria adreçat a uns sectors socials que no hi podien ser favorables. Segons argumentava Agustí Colomer en *Document 88*, els canvis sociolingüístics recents —la immigració popular castellano-parlant, presumiblement poc receptiva al nacionalisme valencià— havia qüestionat «la premissa esquerrana» (p. 92). És

cert que les classes més acomodades tampoc semblaven massa disposades a assumir el valencianisme. Però una vegada més la responsabilitat era del suposat sectarisme esquerrà: «¿què es pot esperar —deia Colomer— d'una dreta exclosa a priori del projecte nacional valencià?» (p. 93). Del mateix parer era Miquel Nadal, quan criticava «l'adreçament del mite nacional a sectors socials que de cap manera podien resultar comboiats per la proposta» (p. 181). La seua conclusió era que el nacionalisme havia de fer un gir cap a la «burguesització o reconversió del bloc nacional-popular en bloc racionalment interclassista» (p. 183). Aquesta reorientació es presenta com una opció pragmàtica —si el nacionalisme d'esquerra va fracassar calia buscar-ne un altre— però, evidentment, suposa una reorientació ideològica en un sentit conservador.

D'entrada, la tesi postmoderna de la desaparició dels límits entre dreta i esquerra justifica l'abandó de la tradició progressista sense massa problemes de consciència. El nacionalisme, segons Damià Mollà i Eduard Mira, és «quelcom que afecta altres fibres que les que defineixen la ubicació política dins el limitat espectre dretes/esquerres» (p. 232). Això segurament és una realitat fins a cert punt, però ja resulta més dubtós d'acceptar, com pretenen aquests autors, que el nacionalisme «no té necessàriament components de classe» (p. 231). Pensar que el valencianisme ha d'arribar a ser una «ideologia-marc», un «model afectiu» sense adquirir cap coloració en l'espectre esquerra-dreta —com també proposa Miquel Nadal a *Document 88* (p. 209)—, no deixa de ser un desig pietós. Una cosa és que hi haja diferents sensibilitats valencianistes —unes

progressistes i d'altres més moderades—, però una altra que el valencianisme, per a esdevenir veritablement «nacional», haja de renunciar als referents transversals que comparteix amb el conjunt de l'esquerra. I això, al capdavall, és el que es proposa amb consignes com «Utopies universalistes? No gràcies!», un lema paròdic que dona títol a una de les parts de *La València virtual*. «Dreta» i «esquerra» serien, així, paraules que caldria evitar en el discurs valencianista perquè, segons diu Abelard Saragossà en *El valencianisme que ve*, «no solament no tenen un significat objectiu o compartit, sinó que damunt d'aquesta deficiència tan confusionària, va i resulta que ens enfronten» (p. 82). D'aquesta manera, l'alternativa al nacionalisme esquerrà fracassat seria un valencianisme pragmàtic, capaç d'atraure un poble que —tal com s'afirma en *De impura natione*— prenia com a model l'empresari sorgit del no-res, el «nou ric generós i xaronot» (p. 124). Calia no anar contra corrent dels valors socials dominants —els autènticament populars— i concentrar les energies a difondre un nacionalisme interclassista que, seguint la proposta de Miquel Nadal en *Document 88*, reivindicava «l'orgull i la visceralitat (com a formes intel·lectuals de la volició afirmativa del particularisme)» (p. 188).

Ara bé, una cosa era apel·lar a l'orgull nacional i a la visceralitat en 1988 i una de ben diferent fer-ho en 1996. En aquests anys la xenofòbia i el racisme arreu d'Europa, i molt especialment als Balcans, han fet eixir la cara més fosca del nacionalisme. D'aquesta manera, malgrat el caràcter democràtic i integrador del nacionalisme valencià, alguns d'aquests autors han cregut convenient advertir del risc d'una deri-

va xovinista i d'una acceptació acrítica del pragmatisme polític. Es tractaria d'oferir un nou marc comunitari nacional que substituís els valors propis de l'esquerra per un compromís d'inspiració socialcristiana. Així, en *El valencianisme que ve*, una iniciativa precisament nascuda de l'editorial Saó, Abelard Saragossà proposava que en lloc de parlar de «dreta» i «esquerra» es fessen servir «mots transparents, com ara la justícia individual i social», uns valors que s'entenen lligats al pensament democristià i a la tradició del valencianisme moderat (p. 83). En el mateix llibre, Agustí Colomer rebutjava el «cofoisme col·lectiu» i advertia amb honestedat del perill que el contingut del nacionalisme es reduís a la mera defensa dels interessos valencians. «El que vull assenyalar —deia— és la feblesa que presenta una concepció tan pobra del nacionalisme», que podria caure en un «pragmatisme emotivista». Així, es fa necessària «una instància crítica que evite els riscos que tot nacionalisme comporta», i aquesta instància ha de ser un humanisme d'inspiració cristiana com el «personalisme comunitari» (p. 136).

Tot i aquests discrepàncies, tothom sembla convençut del fet que, a l'hora d'interpretar el passat i el present del País Valencià, calia defugir les explicacions basades en les contradiccions socials internes i emfasitzar, en canvi, la idea d'una comunitat nacional harmònica. Contràriament al que havia fet el discurs crític dels anys seixanta, el nou valencianisme —com deia Miquel Nadal en *Document 88*— ha d'«abstraure un conjunt de referències comunes creadores d'un univers no conflictiu» (p. 216). En lloc de reclamar un marc més democràtic per a canalitzar un conflicte lligat a la modernització cultural, un

espai on pogués manifestar-se la pluralitat identitària de la societat valenciana, aquests autors opten per negar una realitat contradictòria i incòmoda. Difonen la idea d'una comunitat nacional sense tensions internes, reconciliada amb la tradició conservadora, tolerable pel regionalisme anticatalanista i, en definitiva, «no crispadora de l'ambient». La *invenció* d'aquesta mena d'imaginari col·lectiu no responia sols a al pragmatisme —o a l'oportunisme— polític, sinó que també trobava una justificació intel·lectual en el pensament postmodern. El nacionalisme, segons Miquel Nadal, «hauria d'estar nodrit per un conjunt de referències *dèbils* (en l'accepció que de la debilitat i el pensament hom fa des de la crisi de la modernitat) que poguera ajudar a construir i establitzar una certa imatge no conflictiva de la societat» (p. 209). I, de fet, la tercera via presenta trets fonamentals de la postmodernitat com ara la crítica radical de les idees racionalistes i dels projectes de progrés social, mentre insisteix en el relativisme, el pragmatisme, el rebuig de les utopies i, en definitiva, en una adaptació als valors establerts. Una ideologia que, exorcitzant el conflicte en el terreny de les imatges i els símbols, pretén d'emascarar les contradiccions reals —nacionals, socials i de tota mena— que travessen les societats contemporànies.

La història no podia escapar d'aquesta ofensiva alhora pragmàtica i relativista. En *De impura natione* s'arriba a atribuir a Joan Fuster haver mostrat «una història voluntàriament parcial i maniquea» (p. 150), però des de la tercera via, en lloc d'una història més objectiva, el que es proposa és una visió del passat purament instrumental, un discurs obertament legi-

timador del valencianisme de «consens». Coincidint amb el pensament postmodern, el passat només tindria un valor relatiu, ja que no seria altra cosa que una construcció imaginària en funció de les diverses ideologies del present. Aquest relativisme l'expressa Miquel Nadal quan, en *El valencianisme que ve*, afirma que «a l'igual que 'hom' pot fer una història del valencianisme polític amb un fil conductor que demostre el-necessari-conflicte-final-entre-els-valencianistes, també 'hom' pot fer una altra història que sense amagar els conflictes faça aparéixer les etapes de fecunda unitat» (p. 112). Per tant, el que cal fer un vegada més és defugir el conflicte, i reelaborar una versió del passat del valencianisme —i en general de tot el país— complaent i autosatisfeta, encara que deixi àmplies zones de la realitat històrica en la penombra. D'aquesta manera, des de les pàgines de *La unió del valencianisme*, es reclama «la reconstrucció d'una història pretèrita presentada de manera amable» com a element de creació de la consciència nacional valenciana (p. 56). Aquesta reinvençió del mite d'una comunitat harmònica només amenaçada pels «altres», va unida a la rehabilitació d'elements irracionals i essencialistes com l'apel·lació al «caràcter nacional» o al *genius loci*. En unes ocasions, una rebregada «sensibilitat del Sud» servirà —com fan Damià Mollà i Eduard Mira (p. 149)— per a explicar el rebuig popular a les idees fusterianes i, en d'altres, un suposat *genius loci* aprofitarà per a legitimar el provincialisme —segons *La València virtual*— com un «component típic que és del caràcter del poble valencià» (p. 147). Exhumant uns trets col·lectius pràcticament innats, es poden estalviar reflexions més incòmodes sobre les causes

històriques de la reacció anticatalanista o del sentiment provincial. A més a més, si tot això són coses del caràcter, no hi ha res a fer, excepte adaptar-se a la realitat establerta i dimitir de les actituds crítiques. En definitiva, el «nou» valencianisme, el que pretén justificar-se a partir de la derrota de la Batalla, recupera moltes de les receptes del vell regionalisme i, alhora, troba una façana renovada en el descrèdit postmodern dels valors il·lustrats i de les utopies.

LA DESLEGITIMACIÓ UNIVERSAL DEL PASSAT

La visió de la història recent que s'ha reconstruït des de la tercera via —la Batalla «imaginada»— pot qualificar-se de *re-visionista*, en la mesura que, com en altres països europeus que arrossegueu experiències conflictives, tractaria de trobar «una solució equilibrada que conjuràs els passats que no passen», a fi de superar-los defugint la seua projecció incòmoda sobre el present.¹⁰ De fet, encara que la configuració ideològica d'aquest valencianisme ha respot sovint a motivacions polítiques conjunturals, en el fons reproduïx el mateix esquema explicatiu que s'ha fet servir des de la *correcció política* per a afrontar la memòria inquietant de la França de Vichy, de la Itàlia feixista i, amb major proximitat, de la Guerra Civil espanyola i del franquisme. Evidentment, per sort per a les víctimes i també per als agressors, la Batalla de València no pot igualar-se a aquelles experiències terribles, però sí que poden comparar-se els mecanismes de racionalització i de reinterpretació d'aquestes històries més o menys traumàtiques: el

relativisme a l'hora de valorar els bàndols contraris, amb la consegüent devaluació del passat, i la proposta de fonamentar la pau ciutadana en l'oblit.

D'entrada, s'ha volgut presentar el període conflictiu com un parèntesi excepcional dins de l'evolució històrica «normal» de cada país. En el cas valencià, es tractaria d'oblidar aquells anys crispats, i tot el passat franquista, per a tornar a connectar amb la tradició valencianista de preguerra, sens dubte magnificada i idealitzada com un moment de concòrdia nacional. En tots els casos, l'amnèsia es considera necessària per la pau civil, però sobretot perquè, més enllà dels laments rituals, no pot traure's cap lliçó positiva dels enfrontaments. No hi hauria cap bàndol amb què identificar-se: tots havien estat culpables i tots havien tingut part de raó. Això és el mateix que succeeix en d'altres conflictes que encara marquen el present de molts països europeus. Així, es diu que la resistència italiana també havia comès crims i, per contra, molts dels feixistes eren patriotes que tenien un ideal noble. Els republicans espanyols representaven la legalitat democràtica, però també cometeren assassinats i acabaren dominats pel comunisme. De la mateixa manera, s'afirma que els «catalanistes» tenien un projecte nacionalista coherent, però foren provocadors radicals i iconoclastes, mentre que els blavers, malgrat les actituds violentes, estaven animats per un valencianisme primari però ben intencionat i, al capdavall, més exitós. Com es deia a *El valencianisme que ve*, el judici és salomònic: «culpabilitat del blaverisme i del catalanisme. Del ratpenatisme i del fusterianisme. De tots i de ningú» (p. 47). En conseqüència, cal demanar «llibertat i amnistia» dels «ex-

cessos» racionals dels uns i emotius dels altres (p. 40).

D'aquesta manera, totes les posicions són anivellades, i poc importa la diferència que hi havia entre els projectes i els comportaments polítics. En el cas valencià, fins i tot arriben a igualar-se els dos bàndols com a regionalistes de dues nacions —la catalana i l'espanyola— que pretenien mixtificar i assimilar l'autèntica nacionalitat valenciana. La Batalla de València, doncs, hauria estat inútil i tothom l'hauria perduda. El passat immediat no pot reivindicar-se, queda deslegitimada com a referent per al present i, per tant, el millor que pot fer-se és oblidar-lo. «La pau ciutadana —es diu a *La València virtual*— sols s'ha aconseguit mitjançant la realització d'un exercici inconscient d'omissió i oblit, com a producte de l'avorriment d'una batalla inútil» (p. 15). També des de *L'unic valencianisme racional* es propugna no «furgar en les nafres, si no mes be aprofitar els erros que tots feren» (p. 52). En definitiva una pila de bones intencions que reproduïxen els arguments que s'han fet servir des del pensament oficial per a escamotejar una comprensió del que va suposar la Guerra Civil i la dictadura. El paral·lelisme arriba fins i tot a la ridiculització o la criminalització dels lluitadors antifranquistes com a elements radicals i utòpics, de manera semblant a com són desqualificats els «catalanistes» pel nou valencianisme de «consens». I de la mateixa manera que els tabús i les amnèsies que envolten el franquisme i la transició distorsionen la qualitat de la democràcia, la legitimació de l'anticatalanisme com una opció política o identitària respectable constitueix una nova versió de la tàctica de l'estruc: tancar en fals el conflicte

en no voler veure el significat xenòfob i exclouent del blaverisme, i la hipoteca que la seua «normalització» social suposa no sols per a la memòria històrica, sinó sobretot per a la vida democràtica i la convivència civilitzada al País Valencià. □

¹ *De impura natione. El valencianisme, un joc de poder*, guanyà el Premi Octubre d'assaig en 1986, i *Document 88. Destinat (sobretot) a nacionalistes*, obra de Vicent Franch, Agustí Colomer, Miquel Nadal i Rafael Company, optà al mateix premi en el 1987, que restà desert, encara que per recomanació del jurat el llibre fou publicat en 1988 —com l'anterior— per Tres i Quatre. Més difícil ho va tenir *La València virtual. Propostes per a una renovació valencianista*, que es presentà al mateix premi, amb distints títols i sempre infructuosament, en 1988 i en 1989. Finalment, l'any 1995 va guanyar, juntament amb *L'unic valencianisme racional*, el Premi d'Assaig 25 d'Abril, organitzat per la Joventut Valencianista, però l'obra restà inèdita fins que el 1998 fou publicada per L'Eixam.

² *L'unic valencianisme racional (l'emotiva polemica valenciana)*, obra d'Ignaci Bellido, Lluís Bertomeu i Josep Miquel Bisbal, guanyà el «I Premi d'Ensaig 25 d'Abril» organitzat per l'anomenada Joventut Valencianista, una organització cívica on militaven els mateixos autors. Tant aquest llibre com *La unió del valencianisme (Cap a un nacionalisme constructiu i majoritari)* foren publicats per l'esmentada societat juvenil.

³ Cal no confondre el «secessionisme» amb l'«autoc-tonisme» lingüístic, ja que els autors més particularistes de preguerra —tret d'excèntrics com Josep Maria Bayarri— afirmaven que el «valencià» i el «català» s'havien format simultàniament i de manera independent als dos costats de l'Ebre, però no deixaven de ser per això una mateixa llengua, vegeu August Rafanell, «El mossàrab i la llengua dels valencians», *Revista de Catalunya*, 79 (1993), p. 39.

⁴ Autors com Zeev Sternhell veuen en el règim de Pétain característiques assimilables al feixisme i fins i tot al nazisme, algunes de les quals —en la nostra

opinió— també es trobarien en el franquisme, vegeu «La modernitat i els seus enemics. De la revolta contra la Il·lustració al refús de la democràcia», *L'Espill*, 4 (2000), pp. 5-24.

⁵ Així, es remarca l'existència actual de «partidos de derecha regional que compiten con el PP por un mismo espacio político y que, en alguna ocasión, ocupan el de una extrema derecha potencial. El caso más ilustrativo sería el de la Comunidad Valenciana, con el fenómeno del llamado 'blaverismo'», segons Xavier Casals, *El fascismo. Entre el legado de Franco y la modernidad de Le Pen (1975-1997)*, Barcelona, Destino, 1998, p. 84.

⁶ Vegeu Rafael L. Ninyoles, *Mare Espanya. Aproximació al nacionalisme espanyol*, València, Tàndem, 1997 (1a ed., 1979), pp. 174-184, i Vicent Bello, *La pesta blava*, València, Tres i Quatre, 1988, pp. 36-63, un llibre aquest que constitueix l'estudi més documentat sobre l'anticatalanisme al País Valencià.

⁷ Sobre aquesta caracterització dels partits regionalistes, vegeu Xosé Manoel Núñez Seixas, *Los nacionalismos en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Barcelona, Hipòtesis, 1999, pp. 153 i 155.

⁸ En un nivell estrictament polític, el discurs de la tercera via ha estigmatitzat els pactes entre el nacionalisme i l'esquerra estatal. Com a exemple més recent, a *La unió del valencianisme* es parla de «la massa voltes hipòcrita aliança nacionalisme-progressisme que sempre ha subordinat uns referents respecte dels altres i que ha imposibilitat l'assumpció d'un projecte nacional propi» (p. 31). D'altres autors, fins i tot no han dubtat a cantar les lloances del govern de la dreta, com es fa a *La València virtual*: «amb l'equip de Zaplana s'ha engegat un nou estil polític que vol marcar les seues diferències amb el tarannà submís, tan característic del lermisme. Agafant l'ensenyà del poder valencià, entre les coordenades polítiques del Fraga galleguista i del projecte valencianista CDV, el govern popular ha dut a terme una sèrie d'actuacions més eficaces per a la defensa dels interessos del poble valencià» (p. 174). Serà per això que bona part de la Joventut Valencianista —amb els seus grafòmans al capdavant— han acabat entrant a les files del Partit Popular, segons recollia el diari *Levante* (15-I-2000).

⁹ En aquest sentit, les propostes de la «tercera via» no han de confondre's amb d'altres reformulacions —més o menys tàctiques— del nacionalisme polític, que tot i propugnar el País Valencià com a

«nació política» defensen els Països Catalans com el marc més adequat per al manteniment de la identitat valenciana, i fins i tot com a horitzó d'una futura articulació política. Així, Joan F. Mira afirma que «Els Països Catalans (...) formen una antiga comunitat de llengua i de cultura, i un àmbit modern de relació cultural i d'interessos diversos (econòmics, per exemple) afins o compartits. I és una cosa perfectament raonable que l'especificitat valenciana —la identitat mateixa, el llegat històric, la continuïtat cultural, la llengua, etc.— estarà més ben salvaguardada i es desenrotllarà millor dins d'un 'espai català' compartit en termes d'igualtat» (*Sobre la nació dels valencians*, València, Tres i Quatre, 1997, p. 239). Per la seua banda, Pere Mayor ha argumentat que «sense un País Valencià valencianitzat, difícilment podrem parlar d'uns Països Catalans amb futur. La realitat ha demostrat feiaentment la necessitat d'agafar aquest projecte com un punt d'arribada i no com un punt de partida» («*Debat sobre els Països Catalans. Una reflexió vint anys després*», *El Contemporani*, 11-12 (1997), p. 21).

¹⁰ Giovanni Levi, «Sobre l'ús polític de la història», *L'Espill*, 3 (1999), pp. 27-37.

Les llengües absoltes?

Un liberalisme contra caníbals i gurus

Guillem Calaforra
Pol Ferrando

UN ENFOCAMENT GENEALÒGIC

L'organització política característica de la modernitat als països europeus (i, per extensió, a la resta del món) és l'estat-nació, també anomenat nació-estat o, rònegament, estat. Per als nostres contemporanis, sembla com si sempre hagueren existit els estats, com si tota comunitat humana del passat i del present *fóra estat* d'alguna manera. Res més lluny de la realitat perquè, malgrat la seua aparent immemorialitat, l'estat-nació és un esquema tan històric i *contingent* com qualsevol altre, i a més a més de factura ben recent. Autors com Plató, Aristòtil, St. Agustí o St. Tomàs ja van dir la seua, certament, sobre la cosa pública, però l'àmbit territorial i administratiu a què es referien era

molt diferent de l'estat modern, tant en l'aspecte organitzatiu com en la fonamentació ideològica: els grecs parlaven de la ciutat-estat (πολις), i els pares de l'església es referien al Sacre Imperi catòlic. Abans de la Revolució Francesa, l'organització política mai no s'havia plantejat en termes de garantia d'una pau perpètua ni de tracte igualitari envers tots els ciutadans —els quals havien estat tradicionalment *súbdits*, o pertanyents a altres categories encara més subalternes—, i molt menys no s'havia fet d'aquests principis els pilars bàsics d'un sistema polític. Aquest esquema polític, infantat pels notables il·lustrats i per la burgesia emergent, pretenia convertir els súbdits en ciutadans més lliures, més feliços i més justos. Havia de ser, al cap i a la fi, una societat més racional que albirava un il·lustrat futur per al gènere humà.

Va ser Maquiavel qui trencà de manera subtil però radical els lligams que unien els poders politicoterrenals amb l'església —segons explica Isaiah Berlin (1979: 25). Tal com argumentava l'il·lustre polític florentí, governar i mirar de salvar ànimes són dues tasques diferents, i fins i tot poden resultar contradictòries. Es tracta d'activitats vinculades a moralitats antagoniques, i pretendre de portar ambdues de la mà ens menaria directament cap al fracàs

Guillem Calaforra és llicenciat en Filologia Catalana per la Universitat de València, tècnic del Servei de Normalització Lingüística d'aquesta mateixa Universitat i lector de català a la Universitat de Cracòvia. Autor de *Wilhelm Meyer-Lübke i Das Katalanische. Introducció i traducció* (IEC, 1998) i de *Paraules, idees, accions. Reflexions «sociològiques» per a lingüistes* (IIFV, 1999).

Pol Ferrando és llicenciat en Filosofia per la Universitat de València. Actualment treballa sobre l'obra d'Isaiah Berlin.

polític. Però hem d'anar més endavant de Maquiavel per trobar altres fonaments ideològics de l'estat-nació: la sobirania popular, la importància de l'individu i el rebuig de la religió dins de la cosa pública no s'originen des de perspectives diferents, sinó que totes són fruit d'un mateix procés, el de racionalització i desmagificació, característic de l'Occident europeu. Tot i les influències evidents de la tradició grecorromana i cristiana, l'*Entzauberung der Welt* —procés desmagificador magníficament estudiat per Max Weber— té la seua gènesi definitiva en la modernitat il·lustrada. És llavors quan hom definirà l'ésser humà com a ésser racional i, per això mateix, autònom, lliure i igual que la resta dels seus congèneres. «Els homes naixen i romanen lliures i iguals en drets. Les distincions socials només es poden fonamentar en la utilitat comuna», diu l'article primer de la *Declaració Universal dels Drets de l'Home i del Ciutadà*. És en aquest context que emergeixen els mitjans de comunicació escrits, tal com els coneixem en l'actualitat. El fet que tots els ciutadans reben informació sobre allò que s'esdevé al seu voltant suposa practicar l'article de la *Declaració* que acabem de citar: la informació és una manera de fer públic allò que interessa o ha d'interessar el ciutadà i, alhora, és una manera de prendre en consideració les seues capacitats racionals i crítiques.

El fet de restringir la religió a l'àmbit privat no és un simple capritx de racionalistes liberals. L'article desè de la mateixa *Declaració* diu: «Ningú no pot ser molest per les seues opinions, fins i tot les religioses, sempre que la manifestació d'aquestes no pertorbe l'ordre públic establert per la llei.» Les guerres de religió im-

plicaven una situació constant de *bellum omnium contra omnes*. Per als primers ideòlegs de l'estat-nació, els homes naixen iguals, però els seus instints i les seues passions els porten a guerrear en aparèixer la més mínima desconfiança, per tal d'assegurar la seua supervivència i de retop el seu poder, i això s'esdevé tant entre els membres de la pròpia comunitat com enfront dels estrangers. Aquest estat de neguit es pot tornar insostenible, i s'imposa la cerca d'una solució amb pretensió de permanència. Diu Hobbes (*Leviathan*, II, cap. 17) que l'única manera d'establir la pau i la seguretat enfront de propis i estranys consisteix a delegar el poder a una persona o a una assemblea, les quals mantenen l'ordre i el consens de voluntats mitjançant la por al càstig. No ens ha de sorprendre: Hobbes interpretava, senzillament, el seu moment històric.

Altres autors, com ara Rousseau o Kant, van plantejar el naixement de l'estat com a fruit d'un acte lliure, i no pas com a resultat del sotmetiment de què parlava Hobbes. Es parteix de la idea, afirmada ja per Bodí, que la sobirania és del poble i no pas dels prínceps, i per tant els homes poden associar-se lliurement per donar-se un govern que millore les condicions de vida de tots els membres que s'inclouen dins d'aquest gran contracte social. Com diu Rousseau (*Sobre el contracte social*, I, cap. 6): «Trobar una forma d'associació que defense i protegezca amb tota la força comuna la persona i els béns de cada associat, i mitjançant la qual cadascú, en unir-se a tots, tot i això no obeesca més que a si mateix i quede tan lliure com abans.» Aquest és el problema fonamental que soluciona el contracte social.» Una idea bàsica que encanta perspectives represes

després per Kant en els seus escrits sobre filosofia de la història. Remarquem-hi novament, però, l'aparició fonamental de l'element defensiu de l'associació; per dir-ho d'alguna manera, també per a Rousseau la seguretat és condició de possibilitat de la vida feliç, lliure i pacífica.

Aquesta idea de l'estat pacificador, laic i just és directament subsidiària de la plena confiança en la raó, una confiança per la qual van pledejar els il·lustrats i, abans d'ells, també els humanistes del Renaixement. Des de pressupòsits il·lustrats, la racionalitat —aquest tret que caracteritza els éssers humans— té un abast limitat, però també unes potencialitats encara desconegudes pel fet de no haver estat estudiada i emprada correctament. Les ciències naturals han demostrat els grans avanços que es poden aconseguir tot seguint els dictàmens d'una racionalitat metòdica i sistemàtica. El progrés de la humanitat passa necessàriament pel camí de la raó. El coneixement ens alliberarà, però també ens farà més poderosos en la mesura que no ens deixarem sotmetre a les forces obscures dels mites ni als instints irracionals de la natura. Ara cal atrevir-se a saber, cal eixir de la culpable minoria d'edat.

Conseqüents amb això, filòsofs i teòrics de la societat van tractar de seguir els mètodes racionals de les ciències de la natura, però portant-los a l'àmbit de la vida pràctica; és a dir, al camp de la política i de l'ètica. Hom creia fermament en la possibilitat de descobrir les lleis de la raó i, així, d'ampliar els nostres coneixements per poder esbrinar quin és el millor sistema de govern per als éssers humans, ço és, el sistema més pròxim als dictàmens de la raó. L'estat-nació democràtic sorgit amb

la Revolució Francesa, segons Kant, presenta dos aspectes: un de jurídic (el dret inalienable dels pobles a dotar-se de lleis pròpies) i un altre referit als objectius —«que són igualment un deure», diu ell—: eliminar la guerra i assegurar el progrés (*Der Streit der Fakultäten*, «Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen», §6).

La idea de racionalitat il·lustrada amara tot el concepte d'estat i d'individu —ara ciutadà— que s'unirà voluntàriament al contracte i se sotmetrà a les lleis que emanen d'aquest gest polític. I com que les lleis brollen d'una deu de racionalitat, el fet de sotmetre-s'hi no serà una esclavització, sinó més aviat un acatament de l'imperatiu categòric de la raó i, per tant, una acció autònoma i volguda. Una de les actuacions fonamentals de l'estat-nació, en tant que estructura política dirigida per la burgesia, és l'establiment de determinats drets i llibertats que permeten el funcionament de la maquinària econòmica. És en aquest context que apareix la *Déclaration* de 1789. L'estat garanteix la propietat privada i les llibertats polítiques imprescindibles per a la marxa del capitalisme. «*Liberté, égalité et fraternité*» és el lema francès. No és casualitat: si la *Declaració d'independència dels Estats Units d'Amèrica* marca probablement l'any zero de l'estat-nació com a discurs, la revolució de 1789 i la *Déclaration*, en tant que materialització política dels principis il·lustrats, representen l'acta de naixement de l'estat-nació tal com el coneixem avui dia.

Encara no fa cent anys que Max Weber va pronunciar la seua famosa conferència *Politik als Beruf*, en la qual definia l'estat com «(...) una associació de domini de tipus institucional que ha aspirat amb èxit a monopolitzar en un territori la violència física com a mitjà de domini, i amb aquest fi reuneix en les mans dels seus dirigents els mitjans materials, però els expropia als funcionaris autònoms que abans en disposaven per dret propi, i en lloc d'ells se situa a si mateix a dalt de tot» (Weber 1919a: 824, subratllat nostre). Aquesta definició ha estat molt citada i comentada per tota mena d'autors; tant, que gairebé sembla oblidada. Però cal recordar-la punt per punt, per entendre en què consisteix el fet d'exercir el poder estatal; ser titular del poder i exercir la violència legítima no són activitats senzilles: no debades es considera bon estadista aquell que té bon ull per a les enrevesades i complexes xarxes i relacions de les coses d'estat (la *res publica*). El poder, és clar, no només ve donat per la gràcia de Déu, tot i que aquesta darrera pugua ser una justificació de pes. N'hi ha exemples de sobra, i Maquiavel n'és testimoni. De manera que, més que no una divinitat legitimadora, l'estat —l'estadista— necessita uns mitjans materials (econòmics, militars, burocràtics, etc.) per tal de fer bé la seua tasca, és a dir, garantir la pau dins del territori estatal (-nacional), defensar el territori dels enemics estrangers i organitzar la vida en comú dels ciutadans. En poques paraules: l'estat expropia, sotmet i centralitza tots els mitjans que puguen fer perillar l'estabilitat i la seguretat dins dels seu territori.

L'estat, per tant, actua dins els seus lí-

mits en un territori determinat, però també de fronteres enllà, per defensar-se de possibles atacs exteriors. Donada la importància de la defensa i de la seguretat, no és cap destrellat afirmar que l'estat, malgrat les teories contractuals, restarà legitimat sempre que acompleisca els fins per als quals ha estat creat; des de la racionalitat d'estat es pot afirmar que, mentre l'estat establert mantinga el seu poder, tota revolta que no triomfe serà una revolta injusta i, per tant, il·legítima (és clar que, des d'aquests pressupòsits, també esdevindrà el contrari: tota revolta o guerra que no siga aturada per l'estat i impose els seus criteris i maneres de fer esdevindrà legítima i justa, «*por justo derecho de conquista*»). Des d'aquesta lògica, la legitimitat i la seua absència depenen de l'èxit o el fracàs de la violència física exercida.

Hem vist com Weber apunta que l'estat ha de centralitzar tots els recursos per posar-los a la seua disposició. És bàsica, precisament, una administració disciplinada i efectiva per tal de garantir els drets individuals i col·lectius dels ciutadans, i mai no seran prou els mitjans que es destinen a aquest fi. Amb la creació de l'estat modern s'enceta, doncs, un procés d'homogeneïtzació global que ha de garantir el desenvolupament eficient i igualitari de la cosa pública i de la societat, i això implica l'abolició de diferències i distingues —si cal, al preu de la repressió i l'exclusió de les minories. Les lleis, tant com els drets de l'home, són racionals, i la raó és única. Només hi ha un camí per a cercar la vida bona, justa, feliç i lliure, i tots els altres s'han de rebutjar com a falsos (o falsificats); altrament, tornariem a la foscor preil·lustrada. El camí de la raó és únic i assolible, i l'estat democràtic és una forma

de govern racional, fruit de la lliure associació de voluntats; per tant, tots els ciutadans queden sota la voluntat general i única que han acceptat sense coacció.

Per als estats-nació no hi ha individus procedents de cultures diverses, només hi ha ciutadans que abans estaven en un estat de natura però que, en acceptar el contracte, han entrat a formar part de l'estat de dret. L'estat de dret no fa diferències entre els ciutadans, tots són iguals davant la llei. I si no ho són, els fa iguals —per a tots els efectes. La llei unifica tots els ciutadans, que han d'acceptar —o han acceptat— les normes del joc. Des d'ací s'enceta un procés de *normalització* ciutadana: en un mateix estat no hi ha grups diferents ni cultures diverses; això seria caòtic, i la nova societat només es dirigeix mitjançant una voluntat (tot i que siga una voluntat general). L'estat ha de fer abstracció dels orígens de cadascun dels ciutadans per crear un nou ordre homogeni que assegure la igualtat, sense privilegis ni furs especials; ha d'uniformitzar l'heterogeneïtat real amb una legislació general, una administració central i un poder únic. L'estat unificat inicia, així, la construcció d'una nació que ha de coincidir amb el territori administrat.

Segurament, l'homogeneïtzació no és només el pla d'un cap pensant ple d'afany de poder, ni el resultat d'una sinistra conspiració de l'estat contra els seus ciutadans, sinó també un —aparent— imperatiu funcional, conseqüència d'unes condicions materials en procés de modernització i racionalització. S'ha de possibilitar l'expansió de l'economia dins del territori nacional, i per això cal eliminar tot tipus d'obstacles, bé siguin privilegis nobiliaris, gremis, taxes provincials, etc. Cal obeir les

tendències de l'economia de lliure mercat que imposa el procés d'industrialització incipient. Com diu Luis Villoro, «El paso a una sociedad industrial y mercantil tiene como condición la uniformidad en los pesos y medidas, la generalización de una moneda única, la abolición de los impuestos locales y alcabalas, la facilidad de comunicaciones, la uniformidad de reglas de propiedad e intercambio. El establecimiento de un mercado uniforme es paralelo a la uniformidad jurídica y administrativa que, a la vez favorece un poder central, iguala en derechos a la emprendedora clase media (burguesía) con la aristocracia» (Villoro 1998: 27).

Però un dels àmbits on més esforços ha d'esmerçar l'estat pel que fa a l'homogeneïtzació, en tant que símbol identificador, és el de la cultura i l'educació, i sobretot el de la llengua. L'estat selecciona la llengua nacional i la imposa en tots els àmbits de la vida pública —l'administració, la vida comercial, la legislació i l'educació— com a llengua única, com a idioma que possibilita la comunicació entre tots els ciutadans del territori, i que tots tenen el deure de conèixer. El domini de la llengua nacional és imprescindible per tal que hi haja una fluïda comunicació entre ciutadans i administració. No només s'ensenya la llengua que tots han de conèixer, sinó que tothom ha d'insistir-se dins del mateix sistema, i és en l'*educació nacional* on es transmet de manera palesa el discurs dominant, que bateja els infants com a nous ciutadans de l'estat. És en el sistema educatiu, en la socialització secundària, on es porta a terme el procés d'ensinistrament cultural, on s'imposen els valors que hom ha d'acceptar per esdevenir un ciutadà exemplar

—evidentment, un ciutadà racional. L'estat exigeix adhesió i reverència dels ciutadans a la nova cultura que determina el grup hegemònic, i fins a tal punt això és cert que el ciutadà jurarà fidelitat a la bandera de la nova nació i estarà disposat, com es diu en l'exèrcit espanyol, «*a derramar hasta la última gota de sangre por la patria*». L'ensenyament de la *història (nacional)* és una peça bàsica d'aquest esquema. Si el sistema educatiu és el ritu d'iniciació, el sistema militar obligatori esdevé, per a major glòria de la pàtria, el ritu d'acceptació plena dins de l'estat-nació. I justament l'exèrcit és una de les organitzacions més representatives de la violència legítima de l'estat, ja que ha de vetllar per la seguretat nacional i per la integritat del territori. L'estat, amb tots els mitjans al seu abast crea, difon i reproduïx el seu propi discurs de dominació per perpetuar-se: crea «veritat».

CRÍTICA DE L'ESTAT-NACIÓ

Seguint els designis de la modernitat que el va construir, l'estat-nació és un esquema que, indubtablement, ha mostrat una gran funcionalitat durant els darrers dos segles. La seua universalització no és aliena a la seua efectivitat, sens dubte. Tanmateix, les contradiccions d'aquest tipus d'organització, i els *efectes secundaris* que han tingut molts dels seus pressupòsits bàsics, l'han portat durant el segle XX a una situació força complexa que exigeix una crítica en profunditat. Alguns d'aquests factors són externs, resultat de canvis tecnològics i socioeconòmics a gran escala; d'altres són contradiccions internes de l'esquema mateix, factors diguem-ne

estructurals. Les tendències globalitzadores, el problema de la diversitat sociocultural i l'ús de la repressió legítima són, probablement, els tres elements que més pressió exerceixen sobre l'estructura tradicional de l'estat-nació.

Ara que està de moda omplir pàgines (i omplir-se la boca) amb l'anomenada *globalització*, potser convindrà recordar que aquest fenomen lluny de ser un procés casual i acabat d'inventar, és una tendència inherent a la lògica interna del capitalisme. El desenvolupament històric de l'economia de mercat, lluny ja de tàctiques proteccionistes obsoletes (en tant que redueixen les possibilitats d'expansió del sistema), ha engegat processos interns ben coneguts, que s'han accelerat especialment a partir dels últims decennis del segle XX. Així, cal assenyalar que la tendència natural de l'empresa capitalista no és pas el manteniment sinó l'expansió. Per això es fa indispensable l'ampliació de l'espai vital econòmic, i la competitivitat significa vendre més, però també vendre més lluny. L'exportació, la superació de les fronteres, continua sent l'ideal de tota empresa —ara més que mai. Les inversions empresarials, a mesura que augmenta el volum de facturació, es dirigeixen sovint enllà de les fronteres dels estats-nació. Sense fer esment del fenomen de les multinacionals, és un fet conegut l'expansió de mitjanes empreses europees cap al nord d'Àfrica, l'Est europeu o els països orientals, àrees en les quals el cost de producció disminueix a causa de la barator de la mà d'obra i l'accessibilitat de les primeres matèries. D'altra banda, l'anomenada «economia especulativa» (participació accionarial en societats anònimes) s'ha popularitzat de manera espectacular durant les últimes dècades, la

qual cosa ha donat una nova empena a la inversió internacional i, de retop, ha creat les condicions perquè una major quantitat de població romanga atenta a la marxa de l'economia fora dels límits estatals-nacionals. Finalment, és una realitat cada vegada més notòria el fet que la distància creixent entre l'opulència occidental i la indigència del *tercer món* actua com a esperó que intensifica els fluxos migratoris (de mà d'obra), d'acord amb el conegut efecte sociològic de la privació relativa. S'hi afegeix la frenada demogràfica dels països industrialitzats, correlativa del creixement poblacional en els països subdesenvolupats. El resultat és la permeabilització inesperada de les fronteres, que també té els seus correlats ideològics i socials (ONGs, etc. *versus* ideologies racistes i xenòfobes, etc.).

Tots aquests processos, inherents d'alguna manera a l'economia capitalista, tenen una sèrie de conseqüències, i no cal fer marxisme barat per adonar-se'n. Així, per exemple, el progrés pel que fa als mitjans de transport i a les infraestructures no és un fet casual o contingent, sinó que respon a les exigències de la vida econòmica. El mateix val, sens dubte, per a les comunicacions. Les famoses TIC (tecnologies de la informació i de les comunicacions) són instruments que asseguren i perfeccionen la flexibilitat i la rapidesa del funcionament del sistema econòmic. La internacionalització de l'economia, el perfeccionament (i, en certa manera, l'abatiment) dels mitjans de transport, i l'emergència imparable de les TIC són factors que creen una interdependència planetària única en la història humana. Per primera vegada, es pot dir que l'habitant de classe mitjana dels països occidentals té

la impressió que tot el que passa arreu del món l'afecta d'alguna manera —això és, sempre que aparega en la premsa, en la televisió, o en Internet. Tal com la coneixem en les versions popularitzades els darrers anys, la *globalització* és, en paraules de Bernat López, l'«increment de les facilitats i de la rapidesa en l'intercanvi de mercaderies i de continguts simbòlics» (López 1998: 169). I aquest procés posa en qüestió, a cada pas, la vigència de les fronteres estatals en tant que creadores d'àmbits de referència bàsics i definitius.

Amb tot, la crisi no només ve donada per aquesta globalització trencadora de fronteres, sinó també per la mateixa lògica del poder polític. El poder polític fa les lleis i vetlla perquè hom les compleixa, però què ocorre quan els ciutadans les transgredeixen? Llavors, en última instància (i no sempre com a últim recurs) l'estat recorre a la policia, a l'exèrcit i als seus derivats. Ja hem dit abans que l'estat, en tant que representant de la sobirania nacional, és l'únic que té garantida la legitimitat en l'ús de la violència física. És evident que aquest no és només un recurs per a mantenir controlats els malfactors. És, també, el mètode de dissuasió dirigit a la dominació sobre la dissidència. No cal mirar els règims totalitaris per trobar-ho. Les democràcies occidentals es troben en la situació paradoxal d'haver de maquillar i dissimular la que justament és una de les característiques bàsiques de l'estat com a organització social. La coacció física es transforma sovint en manufactura del consentiment, que sempre resulta més subtil i més acceptable per a l'opinió pública. De fet, és tan gran la necessitat de dissimular-ho, que el discurs de l'estat-nació n'elimina la tipificació com a tal. Així, per

exemple, les càrregues antidisturbis es fan amb *contundència* o amb *decisió*, no pas amb *violència* ni amb *crueldat*; la policia no *ataca*, sinó que *intervé*; en el pitjor dels casos, els manifestants *han resultat morts*, mai no *els ha matat la policia*; els serveis d'*intel·ligència* (no pas d'*espionatge*) el que fan és *investigar*, en comptes d'*espiar*; els ministeris es diuen de *defensa* i d'*economia*, ja no de *la guerra* o d'*impostos*. Els exemples són molt nombrosos i es poden col·leccionar per a l'anàlisi del discurs.

D'una banda, l'estat necessita fer creure que funciona de manera no coactiva; de l'altra, tal com assenyalava Foucault, també ha de deixar clar que té la capacitat de reprimir (Foucault 1981: 126), que aquesta repressió és l'única legal i justa, i que la posarà en joc quan la desobediència civil pugui quedar fora del seu control. La construcció de l'estat-nació passa necessàriament per l'articulació d'un aparell de repressió; el nacionalisme polític té també, entre els seus propòsits, el de tenir aquest aparell a les seues ordres. Quan des d'una ideologia irredemptista hom reivindica *llibertat nacional* o *independència*, està exigint també un aparell policial i militar que responga millor a les necessitats d'un estat més reduït; un aparell coactiu, doncs, que conega millor en quines circumstàncies farà el seu treball. La contradicció entre la ideologia liberal —que constitueix el consens genèric actual en la teoria política— i la fonamentació última en la violència i la repressió és un element que cal tenir en compte quan es fa una anàlisi crítica d'aquesta forma d'organització política.

Potser no serà sobrer d'assenyalar, però, que la legitimitat és un constructe simbòlic compartit pels membres d'una

societat i, com a tal, és creat socialment. A l'estat-nació, l'atribució de legitimitat és una de les eines bàsiques de control simbòlic de la societat; és també, doncs, un fet simbòlic, i és construïda pel poder mitjançant el domini del discurs. Normalment, la realitat es veu a través d'un discurs que crea el mateix poder; un discurs que tendeix a anorrear qualsevol brot de crítica del pensament. El discurs que es vol poderós, talment com el pensament en què recolza, acaba esdevenint pensament captiu, esclau dels seus propis dogmes. I el discurs de l'estat, amb el seu afany d'eternitat, no en resta al marge. Els imperatius que marca la llei se suposa que són imperatius racionals que qualsevol ésser humà amb plena capacitat de jutjar hauria d'acceptar. D'acord amb això, el fet de sotmetre-s'hi no és cap imposició sinó un acte autònom de la voluntat. Kant tenia molt bones intencions quan va formular aquesta idea, però també es cert que, perversament, se sol convertir en una de les legitimacions de la violència i de la tortura per part dels governants. Què ocorre quan hom no accepta la norma o llei que pretesament ha sorgit de la voluntat general? Què ocorre si hom considera que un individu que actua de manera diferent a la «normal» per la seua tradició cultural és considerat irracional, incapacitat o inadaptat? Aleshores és quan l'estat, amb el seu tarannà paternalista, ha d'entrar en acció per fer veure a l'«estúpid» la veritat. El fet de fer-li comprendre —amb els mitjans que siga— que va desencaminat no es considera equivalent a forçar-lo, perquè si ell fóra vertaderament racional acceptaria allò que se li proposa; convèncer-lo o aconseguir el seu assentiment, si cal, per mitjans repressius, és alliberar-lo: fer-li veure

la veritat. És com el que s'esdevé a l'escola: de segur que ningú no acceptaria com a imposició injusta que un xiquet fóra pressionat per tal de fer-li acceptar un teorema matemàtic, perquè el xiquet ha d'aprendre de l'autoritat del mestre tot allò que encara no pot comprendre per si mateix, però quan desenvolupe les seues capacitats i comence a establir relacions pel seu compte, quan pugua comprendre la racionalitat del teorema, aleshores agrairà al mestre el seu esforç. Un autor que ha desenvolupat amb agudesa aquest tema ha estat Isaiah Berlin, que ha vist com aquesta pretensió d'autonomia racional ha menat cap a «l'holocaust dels individus en els altars dels grans ideals històrics». Aquesta idea de llibertat positiva, com la defineix Berlin, en el seu ús polític consisteix a afirmar que «Un estat racional (o lliure) seria un estat governat per unes lleis tals que foren acceptades lliurement per tots els homes; és a dir, per unes lleis que ells mateixos haurien promulgat si hagueren estat preguntats, com a éssers racionals, què volien; així les fronteres serien de tal manera que tots els homes considerien que serien les correctes per a tot ésser racional. (...) els fins racionals de la nostra 'vertadera' natura han de coincidir, o fer-los coincidir, per molt violentament que els nostres pobres empírics jos, ignorants, guiats pels desitjos i les passions criden contra aquest procés» (Berlin 1969: 145-148).

És pervers i terrorífic com l'obsessió per la idea d'autonomia pot esdevenir la forma més rebutjable d'heteronomia: el paternalisme. La vida, sens dubte, dóna sorpreses i descobreix sarcasmes.

Encara hi ha una altra paradoxa en l'estat-nació, una paradoxa que converteix la igualtat en una forma de subordinació,

i mereix una crítica ben seriosa. L'homogeneïtzació lingüística dels estats-nació moderns, lluny del simplisme amb què s'ha presentat sovint, és un altre aspecte ambivalent de la racionalització de la vida sociopolítica. El projecte d'anihilació dels *patois* a França després de la Revolució es fa en nom de l'*égalité*, malgrat que després es pugua enfocar des d'una altra òptica. Si tots els ciutadans són iguals davant la llei, si tots han de tenir les mateixes oportunitats per realitzar-se en l'àmbit de la nació, tots han de compartir la mateixa cultura (podeu substituir aquest darrer mot per *llengua*). Aquesta manera d'entendre la igualtat emmascara, justament, una asimetria bàsica: la *cultura comuna* és habitualment la de la *comunitat hegemònica*, que converteix les altres en subordinades. Si aquestes darreres accepten el seu paper com a tals, llavors no hi ha cap problema: s'engega un procés que finalitzarà amb la desaparició de les cultures minoritzades. Però si la cultura nacional es construeix amb oposició de les comunitats no hegemòniques, llavors la igualtat es construeix sobre la injustícia. Si partim dels seus pressupòsits homogeneïtzadors, l'estat-nació tradicional no dóna una resposta satisfactòria a la seua diversitat interna. Els estats pluriculturals i plurilingüístics regits amb pautes igualitàries són excepcions comptadíssimes. D'altra banda, la tendència a la uniformitat és idèntica en els estats-nació establerts i en les nacions culturals que aspiren a ser-ho. L'irredemptista empra el discurs pluralista de la diversitat quan no ha aconseguit bastir un estat-nació, però aplica els mateixos criteris d'homogeneïtzació quan aconsegueix monopolitzar el poder. En qualsevol cas, les comunitats minoritzades

poden pretendre deixar de ser-ho. La incapacitat de l'estat-nació de constituir-se respectant la seua diversitat interna és un dels punts que n'expliquen la crisi com a organització política. És una paradoxa, o és simplement el desenvolupament lògic d'un poder al qual hom ha atorgat la capacitat d'exercir la violència legítimament? Això ja ho denunciaren els romàntics amb la seua corrosiva crítica a la Il·lustració. Els conceptes il·lustrats només cerquen allò general, allò comú, talment com ho fa la ciència; les seues lleis són generals, comunes... la racionalitat d'aquests conceptes només té en compte la diferència per a negar-la, la qual cosa és també una altra forma de violència. Perquè rebutjar la diversitat és una de les formes més greus d'incomprensió del subjecte, de l'individu —i, si voleu, també del ciutadà. I aquest ha estat un dels errors fonamentals de l'estat-nació modern: la seua incomprensió (o falsa comprensió) de la realitat; el seu afany per una racionalitat gairebé ultramundana li ha barrat el pas a allò que se li presentava immediatament. Com més prop està la realitat diversa, més difícil és de veure-la —o és que, simplement, hom no la vol veure.

CRÍTICA DE LA LLENGUA NACIONAL

Potser no serà sobrer de recordar que en aquest assaig emprem el sintagma *llengua nacional* amb el seu sentit estrictament històric: l'eina lingüística de l'estat-nació, suficient i necessària en el seu domini geopolític, la llengua «per defecte» i comuna als ciutadans d'aquesta estructura política (cf. Kremnitz 1997: 27-28). Des d'un punt de vista estrictament

analític, i tenint en compte la gènesi i la història d'aquest sintagma, és obvi que l'ús compensatori i «estratègic» del rètol *llengua nacional* per part de les ideologies irredemptistes és un tema diferent, més relacionat amb l'ús de les paraules com a armes i estandards. Aclariments terminològics a banda, cal dir que aquest concepte, per la seua banda, implica una estructura sociolingüística força determinada. En la mesura que n'és subsidiari, l'esquema de la llengua nacional presenta amb l'estat-nació tota una sèrie de paral·lelismes que el col·loquen en la mateixa situació de crisi. La multiplicació de les interdependències a nivell mundial ha difós arreu del planeta les comunicacions i la informació a través del desenvolupament cada vegada més accelerat de les TIC; cal afegir-hi, també, l'abaratiment de costos d'aquestes tecnologies. Tot plegat ha tingut efectes comunicatius molt profunds, com ara l'accés a un cabal de textos exorbitant (i que es multiplica diàriament), o la facilitat per a posar en contacte usuaris de qualsevol lloc del planeta. Aquests i altres factors —l'americanització, les necessitats lingüístiques de la comunitat científica, etc.— han universalitzat la necessitat de dominar diverses llengües a banda de la pròpia... quan la pròpia no és l'anglès. Abans, el domini de la llengua nacional garantia als ciutadans la satisfacció de gairebé totes les necessitats comunicatives. Actualment, i cada vegada més, el domini de la llengua nacional es dona per descomptat, i guanya terreny l'exigència d'altres llengües. Però convé no deixar-se seduir per simplificacions i mistificacions: la necessitat i l'extensió d'una *interlingua* no és un invent de la postmodernitat globalitzadora. La civilització europea en

va tenir una de ben útil fins al segle XVIII i més enllà, el *llatí europeu*. El declivi de l'europeu comú avançà *pari passu* amb la creació i imposició de les llengües nacionals. La progressiva centrifugació lingüística de la nostra civilització no va amagar durant molt de temps la necessitat d'un vehicle lingüístic compartit per aquesta comunitat de discurs; les solucions eren diverses: des de la difusió d'una llengua nacional (francès, alemany, anglès, fins i tot italià) com a llengua franca entre les elits culturals, fins a la invenció de llengües internacionals. L'aparició de cinc propostes de llengua internacional en menys de cinquanta anys —des del *volapük* (1880) al *novial* (1928)— revela una urgència evident que els decennis posteriors no farien més que accentuar. El beneficiari ha estat un idioma que *ja* era llengua nacional d'alguns. La història posterior és ben coneguda. Ha augmentat, doncs, la necessitat de dominar i emprar llengües que van més enllà de la llengua nacional (de vegades, també d'idiomes que van *més ençà*). La llengua nacional ja no ho garanteix tot als habitants de l'estat-nació —és un esquema cada vegada més *insuficient*.

Remarquem, novament, com l'aparició de l'estat-nació va anar acompanyada d'un conjunt de termes bimembres: l'estat representa la *sobirania nacional*, universalitza l'*educació nacional* i funciona amb la *llengua nacional*: tots aquests sintagmes, i altres de semblants, apareixen pràcticament al mateix temps. Hem dit més amunt que la llengua nacional és l'instrument lingüístic de l'estat-nació, l'idioma omnipresent i *indiscutit*, suficient i necessari per als ciutadans de l'estat-nació —molt més, doncs, que una mera *llengua oficial*. El fet de construir aquest *default language* im-

plica uns procediments purament estatals i d'enginyeria social. Tenint en compte la composició sociolingüísticament heterogènia de les poblacions amb minorització lingüística, la difusió de la llengua nacional només es pot realitzar per mitjans coactius i discriminatoris, i amb una intervenció directa de l'estat sobre el comportament lingüístic dels ciutadans. La recuperació del letó com a llengua nacional és un exemple clar i recent d'això: només hi rep la nacionalitat letona qui exhibeix competència lingüística en letó i coneixements d'història i cultura nacionals; els ciutadans que no ho fan tenen un rang inferior i menys drets civils —el de vot, per exemple. En la teorització feta des de les llengües minoritzades és freqüent l'argumentació al voltant d'aquests aspectes, tant el de la desaparició de la llengua dominant com el de la utilització de tots els mitjans propis de l'estat-nació. En conseqüència, els projectes de construcció de llengües nacionals han d'assumir, també, la utilització dels mètodes coactius propis dels estats-nació que hom pretén impugnar. Des de punts de vista políticament liberals, aquesta circumstància fa altament controvertible l'esquema de la llengua nacional. Si hem assumit que és criticable l'estat-nació pel cantó de la seua fonamentació última (recordem la definició weberiana), haurem d'aplicar la mateixa crítica als mètodes que utilitza per a construir la llengua nacional.

Quan parlàvem dels punts febles de l'estat-nació vàiem també la contradicció de *la igualtat com a subordinació*; doncs bé: aquesta paradoxa reapareix intacta quan analitzem l'esquema sociolingüístic de la llengua nacional. En els seus orígens la llengua nacional és, per antonomàsia, la

que identifica la nació, la llengua dels notables, per oposició a les llengües «populars». La construcció de les llengües nacionals —per dir-ho a la manera de Haugen, els «dialectes amb exèrcit i policia»— implica la reducció a folklore de les altres varietats que comparteixen l'espai geogràfic i social —és a dir, la *nació*— amb les varietats triomfants. I la folklorització, sinònim de reducció a la qualitat de residual, és el pas previ a la desaparició. Això val tant per a les minories autòctones com per als grups al·lòctons (immigrants). La sociolingüística de la minorització ho ha assenyalat sovint: la normalització lingüística té com a finalitat la inversió de la substitució, que al seu torn implica la substitució de la llengua dominant. Però no sols d'aquesta darrera, sinó *de qualsevol altra* que estiga present en l'àmbit geogràficopolític de la nació. Hi subjau un concepte d'igualtat que passa, novament, per la uniformitat —en aquest cas, l'homogeneïtat lingüística. I ja trobem de bell nou un discurs alliberador associat a les argumentacions i els mètodes que hom volia impugnar. No s'hi val d'aduir-hi obsessivament els escassíssims i excepcionals estats activament multilingües: cal observar que la llengua nacional deixa fora de consideració la diversitat. I és justament el manteniment de la diversitat, el dret a la diferència, el que una argumentació liberal se suposa que ha de defensar. El monolingüisme territorial —*nacional*, en darrer terme— ha estat defensat sovint mitjançant l'associació essencialista entre el territori —pseudònim d'una comunitat lingüística que reivindica l'hegemonia— i la llengua. Amb arguments generalment històrics, una de les comunitats lingüístiques reclama la legitimitat exclusiva, en

un territori, per a la seua llengua. Tal com han vist autors gens suspectes d'animadversió a les llengües minoritzades, el recurs a conceptes com «llengua pròpia» (d'un territori) és altament discutible, en la mesura que les llengües pertanyen a individus de determinats grups socials, no pas als territoris com a tals. Hom pot situar-se legítimament dins el discurs ètnic i essencialista, però amb un cost inevitable: la transgressió de les llibertats individuals a favor de la consideració dels grups com a subjectes de dret. Ometrem ací la referència a certes derivacions últimes d'aquest discurs. És el tercer punt en què el concepte de llengua nacional mostra febleses que cal no negligir en una anàlisi profunda.

MODALITATS DE L'INTERVENIONISME

Les suspicàcies injustificades són, en aquest punt de l'argumentació, inevitables: estem abonant el *laissez faire* darwinista que alguns han utilitzat contra les llengües minoritzades? La resposta és radicalment negativa, per descomptat. Constatem, d'una banda, que la promoció de les llengües minoritzades s'ha fet sovint emprant els discursos i els mètodes que hom recrimina a les cultures hegemòniques; constatem, també, que alguns esquemes polítics i sociolingüístics tan internalitzats com l'estat-nació i la llengua nacional es troben en crisi a causa dels canvis històrics i de les pròpies contradiccions internes; constatem, finalment, que si es vol fer coherent la recuperació lingüística amb els principis polítics liberals cal introduir canvis profunds en el discurs i en la praxi. Tot plegat no exclou en absolut la intervenció pública per raons

sociolingüístiques. Per començar, cal delimitar ben bé els tipus genèrics de política lingüística, i després caldrà veure fins a on es vol arribar, i fins a quin punt les decisions polítiques són consistents amb uns valors i antagoniques respecte d'altres.

Com que no és un terme innocent ni políticament inservible, «política lingüística» és un concepte imprecís, amb tants significats com utilitats pragmàtiques. La política lingüística pot consistir en decisions i actuacions molt diverses, que tenen en comú només la promoció social i/o la remodelació formal d'una llengua. No és el mateix la *dinamització lingüística* que la *planificació lingüística*, els dos extrems —mínim i màxim, respectivament— d'intervenció pública sobre el comportament lingüístic dels ciutadans i sobre l'estructura sociolingüística. La dinamització o promoció lingüística aplica tècniques i estratègies que afavoreixen l'aparició d'una llengua en àmbits dels quals era absent o en els quals no tenia una presència consistent. Es tracta de crear condicions positives per a la difusió de l'idioma que es vol promoure, mitjançant reformes legals, tàctiques de sensibilització, màrqueting lingüístic, etc. La dinamització parteix sobretot de la persuasió com a eina per a provocar canvis sociolingüístics, i és un mètode típicament *reformista*. A pesar d'aquesta caracterització «feble», val a dir que es realitza des de pressupòsits i objectius perfectament polítics, i des d'una voluntat política ben concreta. La planificació lingüística, l'altre tipus ideal, és una intervenció més vinculada a l'enginyeria social; es realitza directament des del poder polític, i fa ús de tots els mètodes que posseeix l'estat per *construir realitat* social: estableix objectius

últims —la creació de la llengua nacional—, defineix un pla d'actuació estructurat per etapes, hi inverteix uns recursos, n'avalua els resultats, vigila el compliment de l'aparell legal i castiga les transgressions, etc. El pressupòsit fonamental és la societat com a material brut que el poder té la capacitat de modelar a voluntat.

Aquests tipus d'intervenció pública plantegen un dilema complex. D'una banda, sembla que la pura dinamització, amb el seu tarannà més liberal, no garanteix la supervivència de les comunitats lingüístiques minoritzades ni la superació de les situacions de subordinació. D'altra banda, l'enginyeria social del *language planning* serveix millor els interessos del manteniment lingüístic, però presenta tots els perills de l'intervencionisme estatal, des de la contravenció de drets individuals fins a derivacions políticament indesitjables. Així doncs, i des de punts de vista liberals, el nus de la qüestió serà la dialèctica permanent entre les decisions públiques que garanteixen la pervivència de comunitats lingüístiques minoritzades, d'una banda, i el respecte dels drets individuals dels ciutadans, independentment de la seua filiació lingüística, de l'altra. Això es relaciona estretament amb el que més endavant tractarem com a «situació tràgica».

ELS INDIVIDUS I EL SEU CONTEXT

La racionalitat il·lustrada, quan actua com a fonament absolut de la vida política pot arribar a ser, com hem vist, ben perversa, ja que amb ella s'arrosseguen criteris homogeneïtzadors, unificadors i, com diria Berlin, *monistes*. En què consis-

teixen els imperatius de la raó? Alerta, perquè no cerquem respostes tautològiques. Fins i tot sabem que aquest imperatiu moltes vegades emana dels interessos particulars d'un grup hegemònic. Això és una crítica al desenvolupament històric de l'estat-nació, evidentment, però encara se'n pot fer una altra molt més forta i radical a la racionalitat il·lustrada, i amb ella a l'estat-nació. Ens referim a una crítica plantejada des de pressupòsits antropològics.

La nostra afeció als principis il·lustrats no pot obviar la necessitat d'assenyalar-ne les mancances i els perills. Tal com denunciaven Adorno i Horkheimer, la Il·lustració, en atorgar un paper hiperbòlicament absolut a la racionalitat —per combatre els mites obscurs de la tradició—, ha convertit la racionalitat mateixa en un mite. La racionalitat il·lustrada ha esborrat tota traça del passat dels individus i ha maldat per desterrar tot prejudici, ja que aquests ofusquen la raó. Però fent açò, seguint aquest camí de la raó, la Il·lustració ha construït un home transcendent, sense cap mena de lligams socials: ha pres metonímicament una part (la raó) i l'ha reivindicada com si fos el tot. Però no es poden rebutjar amb un simple gest de menyspreu la tradició i els prejudicis, ni tampoc les sensacions i les passions (gens racionals), tal com han reivindicat el teòrics de l'hermenèutica (Heidegger, Gadamer, etc.). Els éssers humans són éssers socials, éssers polítics i històrics que viuen els uns amb els altres, i amb ells es desenvolupen. És dins dels grups socials que fan unes determinades pràctiques rituals, religioses, culturals, que possibiliten unes formes de comprensió d'ells mateixos i del seu espai. I entre aquests trets

culturals, la comunicació, i per tant la llengua, té un paper destacadíssim. Rebutjar aquests aspectes com a simple prejudici no deixa de ser un punt de vista castrant per a l'individu real i concret, malgrat que aquest rebuig procesdesca d'un optimisme racionalista i benèvol.

També ací son possibles els malentesos. Per evitar-los, cal dir que aquest aspecte antropològic és possibilitador però no pas determinista, i molt menys essencialista. Que hom accepte determinats trets culturals com a conformadors de la seua identitat, no vol dir que aquesta siga l'única font per a la construcció de la seua identitat com a subjecte. I si parlem de construcció és perquè volem evitar qualsevol reminiscència substancialista en esmentar el fugisser concepte d'*identitat*. Deixant clar açò, diem que en aquest procés de construcció de la identitat hom no es refugia només en la raó, sinó que també apel·la a altres aspectes que la tradició racionalista ha titllat d'irracional. Construir-se també vol dir perseguir fins, desitjar-los per a un mateix, bé siga ser feliç o ser sabut, bé siga ser just o ser lliure. Certament, això és el que pretenien també els il·lustrats, però la diferència és que ells teoritzaven sobre individus escindits —per una banda la racionalitat i per l'altra la irracionalitat—, i des d'aquest punt de vista, en el qual la racionalitat és gairebé omnipotent i realitzadora de tots els béns, no podien comprendre que els fins que persegueixen els individus són plurals i, a més, moltes vegades incompatibles i incommensurables entre si. El seu afany de negar la diferència, la pluralitat, era si més no una manera d'eliminar de la vida el component de tragèdia. Però això, de nou, mostra una determinada concepció

antropològica de l'home que no s'adiu massa amb la realitat. Per tant, intentar negar les diferències pot suposar una vulneració del dret que té tot individu a realitzar-se i construir-se tal com ell crega convenient, sempre que respecte el lliure desenvolupament dels altres. I en el cas que ens ocupa, prohibir, marginar o condemnar a l'extinció una llengua pot suposar per a un individu una violació dels seus drets, és a dir, violar el seu lliure desenvolupament amb aquesta llengua. El detall, gens banal, és que això s'ha d'aplicar a tots els individus, independentment del seu grup lingüístic d'adscripció.

POLÍTICA LINGÜÍSTICA LIBERAL?

Tothom té almenys una llengua que respon a la qualificació de *pròpia*. Ja hem comentat més amunt, d'acord amb autors com Albert Branchadell, que aquest concepte s'ha d'aplicar a les persones, per tal com entre els territoris i els idiomes no hi ha cap vincle de necessitat. D'altra banda, les societats poden ser, evidentment, multilingües —la major part ho són d'alguna manera. L'argument antropològic ens ha mostrat que, en tant que dipositària de les solidaritats primàries i vehicle del pensament, la llengua pròpia és fonamental en la construcció de la identitat personal. Però quan es troba immers en un procés de substitució lingüística, l'individu no té garantit el lliure desenvolupament a través de la llengua pròpia. Llavors és quan els poders públics han de garantir als ciutadans, d'alguna manera, la possibilitat de viure plenament en la llengua pròpia. El problema és, justament, de quin manera han d'actuar (o fins a quin

punt poden actuar) aquests poders, ja que en un context socialment bilingüe o multilingüe les decisions preses per a un grup lingüístic poden afectar l'altre (o els altres).

Al llarg de tota la nostra argumentació és evident que assumim els principis liberals en el sentit més clàssic: respecte a les llibertats personals, l'individu com a subjecte del dret, democràcia parlamentària, etcètera. Al capdavant, aquests pressupòsits formen el consens més general, actualment, en teoria política. Un dels principis és, justament, el de la limitació de l'intervencionisme estatal, com a antítesi de les tendències totalitàries inherents al poder públic. Des d'aquest punt de vista, podem demanar-nos quins se suposa que haurien de ser els límits de la planificació lingüística. Com és, teòricament, una política lingüística liberal?

D'acord amb l'argumentació nostra, pensem que una política lingüística liberal és, per definició, no essencialista. Fins i tot es podria dir que no té com a objectiu la creació d'una llengua nacional —almenys no en el sentit *clàssic* del sintagma. Una política lingüística d'aquest tipus, al nostre parer, es dedicaria a garantir la possibilitat de viure en una llengua determinada, a través d'una estructura jurídica que comença en la despenalització i s'atura en la igualtat funcional dels grups lingüístics. D'una banda, doncs, hi hauria la preservació, revitalització i enfortiment de la comunitat lingüística minoritzada: aquest seria l'aspecte de *language planning*. Pel que fa a la comunitat de llengua dominant, la política lingüística liberal hauria d'evitar les tàctiques que hem críticat en l'estat-nació —només podria ser coactiva de manera *compartida*: les famoses clàusu-

les d'«obligació de conèixer» només poden justificar-se *des del principi de reciprocitat*. L'extensió de l'ús de la llengua minoritzada hauria de fer-se, segons aquests pressupòsits, predominantment a partir del màrketing sociolingüístic i de la persuasió.

Un aspecte important, clàssic, és en aquest context el de com es considera la *discriminació positiva*. Alguns autors, com ara Will Kymlicka (1995), han fet un esforç notable per fer-la coincidir amb els pressupòsits liberals. Notable, però problemàtic. Des d'un punt de vista liberal, serà acceptable una decisió de discriminació positiva sempre que no produeca una dinàmica regressiva en el respecte als drets del grup no beneficiari. Les mesures de promoció discriminatòria són justificables només en la mesura que no creen una devaluació permanent dels drets de qualsevol altre grup lingüístic.

És clar que, des de punts de vista estrictament nacionalistes, totes aquestes prevencions poden semblar rebuscades, i fins i tot es poden malentendre com a renúncies a la presumpció *normalitat nacional*. No acceptem aquesta lectura, com tampoc no acceptem aquell pressupòsit que atorga drets a uns (per exemple, als *espanyols*) i els nega als altres (per exemple, als *immigrants*, especialment si són *il·legals*). Quan el maximalisme renuncia als principis de justícia, cal renunciar al maximalisme.

UNA EXCUSATIO

MODERADAMENT UTILITARISTA

Si en aquestes qüestions cerquem anàlisis equilibrades i equànimes, inevitablement ens adonarem que ens movem per terres gens fàcils de transitar: terres conceptualment pantanoses. Amb tot, les dificultats no s'esgoten en intentar transitar-les, i és ben fàcil enfonsar-se en silenci, sense que ningú responga a la desgràcia. A cada pas, el pensament afegeix nous obstacles a les pretensions polítiques que es demanen fortes i convençudes del seu quefer dins la societat. Perquè les polítiques de les conviccions, tot i poder ser en principi justes (i de vegades necessàries), pesen massa, i quan s'enfonsen arrosseguen amb elles, com hem vist, un grapat estimable de gent forçada a seguir els criteris ideològics. Així, sembla més adient decantar-se per una política amb poques conviccions —si voleu, una política liberal còndidament d'esquerres, com diria el venerable assagista de Sueca—, o per una política de la responsabilitat, tot seguint Weber.

Amb aquests pressupòsits, no se'ns escapa que difícilment es podria crear cap plataforma cívica amb finalitats politico-lucratives, com s'esdevé ben prop de nosaltres; tampoc no són idees útils per arrossegar a la lluita milers de joves amb ànimes mal·leables, àvids com estan de solucions finals; i si les idees que plantegem no aconseguen això és, entre altres coses, perquè no ho pretenen. El que ens anima és la intenció de mostrar com certes ideologies amb solucions finals, ideologies apocalíptiques de *tot o res*, no han sabut donar raó de la realitat humana: dels seus afers, de les seues relacions, dels

seus desitjos i finalitats. No hi ha el subjecte pur o transcendental, ni el subjecte únic, i molt menys hom no el trobarà en les nostres societats cada vegada més barrejades, més diversificades, més plurals. Molts conceptes esdevenen obsolets, incapços de comprendre el món que els envolta, i per tant han de ser rebutjats o reformulats, però hom no pot romandre cec amb conceptes ofuscadors. Així, per exemple, en les societats occidentals ens trobem gent procedent de diferents cultures, amb llengües igualment diverses; a Londres, posem per cas, es parlen més de tres-centes llengües. Hi ha alguna possibilitat que l'estat pugui garantir l'aprenentatge i el coneixement de cadascuna d'aquestes llengües? Hom podria argüir-hi que estem parlant de minories dins d'una societat, i que per a fer un anàlisi seriosa de la situació hauríem de distingir els conceptes de «minoria», «poble» i «nació», ja que altrament els posaríem tots en el mateix sac. Potser aquesta crítica seria acceptable, i amb tot, hom no se l'ha de prendre massa fortament. Aleshores, si no podem tenir en compte el nombre de parlants, i tampoc, com hem dit més amunt, no podem establir cap lligam de necessitat entre una llengua i un territori, si no volem caure en els paranys de les substàncies amb destins universals, aleshores, què ens resta?

No és la nostra intenció negar amb aquesta radicalitat elements que es desprenen d'allò que hem anomenat «argument antropològic». Però sí que volem subratllar de nou que els arguments que es volen absolutament fonamentadors esdevenen, sense que siga un joc de paraules, fonamentalistes. En aquest cas, com en tants altres, el dubte és un acte d'higiene. Acceptar que hi ha una distinció entre

minories «diasporitzades» i una concentració d'individus en un territori, que en un grau considerable comparteixen una llengua, una història i un territori, una tradició, uns ritus, una manera d'intervenir sobre el territori, etc.; acceptar això, diem, no respon més que a un plantejament simplement utilitarista, a una política de responsabilitat. Fer aquesta distinció suposaria respondre a les inquietuds diferenciadores del grup, i al mateix temps facilitar la inversió econòmica que demana una política lingüística. Perquè no és el mateix garantir dues o tres llengües que vint o tres-centes. No neguem que hi haja un dret, només assenyaalem impossibilitats pràctiques.

LA NECESSITAT DE TRIAR ENTRE VALORS INCOMPATIBLES

És fonamental adonar-se que aquest no és un tema senzill, que no es pot liquidar amb quatre consignes mobilitzadores, excitants i entusiastes. La política lingüística es fa amb uns criteris, amb uns procediments i amb uns objectius, i cal examinar acuradament quin és el preu que hom està disposat a pagar en termes d'incoherència o d'injustícia. Amb el que hem dit fins ara tenim plantejat el problema: ens trobem empesos a atendre dos béns diferents, que en algun moment poden ser incompatibles. La tragèdia és, justament, la necessitat inevitable de triar. Els drets individuals, la llibertat de cadascun com a persona i com a ciutadà, d'una banda; la necessitat de garantir la supervivència de les comunitats lingüístiques minoritzades, de l'altra. Si hom no pertany al grup minoritzat, la planificació lingüística pot esdevenir una

restricció d'algun dret reconegut; si el grup minoritzat no pren certes decisions teòricament injustes, la seua supervivència com a tal no es troba garantida —i tampoc, en conseqüència, alguns drets dels seus membres. Ja ho deia, sàviament, Max Weber: quan prenem una posició en un conflicte, «servim un déu i n'ofenem un altre», i vivim permanentment en aquest estat de guerra entre déus diversos —és a dir, entre valors incompatibles entre si (Weber 1919*b*: 608).

Una altra qüestió travessa aquesta necessitat tràgica d'estar triant constantment: el rebuig que ens susciten certs esquemes històrics i certs procediments —estat-nació, llengua nacional— que hem considerat obsolets i criticables. Ens demanem, tot recollint les esperances de Luis Villoro, si no és possible de concebre un altre tipus d'organització que, sense repetir literalment l'estat-nació tradicional, done solució a aquests problemes. Ell parla d'un hipotètic «estat pluricultural», en què els diversos grups es reconeixen mútuament i on l'estat garanteix la igualtat de drets i de possibilitats entre ells. Això significa que, lluny de l'homogeneïtzació tradicional, la *res publica* hauria de ser plurilingüe per garantir que els ciutadans foren, si volgueren, monolingües. L'esquema de la llengua nacional podria deixar pas, per exemple, al de les *llengües de la nació*. Tant fa, la terminologia emprada, si els resultats són compatibles amb una noció contrastada de justícia i d'igualtat. Si els grups lingüístics minoritzats dels estats europeus actuals accepten la desaparició lenta, llavors no hi ha de què discutir. Però si demanen un tracte d'acord amb la seua dignitat, aquestes institucions tradicionals en crisi hauran de

donar necessàriament una resposta o declarar-se en fallida irreversible.

Haver nascut dins d'un grup lingüístic i/o cultural no predestina a res els individus, ni els dona intrínsecament més drets que als altres. Ni tan sols això no constitueix necessàriament el nucli de la identitat personal. Però el tracte just als ciutadans inclou, també, un tracte just a les persones que es conceben primàriament dins dels seus propis grups: un tracte just, precisament, als elements amb què aquestes persones volen construir identitats personals i de grup. La paradoxa és que certes identitats col·lectives, reivindicades des dels drets individuals, de vegades es construeixen sobre la contravenció d'*altres* drets individuals. Estem destinats, inevitablement, a elegir sempre solucions de compromís, que eliminen els problemes amb el mínim possible de sofriment «col·lateral». Si assumim de veritat els principis liberals, hem d'acceptar necessàriament que els nostres mètodes no garantiran res —garantiran, en tot cas, que el tracte que dispensem a les persones siga més coherent amb la màxima kantiana: en tant que fins, no pas en tant que mitjans. Tal com el lector ha pogut comprovar, el tema d'aquest assaig és què entenem per normalització lingüística i, sobretot, fins a on —i com— estem disposats a arribar en aquest procés. La resposta depèn del nostre punt de vista sobre la llibertat, sobre les essències i sobre la fe en principis únics i omnicomprendius. Ja ho deia Kant, i ho repetia Berlin: «amb el fust tort de la humanitat no es pot fer res que siga recte». □

- Aracil, Lluís V. (1986): «Llengua nacional»: una crisi sense crítica?, dins *Límits*, 1, 9-23.
- Berlin, Isaiah (1969): *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah (1979): *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Henry Hardy, ed., Londres, Hogarth Press. Reimpr. Pimlico, 1997.
- Berlin, Isaiah (1990): *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. Londres, John Murray.
- Berlin, Isaiah (1996): *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. Henry Hardy, ed., Londres, Chatto & Windus. Reimpr. Pimlico, 1997.
- Berlin, Isaiah (2000): *The Power of Ideas*. Henry Hardy, ed., Londres, Chatto & Windus.
- Branchadell, Albert (1997): *Liberalisme i normalització lingüística*. Barcelona, Empúries.
- Cornella, Alfons; Rucabado, Josep (1996): *Les autopistes de la informació. Descripció i impacte*. Barcelona, Proa / Columna.
- Folch, Albert (1997): *Atrapats a Internet*. Barcelona, Empúries.
- Foucault, Michel (1976): «Entrevista a Michel Foucault», dins A. Fontana i P. Pasquino (eds.), *Microfísica del poder: interventi politici*. Torí, Einaudi, 1977, 3-28. Trad. fr. dins *Dits et écrits, 1954-1988. III, 1976-1979*. París, Gallimard, 1994, 140-160.
- Foucault, Michel (1981): «*Omnes et singulatim*. Towards a Criticism of «Political Reason»», dins *The Tanner Lectures on Human Values*, II. Trad. cast. dins *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990, 95-140.
- Fuster, Joan (1955): *El descrèdit de la realitat*. Reed. dins *Obres completes / 4. Assaigs, I*. Barcelona, Eds. 62, 1992².
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. Trad. cast. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 1998.
- Joan i Marí, Bernat (1996): *Les normalitzacions reeixides*. Barcelona, Oikos-tau.
- Kremnitz, Georg (1997): *Die Durchsetzung der Nationalsprachen in Europa*. Münster/Nova York, Waxmann.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press. Trad. cat.: *Ciutadania multicultural. Una teoria liberal dels drets de les minories*, Barcelona, Proa-Universitat Oberta, 1999.
- López, Bernat (1998): «Política lingüística i política de comunicació davant dels reptes de la globalització», dins Toni Mollà (ed.), *La política lingüística a la societat de la informació*. Alzira, Bromera.
- Mollà, Toni; Palanca, Carles; Viana, Amadeu (1987-1991): *Curs de sociolingüística*. 3 vols. Alzira, Bromera.
- Murgades, Josep (1996): *Llengua i discriminació*. Barcelona, Curial.
- SSB: Seminari de Sociolingüística de Barcelona (1987): *La diversitat (im)pertinent. Gent, política i llengües*. Barcelona, El Llamp.
- Tivey, Leonard (ed.) (1981): *The Nation-State. The Formation of Modern Politics*. Oxford, Basil Blackwell. Trad. cast. *El Estado Nación*. Barcelona, Península, 1987.
- Villoro, Luis (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*. Mèxic, Paidós.
- Weber, Max (1919a): «Politik als Beruf», dins *Gesammelte politische Schriften*. Johannes Winckelmann, ed. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988⁵, 505-560. Trad. cast. dins *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Joaquín Abellán, ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1992, 93-164.
- Weber, Max (1919b): «Wissenschaft als Beruf», dins *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Johannes Winckelmann, ed. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976⁵, 582-613.
- Weber, Max (1921): *Wirtschaft und Gesellschaft*. 3 vols. Johannes Winckelmann, ed. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976⁵.

Dos problemes bàsics de la Universitat actual

Ramon Lapiedra

Hom sol resumir les funcions actuals de la Universitat dient que la institució ha de dur a terme tres tasques bàsiques: formar un tipus determinat de professionals superiors; preservar, produir i transmetre coneixements; i preservar, produir i transmetre una cultura de qualitat.

De fet, la Universitat compleix aquestes tres funcions des de la pràctica conjunta i articulada de la docència i la investigació, i és evident que no pot reeixir-hi plenament si no és en un clima d'autonomia i llibertat intel·lectual i de creació.

A les tres funcions assenyalades se n'afegeix sovint una quarta, segons la qual la institució universitària hauria d'aportar elements per a la crítica i la renovació de la vida social i de les bases del coneixement.

Han passat, si fa no fa, dos segles des que a l'Occident europeu i a les illes Britàniques es va començar a aplicar les re-

formes que conduïren a la construcció de la Universitat moderna. Al llarg d'aquest temps aquelles funcions han variat, certament, però potser han variat més en la manera de ser abordades i materialitzades que en la seua pròpia concepció. En canvi, el que sí que ha variat profundament, d'aleshores ençà, han estat les condicions en què la Universitat ha de realitzar aquelles funcions. En efecte, en els darrers dècennis, a la Universitat:

- s'ha deixat d'acollir un nombre molt limitat d'alumnes, i s'ha passat a subministrar formació a una part molt significativa de la població en edat escolar universitària;

- s'ha generalitzat la pràctica de la investigació amb criteris de qualitat;

- s'ha eixamplat clarament el ventall de les titulacions abans impartides, i una part de les noves titulacions, fins no fa gaire fora de la Universitat, exhibeix ara un caràcter fortament professionalitzat;

- s'ha produït una gran implicació de la institució en el progrés econòmic i social, mitjançant la integració del seu potencial tècnic i científic en les polítiques d'I+D i d'innovació;

- s'ha produït una certa penetració del mercat en la Universitat en ser sol·licitada la institució per les necessitats de formació contínua i assistència tècnica que ge-

Ramon Lapiedra és catedràtic de Física Teòrica de la Universitat de València, de la qual ha estat rector entre els anys 1984 i 1994. És autor del llibre *La matèria dels somnis* (Saó, València, 1994), de nombrosos articles apareguts en diverses publicacions i ha col·laborat en el llibre de J. Porta i M. Lladonosa, eds., *La Universidad en el cambio de siglo* (Alianza Editorial, Madrid, 1998).

nera l'entorn productiu, en un context on són presents competidors privats i institucionals per a subministrar eixos serveis.

Tot això ha fet que les necessitats financeres de les Universitats hagen augmentat darrerament de manera substancial i això ha comportat que els diversos governs, responsables sovint de la major part d'aquest finançament, vulguen més que mai fer un seguiment i tenir un control de l'ús d'aquests cabals i del grau d'assoliment dels objectius previstos.

En el context que acabe de descriure, i mirant cap al futur immediat, i no tan immediat, dos són al meu parer els grans reptes que ha d'assumir la Universitat i la política educativa d'un país si es vol que aquella pugui complir satisfactòriament amb les funcions adés esmentades. Per una banda, el disseny d'un sistema d'educació superior on el paper de la Universitat estiga convenientment definit i que, en l'àmbit educatiu global, permeta una territorialització adient, una adequació dels curricula a les necessitats socials i una racionalització de la despesa econòmica. Per una altra banda, l'assoliment d'un nou funcionament i l'establiment d'una nova organització de la vida i el govern universitari, així com un nou tipus de relació amb l'Administració, que tot plegat haurien de permetre:

a) la flexibilitat necessària perquè la institució pugui adaptar-se millor al compliment de les seues funcions en un àmbit de canvis ràpids i successius com els que segurament ens esperen;

b) la coexistència operativa de la necessària autonomia universitària amb l'obligació que té la Universitat de servir responsablement els objectius de progrés social i econòmic que la societat li planteja.

Tot seguit analitzem successivament aquest dos reptes.

EDUCACIÓ UNIVERSITÀRIA I EDUCACIÓ SUPERIOR

L'article primer, u, del títol preliminar de la Llei de Reforma Universitària (LRU) diu, amb una certa ambigüïtat, que «El servei públic de l'educació superior correspon a la Universitat...». Ambigüïtat, perquè no se sap què vol dir ací «educació superior». Si hi vol dir simplement «educació postsecundària», aleshores l'afirmació és òbviament inexacta: ni tota l'educació postsecundària és ara dins la Universitat, ni encara menys hi era en el moment d'aprovació de la Llei. Per tant, hi manca un aclariment de l'abast exacte del terme «educació superior» emprat en el text legal. En tot cas, a l'empara d'aquest article de la Llei, o no, els últims decennis han vist la introducció continuada en la Universitat de multitud de titulacions, fins llavors a fora de la Universitat, molt professionalitzades, sovint amb una dilatada existència prèvia al marge de la Universitat. Aquesta introducció paulatina s'ha fet a voltes sota pressions corporatives, en general sense un gran entusiasme per part de l'Administració i de la pròpia Universitat i alhora sense veure-hi massa transcendència en cada una de les introduccions. Més aviat, hi ha hagut el sentiment generalitzat que, en cada cas, es tractava de guanyar, per a cada una de les noves titulacions professionals acabades d'introduir en la Universitat, un plus de reconeixement social, a l'empara del prestigi que hi poguera aportar la institució universitària. En definitiva, uns

canvis educatius més simbòlics que reals, segons aquell sentiment, i per tant mereixedors de poca o encara nul·la atenció, des del punt de vista de l'interès general.

Per la meua banda, he de dir que de cap manera compartisc aquesta visió contemporitzadora de la qüestió. Per començar, la Universitat, en la seua organització i govern intern ha estat i és encara concebuda com una institució que fa de manera essencial, sistemàtica, i generalitzada docència i investigació, no com a una mera juxtaposició de funcions, sinó com una doble activitat interdependent. En canvi, als centres on s'imparteixen moltes de les titulacions de caire altament professional que s'hi han introduït darrerament, ni s'ha fet mai investigació en el sentit formalitzat de la paraula, ni hi ha cap raó perquè se'n faça. Com a conseqüència, la introducció d'aquestes noves titulacions tan *professionals* en una organització –la universitària– pensada per a atendre la realització conjunta i articulada d'aquell binomi docència-investigació, ha provocat o pot provocar les disfuncions que segueixen i que comentarem tot seguit:

- Una primera hi seria la distorsió, amb un accent verbalista i teorísta, dels curricula i l'ensenyament de titulacions altament professionalitzades, fins aleshores dotades amb tradicions i mètodes propis, potser revisables, però no necessàriament en una direcció falsament teòrica i divergent d'una pràctica socialment necessària.

- Una segona, d'encarir innecessàriament el cost per a l'erari públic de moltes d'aquestes titulacions i dificultar així una correcta política d'assignació de recursos en el camp de l'ensenyament superior.

- I finalment una tercera, de pertorbar l'aplicació d'una política racional de dis-

tribució territorial dels centres, en aquest nivell de l'educació superior.

Quant a la primera d'aquestes tres disfuncions, no crec que calga insistir-hi gaire. Potser una millor comprensió d'allò que hi vull dir agrairia algun exemple, que em resistisc a donar ací per por que una concreció prescindible propicie una discussió puntual i esbiaixada allà on convindria una anàlisi general, atenta als interessos de la societat i alerta contra els corporativismes dissimulats. Això no obstant, amb el que s'acaba de dir, i el que es dirà més endavant acompanyat d'algunes referències concretes, n'hi haurà prou.

Quant a la segona disfunció, la d'encarir innecessàriament l'ensenyament d'aquestes titulacions, vindria de dos fronts: en primer lloc, si els docents d'aquestes titulacions fortament professionalitzades, per la sola raó de llur introducció en la Universitat, estan obligats a fer investigació, com una tasca essencial de llur carrera acadèmica individual, serà necessari reduir les seues obligacions docents de manera compensatòria, la qual cosa obligarà, al marge d'altres motivacions atenedibles, a ampliar les plantilles corresponents de professorat. Però, a més, si, com s'acaba de dir, aquest professorat incorporat a la Universitat és cridat ara a incorporar-se a la nova tasca investigadora, les Universitats i els poders públics hi hauran d'acudir amb noves i proporcionades dotacions d'instrumental, espai i personal de suport. Potser algú argumente que tots aquests esforços estaran, llavors, justificats puix que estaran destinats a cobrir una tasca investigadora sempre valuosa en sí mateixa. Però, no és igual, ni de bon tros, fer un esforç financer per a atendre una investigació considerada prèviament com atenedible, que

haver d'acudir obligat perquè s'han generat de manera espúria uns projectes i línies d'investigació al marge de la conveniència d'assignar-hi una part del total dels recursos diponibles, els quals sempre seran necessàriament escassos. Tot això suposant que la tasca investigadora, induïda subsidiàriament per la introducció en la Universitat de les titulacions externes de caire tan professional, assolirà nivells de qualitat i pertinència homologables, una suposició que no s'ha de donar per bona sense més.

Considerem ara la tercera disfunció, la de pertorbar l'aplicació d'una política racional en la distribució territorial dels centres d'ensenyament superior. El conjunt dels ensenyaments superiors, en el sentit de postsecundaris, des dels que són ara a dins de la Universitat, als que encara hi són a fora –Conservatoris de Música, Escoles d'Arts i d'Oficis, Acadèmies Militars, FP Superior, etc.– és molt variat i fins i tot casuístic. Els centres corresponents podrien ser implantats ací i allà, de manera flexible i autònoma, d'acord amb una política adequada de territorialització de l'ensenyament superior no universitari. Però, des del moment que s'han incorporat o s'incorporen a l'organització de la Universitat de la LRU i a la seua estructura departamental, es perd aquella flexibilitat potencial i la demanda social d'implantar un d'aqueixos centres en una determinada localitat es transforma necessàriament en la demanda de portar-hi una Universitat preexistent, més o menys pròxima, o crear-ne una de nova.

Si s'aposta per allò primer, el que se sol implantar en la pràctica és una suma de petites cues departamentals, de difícil gestió acadèmica, puix que tendiran a ser

marginades pels departaments matriu corresponents, amb tota l'espiral de greuges reals i ficticis rebuts per les unitats perifèriques, i de les denúncies corresponents. Un bell brou de cultiu per a tota classe de victimismes i de demagògia amb els quals pertorbar greument una bona gestió educativa.

Però, si s'aposta per allò segon, per la creació d'una nova Universitat, caldria valorar si el que es crea llavors amb el nom d'Universitat té les dimensions necessàries per a assolir la massa crítica que les economies d'escala i la complexitat d'una infraestructura investigadora demanen. Això, deixant a banda la qüestió fonamental de si la localitat en qüestió necessita una Universitat de nova planta o solament uns pocs centres superiors no universitaris, adaptats a les característiques i necessitats de la localitat i la comarca implicades. Perquè, òbviament, no es tracta d'argumentar segons allò de «quan més sucre, més dolç», ja que els recursos públics són limitats i cal assignar-los de manera socialment eficient.

Arribats ací, algú podria retrucar que la incorporació a la Universitat de molts ensenyaments superiors externs ha significat, en la pràctica, una elevació del seu nivell acadèmic i això mateix pot arribar a significar per a noves i futures incorporacions de caire similar. Això és cert, a condició que no s'obliden alhora els perills de desprofessionalització i de banalització pretesament erudita i teòrica dels curricula que aquestes incorporacions a una Universitat, concebuda fins ací massa estretament, signifiquen per a les titulacions incorporades.

En conseqüència, el meu parer és que, si es vol optimitzar la introducció d'ense-

nyaments no estrictament universitaris en la Universitat, de manera que això signifiqui una elevació del nivell efectiu d'aqueixos ensenyaments i no llur banalització teoricista, cal primer acotar-ne la part a integrar en la Universitat, i cal sobretot, als efectes d'una bona integració, flexibilitzar la LRU per tal que, parlant esquemàticament, la Universitat pugui atendre de manera conjunta i adient, dos grans tipus d'ensenyaments:

a) Els ensenyaments, diguem-ne, de tipus disciplinar, que són els més tradicionals, més lligats a la investigació, amb les disciplines corresponents agrupades en àrees de coneixement i integrades en departaments.

b) Els ensenyaments més professionals que s'haurien d'organitzar, més o menys, al marge de l'estructura acadèmica esmentada de les àrees de coneixement i els departaments, i que no tenen perquè estar lligats a l'activitat investigadora, en el sentit més formalitzat d'aquesta activitat.

La flexibilitat que es reclama en aquesta nova perspectiva organitzativa dels diversos ensenyaments universitaris implica, entre altres coses, eixamplar el ventall actual de les diverses categories i classes de professors i flexibilitzar-ne els requisits per a la contractació. Així, segons que es tracte dels tipus d'ensenyaments que hem qualificat com «disciplinars» o com «professionals» (i no hi ha, òbviament, cap muralla xinesa entre ambdós tipus d'ensenyaments), el doctorat, un curriculum investigador o creatiu, o una experiència professional a fora de la Universitat, poden ser requisits indispensables en la carrera acadèmica dels professors corresponents, o només mèrits més o menys transcendents a tenir en compte.

Amb una nova organització més flexible dels estudis i una nova tipologia de professors més àmplia i modulada, com acabe d'exposar, i altres canvis en l'organització de la Universitat, que exposaré més endavant, és possible que les conseqüències de la introducció en la Universitat de tots aqueixos ensenyaments superiors, fins fa poc a fora de la Universitat, puguin ser optimitzades. Tot i això, el meu parer és que ha d'haver-hi un sistema d'educació superior que pel seu caràcter molt professionalitzat –una FP superior, per exemple– o per la seua especificitat –els Conservatoris de Música, per exemple– ha de romandre al marge de l'organització universitària, encara que es modifiqui la LRU per tal de flexibilitzar la vida i el govern universitari en els termes adés proposats. En particular fóra prudent d'aturar ara com ara qualsevol nova proposta d'introduir en la Universitat altres ensenyaments superiors externs, mentre no es realitza la reforma legal apuntada i l'aplicació posterior. En aquesta perspectiva de separació organitzativa entre la Universitat, d'una banda, i una part de l'educació superior extrauniversitària, d'una altra, s'hauria de parlar de comptar amb tota mena de «passarel·les» per als estudiants i els professors d'un costat i de l'altre. Alhora, separació organitzativa no vol dir menysteniment d'aqueixos estudis superiors no universitaris, que haurien d'assolir el prestigi social que els escau i haurien de tenir reconegut el nivell oficial que pertoque en cada cas, homologables als de graduat o llicenciat universitari quan això siga aconsellable.

L'ADAPTACIÓ ALS CANVIS

No hi ha dubte que la societat en què vivim canvia molt de pressa i tampoc no hi ha dubte que l'actual ritme accelerat persistirà al llarg d'un futur més o menys dilatat. La Universitat ha de poder adaptar-se a tots aquests canvis amb la finalitat de donar resposta a les noves demandes socials i als nous problemes plantejats.

Recordava adés la introducció recent en la Universitat de nombrosos ensenyaments superiors, clarament professionals, que se n'havien mantingut organitzativament al marge. Per tal de poder front amb èxit a aquesta gran novetat es proposava reconèixer per separat, *de iure* i *de facto*, aquesta doble funció docent, la «disciplinar» i la «professional», bo i sabent que una distinció tan estricta no sempre serà aplicable en la pràctica. L'objectiu, al capdavall, era canviar i adaptar el tipus d'organització actual, massa monolític, a una realitat docent diversa, i amb això assolir una organització més flexible amb un ventall de modalitats en l'estament docent capaç d'atendre eficaçment aquesta diversitat.

Però, al costat d'aquests nous ensenyaments professionals, la Universitat actual ha d'atendre una demanda de formació contínua, provinent de les empreses, de l'Administració, de les noves necessitats socials, i de les exigències derivades de l'aplicació de les polítiques d'I+D a l'entorn social i econòmic, una demanda que ha d'atendre en competició amb altres agents privats o públics que se n'ocupen i se n'ocuparan. Una altra volta: si es vol donar, des de la institució universitària, la importància que té aquest tipus de formació conti-

nua i alhora es volen atendre com cal les necessitats derivades de la I+D, haurem de pensar les modificacions organitzatives i de funcionament que caldrà introduir-hi. Ací haurem de recolzar-nos encara en aquella doble estructura universitària, més disciplinar o més professional, que proposàvem adés, insistint-hi en la flexibilitat i l'autonomia de funcionament de la institució. En particular, no serà possible atendre adequadament les demandes de formació, canviants i variades, de la formació contínua i del compromís amb el desenvolupament i la innovació socials, si cada nou ensenyament que responga a aquest tipus de demanda ha de ser encara dissenyat, organitzat i aplicat des de l'actual estructura disciplinar de departaments i centres. Al contrari, l'organització i la implicació de molts d'aquests nous ensenyaments haurà de ser responsabilitat d'unitats i persones adients que hi responguen directament davant de la institució com un tot, ço és, davant del govern de la institució amb el rector al front.

Resumint, però: si, com he afirmat adés, l'actual dinàmica de canvis accelerats en la societat ha de persistir, la Universitat ha de dotar-se d'un funcionament més àgil i eficaç, i això vol dir, en particular, el que segueix:

Les Universitats públiques constitueixen per llei un servei públic i, en conseqüència, es financien majoritàriament amb fons públics. Per tant, la Universitat pública està obligada a servir a la societat que la financia i a respondre davant d'ella. En particular, a respondre davant dels poders públics. Alhora, aquests poders han prolongat fins ara una manera d'exercir llur legítim dret de control sobre la Universitat amb lleis, decrets, i reglaments d'allò

més detallats, que es proposen intervenir *ex ante* en l'activitat universitària, cada dia més diversa i complexa. Atesa aquesta complexitat i diversitat, val a dir que aquesta manera d'intentar controlar de manera prèvia i detallada la vida universitària comporta, si més no, un risc permanent de deriva cap a una cotilla inhibidora per a la institució. Certament, l'Administració no pot renunciar a allò que és alhora el seu dret i el seu deure: la fiscalització de l'activitat universitària a fi de preservar l'interès general. Però, més que amb reglamentacions detallades *ex ante*, això es pot fer i s'ha de fer amb un tipus de seguiment *ex post*, l'única manera de poder dotar la institució universitària amb el grau d'agilitat i de flexibilitat que el seu quefer, en aquest nou segle en què acabem d'entrar, demana.

D'altra banda, la Universitat necessita de la seua autonomia, la qual s'ha d'exercir responsablement sota aquest tipus de control públic, un control en gran mesura *ex post*. És difícil exagerar la conveniència, àdhuc la necessitat, que la Universitat gaudezca d'autonomia. Per començar, de l'autonomia sempre reclamada, l'autonomia acadèmica, que es proposa garantir la llibertat de càtedra i d'investigació, sotraent així l'obtenció i difusió dels coneixements al control oportunista, sempre a l'aguait, per part d'administracions polítiques conjunturals. A la nostra època, però, quan la Universitat ha de fer front a noves i variades exigències socials, que li pertoca d'atendre, no n'hi ha prou amb aquesta autonomia acadèmica. Cal a més que, dins de certs límits, la Universitat tinga també l'autonomia financera que li permeta dissenyar els seus plans estratègics i decidir per si mateix l'assignació dels re-

ursos disponibles d'acord amb aquests plans. Però, per les mateixes raons, cal també una autonomia universitària de gestió que ha de trobar el seu lloc al costat del control i seguiment *ex post* per part de l'Administració.

En consonància amb aquesta triple autonomia de la Universitat, que s'acaba de proposar, el govern universitari ha de ser un tipus de govern especialment responsable, cap a dins de la institució i cap a fora. Això vol dir, per començar, uns òrgans executius de govern reduïts en el nombre de membres, de manera que les responsabilitats no tinguen tendència a diluir-se en l'anonimat d'uns òrgans massa nombrosos, i deixar, si de cas, el tipus de composició nombrosa per als òrgans deliberants, assessors o electius. En la mateixa direcció, els òrgans executius centrals, amb el rector al front, fetes les consultes oportunes, han de poder fer discrecionalment els nomenaments oportuns. Em referisc a nomenaments de persones o d'unitats d'actuació per a responsabilitzar-se, davant d'aqueixos executius, de la realització de comeses concretes en allò que té a veure amb els ensenyaments més professionals, a la formació continuada i a la implicació de la Universitat en el sistema d'I+D i d'innovació de l'entorn social. L'organització departamental, en la formulació actual, ço és, amb les funcions actuals i la seua autonomia dins de la Universitat, s'hauria de reservar com a fórmula organitzativa bàsica únicament de la part de la Universitat que hem qualificat de «disciplinar», per contraposició amb aquella altra que atén les necessitats derivades de la formació més professional, continuada, o més lligada a les necessitats canviants del sistema productiu de l'entorn social.

Val a dir que, des del moment que es reclama per al rector, en particular, aquesta major llibertat executiva, l'òrgan que l'haja elegit ha de poder exigir-li també i de manera ben operativa comptes i responsabilitats, amb totes les conseqüències. Igualment fóra convenient, com està ja vigent en moltes Universitats, la limitació en el nombre de mandats consecutius en el càrrec de rector, a fi d'evitar el perill que, amb la perpetuació d'un rector, es puguen formar i consolidar al seu voltant xarxes clientelars i d'interessos que, des de l'opacitat, desnaturalitzen el funcionament democràtic de la institució.

UNA UNIVERSITAT AL SERVEI DE LA SOCIETAT

La Universitat pública ha d'estar en un sentit ampli, però efectiu, al servei de la societat i ha d'aspirar per tant a assolir nivells de qualitat i excel·lència. ¿Com es pot materialitzar, doncs, aquest servei exigít? Per descomptat, des de l'autonomia universitària en els seus diversos nivells perquè, sense aquesta autonomia, la institució, per la pròpia naturalesa de les seues funcions, no pot actuar eficientment a fi d'aportar tot allò que, en condicions escassos, pot i deu aportar a la societat. Alhora, però, l'autonomia sense responsabilitat davant l'exterior degenera inevitablement en corporativisme. Aleshores, ¿com es materialitza o s'ha de materialitzar en la pràctica aquesta responsabilitat necessària?

Per començar, ja he dit adés que l'autonomia universitària s'ha d'exercir en el marc d'un control per part de l'Administració. Un control que a hores d'ara ha de ser, com he argumentat repetidament, un

control i seguiment tipus *ex post*, sobre la base d'una normativa bàsica no gens detallada.

L'Administració hauria d'exercir aquest tipus de seguiment a distància i de control *ex post* amb l'ajut de dues classes d'actuacions:

- Fixant-hi uns objectius programàtics de finançament preferent, de manera que les Universitats que institucionalment o mitjançant les seues unitats es reponsabilitzaren en l'assoliment d'eixos objectius tinguen accés al finançament determinat prèviament en el marc d'un seguiment preestablert.

- Establint uns mecanismes institucionals d'avaluació i acreditació de l'activitat universitària, dels quals es derivaran en cada cas les conseqüències que pertoque a fi d'eleva la qualitat dels serveis universitaris.

L'avaluació continuada és una peça fonamental d'aquest seguiment a distància i control *ex post*, per part de l'Administració a fi d'aconseguir nous nivells de qualitat. És de fet la condició *sine qua non* per a fer efectiva aquella responsabilitat sense la qual l'autonomia universitària pot degenerar en corporativisme.

Aquesta avaluació ha de ser la resultant de dos tipus complementaris de processos: l'avaluació interna, que hi subministra de manera ordinària les dades necessàries i llur valoració als ulls de la pròpia institució, i l'avaluació externa, que té en compte l'avaluació interna i la confronta amb les pròpies dades i valoracions. On aquest tipus d'avaluació té ja una certa tradició i ha guanyat una certa fiabilitat, no es tracta que l'agent avaluador extern faça valdre sense més el seu criteri: sol haver moments, en el procés avaluador, de discussió i negociació

entre la Universitat avaluada i l'agent extern avaluador, amb uns terminis per corregir les deficiències detectades i amb les conseqüències que pertoque.

En qualsevol cas, aquest tipus d'avaluació reclama un tipus d'agent extern avaluador materialitzat en unes Agències professionalitzades, dotades dels mitjans humans i materials necessaris, i independents, tant de les Universitats com de l'Administració. D'altra banda, els dictàmens d'aquestes agències no poden ser vinculants: són l'Administració i la pròpia Universitat qui han d'aplicar les correccions que se'n puguin derivar de l'avaluació que acabe fent-hi l'agència, i és en aquesta aplicació on es consuma finalment la responsabilitat que l'autonomia comporta.

Al costat de la funció avaluadora descrita, cal comptar la funció d'acreditació: d'acreditació d'estudis, de llur bondat, de la capacitat d'un centre per a impartir-los, o de la capacitat d'un equip d'investigació per a assumir determinades responsabilitats, etc.; acreditació inicial o provisional, confirmació o no d'aqueixa acreditació, renovacions successives de l'acreditació, etcètera.

Com en el cas de l'avaluació, l'acreditació ha de ser duta a terme per una agència professionalitzada, independent de l'Administració i de les Universitats, que dictamine de manera no vinculant, encara que cal que l'Administració i les Universitats hagen d'actuar en ús de llur responsabilitat, una volta conegut en cada cas el dictamen oficial emés per l'agència d'acreditació.

Heus ací, en aquesta autonomia universitària responsable, i en la materialització d'aquesta responsabilitat mitjançant els processos d'avaluació i acreditació, els

pressupòsits inicials perquè la Universitat conforme les seues actuacions a les exigències de l'interés més general de la societat, entés aquest interés en un sentit ampli i no reduccionista. No reduccionista, perquè, a voltes, el millor servei a la societat que podran retre tal o tal centre, grup de treball o professor universitaris serà fer investigació bàsica sense possibilitats immediates d'aplicació o, encara, pura crítica social. En aquesta mateixa direcció de servei a la societat sembla que convindria un òrgan central de govern universitari, un executiu central, d'on formaren part representants de la societat, a banda la representació que la societat ja ostenta en l'actual consell social. Un executiu central, amb majoria acadèmica, i presidit per un rector triat per la comunitat universitària, davant de la qual respon en particular i de manera no gens difuminada. Respon, i respon de manera no difuminada, perquè, justament, té la suficient capacitat executiva; perquè a través d'ell i el seu govern la institució fa valdre els seus interessos generals per damunt dels interessos més particulars dels centres, els departaments i altres unitats i grups universitaris.

Sense aquest tipus de govern, sense una autonomia responsable, amb la cotilla d'una Universitat pensada i organitzada en clau merament disciplinar, fins i tot quan ha d'atendre unes tasques de formació professional o continuada, de desenvolupament i d'innovació, és molt difícil que la institució pugui maximitzar la qualitat del servei que ha de retre a la societat. Per posar un exemple, amb el funcionament actual de la Universitat espanyola és difícil que es puguin elaborar plans d'estudis tan adequats a les necessitats socials

com caldria, superant-hi els punts d'equilibri que són els acords interns on, en cada cas, es maximitzen la suma dels interessos legítims, però no únics, dels diversos departaments, centres, unitats i professors implicats. Díficil serà elaborar plans d'estudi més curts que els actuals, més generalistes en els primers cicles, lluny d'una fragmentació pensada com si la generalitat dels estudiants universitaris s'hagueren de dedicar en acabar, posem per cas la llicenciatura, a fer un doctorat primer i seguir una carrera investigadora després.

CONSIDERACIÓ FINAL

Les consideracions que acabe d'exposar sobre la Universitat, sobre certes dificultats actuals que en limiten en funcionament, i les mesures correctores que hi caldria prendre, són molt lluny de cobrir la problemàtica general que en aquest començament de segle ha d'encarar la institució, però les dues grans qüestions que he tractat ací —l'educació universitària dins l'educació superior i el govern universitari— són, en tot cas, i al meu parer, dues qüestions de no poca importància, a hores d'ara.

D'altra banda, el tema de la Universitat és, no cal dir-ho, complicat i difícil, de manera que les afirmacions i les propostes que he fet en aquest article són, com no podia ser altrament, provisionals i subjectes a revisió, en particular si un debat tan necessari com reclamat darrerament les modificara o encara les invalidara. Per això mateix, caldria defugir tota improvisació i precipitació en el disseny i l'aplicació de les reformes que al capdavant sembla que s'hagen d'aplicar. En particular, allà

on es puga, no seria mai sobrer que es procedira d'entrada duent a terme experiències pilot que subministrarien orientacions prèvies, a fi d'avançar amb un mínim de seguretat en un camí tan esquerp i tan difícilment previsible com és el camí de les reformes educatives. □

AGRAÏMENTS

Fa un parell d'anys, la Conferència de Rectors de les Universitats Espanyoles encarregava al professor Josep M. Bricall la redacció d'un informe sobre la Universitat espanyola, que ha estat fet públic darrerament. A fi de realitzar la seua tasca, el professor Bricall va voler envoltar-se, en particular, d'una comissió assessora de set membres, els professors Álvarez-Osorio, Feroso, Michavila, Quintanilla, Rojo, Tejerina, i jo mateix.

Sense les idees i els debats que es donaren en aquella comissió, al llarg de més d'un any de sessions, en una atmosfera de plaent treball en comú, presidit per Josep M. Bricall, aquest article no haguera vist la llum. Vull consignar ací el meu agraïment a tots ells per una experiència tan enriquidora humanament i per tot el que hi vaig poder aprendre.

La cultura i el territori

Una reflexió sobre el paper dels ajuntaments en el desenvolupament cultural dels Països Catalans

Ferran Mascarell

En aquest marc de reflexió sobre el paper de la cultura en el desenvolupament dels territoris de l'àmbit lingüístic català que ha estat la primera Assemblea de regidors i regidores de Cultura i Medi Ambient del País Valencià, les Illes Balears i Pitiüses, la Franja d'Aragó, la Catalunya Nord, Andorra i Catalunya, i en tant que regidor de cultura d'un ajuntament, voldria fer algunes consideracions.

La primera destinada a posar de relleu, una vegada més, el paper cultural dels ajuntaments en aquests moments de grans canvis culturals i socials. La segona consideració és sobre com uns ajuntaments forts han contribuït i com poden contribuir encara més a la consolidació del dret a l'existència de la cultura pròpia, en aquest marc d'estats i globalitzacions poc favorable. La tercera consideració és a l'entorn de la reclamació —de l'auto-reclamació si cal— d'unes relacions més franques, profundes i desacomplexades entre els agents culturals de les nostres ciutats i dels nostres països.

M'atreveixo a suposar que des de l'administració municipal ens adonem millor que ningú dels canvis profunds, de les grans transformacions culturals en l'ús de la ciutat, en els nostres carrers, en els domicilis, a les escoles estan vivint els ciutadans i les ciutadanes.

Els ajuntaments han estat la punta de llança de la millora cultural de la nostra societat, els instruments col·lectius bàsics en l'enfortiment cultural del nostre país en el sentit democràtic més profund.

Gairebé tots els ajuntaments, amb independència del seu color polític, en general han fet grans esforços per donar resposta a les múltiples demandes culturals d'aquesta societat de fi de segle, que a més ha estat hereva dels dèficits generats per la deixadesa cultural de la dictadura franquista.

Durant aquests vint anys de democràcia els ajuntaments han esdevingut un element clau per mantenir viva la cultura dels nostres països. En conjunt, han fonamentat renovacions substancials, qualitatives i quantitatives, de les institucions, les entitats i les plataformes culturals que avui conformen el teixit més estimulant de la nostra cultura comuna. Globalment, han fet directament, o han sabut promoure, una inversió decisiva en infraestruc-

Ferran Mascarell és regidor de Cultura de l'Ajuntament de Barcelona. Aquest text té el seu origen en la intervenció que féu a l'Assemblea de Regidors de Cultura i Medi Ambient dels Països Catalans celebrada a València el 6 de maig de 2000.

tures i en esdeveniments culturals.

És a les nostres ciutats on s'han fonamentat els encara millors atributs culturals dels nostres països: la cultura ciutadana, l'associacionisme, la tradició de la vida comunitària a nivell de barris o de carrers, l'emergència de nous creadors, de gent emprenedora, el permanent mirar de cara la innovació.

Les ciutats, els pobles, les viles han contribuït d'una manera inequívoca a teixir una cultura compromesa amb una explícita pulsó democràtica de tall progressista i compromesa amb la cultura pròpia del nostre àmbit lingüístic. Arreu ha dominat una cultura lligada a les premisses identitàries, de respecte per la pluralitat, de foment del cosmopolitisme, d'acceptació de la diversitat i de la diferència. En general, doncs, la cultura de les nostres ciutats ha fonamentat el caràcter essencialment cívic de la nostra convivència.

De tota manera, tot apunta a què els grans canvis socials que estan produint-se només podran digerir-se mantenint ben activa la preeminència d'aquesta valuosa cultura cívica, donant sortida a l'indiscutible desig ciutadà de participació cultural, i convertint les nostres ciutats i viles en els màxims productors de cultura constituent de nous valors, de principis més atinats i maneres de viure més raonables.

En tot cas, només aprofundint el paper cultural dels ajuntaments s'estarà en condicions de socialitzar l'aprenentatge d'una renovada manera de viure en un planeta que haurà d'inventar noves maneres d'habitar-lo.

Només des de les ciutats és imaginable un desenvolupament cultural que veritablement aprofundeixi la seva relació amb la democratització de la vida social, que

mantingui les identitats locals, que no dreixi la identitat nacional, que ajudi a conformar un model de desenvolupament econòmic més equitatiu en el repartiment de la riquesa i del treball, més sostenible, més capaç d'acollir els aspectes positius de les tecnologies i de les noves realitats virtuals, més capaç de generar un oci més creatiu.

Perquè la qüestió de fons és aquesta. Estan materialitzant-se noves maneres de crear, de produir o de consumir cultura. Noves maneres de creació cultural que comporten noves mecàniques en la conformació de les identitats col·lectives; noves formes culturals que suposen també modificacions substancials en les formes de construir les estructures de caràcter de les persones concretes que vivim a les ciutats, com diria en Richard Sennett.

És des dels ajuntaments que s'aprecia que els fenòmens que tractem d'enfrontar des de la quotidianitat de les nostres ciutats anuncien l'emergència d'allò que tots els analistes coincideixen a assenyalar com una societat nova, una societat que els teòrics defineixen com una societat-xarxa.

Aquesta societat xarxa està transformant les relacions d'experiència entre les persones. Indueix a la formació de personalitats més obligades a la reconstrucció permanent de la trajectòria vital. Els sistemes de personalitat actuals són més aleatoris, menys vinculats al sentit de seqüència i de procés històric. Els fets es deshistoritzen i els ciutadans i ciutadanes perden el sentit de la història.

La deshistorització introdueix un profund desgast del consens que la societat occidental moderna ha tingut a l'entorn d'un discurs central. El consens discursiu entre les persones tendeix a desaparèixer.

Creixen els discursos individualitzadors i minven els objectius emancipadors.

La societat actual està constituint, doncs, nous mecanismes culturals d'articulació de creences i de pensaments. Són mecanismes possiblement més volàtils, on la frontera entre la realitat i la ficció, entre la veritat i el simulacre és més difusa. Així doncs la societat-xarxa està generant una nova cultura que combina presencialitat i virtualitat. Una cultura on la pròpia realitat està plenament immersa en un escenari d'imatges virtuals, en un món de representació, en el que els símbols no són només metàfores, sinó que constitueixen l'experiència real. Som en un sistema que de forma progressiva i exponencial es dirigeix cap a l'estreta convivència del món físic amb l'univers digital.

La societat-xarxa té la seva màxima expressió a Internet. Internet a més de servir d'accés a la informació global, és un nou mitjà de comunicació que permet la constitució de noves comunitats, sense la limitació de la distància ni del sincronisme temporal. Afegeix, a més, un factor nou: la interactivitat que ens permet a tots ser emissors i receptors.

Internet és l'exemple d'una transformació social més profunda. Els enllaços socials entre les persones no s'articulen només en els tradicionals discursos racionals emanats dels àmbits de la cosa pública (parlament, partits polítics, escola i carrers, família).

Les receptes d'intervenció cultural que hem heretat no són adients per fer front a moltes d'aquestes realitats noves. Sabem que les premisses de la cultura-entreteniment forjada durant les dècades del benestar no serveixen. Sabem que és cert que el futur és més obert que mai. Els teòrics

ens parlen de fenòmens com la globalització i la informacionalització i nosaltres vivim cada dia amb les seves múltiples ambivalències culturals. Els polítics i els ideòlegs parlem de la societat del coneixement en termes d'un futur ideal ple de potencialitats que de moment no és visible.

Però quan deixem la gran teoria ens trobem amb les persones del carrer, joves i grans, homes i dones que interroguen el futur immediat sense poder-lo acollir còmodament en la narració linial de la seva vida i la de la seva família. Sabem que la còmoda lectura que fèiem fins no fa gaire, de cadascuna de les nostres ciutats i viles en termes d'unitats diferenciades situades en un territori concret, ja no ens serveix per explicar les actituds culturals dels nostres conveïns, o el futur cultural de la nostra nació.

Aquesta societat xarxa materialitza entre els ciutadans i les ciutadanes una combinació extrema d'ambivalència cultural. D'una banda tot apunta a més oportunitats creatives, a més coneixements, a més possibilitats de consum cultural. Però no és menys cert que molta gent viu instal·lada en una mena de creixent desassossec cultural, en el sentit més antropològic de la paraula.

Tot plegat fa que siguin els espais físics de les nostres ciutats on, d'una banda, es generalitzen les demandes noves, plenes d'anhels positius, i on d'altra banda, es multipliquen els temors davant del futur.

Per un costat la gent reclama una societat més educada, més culta i més responsable, reclama de manera generalitzada un desenvolupament més sostenible. Demana una més gran solidaritat intergeneracional. La gent es solidaritza en la defensa

dels drets humans. Es desitja una revolució tecnològica i informacional de rostre humà, descentralitzadora i interactiva. En el mateix sentit s'exigeix una nova política amb governs més responsables.

En l'altra cara de totes aquestes demandes positives tenim, però, la generalització dels temors que entre els ciutadans provoquen les transformacions socials que ens envolten. Els analistes els anomenen temors multidimensionals. Es lliguen en un mateix codi fets i conceptes com ara la immigració, la pobresa, l'assistència social, el delictes, la flexibilitat i la pèrdua del treball, l'increment dels impostos, la diferència cultural... amenaces que proporcionen el conreu d'alguns dels itineraris ideològics conservadors i que cimenten la indiferència, la xenofòbia o simplement el campí qui pugui de molts sectors de la nostra societat. Són temors reals davant d'una societat liberal-capitalista sovint escindida en segments socials governats cadascun d'ells per les seves pròpies regles i legítimats només pel principi pragmàtic de l'eficiència.

Molts ciutadans viuen amb preocupació la dissolució dels vincles identitaris locals i nacionals, acullen amb predisposició però també amb preocupació la irrupció del multiculturalisme. La major part dels ciutadans i ciutadanes no desitgen identitats tancades i absolutes però tampoc accepten l'igualitarisme cultural global simple i abstracte.

Els ciutadans i les ciutadanes davant la globalització desitgen, potser més que mai, un espai cultural propi on conformar identitats modernes, democràtiques, respectuoses amb la tradició, promotores d'innovació i acollidores, tant de la diferència en el seu si, com del préstec de les

cultures planetàries. Volen que la globalització no es tradueixi en una unificació cultural forçada. Desitgen que local i global no s'excloguin. Desitgen que allò que es local s'entengui com un aspecte més del que és global, i que la cultura global aculli nivells alts de diferenciació i multicentrisme.

Davant d'aquest allau de qüestions no hi ha altra recepta: més cultura; més cultura i una millor educació en tots i cadascun dels ajuntaments del nostre territori.

Ara bé, sabem que tot això és impossible sense una revolució cultural profunda que converteixi la cultura en l'element central en la construcció dels nostres països.

La percepció de la situació extremadament complexa de la nostra cultura (la dels territoris de l'àmbit lingüístic català) fins a quin punt agreuja el desassossec cultural dels ciutadans i ciutadanes de les nostres localitats? La nostra és una cultura minoritària. Ho és doblement. Ho és dins el marc de l'estat espanyol i de la dita cultura espanyola. Ho és encara més en el context del fenomen de la globalització que afavoreix la preeminència de les cultures emanades dels països amb capacitat per imposar pautes culturals globals. Cada dia més som consumidors de cultura aliena. Cada dia som menys productors de cultura pròpia.

És a dir, cada cop sembla més difícil construir un marc propi de creences, de símbols i de valors en virtut dels quals expressar els nostres sentiments, configurar les nostres idees, emetre els nostres judicis i definir la nostra relació col·lectiva amb el món.

No és estrany que a hores d'ara molta gent dubti sobre si veritablement existeix

la possibilitat històrica de mantenir un espai cultural propi, i encara més de la cultura sorgida en un àmbit lingüístic comú. El comportament d'una cultura es debilita si no aconsegueix enfortir d'una manera permanent la seva capacitat de produir significats, de produir béns simbòlics, de narrar històries que generen sentit i identitat en la pròpia existència individual i col·lectiva.

Els ajuntaments no dubtem. Sense cultura no hi ha ciutat. No hi ha país.

La cultura d'un país no està mai feta, mai no està acabada. S'està fent des de les seves forces internes, culturals i socials, i des del préstec i l'intercanvi constant amb les cultures veïnes i les universals. Ara bé, és indiscutible que les forces internes (almenys al llarg del segle xx) les acostuma a catalitzar l'estat. ¿La nostra cultura està abrigada pel poder polític mínim imprescindible per a desenvolupar-se?

I més enllà, ¿els governs de les nostres autonomies, des d'actituds molt diferents, tenen tots la voluntat o el poder o els recursos per fer front als reptes culturals immediats?

En aquest moment de tendència universal a la homogenització, de predomini dels béns culturals sumministrats a través de la lògica del mercat, de la preeminència del relat proposat pels grans mitjans audiovisuals de masses, la nostra cultura només pot mantenir-se com una realitat viva i dinàmica, com un espai autònom, en la mesura que les decisions dels subjectes individuals o dels col·lectius que la composem, que l'habitarem, siguin encertades i valentes. Ho són?

En tot cas, la societat xarxa està generant una nova geometria del poder infinitament més complexa que l'anterior.

D'una banda la xarxa local, de vegades amb la seva regió o nació al davant, d'altra els estats, estat-nació o estats a seques, en tercer lloc les institucions supranacionals i en quart lloc les poderoses grans corporacions multinacionals.

Tot fa pensar que aquesta nova geometria, entre moltes altres coses, debilitarà el paper cultural dels estats. La nova geografia política apunta la fi de les formes úniques d'organitzar la relació que coneixem entre la cultura i els estats.

Aquesta nova geografia obligarà les cultures amb voluntat d'existir a autoenfortir les institucions culturals nacionals, els ajuntaments, i les empreses culturals. Sigui com sigui aquesta nova geografia, si més no, permet imaginar de nou i sense restriccions mentals ni democràtiques, noves sobiranes culturals.

Sigui com sigui, precisem unes institucions públiques nacionals més sòlides, capaces d'organitzar la veu col·lectiva de les nostres ciutats a l'entorn d'un projecte cultural modern i de qualitat. Un projecte cultural que ens permeti fer front a la complexitat del nou escenari cultural alhora local, nacional, estatal i ja definitivament xarxa universal, presencial i virtual, públic i privat («glocal» com expliquen els savis.)

El futur és més obert que mai. I les possibilitats són extraordinàries també per a la nostra cultura.

Cal que els ajuntaments s'autoexigixin encara més convicció cultural, més convicció en el paper de la cultura com a eix central en la construcció de les nostres ciutats, més convicció en la construcció del nostre àmbit cultural comú.

No hi ha altra opció que exigir més atenció cultural per part de qui governa

l'estat o per part de qui governa en cadascuna de les nostres autonomies. No queda altra opció que seguir reclamant al govern de l'estat una decidida devolució de poder cultural a les nacions i als ens locals. No queda més remei que demanar als governs autònoms més confiança amb els ajuntaments. Només des de la confiança els ajuntaments podran retornar la màxima fortalesa cultural a les nostres institucions d'autogovern.

Els ajuntaments tenim el repte gens senzill de vincular el manteniment de la nostra identitat cultural com a poble en el trànsit imparabile cap a una societat del coneixement, nova i global. Tenim el repte, doncs, de construir ciutats amb ajuntaments enèrgics, capaços d'atorgar un paper central a aquelles persones, entitats, empreses, projectes públics o centres educatius que generin continguts, idees, serveis i productes innovadors i de valor afegit.

Les persones, serveis i empreses generadors de continguts són el principal capital del futur. La primera riquesa de les ciutats futures és justament saber disposar del capital intel·lectual que crea continguts, que fa circular informació, que insisteix en la investigació i la recerca, que dóna entitat al lleure i al temps lliure.

Hem de tenir per tant uns ajuntaments coratjosos, capaços d'afrontar el repte de construir una cultura que sigui capaç d'articular una síntesi entre l'accés sense límits a la informació, bàsicament desterritorialitzada, i la necessitat individual i col·lectiva d'identitat i d'arrels.

Hem de lluitar per tenir uns ajuntaments culturalment potents, capaços de desenvolupar totes les dimensions del fet cultural: la identitària, la que dóna el pa-

per més rellevant als creadors, l'ampliació de la participació dels ciutadans i les ciutadanes com a element de cohesió i democratització del fet cultural i social; el foment de la pluralitat cultural, de l'acceptació de la diversitat d'idees i de les maneres de veure la realitat, com a clau per afrontar una societat nova més complexa; l'enfortiment de la formació continuada com a estri permanent per tal que una part dels ciutadans no quedi al marge de les innovacions i els reptes tecnològics. L'objectiu últim de la civilitat com a referent essencial que doni sentit al propi fet cultural i a la vida col·lectiva.

Per afrontar-ho amb èxit hem d'aconseguir uns ajuntaments més forts, capaços de posar en primer pla la cultura cívica en el seu sentit constituent, és a dir entesa com a instrument constitutiu de la nostra manera col·lectiva de viure, de dialogar, d'orientar el nostre progrés material, d'educar-nos, d'articular la nostra convivència, de dissenyar les nostres ciutats; de solidaritzar-nos amb els altres, d'acceptar la diferència cultural entre els éssers humans, d'aprofundir la participació dels ciutadans i d'enfortir la democràcia i trobar un model de desenvolupament econòmic sostenible i democràtic.

Només uns ajuntaments més dotats, capaços d'enfortir la cooperació entre ells podran defensar i donar substància a l'espai cultural comú.

Mantenir viva una cultura minoritària exigeix un marc de llibertats i un context favorable, però molt especialment una política desacomplexada. El marc democràtic el tenim, encara que massa sovint apareixen tics autoritaris. L'entorn estatal no és gaire favorable. És un fet que les institucions polítiques i culturals de l'estat

no afavoreixen les cultures que hi conviuen. L'entorn internacional només a mitges. Cal més convicció per aprofitar les noves oportunitats, hem de ser més innovadors que mai.

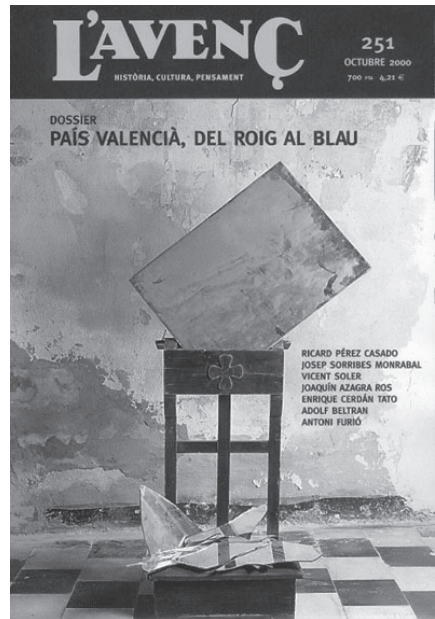
Cal que els ajuntaments perdem els complexos en relació als nostres drets reals d'aprofundir els vincles històrics, socials, culturals i lingüístics entre les ciutats, les viles del nostre àmbit lingüístic i cultural i els pobles del País Valencià, de les Illes Balears i Pitiüses, de la Franja d'Aragó, de la Catalunya Nord, d'Andorra i de Catalunya.

Les nostres ciutats representen el millor espai de veïnatge comú, i per tant qui pot modular millor les col·laboracions i els intercanvis desitjats. Hem de saber ser un espai identificable i visible dins la societat xarxa.

És essencial promoure els intercanvis culturals entre les nostres ciutats i viles. Ho és en termes lingüístics. Això és especialment rellevant quan la dimensió del mercat és una garantia de supervivència. Ho és per enfortir una cultura de valors socials compartits. Ho és en relació a les polítiques comunicatives. Ho és, finalment, en termes d'aquest mercat comú que acostumem a menystenir.

Només així facilitarem als nostres ciutadans el dret a gaudir d'una producció cultural pròpia, el dret a no ser només consumidors passius de cultura produïda pels altres.

Se'ns proposa constituir un fòrum municipal permanent d'intercanvi d'experiències i de col·laboració. Fem-lo, construïm-lo. És una pura qüestió de voluntat. □



PAÍS VALENCIÀ, DEL ROIG AL BLAU

Sis autors escriuen sobre el moment actual d'aquesta autonomia, en els primers 25 anys de democràcia. Economia, infraestructura, política, premsa i cultura són la base dels seus arguments.

Ricard Pérez Casado, Josep Sorribes, Vicent Soler, Joaquín Azagra, Enrique Cerdán Tato i Adolf Beltran.

A més, la vigència del llibre de Fuster *Nosaltres els valencians*, Entrevista a l'artista Francesc Torres, els orígens de Roma segons Carmine Ampolo i una nova etapa per als Plecs d'història local.

En preparació

Novembre 253

Testimonis de la resistència
antifranquista (i III)

L'Avenç - venda en llibreries i per subscripció
08007 Barcelona - 93 488 34 82
avenc@retemail.es - <http://www.lavenc.com>

La tolerància, un concepte polèmic

PRESENTACIÓ

La tolerància té a veure amb les actituds morals, però també influeix poderosament en el joc real de la política. Certament, tolerar les opinions i les peculiaritats dels altres, admetre la diferència, és fonamental per a una convivència civilitzada. Però si passem al pla jurídic, polític, constitucional, esdevé clarament insuficient. I ací rau el caire polèmic de la idea mateixa de tolerància, perquè s'inscriu en un terreny de bona voluntat –i, per tant, arbitrari, reversible, inestable– més que no en el camp sòlid dels principis jurídics, del reconeixement de drets i estatus, de l'organització justa de la polis. D'altra banda, l'abast mateix de la tolerància comporta tot un joc de paradoxes, especialment en allò que fa referència a la relació amb la intolerància, amb els intolerants, amb els qui fan bandera i programa de la negació de la convivència civilitzada. Totes aquestes qüestions, els diferents perfils d'una idea i d'un concepte indefugible, però envitricollat, són tractades en les aportacions que publiquem tot seguit.

El 1763 Voltaire pensava que «el temps, la raó que tant progressa, els bons llibres, l'amorosament de la societat» eren arguments de pes per afavorir un tombant decisiu cap a la tolerància. Avui, tants anys –i tants drames i tantes guerres– després, ja no sabríem què pensar-ne. En qualsevol cas, caldrà preguntar-se per la capacitat de les societats actuals per a conviure amb la diferència i assumir-la. Caldrà sumar, a la condemna de les mostres d'intolerància que massa sovint omplen les pàgines dels diaris, a les actituds personals de compromís amb la diferència, i per tant amb la tolerància, la reflexió col·lectiva sobre la naturalesa d'aquella dimensió comuna, compartida, que és un fonament igualment imprescindible de la vida en comú. Aquí, potser, rau el nucli del problema que –des de la voluntat d'aportar elements per a pensar el present– planteja aquest dossier sobre la tolerància.

Tolerància i reconeixement

Neus Campillo

El poble supersticiós i indignat mirava com a monstres aquells que no professaven la seua religió.

Voltaire, *Tractat de la tolerància*

Una de les coses que hem après sobre els valors, per exemple, és que la gent raonable pot mantenir raonablement concepcions diferents del bé, que no hi ha una forma de vida única a la mesura de tots els individus i grups i que, per tant, una cultura pluralista al si de la qual els seus membres puguen fer valdre –dins de certs límits– les seues diferents idees sobre la vida bona constitueix l'acord social més adequat. I aquest reconeixement ens obliga a repensar l'universalisme kantianista des de la perspectiva del multiculturalisme.

Thomas MacCarthy, *Observació participant, participació observadora i diàleg transcultural*

El concepte de tolerància és un concepte polèmic, entre altres coses perquè és polisèmic. El seu significat ha canviat històricament i, a hores d'ara, està canviant també. És per això que cal reflexionar, una vegada més, sobre les seues possibilitats per a la convivència social. S'ha posat de

relleu la diferència entre «tolerància negativa», que bàsicament seria restringir els nostres desacords, i la «tolerància positiva» que implicaria comprendre al diferent. Malgrat que es pot parlar de moltes formes de tolerància, n'hi ha una que podríem dir-ne «la tolerància» per antonomàsia: «és la que conforma una forma específica d'establir la convivència entre discrepants al configurar una especial manera d'allò públic».¹

Es pot constatar que, en aquest moment històric, el debat social i intel·lectual ha posat de relleu que el concepte més adequat per a defensar els drets dels diferents no és el de tolerància, sinó el de *re-*

Neus Campillo és professora d'Història de la Filosofia a la Universitat de València. És autora, entre altres, dels llibres *Razón y utopía en la sociedad industrial. Un estudio sobre Saint Simon* (Universitat de València, 1992) i *El feminisme com a crítica* (Tàndem, 1997).

coneixement. Són els debats en torn a l'universalisme-liberalisme, el comunitarisme, el multiculturalisme i el feminisme, els que posaren d'actualitat el reconeixement de les identitats col·lectives diferents, la qual cosa ha menat una i altra vegada a reflexionar sobre el significat i valor del concepte de tolerància i a constatar-ne el desplaçament pel concepte de reconeixement.

I

L'origen de la tolerància com a concepte és rellevant per a la seua vigència. Fou a causa del fanatisme religiós que es va veure la necessitat de superar les lluites i buscar formes de convivència per a entendre's els uns i els altres, tots els que sostenien diverses creences: «Què és la tolerància? El patrimoni de la humanitat. Tots tenim febleses i errors, cal perdonar-nos els uns als altres les nostres bestieses: aquesta és la primera llei de la natura» (Voltaire). Convertir la tolerància en «patrimoni de la humanitat» no era cosa fàcil. Va requerir tot un esforç teòric i practicopolític davant la diversitat i la complexitat cultural, la diversitat de creences, el pluralisme dels valors, que es presenten a partir de la modernització i la creixent complexitat de les societats.

El problema avui sembla el mateix, però hi ha una diferència substancial. Als segles XVI i XVII només els grups religiosos tenien aquesta capacitat d'institucionalització. Avui, és la societat i l'estat democràtic els que tenen aquesta capacitat. Fer de la tolerància el patrimoni de la humanitat va exigir una transformació política que va portar a les revolucions democràtiques, que introduïren nous dogmes sobre

l'estat, de forma paradoxal, amb les llibertats que l'estat tenia com a principis. La ciutadania va ser la forma de definir una identitat política que garantia els drets. En el republicanisme cívic era una identitat política forta mentre que en el liberalisme era una identitat que definia allò públic i que deixava un marge a l'àmbit individual. La ciutadania cosmopolita era un ideal que calia assolir.

Foren els liberals radicals del segle XIX els que destacaren la necessitat de posar límits als poders dels col·lectius sobre l'individu; al poder de l'estat, però, sobretot, al poder de «l'opinió de la majoria» sobre la llibertat individual. *On Liberty* (1861) de J. S. Mill és un al·legat en favor de la dissidència. Mill pensava que l'anticonformisme era un valor en si mateix. La seua concepció representa una noció de tolerància que va introduint una nova forma d'entendre la llibertat; s'hi tractarà d'una «llibertat negativa». Allò important és el límit de l'autoritat respecte de l'individu i la llibertat d'expressió i pensament són desenvolupades com a llibertats bàsiques. La radicalitat de Mill consisteix a apel·lar a la necessitat que s'expressen les opinions contràries a les opinions comunes sense més límit que pogués afectar la reputació d'alguna persona. Ara bé, no hi ha límits respecte de les opinions.

La dicotomia és individu-majoria social, malgrat que ja va introduir la representació política no sols de les majories sinó de les minories. Però Mill pensava que mai no hauria d'acceptar-se que determinades formes d'entendre el bé, els valors, i les creences de determinats grups (religiosos, culturals, etc.) foren imposades com a forma de vida a cap individu. De manera que el límit a la tolerància de determina-

des creences radicaria en què, els que les detenten, vulguen imposar-les com a forma de vida sense que siguin qüestionades, als altres grups i també als membres del grup.

Aquesta forma de reclamar la llibertat individual forma part d'una concepció que necessita conceptualitzar el subjecte polític des de l'individu, la identitat del qual es considera que pertany a un context sociocultural definit per la mateixa democràcia, que cal radicalitzar. A més, la legitimació li ve per la perspectiva de lliure pensament, de llibertat d'expressió i d'acció, de les llibertats lligades a la igualtat d'oportunitats i la lliure competència. Totes juntes formen una base teòrica de justificació democràtica, que la tradició liberal en l'actualitat ha mantingut i desenvolupat entorn de la justícia com a «equitat» (*fairness*) i la constitució d'un «consens sobreposat» (*overlapping consensus*) com en la «teoria de la justícia» de Rawls.

El problema, però, radicarà en dues perspectives, que ja havia introduït Hegel: una fa referència al fet que la postura de tolerància, com a alternativa a les lluites entre diverses creences, acaba convertint-se en una nova creença, intolerant respecte de la fe. És el que conceptualitzaria com a «dialèctica de la Il·lustració». L'altra, més rellevant per al tema que vull desenvolupar, és la introducció del concepte de «reconeixement».

Per la meua banda, defensaré que:

1. La crisi de la noció de tolerància, i per tant els seus límits per a donar respostes a les demandes actuals, s'ha produït arran de la crisi del liberalisme davant les demandes dels grups discriminats o exclosos en la nostra societat. Això és un fet. Però el problema teòric rau a preguntar-se

si «tolerància» és un concepte que pot tenir encara capacitat normativa. O, dit d'una altra manera, en quins àmbits pot mantenir capacitat normativa?

2. Es pot constatar un desplaçament des de la noció de tolerància vers la noció de reconeixement en la major part de respostes al problema de la diversitat i la multiplicitat d'identitats col·lectives. Preguntaria, doncs, per les possibilitats del concepte de reconeixement per a introduir normes d'acció.

3. La tercera constatació, amb una altra qüestió, és que tots aquests canvis en el debat filosoficopolític i cultural, i també ètic i constitucional, s'han produït arran d'un seguit de canvis a l'interior de les nostres societats i en la relació amb altres cultures. El multiculturalisme és un terme que pot definir aquest context, però no és l'únic. Cal referir-se també al fet de la «civilització global», no només la globalització econòmica, sinó també cultural i política. La qual cosa portaria al diàleg intercultural.

Cal destacar que les pròpies alternatives teòriques, que apuntavem al principi, i que formaven part de respostes a situacions històriques tan contradictòries i complexes com les d'avui, estan reformulant-se. Quan s'afirma que la tradició liberal ha fet crisi, i es presenten alternatives que donen altres respostes a la nova situació, caldria dir que la tradició liberal ja era limitada per a donar respostes abraçadores —de tots els problemes— a les contradiccions de la societat capitalista al segle XIX. La prova n'és que ja Hegel va plantejar altres alternatives, com també ho feren els socialistes utòpics i el mateix Marx. També aquestes alternatives eren limitades per a donar respostes als problemes de la com-

plexitat creixent de la societat moderna.

La història de la filosofia i del pensament social i polític ens porta a aquesta afirmació, que és més rellevant del que sembla per a l'anàlisi dels problemes: s'han donat sempre diferents alternatives respecte dels problemes de complexitat cultural. És per això que cal posar de relleu el fet de que les respostes són diferents i en debat constant entre elles. Cal, però, constatar l'esforç que significa buscar una formulació racional per a les respostes.

II

Tots els debats sobre la tolerància s'han produït en un context de canvis socials i culturals al si de les nostres societats occidentals i en relació amb les altres cultures, paradigmàticament la cultura islàmica. Els canvis interns tenen a veure amb les demandes de grups específics d'immigrants, ètnics, nacionals, sexuals i culturals. Els grups que constitueixen la diversitat cultural interna demanen més que ser tolerats: exigeixen el reconeixement de la seua identitat cultural. Les dones hi serien un cas específic, perquè no són un grup minoritari sinó la meitat de la població. Malgrat això s'han produït en el feminisme demandes equivalents per raó de l'exclusió de les dones de l'esfera pública.

Aquest fet ha posat en entredit la forma clàssica liberal de resoldre els conflictes entre diverses creences, diverses cultures etc. Per posar-ne un exemple: els homosexuals, des d'una concepció liberal clàssica, han de ser tolerats. La persecució d'un individu homosexual mai no podrà fer-se per la seua orientació sexual sinó

pels delictes que puga cometre. Però els moviments de gais i lesbianes des dels anys setanta introduïren «l'orgull gai», és a dir la demanda de reconeixement de la seua orientació sexual. Això implica, en primer terme, l'afirmació d'una identitat específica que demana reconeixement en l'àmbit públic; però, posteriorment, ha implicat també la demanda de drets específics, com ara el reconeixement del dret a ser parella, casar-se, tenir o adoptar fills, etc.

Conseqüentment, hi ha hagut un canvi des d'aquella forma de resoldre el problema per a la qual la tradició liberal té una resposta de tolerància: el ciutadà té com a tal drets públics, de representació i d'exercici de la seua llibertat i se li garanteix el dret en un àmbit privat. La tolerància és una noció amb capacitat normativa i la llibertat s'enten com a llibertat individual.

Tanmateix, el fet és que aquestes possibilitats que ofereix el dret individual en una societat tolerant han menat al desenvolupament d'unes altres demandes dels grups exclosos per la seua identitat específica. Aquesta es reforça, es formen i s'organitzen grups i apareixen socialment les demandes de reconeixement de les identitats culturals, la necessitat de fer polítiques d'identitat-diferència dins de l'estat liberal.²

Part d'aquest fet és definit com a «multiculturalisme», que és un terme confús perquè pot referir-se tant a situacions de pluralisme poliètnic com multinacional. També pot referir-se a grups que han sofert una situació d'exclusió i marginació històrica, com les dones, o els homosexuals. Però això és, en part, una conseqüència de l'ambigüitat del terme «cultura».

Avui es pot parlar de «cultura popular» o de «cultura gai». També es va parlar d'una «cultura femenina» (G. Simmel).

Si fem servir les aproximacions de Will Kymlicka, multiculturalisme faria referència a les situacions següents:

«Les societats modernes es veuen cada cop més enfrontades a grups minoritaris que reclamen el reconeixement de la seva identitat i un espai per a les seves diferències culturals. Això sovint s'anomena el repte del “multiculturalisme”. Però el terme “multicultural” abraça moltes formes diferents de pluralisme cultural, que plantegen, cadascuna, un seguit de reptes.»³

D'altra banda, considerant el significat del terme cultura es podria dir, també amb Kymlicka:

«Si cultura es refereix als “costums” d'un grup, aleshores, els diversos agrupaments amb estils de vida diferenciats, els moviments socials i les associacions voluntàries que poden trobar-se en qualsevol societat moderna, tenen tots ells les seves pròpies “cultures”. (...)»

Ara bé, si cultura fa referència a la “civilització” d'un poble, pràcticament totes les societats modernes comparteixen la mateixa cultura. Definida així, fins i tot el país més multinacional, com és Suïssa, o el més poliètnic, com Austràlia, no son gaire «multiculturals», en la mesura en què els diversos grups nacionals i ètnics participen tots en la mateixa forma industrialitzada i moderna de la vida social.»⁴

Cal aclarir un altre punt. «Multiculturalisme» segons els diversos països significa coses diferents. Per exemple: a casa nostra, com que és un terme importat, es refereix fonamentalment «als poders compartits entre les comunitats nacionals»; però als EUA es refereix a les demandes de grups socialment marginats. Ací parlem més de diversitat cultural, dels drets de les minories.

Si «el multiculturalisme és la condició del nostre temps»⁵ farà referència més aviat al fet sociològic i cultural de la diversitat que no a una proposta normativa. Les concepcions normatives per a donar respostes a aquestes demandes vénen de l'universalisme-liberalisme, del comunitarisme, del pluralisme o de l'universalisme deliberatiu, etc. Ara: sovint és convenient utilitzar el terme per a adjectivar aquestes respostes normatives; per exemple, la concepció liberal pot adoptar un punt de vista diferent si assumeix el repte del multiculturalisme. Per això és convenient parlar d'un multiculturalisme liberal, com ara el de Will Kymlicka.

Un dels problemes que es presenten al contemplar el dret de les minories, com a grups, és la necessitat de reformular les qüestions relatives a les llibertats individuals. La necessitat de reconeixement de la identitat de les minories culturals ha de tenir un límit en la llibertat individual. Però, com establir aquest límit? Un exemple ens clarificarà els termes del problema. En 1999 a Catalunya una jove marroquina immigrant de 19 anys va ser donada, per a casar-s'hi, a un home del Marroc a canvi d'un dot. La jove va denunciar el seu pare. En aquest cas, la llibertat individual d'aquesta jove quedà emparada per l'Estat de dret. El reconeixement de les

tradicions d'aquestes minories no pot fer-se mai en contra de la llibertat d'elecció d'un dels seus membres. Conseqüentment, els drets de les minories derivats de la seua identitat cultural han de tenir un límit i, doncs, quan es demana un reconeixement explícit en el nivell de la ciutadania les preguntes hi serien: ¿es tracta d'un dret que evite la discriminació, la negació de la diversitat cultural? ¿Ha de traduir-se en un dret que en reconega la diversitat? ¿Quin tipus de reconeixement? ¿Quins límits cal posar a aquest reconeixement de la diferència?

L'exigència del reconeixement com a objectiu polític ha de tenir present el problema de què és el que cal reconèixer. Així es vincula aquest concepte al d'identitat.

III

En la dècada dels noranta aparegueren diverses recerques de filosofia social sobre el concepte de «reconeixement». *La lluita pel reconeixement* d'Axel Honneth (1992) i *La política del reconeixement* de Charles Taylor (1992) entre altres. L'objectiu de Honneth era d'escatir les possibilitats normatives del model hegel·lià de reconeixement. El concepte hegel·lià té la possibilitat de mostrar l'estructura intersubjectiva, les interrelacions entre el jo i el tu, que constitueixen la forma originària d'un «nosaltres». Però fou Charles Taylor qui posà de relleu, basant-se en el model hegel·lià, la vinculació entre «reconeixement» i «autenticitat de la identitat cultural». ⁶ Aquesta idea segons la qual «el reconeixement és una necessitat humana vital» i que és necessari per al desenvolupament de la identitat, és bàsica per al problema

de les polítiques de la identitat i per al canvi d'èmfasi des del concepte de tolerància al de reconeixement.

Aquesta vinculació entre «identitat» i «reconeixement» dóna suport a la tesi que el reconeixement —o l'absència de reconeixement— modelen la identitat d'una persona. Es considera que un individu, o un grup, poden sofrir una «autèntica deformació» per la falta de reconeixement. Malgrat això, Taylor no sols vincula el reconeixement a l'autenticitat sinó també a l'autonomia. La política d'«igual dignitat» i la política de la diferència tindran com a base l'autonomia i l'autenticitat.

Comptat i debatut, la política de la diferència sorgeix arran d'una nova interpretació de la igualtat. Allò comú a tots els éssers humans deixa de tenir importància i el que s'aplica és la igual dignitat per a reconèixer la diferent identitat. L'autonomia s'associa a la política d'igual dignitat i l'autenticitat a la política de la diferència. El reconeixement està lligat a la identitat i la connexió hi és possible, afirma Taylor, «pel tarannà dialògic de la condició humana». ⁷

El problema és quin tipus de reconeixement de la identitat hauria d'haver-hi. El debat, quant a això, ha oposat fonamentalment dues postures antitètiques: essencialisme i constructivisme. Però entre aquestes perspectives hi un altra alternativa: el model narratiu de constitució de la identitat, segons el qual la identitat —personal o col·lectiva— no ha de ser concebuda en termes d'essència, sinó com a quelcom de canviant i interrelacionat amb altres cultures. L'han defensada autors tan diversos com ara G.W.F. Hegel, C. Taylor, J. Habermas, H. Arendt o A. MacIntyre. Per bé que hi ha moltes divergències entre ells, s'ha posat de relleu que

tots coincidirien a postular la interdependència de la individuació i la socialització perquè consideren que, altrament, les cultures acabarien com a comunitats tancades en si mateixes.

Per tant, hi haurà reconeixement d'aquella identitat que fa que siguin exclosos i discriminats els grups i les seues identitats culturals i/o religioses. Però si la identitat no és concebuda com a quelcom d'essencial, sinó canviant –com una narració–, que sempre pot reformular-se, això afecta també el reconeixement. Perquè caldrà reconèixer també la possibilitat de dissidència al si dels grups i de les cultures. Això, evidentment, posa de relleu els valors de la concepció liberal: l'ésser humà es un fi en si mateix (Kant); o –en la versió de l'autonomia de J.S. Mill– és un valor que l'individu qüestione els valors de la seua pròpia tradició i cultura, que no siga conformista ni amb ell mateix ni amb els altres.

La meua discrepància amb els comunitaristes ve del fet que la seua forma d'entendre la identitat individual deixa en un segon lloc les possibilitats crítiques i la capacitat creativa de l'individu, és un essencialisme cultural encobert. Per contra, des de la perspectiva del pluralisme la identitat –tant individual com de grup– comporta un debat amb un mateix i amb les altres cultures i identitats, que tenen idees del bé diferents. La narració que hom pugua fer sobre un mateix potser es basarà en un diàleg amb algú altre, però sempre ha d'haver-hi la possibilitat de marcar els termes del diàleg.

Ara bé, un dels problemes és la traducció politicoinstitucional dels compromisos sobre pràctiques de reconeixement que es donen a la societat civil i a l'esfera

pública. És ací on sorgeixen d'altres discrepàncies. N'és una l'objecte mateix d'aquestes consideracions: ¿per què, o en quins termes, es pensa que el concepte de «tolerància» no dóna resposta a les demandes dels grups minoritaris en la societat multicultural? ¿Per què?

Taylor manté que el liberalisme dels drets i el respecte igualitari té un límit i afirma que «és intolerant amb les diferències», encara que no les elimina, però sols es preocupa de la supervivència de les identitats col·lectives diferents. Malgrat això, hi hauria una altra possibilitat –és el que M. Walzer en diu «Liberalisme 2»– que sí que seria tolerant i optaria per un Estat compromés amb la supervivència cultural i amb els ciutadans que tenen diferents compromisos.⁸

El model liberal implica la concepció d'una societat de pluralisme i diversitat d'individus. N'és un tret el lliure exercici dels drets polítics, alhora que les diferències individuals queden harmonitzades per la vinculació a àmbits no polítics que permetien la integració moral de la societat –la família, una tradició, una cultura, una religió. Però el multiculturalisme posa en relleu l'heterogeneïtat d'allò públic-cívic.⁹ L'Estat liberal no respon a les demandes de les minories: en la mesura que altres institucions perden el seu paper identitari hi ha un desplaçament del problema vers allò polític, precisament perquè la demanda és de reconeixement de la identitat i no de tolerància.

Hi ha una diferència clara entre la tolerància del diferent –i dels grups diferents– i el reconeixement de les identitats diferents. El reconeixement s'ha de traduir en drets i la inclusió en la ciutadania n'és la finalitat.¹⁰ Es tracta de «reconèixer»

i no sols de «tolerar». Ara: no per això cal eliminar el concepte de tolerància, perquè aquest és un concepte que pot anar més enllà del reconeixement dels drets.

No debatré ara els diferents procediments per garantir aquests drets (dret d'autogovern, drets poliètnics, protecció legal de les seues pràctiques, drets especials de representació política). El que m'interessa analitzar és el problema que pot plantejar, per a la llibertat individual, l'afirmació d'aquests drets. La tolerància no és un concepte que pugui portar al reconeixement d'aquestes identitats, però encara té sentit per a redefinir l'espai públic i l'espai privat i, doncs, el significat de la llibertat individual. Tornant al principi, per tant, defensaria que la traducció en termes de drets del reconeixement de les identitats culturals dels grups minoritaris porta a altres problemes que cal analitzar.

La revisió que fa Will Kymlicka del concepte de tolerància liberal em sembla molt clarificadora per al problema que estic plantejant. Defensa la tesi que «una teoria liberal dels drets de les minories ha d'explicar com poden coexistir aquests drets amb els drets humans, i fins a quin punt es veuen limitats pels principis de la llibertat individual, la democràcia i la justícia social.»¹¹

És la seua distinció entre «proteccions externes» i «restriccions internes» el que m'interessa pel tractament del problema. El punt central de la meua argumentació és la llibertat individual, en el sentit kantianista d'elecció com a exercici racional; o de Mill, com la capacitat per a l'inconformisme; o, com diu el mateix Kymlicka, com «la modificació racional» de l'elecció.

Pel que fa a les *restriccions internes* diu Kymlicka: «Els drets col·lectius poden re-

ferir-se als drets dels grups a limitar la llibertat dels seus propis membres en nom de la solidaritat del grup o de la puresa cultural». Quant a les *proteccions externes*, queden definides en al·ludir al dret del grup a limitar el poder polític i econòmic que exerceix la societat per tal d'assegurar que els recursos i les institucions de què depèn la minoria no siguin vulnerables a les decisions de la majoria. Les restriccions internes es postulen en relació a les opcions d'un grup respecte dels seus membres. Per la seua banda, les proteccions externes tenen a veure amb les reivindicacions del grup respecte de la societat que l'envolta. Unes són respostes al dissens intern, les altres a les decisions externes que poden afectar al grup.

L'interès d'aquesta distinció és que evita la retòrica drets individuals *versus* drets col·lectius i aporta eines analítiques per a delimitar el problema que estic tractant: «Els principis liberals imposen dues limitacions essencials als drets de les minories. (...) una concepció liberal d'aquests drets mai no justificarà, tret de circumstàncies extremes, les “restriccions internes” (...). Els liberals estan compromesos a defensar el dret dels individus a decidir per ells mateixos quins aspectes del seu patrimoni cultural mereixen ser perpetuats.» (Kymlicka, 1999, pp. 195-196). Pel que fa a les proteccions externes, «una posició liberal exigeix “llibertat en el si” del grup minoritari i “igualtat entre” els grups minoritaris i els majoritaris» (p. 196).

La distinció de Kymlicka permet identificar la situació en què un grup, o una comunitat, pren mesures no per a protegir-se de la societat que l'envolta, sinó per a limitar als membres individuals del grup. Aquest punt és fonamental perquè

delimita clarament el dret d'una minoria religiosa, nacional o cultural a mantenir-se com a societat distinta. Un dret que sols és efectiu si, i en la mesura en què, aquestes minories es governen sense imposar restriccions internes als seus membres. Si s'aplica al cas de la jove marroquina que evocàvem adés, aquesta distinció és molt clarificadora.

Tanmateix, la qüestió és si això no comporta una minva de les seues característiques distintives, peculiars. ¿Pot conduir a l'etnocentrisme, aquest plantejament?

IV

La qüestió se situa en problemes relatius al paper de la tolerància i de l'autonomia —o llibertat individual— per a canviar les pròpies idees del bé i dels fins. La disjuntiva, difícil de solucionar, es presenta quan es vol imposar els drets individuals a una comunitat tradicional, pacífica i que només pretèn la seua pervivència com a comunitat. Si la tolerància és un valor liberal, ¿per què ser intolerants amb aquesta comunitat? Però aquest no és un plantejament correcte de la qüestió, em sembla. Perquè no seria ser intolerants sinó defensar els drets dels individus del grup a canviar. Tornant a l'exemple de la jove marroquina: no es tractaria de prohibir el culte musulmà, o de llevar-li drets a la comunitat religiosa, o d'obligar la jove a no acceptar de ser donada a canvi d'un dot. Més bé s'hi tracta del seu dret a la dissidència respecte de les tradicions de la seua comunitat, que l'obliguen en un sentit que ella qüestiona.

Per això pense que reivindicar els drets de les minories en nom del reconeixement

pot conduir al fet que els grups tinguen els seus drets, però que no accepten la llibertat individual, de dissentir, de canviar, dels seus membres. Perquè pot haver-hi tolerància d'uns grups respecte d'uns altres grups, però que el grup internament no tolere la dissidència dels membres individuals. Cal, doncs, considerar la necessitat de la llibertat individual, del dissens, juntament amb el reconeixement.

Però hi ha més problemes. ¿Potser no implica això que s'imposa els valors de la tradició liberal als altres grups? Davant això, J. Rawls intenta amb el concepte de «liberalisme polític» definir les relacions entre els grups i el pluralisme de béns des del principi de tolerància. I ho fa reformulant la dicotomia públic/privat. El que fa és restringir l'àmbit de l'autonomia als contextos públics i evitar de recórrer-hi en uns altres. De manera que la revisió que puguem fer de les idees de bé afecta a la «concepció política» de la persona. Que no està pensada per a revisar conviccions més profundes, pertanyents a l'àmbit personal-privat. Rawls considera que en la vida privada la vinculació que tenim a determinats fins, i que constitueix la identitat personal, n'impedeix la revisió racional. En aquest sentit, el que anomena «identitat no-pública» està formada per conviccions i adhesions no revisables.

Aquesta forma d'entendre el problema permet que aquest ideal d'autonomia siga compartit més àmpliament. Naturalment, fins els comunitaristes el podrien compartir, puix que condueix a no postular la capacitat de revisió racional de fins i béns en l'àmbit privat. (La identitat personal no-pública.) El liberalisme polític és tolerant amb altres idees de bé, estils de vida, etc., sostingudes pels membres de grups la

identitat dels quals és considerada diferent. La seua vida personal-no pública és tolerada, però sempre que es mantinga en aquest àmbit privat com a garantia que els principis del liberalisme puguen ser compartits. Per a no ser considerat «sectari» el liberalisme polític manté un espai personal-no públic i la dissidència dels membres dels grups, la seua possibilitat de dissentir, queda en segon terme. El liberalisme polític no es compromet amb la possibilitat de qüestionar les idees de bé en l'àmbit personal-no públic (això és vist com una qüestió privada).

Ara bé, si es considera que la tolerància per si mateixa no respon als conflictes i demandes de les minories perquè aquestes demandes són un problema de reconeixement de la identitat cultural que ha de traduir-se en drets, aquest reconeixement ha de tenir el límit del valor que té la «capacitat de revisió del propis fins i béns», que no és exclusivament públic—com presenta Rawls—sinó que, com deia Mill, cada persona pot revisar, jutjar els aspectes de la seua vida no sols pública sinó privada. Té dret individualment a revisar els costums, les pràctiques socials, com per exemple la vida matrimonial i familiar.

Una societat liberal no obliga a la jove marroquina a revisar la seua «identitat no pública», però sí que li n'ofereix la possibilitat, i alhora propugna formes culturals que ho facen possible. Si vol obeir el seu pare i casar-se amb l'home predestinat, com a torna del dot, ningú no hi té res a dir. Però si la jove no vol, no primarà el dret de la minoria, de la comunitat religiosa, i és discutible que això siga una imposició dels principis liberals. Es tracta de defensar el dret individual i la tolerància amb l'individu. ¿Per què hauria de tenir

prioritat sobre el reconeixement de la identitat individual el reconeixement de la identitat del grup com a col·lectiu?

Està clar, com diu Rawls, que no es tractaria de «maximitzar l'exercici de la capacitat de formar i revisar una concepció del bé», sinó que «tots els ciutadans tinguen iguals condicions socials per a desenvolupar adequada i plenament aquestes capacitats». Però, aquestes «iguals condicions», ¿no fan necessari, per exemple, que la jove al·ludida pugua revisar i qüestionar les idees del bé que potser fins aquell moment mantenia? ¿Com tindria, en un altre cas, «iguals condicions»? El problema és que «es pot assegurar la tolerància “entre” grups, sense per això protegir la tolerància davant el dissens individual “dins” de cada grup» (Kymlicka, 1999, p. 207).

És a dir, cal anar més enllà de la tolerància entre els grups i dels drets dels grups i fer avinent la importància de crear les condicions perquè els individus tinguen llibertat per a revisar els seus fins últims i no només les seues idees de bé en la dimensió pública. Fer del reconeixement dels grups minoritaris una qüestió de drets no pot conduir a oblidar la necessitat de tolerància davant la dissidència individual. Conseqüentment, esdevé necessària la revisió del significat del públic i el privat.

V

La resposta en termes de drets de les minories en la forma de la «ciutadania multicultural» (Will Kymlicka) aporta algunes solucions al problema del significat del públic i el privat. Al meu entendre, però, comporta també una altra mena

problemes, entre els quals hi destacaria un sentit de «cultura» excessivament tancat, amb un sentit de la identitat cultural de caire essencialista.

Històricament la idea de tolerància naix com una nova manera de pensar allò públic, en el sentit d'apartar del debat públic les qüestions «privades», des de les creences fins les relacions familiars. A hores d'ara, però, el lema feminista «el personal és polític» vindria a sintetitzar la idea de tractar en l'àmbit públic –un espai d'heterogeneïtat– qüestions considerades «privades», com ara la violència al si de la família, la divisió del treball per sexes, etc.

Aquesta idea de «l'heterogeneïtat d'allò públic» mostra la necessitat apuntada de redefinir les esferes del públic i el privat, però es pot constatar en l'actualitat que «és com si hagués augmentat el nostre coneixement de la riquesa i varietat de les experiències dels diferents grups en allò públic però hagués minvat alhora la rellevància normativa del concepte d'allò públic en la teoria de la democràcia».¹² Fer possible l'ideal normatiu i, a la vegada, acceptar els reptes del multiculturalisme seria la proposta de la democràcia deliberativa de Seyla Benhabib. Per això reclama una clarificació normativa del concepte d'esfera pública, perquè el considera un concepte central de la democràcia, tot assumint els reptes de la complexitat de les nostres societats.

El «diàleg intercultural» (Seyla Benhabib) aporta respostes polítiques al problema de com cal entendre la democràcia i la ciutadania que són distintes de les defensades per les polítiques dels «grups diferenciats» (Will Kymlicka) o pel liberalisme polític (J. Rawls). Es presenta com una necessitat i una possibilitat d'articular un «diàleg intercultural» entre l'universalis-

me eticoil·lustrat i pluralista i les diferents cultures, però la política que es proposa des d'ací no és la de la identitat i el reconeixement traduït en els drets de les minories o dels grups diferenciats. La idea de democràcia que es presenta és també diferent de la del liberalisme en sentit estricte i de la de les polítiques de la identitat.

El model deliberatiu (J. Habermas, S. Benhabib, A. Wellmer) no limita l'àmbit de la conversa pública, a diferència del model del liberalisme polític de J. Rawls. Si des del liberalisme polític l'àmbit del privat no seria objecte de discussió pública, i seria en aquest àmbit on quedaria legitimada la tolerància, el model deliberatiu es preocupa perquè la deliberació arribi als àmbits d'allò personal no-públic. El model deliberatiu localitza l'esfera pública en la societat civil i també està més interessat en quines són les formes d'interacció entre els processos polítics i el context cultural. Així doncs, tant el concepte de reconeixement com el de tolerància deixen de ser conceptes centrals. El nivell normatiu no se situa en aquests conceptes sinó en la participació i en la deliberació. La política és entesa com «un procés de formació democràtica de l'opinió i la voluntat comuna, que es plasma en processos informals de deliberació, en processos electorals i en resolucions parlamentàries».¹³

Però mentre que la concepció liberal basa la formació democràtica de l'opinió en els compromisos entre interessos i la concepció republicana ho fa en forma d'autocompresió ètica buscant un consens de base entre els ciutadans, la teoria del discurs introdueix «el concepte d'un procediment ideal per a la deliberació i la presa de decisions». És a dir, pretèn dotar de normativitat el procés democràtic en un

sentit més fort que el model liberal de la democràcia i en un sentit més feble que el model republicà i propugna la formació de la voluntat comuna ensems que l'estructuració dels drets universals. És la idea d'una societat civil definida com «la base social d'espais públics autònoms».

És, precisament, a partir dels «espais públics autònoms» que la «democràcia deliberativa» fa possible la incorporació dels problemes que el multiculturalisme ha tret a la llum. Aquesta és la proposta de Seyla Benhabib quan parla d'un «diàleg intercultural complex». La resposta a la situació multicultural no és per a ella la defensa dels drets dels grups diferenciats com a drets de les minories. El «diàleg intercultural» proposa tenir en compte les demandes d'aquests grups, i intentar resoldre-les mitjançant un debat en què tots els afectats hi participen. La seua idea és que per a les minories, o els grups culturals diferenciats, articular i donar raons en la vida pública es també un principi de raó.

Un «diàleg cultural complex» ha de introduir com a prioritari el «dret a la participació». L'«igualitarisme universalista basat en una ètica discursiva», com el de Benhabib, assumeix els reptes del multiculturalisme, però no les respostes de C. Taylor i W. Kymlicka. Perquè el concepte de reconeixement li sembla que té massa càrrega històrica des de la concepció hegeliana i una gran dosi d'ambigüitat.¹⁴ I la concepció del multiculturalisme de W. Kymlicka considera que es basa en un concepte de «cultura societària» excessivament «holista» que privilegia una forma d'identitat nacional basada en la llengua. En canvi, el concepte de «cultura» que fa servir la política deliberativa i la proposta

de «diàleg intercultural complex» desenvolupa la idea que «les cultures no són totalitats homogènies, sinó autodefinicions i simbolitzacions que els seus participants articulen mentre comparteixen pràctiques significants i socials complexes».¹⁵

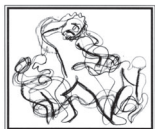
Al deixar en un segon terme els conceptes de «reconeixement» i de «tolerància» i posar com a element bàsic del diàleg intercultural la «participació» desapareix l'èmfasi en les cultures societàries així com en la diferència de les identitats culturals. En l'articulació de les identitats col·lectives no es considera prioritari un tipus o un altre d'identitat cultural sinó «el dret a la participació». A partir d'això, l'objectiu de tot programa de preservació de cultures –societàries o no– hauria de ser «l'habilitació dels membres d'aquestes cultures per apropiarse-les enriquir-les i, arribat el cas, subvertir-ne els termes».¹⁶

Apropiarse, enriquir, la pròpia cultura des de la participació substitueix la necessitat de reconeixement de la identitat cultural, perquè aquesta identitat s'entèn no com a fixa sinó canviant, formada per les possibilitats narratives i de diàleg en l'espai públic. I «subvertir els termes de les pròpies cultures» possibilitaria que fos tolerat el dissens intern. Així es podria configurar una nova versió d'allò públic, tot redefinint l'esfera pública i l'esfera privada □

- ¹ Carlos Thiebaut, *De la Tolerancia*, Visor, Madrid, 1999, p. 51.
- ² Nancy Fraser, «Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia y género», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, 1996. Fraser introdueix el terme de «col·lectius biunívocs» que són col·lectius que necessiten de redistribució i reconeixement per a poder pal·liar les injustícies que sofreixen, com ara les dones.
- ³ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoria liberal dels drets de les minories*, tr. de M. Lluïsa Parés, Proa-Universitat Oberta, Barcelona, 1999, p. 21.
- ⁴ *Op. cit.*, p. 31.
- ⁵ Javier de Lucas, «Algunas propuestas sobre tolerancia y diversidad cultural», *Curs de la UIMP*, València, «La Tolerancia hoy, ¿Qué es lo intolerable?», 2-6 octubre, 1995.
- ⁶ Aquesta vinculació entre autenticitat i cultura té el seu origen en la sociogènesi dels conceptes de «cultura» i «civilització». Norbert Elias a *El procés de civilització* mostra com el concepte de «cultura» en la seua significació en alemany es refereix a la particularitat, destacant l'autenticitat de la identitat cultural, enfront de la superficialitat que s'indica en el terme «civilització».
- ⁷ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, Mèxic, 1992.
- ⁸ M. Walzer, en C. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 1992, p. 139.
- ⁹ Iris Marion Young, *La Justicia y la política de la diferencia*, Càtedra-Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid-València, 2000.
- ¹⁰ D'això en diu Javier de Lucas «el carácter superfluo de la tolerancia como principio jurídico frente a los derechos», *loc. cit.*
- ¹¹ W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 17.
- ¹² Seyla Benhabib, «Contemporary Theories of Democracy. A Transatlantic Perspective. Five Lectures», Universitat de València, Fundació Cañada Banch, 1997
- ¹³ J. Habermas - J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1991.
- ¹⁴ Però des de la teoria crítica A. Honneth ha desenvolupat les possibilitats normatives del concepte de «reconeixement» per a les societats actuals vinculant el significat hegel·lià al de la psicociologia de H. D. Mead.
- ¹⁵ Seyla Benhabib, *Nous et les Autres. El diàleg cultural en un context globalitzado*, Episteme, col. Eutopias, 1997.
- ¹⁶ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 19.

CARÀCTERS

ÉS UNA REVISTA DE LLIBRES
I AQUEST N'ÉS EL NÚMERO 13.



Adolf Beltran: "TVAM, un museu sense concessions".
Julio Máñez: "Esbós crònic de la història de quinze anys de teatre valencià".
Sam Abrams: "Antoni Clapés: el poeta davant el repte del silenci".
Xavier Bru de Sala: "El catalanisme de Porcel".
Jacobo Muñoz: "Un antic molt modern".
Felip Tobar: "RAC" (Resenya d'Algunes publicacions Culturals Valencianes).
Entrevista a Oriol Castany (Director general de RBA Libros): "La llengua no fa el mercat".
Pàgines centrals dedicades a Enric Sòria.

SEGONA ÈPOCA • OCTUBRE DE 2000

CARÀCTERS

REVISTA DE LLIBRES

Núm. 13 Octubre 2000

Adolf Beltran: "TVAM, un museu sense concessions".

Julio Máñez: "Esbós crònic de la història de quinze anys de teatre valencià".

Sam Abrams: "Antoni Clapés: el poeta davant el repte del silenci".

Xavier Bru de Sala: "El catalanisme de Porcel".

Jacobo Muñoz: "Un antic molt modern".

Felip Tobar: "RAC (Resenya d'Algunes publicacions Culturals Valencianes)".

Entrevista a Oriol Castany (Director general RBA Libros):

"La llengua no fa el mercat".

Pàgines centrals dedicades a Enric Sòria

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

Subjecte de drets o objecte de tolerància?

Ferran Sáez Mateu

I

La primera vegada que vaig sentir a parlar de la noció de tolerància en un context més o menys acadèmic fou a mitjan anys setanta, quan tenia dotze anys i estudiava EGB. El manual d'una matèria enigmàtica anomenada «Àrea Social i Natural» estava parcialment articulat en forma de preguntes i respostes; un d'aquests ítems dialògics deia el següent (en espanyol, naturalment): «Quina és l'actitud de l'Estat respecte a *les altres* religions? Una actitud de tolerància». En aquell context polític, per cert, certes pel·lícules també eren simplement *tolerades*. El mot «tolerància» no era gens aliè a la retòrica franquista ni a altres règims de la mateixa índole. Valguin aquestes anècdotes trivials per mostrar l'origen més remot de les meves suspicàcies en relació a un concepte

que Joan Fuster va definir, precisament, com «el luxe dels fariseus». Afegeixo tot seguit que l'objectiu d'aquest article no és desacreditar la noció de tolerància, sinó estipular quines són actualment les seves ambigüitats en l'exercici de la política, sobretot en forma d'abús semàntic i/o de piroretènia retòrica. En tant que assumpció –no simplement constatació– de l'alteritat, la tolerància és una actitud inherent a la democràcia i la condició *sine qua non* de la convivència pacífica. Això no significa, tanmateix, que *només* amb tolerància, la democràcia i la convivència puguin considerar-se assegurades o garantides, especialment quan aquesta actitud pretén escamotejar els eixos bàsics d'un Estat de dret amb una pàtina de (suposada) bona voluntat institucional.

La noció de tolerància resulta palesament equívoca. Sota aquest nom s'hi poden aplegar quatre actituds que, en el millor dels casos, són diferents, i en el pitjor, divergents o contraposades. Les mostrem en forma de breu definició. *a)* La tolerància és una disposició d'apertura i reconeixement de l'altre i de *totes* (no només algunes, no només «a la carta») les adhències culturals que l'acompanyen, així com de les seves afinitats estrictament individuals, siguin quines siguin. L'objectiu d'aquesta acepció de tolerància va més

Ferran Sáez Mateu és doctor en filosofia per la Universitat de Barcelona i professor a la Universitat Ramon Llull. Pertany a l'equip de la revista *Idees* i ha publicat, entre d'altres obres, els assaigs *La invenció de l'home. L'equívoc antropològic en el si de la filosofia política* (Pòrtic, 1998; Premi Pere Calders), *El crepuscle de la democràcia* (Edicions 62, 1999; Premi Josep Vallverdú) i *Dislocacions* (Tres i Quatre, 1999; Premi Joan Fuster).

enllà de la convivència entesa en un sentit polític restrictiu: és, sobretot, una actitud moral que implica una determinada renúncia. *b)* La tolerància és una actitud d'indiferència respectuosa respecte de l'altre, basada simplement en el pragmatisme polític. El seu objectiu és també la convivència, però entesa com a cohabitació o com a integració –en el sentit de dissolució de la diferència. *c)* La tolerància és, recuperant una idea d'Herbert Marcuse, una demostració de força simbòlica que exerceixen les majories (o els poders dominants) sobre les minories, i està basada en la concessió a aquestes de determinats privilegis o prerrogatives, de vegades sota la forma de normes d'abast restringit, o bé de simples actituds institucionals permissives. El seu objectiu és el manteniment pacífic –o almenys poc problemàtic– de *l'statu quo* de la majoria o de la classe dominant. *d)* La tolerància és una fórmula retòrica que permet atorgar una aparença de solució neutra a qualsevol conflicte, sigui quina sigui la seva índole. El seu ús resulta sempre efectiu perquè, per raons òbvies, l'interlocutor no acostuma a esgrimir mai l'estigmatitzat terme antònim (la intolerància) per tal de rebatre l'argumentació contrària.

No m'atreveixo a il·lustrar la primera accepció amb un exemple històric verídic, perquè probablement no existeix ni ha existit mai en un sentit estricte. En qualsevol cas, cal subratllar el fet paradoxal que aquesta definició sense correlat real és la que s'acostuma a esgrimir com a referent conceptual estandarditzat. Pel que fa a la segona definició, tot resulta més senzill: qualsevol gran ciutat europea amb un percentatge elevat d'immigració pot servir d'exemple. Desgraciadament, són la terce-

ra i la quarta accepció les que contenen més exemples històrics: des de l'actitud proteccionista de la majoria de monarques medievals en relació als jueus fins l'esmentat episodi del règim franquista respecte de les religions diferents de la catòlica, passant per quasi tots els contextos colonials i postcolonials dels segles XIX i XX. En tots aquests casos s'hi dona una característica comuna: la idea de mera concessió (generalment arbitrària, i en clau paternalista) de certs privilegis, però no pas la d'atorgament de drets individuals i/o col·lectius inalienables. Perquè, fent-nos ressò del títol d'aquest article, cal remarcar que no és de cap manera el mateix ser un subjecte de drets que un objecte de tolerància. O, anant una mica més enllà: un subjecte de drets no té cap necessitat de ser objecte d'actituds tolerants, si més no en l'esfera pública. En aquest sentit precís, com deia Goethe, «tolerar és ofendre». Pel que fa a la quarta accepció del terme –la tolerància entesa com a fórmula retòrica polivalent– només cal obrir un diari d'informació general i llegir un article d'opinió que faci referència a un conflicte antic i complex: resulta gairebé impossible no ensopegar amb el mot en qüestió, que en aquest context sempre serveix per simular una solució positiva de la confrontació. L'episodi Chamberlain-Hitler va demostrar dramàticament que la retòrica de la tolerància pot conduir de vegades a resultats imprevisibles. El discurs no intervencionista que va triomfar internacionalment en l'inici de les darreres guerres balcàniques, amb conseqüències desastroses, ho va acabar de confirmar. Per resoldre el problema del setge de Sarajevo calia artilleria, no pas tolerància.

Una darrera postil·la per confirmar el

caràcter definitivament equívoc d'aquest concepte: l'actitud contrària a la tolerància no és forçosament la intolerància, si més no quan l'entendem en el seu sentit més ambigu i també més pervers (inhibició institucional manifesta, permissivitat puntual en la infracció de la llei, etc.). Durant molts anys, per exemple, alguns ajuntaments s'han mostrat obertament tolerants amb qüestions com el compliment dels horaris dels locals nocturns, el respecte a certes normes viàries, etc. Ara bé: ¿aquests mateixos ajuntaments poden ser titllats d'«intolerants» quan decideixen aplicar la normativa establerta democràticament per una institució pública? La qüestió pot semblar banal, però no ho és gens; la majoria de debats mediàtics sobre el binomi tolerància / intolerància estan centrats en aquesta accepció del terme. L'importància d'aquests debats no rau, però, en el fet que provinguin de l'anàlisi de determinades decisions polítiques: la importància rau, justament, en el fet que en generen de noves d'una manera compulsiva. Pensem, per exemple, en la severitat gairebé històrica de la legislació antitabac de Califòrnia i altres estats nord-americans. Discutir si fumar en un lloc públic és una forma d'intolerància, o bé l'intolerant és aquell que no accepta la presència del fumador, etc., és una manera com una altra de desviar el nucli de la qüestió, tot transformant un problema de salut pública en una entelèquia pseudo-moral que no duu enlloc.

II

La majoria de les idees polítiques centrades en la noció de tolerància neixen en-

tre els segles XVI i XVIII en el context de la confrontació religiosa, sobretot entre catòlics i protestants. Actualment, en canvi, la pràctica totalitat dels discursos sobre la tolerància s'emmarquen en l'àmbit de les friccions generades per les societats democràtiques que participen, d'una manera o d'una altra, del multiculturalisme. Són dos contextos completament diferents, però el referent conceptual —la noció de tolerància— continua essent el mateix. Tots els Estats democràtics del món, basant-se en la mateixa Declaració Universal dels Drets Humans, garanteixen constitucionalment la llibertat de culte. Això vol dir, en definitiva, que el problema original que van provar de resoldre personatges tan diversos com Espinosa, Voltaire, Pierre Bayle o John Locke —el problema de la tolerància religiosa— ha acabat obtenint una resposta positiva, si més no en els països occidentals. Des de l'encíclica de Joan XXIII *Pacem in Terris* (1963) fins l'aposta per l'ecumenisme realitzada al llarg del pontificat de Joan Pau II, que ha inclòs fins i tot una actitud d'acostament i reconciliació amb al judaisme que podríem qualificar d'històrica, resulta constatable el tancament d'una etapa més aviat sinistra de l'Església catòlica. La llarga i culturalment fructífera tradició de tolerància religiosa de l'Islam, en canvi, s'ha vist escapçada per la irrupció de l'integrisme religiós que, al nostre entendre, té més a veure amb una afirmació pseudoidentitària realitzada en contextos postcoloniais que no pas amb la teologia islàmica. Aquesta visible asimetria és, justament, la que no ens permet de barrejar o juxtaposar tots dos problemes: estructurar un discurs sobre la tolerància que vagi dirigit simultàniament a la situació política, social, econòmica i cultural

de Suècia i a la de l'Afganistan no té sentit, i pot arribar a ser fins i tot demagògic. Pensar a través de raonaments contrafactuals no acostuma a donar bons resultats.

És probable que no existeixi una consciència gaire clara del canvi de referent històric que ha afectat la noció clàssica de tolerància en la majoria de països occidentals. I és potser aquest desajustament entre una determinada idea (la de tolerància, gestada en el context de la confrontació religiosa) i una determinada transformació politico-social (que fa innecessària o extemporània aquella idea, degut al procés de secularització) la que origina molts dels equívocs semàntics que hem comentat al començament d'aquest article. Les societats occidentals s'han secularitzat plenament i, tret d'alguna lamentable excepció, els textos constitucionals reconeixen la plena igualtat dels seus ciutadans, sigui quina sigui la seva religió, la seva ideologia política, el seu sexe, la seva raça i, més rarament, la seva llengua —França, per exemple, no contempla els drets lingüístics de bretons, bascos, catalans, occitans, alsacians i corsos; altres països suposadament democràtics, tampoc. El problema de la tolerància, en definitiva, s'ha desplaçat a un altre àmbit: el de la convivència multicultural, entesa en un sentit molt ample i també molt difús (la «cultura *gay*», per exemple). El problema del reconeixement i l'assumpció de l'altre ja no es limita a autoritzar la llibertat de culte a les minories religioses, sinó a articular la convivència de societats extremament complexes i diverses en tots els sentits. Unes societats que ja no tenen res a veure amb l'Europa del segle XVII o XVIII. Aquest és el nou espai de la tolerància, no pas el que

va portar John Locke a escriure la seva famosa *Carta* o a Voltaire a defensar els hugonots i a denunciar els estralls econòmics que va causar la seva expulsió. Estem parlant, doncs, de resoldre problemes molt nous amb referents molt antics. ¿Resulta lícit afirmar que aquests vells esquemes conceptuals encara tenen vigència o, almenys, resulten vagament operatius en termes pragmàtics? Aquesta és potser la pregunta, que podríem formular d'una altra manera: ¿quin és exactament el sentit de l'exigència de tolerància en una societat que *ja* garanteix als seus ciutadans la plena igualtat en el terreny religiós, polític, sexual, etc? Vista des d'aquesta perspectiva, la tolerància és quelcom que, ara per ara, tindria un legítim sentit polític i moral a qualsevol Estat amb una orientació més o menys teocràtica i/o dictatorial, però no pas a la majoria dels països occidentals, democràtics i secularitzats. Tret, és clar, que no caricaturitzem el concepte i l'entenguem com una mera actitud individual de bonhomia, que podem arribar a exercir —aleatòriament— de tant en tant. Avaluar la tolerància des d'aquesta clau no és de cap manera il·lícit tot i que, evidentment, el profund problema polític que li és inherent resta diluït en una trivial vaguetat prepolítica (secció «didàctica dels sentiments», tan de moda ara). Persistir en aquest plantejament pot donar lloc a frases d'una correcció política insuperable, però poca cosa més. Al nostre entendre, la tolerància és actualment un problema polític i *per tant* (respectant amb aquest nexa el venerable lligam platònic) epistemològic: tolerar totes les opinions, per exemple, implica prendre partit —no sé si conscientment o inconscientment— per una molt determinada concepció del co-

neixement humà, situada entre el relativisme cultural *naïf*, l'anarquisme metodològic de Feyerabend i el posat de la cultura *new age*. No es tracta, per tant, d'un acte neutre relacionat amb el nostre tarannà obert i receptiu, amb la nostra empatia individual envers els altres. És una cosa força més seriosa, un problema estrictament polític que compromet les regles del joc del diàleg –unes regles que són la clau de volta del sistema democràtic.

III

Replantegem, doncs, el problema tot descartant aquells conceptes que porten a la via morta de la retòrica sentimentaloides i subratllant aquells altres que situen el problema de la tolerància en la seva dimensió política. Podríem destacar tres premisses: *a)* El discurs clàssic sobre la tolerància s'origina, entre els segles XVI i XVIII, arran dels problemes creats per la confrontació religiosa, en el context d'un *Ancien Régime* que encara no reconeix la figura del ciutadà, sinó la del súbdit; *b)* A l'Occident, el discurs sobre la tolerància no ha variat substancialment, tot i que el nou context on ara s'aplica –societats democràtiques, plenament secularitzades i basades en l'estructura de l'Estat de dret– ja no té res a veure amb la problemàtica original que va donar lloc al concepte; *c)* Existeix una clara tendència a analitzar les friccions de les noves societats multiculturals amb els mateixos paràmetres conceptuals –els aplegats entorn de la noció de tolerància– amb què eren tractats els conflictes religiosos de l'Europa de fa 250 o 300 anys.

Per tal d'il·lustrar aquesta juxtaposició

de referents només cal pensar en les anomenades «festes de la diversitat» que se celebren periòdicament a la majoria de grans ciutats europees: l'objectiu essencial d'aquestes activitats sembla limitar-se a l'exhibició pública de la diferència, però entesa en un sentit superficial (el menjar, la roba, etc.). Aquesta actitud constitueix una ingènua transposició de la vella noció de tolerància religiosa, que reivindicava la llibertat de culte i l'exhibició externa dels seus símbols però que, a la vegada, semblava força indiferent a l'equiparació estricta de drets entre les diferents comunitats (recordem algunes idees de Locke sobre els catòlics o de Voltaire sobre els jueus; o, sense anar gaire lluny, en l'actitud del franquisme envers els cultes que havien de ser *només tolerats*). Sospito que els nombrosos problemes dels magribins que viuen a Europa no se solucionaran –ni a curt ni a llarg termini– a còpia de disfressar-se amb vestits regionals que no han dut mai al seu país d'origen, ni tampoc menjant *cus-cus* en una *haima* de burletes. Penso, fins i tot, que aquest tipus de manifestacions de suposada tolerància obtenen un efecte social contrari al desitjat: transformen els problemes concrets i reals d'una determinada comunitat en una mena de parc temàtic, sovint grotesc. Res de tot això és nou. A finals del segle XVI, el mateix Montaigne va tenir l'oportunitat de contemplar –atònit– una cosa semblant a Rouen, on havia estat instal·lat un grup d'indis de l'Amazònia, acompanyants voluntaris de l'expedició de Villegaignon en el seu retorn a Europa. La cort de Carles IX va mostrar una gran simpatia, curiositat i receptivitat per aquells individus exòtics. Van ser tractats com a objectes de tolerància, però no pas, òbviament, com

a subjectes dotats de drets. Deixem entre parèntesi els judicis de valor sobre aquella actitud en el seu context històric; podríem caure fàcilment en l'anacronisme. Centrem-nos, més aviat, en les seves traduccions actuals en forma d'assumpció prepolítica del multiculturalisme (és a dir: d'allò que ara entenem comunament per tolerància). En el pitjor dels casos, hom podria interpretar que la tolerància és un factor de distorsió en el procés d'adquisició de drets de les minories; en el millor, la tolerància podria ser avaluada com una mena de *fase de transició* entre el menysteniment jurídic i social i la plena assumpció de drets. Tots dos extrems poden ser confirmats, simultàniament, amb nombrosos exemples històrics: la tolerància cap als jueus manifestada per la majoria de monarques d'Europa fou, paradoxalment, la responsable directa que aquests arribessin al segle XX sense els mateixos drets que els seus conciutadans; però també és cert que, com ara en el cas d'Holanda, aquesta tolerància va fer de pont entre la marginació inicial i el ple reconeixement posterior.

Actualment, en el context de les friccions que genera el multiculturalisme, la tolerància no es qüestiona en tant que valor abstracte: allò que es discuteix són els seus límits en una determinada societat. La tolerància, en definitiva, és un valor assumit, fins l'extrem de l'abús semàntic i de la creació d'una retòrica específica. Els seus límits, ben al contrari, constitueixen el principal problema polític d'algunes societats multiculturals. Recordem-ne alguns en el si de l'Europa actual: la poligàmia, els matrimonis entre menors concertats pels pares d'aquests, l'ablació del clítoris o altres mutilacions rituals, etc. (una inquietant cu-

riositat etimològica: l'arrel indoeuropea del mot «tolerància» i la del mot «ablació» és la mateixa: *teld-*. De *teld-* deriven simultàniament els termes llatins *tolero* i (*ab*)*latus*). Als Estats Units i al Canadà, a més, existeixen altres conflictes relacionats amb algunes tradicions religioses indígenes: ús de certes substàncies narcòtiques amb finalitats rituals, caça d'animals protegits per la llei, etc. En tots aquests casos, la tolerància arriba fins el llinard que marca la legislació vigent a cada país, i/o fins allò estipulat genèricament a la Declaració Universal dels Drets Humans. Aquest és el llinard, no pas un altre. Per tant: *¿quin sentit té parlar de tolerància, si els límits d'aquesta coincideixen i es confonen amb els límits estipulats per la llei positiva?* Penseu que aquesta objecció desacredita irremissiblement l'ús polític de la noció de tolerància que es fa en les societats democràtiques avançades i, en canvi, la justifica pragmàticament en aquelles altres que no han arribat a aquest estadi civilitzatori. Mentre que en un context la tolerància pot ser avaluada com una manera sofisticada d'escamotejar drets a les minories, en l'altre pot ser considerada (repeteixo: només des d'una perspectiva pragmàtica) com una actitud que, en circumstàncies concretes, pot evitar la barbàrie total i absoluta. Per què persistim, doncs, en utilitzar aquest concepte com si fos un referent bàsic en el funcionament de les societats occidentals? Aquesta qüestió ja ha estat detallada més amunt, però crec que abans de seguir endavant paga la pena reiterar-la: perquè transposem acríticament la vella problemàtica de la tolerància religiosa als nous i desconcertants reptes que planteja el multiculturalisme. Perquè oblidem, en definitiva, que un subjecte de drets no

és el mateix que un objecte de tolerància. La primera és una figura moderna; la segona pertany a la mentalitat de l'*Ancien Régime*. La intersecció anacrònica d'aquests dos àmbits és la que explica actualment el caràcter paradoxal i ambigu del concepte. També explica, sens dubte, l'enorme dificultat de deixar-lo de banda: tolerar és sempre un acte autocomplaent, tant des d'una perspectiva individual com col·lectiva, perquè subratlla qui *pot tolerar* i qui *ha de ser tolerat*. És una subtilíssima demostració de força. A més a més, el tolerant estableix les normes i el límits del joc en comptes de delegar-los en una instància comuna –la llei– que estaria per damunt de la voluntat del tolerant i dels actes del tolerat. La plena igualtat de drets fa innecessària la tolerància, però també anul·la aquesta relació de dominació simbòlica a què alguns encara són addictes.

IV

Quina és la funció *específica* de la idea de tolerància en el si d'una societat moderna, plenament democràtica i secularitzada? Partint d'un argument de Trutz Rendtorff, Iring Fetscher opina que la tolerància encara és necessària per al bon funcionament del sistema democràtic perquè garanteix, d'una banda, l'equitat de les majories guanyadores respecte de les minories o dels grups dissidents, i d'altra, de l'Estat respecte de tots els ciutadans. El punt de partida d'aquest raonament és una mica equívoc, perquè suposa que aquesta equitat no està perfectament estipulada per les normes més elementals de l'Estat de dret, sinó que cal assolir-la a través de recursos extralegals i extrapolítics,

com si encara visquéssim sota l'arbitrarietat de l'*Ancien Régime*. Conscient, en qualsevol cas, que la noció de «ciutadà subjecte de drets» i la de «súbdit objecte de tolerància» són estrictament incompatibles, Fetscher acaba definint la tolerància com una *petita virtut* que, tot i ser positiva en el si d'un Estat democràtic, pertany a una esfera prepolítica. Per si tot això no fos ja prou confús, exposa la necessitat d'establir uns límits a la actitud tolerant, que curiosament coincideixen amb els costums i les legislacions de la majoria de països europeus...

En les actuals conceptualitzacions de la tolerància, però, les idees de Fetscher no són l'excepció, sinó la regla. Penso que aquesta unanimitat pot ser explicada en clau de *comoditat*: l'ús prepolític de la noció de tolerància permet simular una solució molt convincent a l'aporia del relativisme cultural, gràcies a l'existència d'una retòrica codificada. Quan les modernes societats multiculturals només eren un fenomen incipient i políticament innocu, aquesta pseudosolució resultava funcional. A aquestes alçades, tanmateix, és absolutament inviable. El problema s'ha desplaçat: ja no es tracta de tolerar o de no tolerar, sinó de tipificar legalment un marc de convivència en què la tolerància sigui progressivament innecessària perquè tothom gaudeix ja dels mateixos drets. Cal tenir present, a més, que a moltes grans ciutats dels Estats Units la vella paritat majoria / minories ja no funciona: només hi ha minories, aglutinades per interessos comuns però separades també per paràmetres culturals molt diversos. Segons Manuel Castells, el trencament d'aquell esquema dual afavoreix la convivència justament perquè la fa imprescindible per

sobreviure. Com diu Castells amb ironia, a certes ciutats nord-americanes, un racista acabaria massa estressat: només li quedaria temps per l'odi. És justament en aquestes situacions concretes de transició o de desajustament en què la tolerància és una actitud necessària per a la convivència que cal induir institucionalment. Ara bé: l'objectiu no hauria de ser la tolerància en ella mateixa, sinó la creació d'un marc polític que la faci innecessària; quan un anabaptista ha de *tolerar* un metodista o un catòlic ha de *tolerar* un musulmà és que alguna cosa no acaba de funcionar. Si tots tinguessin els mateixos drets i les mateixes garanties per fer-los valdre no caldria parlar de tolerància, entesa aquí com un mecanisme prepolític que pot arribar a supplantar l'Estat de dret. La diferència fonamental entre els jueus medievals reclous als calls europeus i els actuals és que ja no han d'implorar tolerància als cristians sinó que poden dirimir els seus litigis en un jutjat que pren com a referents lleis *communes* als litigants. Ningú no ha de tolerar ni ser tolerat; afortunadament, no cal. Una altra situació ben diferent, en canvi, és la que es va plantejar quan el govern israelià repatrià en massa els *falasha* (els jueus negres d'Etiòpia) i aquests es van veure immersos de cop i volta en una nova realitat social que els hi era del tot estranya. Aquí no valien marcs jurídics igualitaris ni garanties constitucionals de cap mena: en aquella fase de transició *només* resultava útil la tolerància, entesa com una apertura a l'altre que es basa en la difícil renúncia a les nostres pròpies certeses. Més endavant, però, la mateixa tolerància pot resultar un mecanisme pervers per allargar una situació provisional de *minoria d'edat* i bandejar la plena igualtat de drets civils des del pater-

nalisme institucional. La simultània apologia (matisada) i detracció de la tolerància que estem realitzant en aquest context no és contradictòria, justament perquè separa amb nitidesa l'esfera prepolítica / privada de la política / pública. Per resumir-ho amb un exemple senzill: jo sóc lliure de tolerar l'excès de soroll dels meus veïns, però no estic legitimat a fer-ne més en nom de la meua pròpia tolerància amb els altres, ni encara menys a decretar una norma imaginària sobre com, quan i qui està facultat a transgredir les lleis municipals que regulen aquesta qüestió. El problema dels actuals discursos sobre la tolerància és que juxtaposen *ad hoc* aquests dos àmbits i, en conseqüència, acaben proposant anàlisis que són sistemàticament auto-complaents.

Aclarir aquesta ambigüitat, en qualsevol cas, no resol el veritable nucli del problema, que no és pas el de la tolerància entesa en abstracte sinó justament el de l'estipulació dels seus límits en el context d'una societat democràtica que participa –tant hi fa en quin grau– del fenomen del multiculturalisme. L'estipulació d'aquests límits depén, en darrer terme, de l'assumpció política d'actituds properes al relativisme cultural o bé a l'etnocentrisme (ni que sigui camuflat, com de costum, sota la retòrica de l'universalisme, el cosmopolitisme, etc.). Aquesta disjuntiva situa molts governs en situacions extremament delicades. Només cal pensar en la discussió causada fa pocs anys per l'ús del vel islàmic a les escoles laïques de França; en poques setmanes, un problema simbòlic i més aviat trivial, va degenerar en un fortíssim enfrontament dialèctic que hauria pogut portar a la fractura social. La noció de tolerància estava en la base de la

majoria de les argumentacions, tant en un sentit com en un altre. Però el que es debatia, en realitat, era un determinat model d'Estat basat en els vells ideals republicans o bé en l'accentuació del multiculturalisme. Aquesta era la veritable qüestió, no pas una altra. Però com ja és habitual des de fa molts anys, la juxtaposició dels diferents sentits de la noció de tolerància va actuar com un factor de distorsió política. El debat –un debat absolutament necessari, al cap i a la fi, inevitable en un país amb les actuals característiques demogràfiques de França– va quedar escapat per la retòrica de la tolerància. En aquell context, i en molts altres, aquesta actitud representava una manera còmoda de postergar *sine die* un difícil problema polític que no ha fet més que començar. En qualsevol cas, costa d'imaginar el funcionament d'un Estat en què els poders legislatiu i judicial prenguessin partit pel relativisme cultural amb totes les seves conseqüències. També costa d'imaginar, però, la viabilitat d'una societat multicultural que només es fes ressò, etnocèntricament, dels valors i els costums d'una part –no forçosament majoritària– dels seus ciutadans. En el primer cas hi hauria molta tolerància recíproca però cap possibilitat de lleis comunes i operatives; en el segon, la llei resultaria monolítica, però a còpia d'intolerància i exclusió. Aquests són, actualment, els duríssims extrems de la disjuntiva.

La darrera definició de tolerància que he llegit (en una obra que acaba d'aparèixer a les llibreries, mentre encara estava escrivint el present article: *Crónicas de la ultramodernidad*, de J.A. Marina) pretén matisar aquesta dicotomia amb una expressió que recorda el formalisme ètic de Kant: «tolerància és el marge de variació

que admet una solució sense deixar de ser solució». És una fórmula enginyosa, sens dubte, però tan difícil de portar a la pràctica –sobretot a la pràctica política– com l'imperatiu categòric kantian. Hi ha un *pe-tit* problema: ¿qui està facultat a decidir que una *suposada* solució és, en realitat, una *efectiva* solució? Pensem, per exemple, en el problema de la droga. Uns afirmen que la solució és la legalització, i altres que és la penalització. Tots tenen arguments força sòlids. Aleshores, ¿com podríem aplicar en aquest cas la definició de tolerància que proposa Marina? El problema, doncs, no rau en el «marge de variació» sinó amb la rotunditat amb què s'esgrimeix la noció de solució.


Acabem amb la pregunta que dona títol a aquest article: subjecte de drets o objecte de tolerància? En termes abstractes, tal i com ho hem provat d'argumentar, ser subjecte de drets exclou el fet de ser objecte de tolerància. Ningú no ha de tolerar ni deixar de tolerar que vagi a votar quan hi ha eleccions, que passegi per un carrer de la meua ciutat, que em banyi en una piscina pública, que dediqui al meu oci a la papiroflèxia o que em faci monjo budista. Per consumir tots aquests actes no em fa cap falta la tolerància de res ni de ningú, afortunadament. El projecte polític de la modernitat il·lustrada pot ser llegit sense problemes des d'aquesta clau: la progressiva substitució de les *actituds tolerants* envers els súbdits per un referent universal emanat de la mateixa voluntat dels ciutadans: la llei. Aquest és l'abisme que separa el perdó arbitrari d'un senyor feudal d'una absolució judicial reglada duta a terme en un Estat de dret, per exemple.

En termes històrics, però, *la condició* de ser un subjecte de drets ha passat sovint

—però no sempre— pel fet d’haver estat anteriorment objecte de tolerància. És probable que aquesta acotació constitueixi l’únic referent vàlid des del qual hom pot reivindicar actualment la noció de tolerància d’una manera no equívoca. Tot i així, aquesta consideració històrica s’ha d’aplicar amb moltes precaucions perquè, literalment, pot arribar a justificar *qualsevol* cosa. Aturem-nos, per exemple, en el següent argument. Moltes conductes que fa només 25 o 30 anys eren només vagament tolerades, ara es consideren socialment *normals* i estan legislades d’una manera ben nítida. Així doncs, per què no mostrar-nos tolerants amb la pederàstia, per exemple, tenint en compte que... etc., etc. Aquest argument —que no és exactament relativista, sinó perspectivista— és ben coherent. És semblant al que utilitzen habitualment l’Església de la Cienciologia o la secta Moon quan tenen problemes amb la justícia: «a l’Edat Mitjana es va perseguir gent a qui la història ha acabat donant la raó». El raonament resulta difícilment rebutjable. Penso, però, que la conclusió no hauria de portar precisament a la legalització de les sectes destructives o de la pederàstia, sinó a una actitud molt més crítica i desconfiada amb l’ús actual de la noció de tolerància. Al segle XVII, en ple *Ancien Régime*, fou un concepte necessari i alliberador. Ara és un greu factor de distorsió política. □

SENSE FRONTERES

PUBLICACIONS DE LA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Edicions  Bromera

Paradoxes de la tolerància

Xavier Antich

Que la tolerància és una virtut polèmica, polèmica *com a virtut*, perquè és ambígua ja és, a hores d'ara, gairebé un truisme. Potser és que la pròpia noció de tolerància ha envellit molt malament, pitjor, en qualsevol cas, que algunes altres virtuts il·lustrades que, encara avui, sense tants escarafalls com provoca la tolerància, mantenen el seu valor ètic gairebé intacte. Potser és que els canvis en el context històric i sociocultural li han afectat més, molt més, que als altres ideals de la modernitat, fins a tal extrem que allò que, en el seu moment, era un horitzó de la vida en comú, avui n'és només –i ben just– el punt de partida gairebé innegociable. Esperem que se'ns disculparà l'exabrupte, però amb la tolerància passa com amb l'aspirina: segurament és un magnífic remei per al maldecap, i per a tantes altres coses, però es, sens dubte, completament ineficaç per al càncer de pulmó. És òbviament una virtut clara com a virtut en situacions d'intolerància o barbàrie, quan les opinions són perseguides i quan la diferència és assetjada a causa de la seva diferència, però és potser insuficient,

com a virtut, per a fundar una convivència en la diferència com la que podem endevenir que se'ns planteja com a rept.

A finals de segle XX, en unes dècades marcades pertot arreu, i no només a Europa, per les grans migracions i desplaçaments de població, aquests han comportat també –no viatgen només els cossos– la mobilitat de creences, idees i formes de vida. Amb ells, hom ha tingut consciència, potser sobretot a Europa, que les comunitats que, amb major o menor fortuna, s'havien articulat entorn d'identitats col·lectives al llarg d'un segle que recollia una tendència secular, començaven a ser quelcom mòbil i inestable, mestís. Consciència, en definitiva, que la convivència arribava, amb aquest procés, al pou de la seva etimologia: vivència compartida i conjunta de les diferències. I, tanmateix, no hi havia en això res de nou, perquè la història de la cultura, entre d'altres lliçons, en proporciona potser una d'impagable: que la transculturalització és, gairebé sempre, font de conflictes, si no de tragèdies. I és que l'encontre entre cultures, idees i formes de vida diferents ha estat, massa sovint, una topada. Parlem en català: «encontrar-se» és, certament, quan una persona que es mou troba una altra que li surt al pas, però, al mateix temps, quan dues persones topen entre si, especialment de forma hostil. L'encontre entre cultures, doncs, ha estat més sovint una

Xavier Antich és professor d'Estètica a la Universitat de Girona. És autor d'*El rostre de l'altre* (Tres i Quatre, 1993; Premi Joan Fuster).

topada que no pas una trobada. I el pitjor del cas és que, en aquest sentit, seguim en la guerra del Peloponès. I, la pregunta, continua sent la mateixa: com articulem la convivència en la diversitat, com ens les tenim amb les diferències.

Des d'aquesta perspectiva, la tolerància il·lustrada, tot i la seva dimensió revolucionària en una cultura que pretenia accedir a la majoria d'edat, és potser avui insuficient. Entre d'altres raons, perquè aquesta tolerància, en el moment de constituir-se com a virtut, era fonamentalment una tolerància *cap a dins*: un intent de fer comprensibles les pròpies diferències en el marc d'una mateixa cultura. Amb el pas del temps, cal dir-ho, aquesta noció ha esdevingut, en certa mesura, el fonament ètic del relativisme cultural, una forma d'actitud davant la diversitat que acostuma a prendre dues formes: bé la «neutralitat» davant les més brutals formes de barbàrie, bé la «ignorància» davant de qual-sevol diferència (sobre tot d'aquelles diferències, fruit de les idees i de les cultures, que no són les nostres). Així, «tolerem» per simple no intervencionisme o, ras i curt, per la més absoluta indiferència. La història de la tolerància, en aquest sentit, il·lustra d'un esdevenir més aviat paradoxal: de línia de fuga utòpica a ètica de mínims. Però l'ètica, gairebé per definició no pot ser «de mínims». Si hem de continuar pensant en l'ètica com una *aspiració a allò més alt*, i potser els temps no estan pas per massa renúncies, cal replantejar el lloc de la tolerància com a virtut nuclear i, en tot cas, ser-ne conscients que allò que, en un determinat moment històric, era un horitzó d'avenir, avui només pot ser un punt de partida.

De fet, els propis orígens de la tolerància ens la mostren com una noció problemàtica. I, com gairebé sempre, l'etimologia ens ofe-

reix part de les seves ombres: la *tolerantia* del llatí té a veure amb la resignació i el sofriment: efectivament, només «tolera» aquell que suporta, com una càrrega, pensaments, creences i formes de vida diferents dels propis, encara que, en el seu interior, se senti profundament agredit i molest per allò altre. Encara avui, el nostre diccionari (GEC) recull, com a primera acepció de tolerància, la capacitat de *suportar en els altres allò que hom desaprova, usant indulgència*, no prohibint-ho o no impeding-ho. Certament, una lliçó per pensar: la tolerància apareix, en l'ús del llenguatge comú (el pou en el qual, per exemple, Aristòtil fundava tota la seva reflexió ètica), com una actitud més pròpia del perdonavides que no pas d'un ideal moral, manifestativa d'una autèntica consciència de superioritat —un pèl paternalista, això sí— d'allò propi respecte d'allò diferent (tolerat). La tolerància, així, remet a les dimensions de suportar, admetre i permetre. Tanmateix, qui està en condicions de «tolerar» sinó aquell que té el poder d'esclafar i, amb tot, no ho fa? Que s'ha vist algun cop que el vençut «toleri» el seu vençedor?

I és que la tolerància no pot amagar la profunda disimetria, gairebé fonamental, que sustenta la possibilitat de la relació amb l'altre. I aquesta disimetria no és sinó expressió d'una situació jeràrquica pel que fa a l'ocupació de poder. Virtut estranya, que només es predica d'aquella part de la comunitat que, generosament, autolimita l'exercici del seu poder (inqüestionat) mentre que només es permet, en lloc de la justícia, l'exercici gratuït i controlat d'una caritat d'engrunes planificada. Alguna cosa falla quan la tolerància només pot ser pensada com a actitud vàlida dels occidentals respecte dels nous subproletaris immigrants que ocupen el lloc sense lloc dels exclosos del sistema,

però que no ens permet pensar, recíprocament, l'actitud respecte de nosaltres d'aquells que són condemnats a ocupar una posició marginal en el joc de producció de les nostres societats (dites) avançades. Demanem tolerància respecte dels que són diferents (i la demanem a energúmens com els *skinheads* que apallissen un magrebí o com el senador del PP per Fuerteventura que, encara no fa pas massa, demanava expulsar els immigrants «a puntades de peu»), però no podem pas legítimament demanar tolerància, de forma recíproca, si no és com un acte de cinisme, a les immenses masses d'immigrants que arriben al nostre país, perquè prou ocupats estem a explotar-los. Aquesta és la perversió essencial de la tolerància: que està fundada en una disimetria essencial que afecta, més que a les idees i a les formes de vida, a la dimensió social i econòmica de la desigualtat.

Que se m'entengui bé: la tolerància apareix, ben cert, com una virtut política i moral, en el marc d'un cert horitzó utòpic, allí on la llibertat està amenaçada o, fins i tot, allí on està amenaçada la vida de les persones per causa de les seves creences o formes de vida. Per tant, en el context d'una societat que menysprea la diferència per ser simplement diferent o que la persegueix obertament com a quelcom perillós. Així va ser en el context de les guerres de religió o en el marc de societats obertament intolerants enfront de creences i formes de vida diferents; així és encara avui, en el context de societats teòricament multiculturals, però que, en la pràctica, mantenen respecte de la diferència una actitud indulgent d'ignorància (com quelcom inexistent mentre no molesti) o una actitud de repressió (com quelcom amenaçador que cal desactivar ràpidament i de forma irreversible). És cert

que la virtut de la tolerància, o la tolerància com a virtut, l'objectiu de la qual és acabar amb qualsevol gènere d'injusta discriminació civil, apareix davant la realitat brutal de la intolerància i, en aquest sentit, constitueix encara un horitzó legítim: situar totes les idees en igualtat de condicions per ser defensades obertament i pública en el si d'una comunitat.

Ara bé: hi ha una altra forma de tolerància, pròpia de les eufemísticament anomenades «societats avançades», en què aquella vella virtut benintencionada i humanista esdevé més aviat el seu contrari (com diuen els moralistes: la virtut esdevinguda vici). Tolerància, aquí, equival a carència de conviccions pròpies, fins al punt de la incapacitat d'oposar-se a qualsevol opinió, actitud, acció o iniciativa per nocives que puguin ser per a la vida en comú. Tolerància, aquí, es confon amb indiferència, si no amb escepticisme. És el que Marcuse va anomenar «tolerància pura» o «indiscriminada» i Bobbio, «tolerància negativa»: les notes a peu de pàgina serien interminables. Es tracta d'una tolerància que pot arribar al límit de la seva naturalesa (la prova del 9 de la tolerància): tolerar allò que és intolerable. És, ben cert, una tolerància contradictòria, perquè genera el seu contrari, o, si es vol, una tolerància buida, que tant tolera que aviat, si no ja, no tindrà res per tolerar. O, el que és el mateix, una tolerància fàcil i còmoda, perquè té poc per resistir i suportar.

La perversió d'aquestes derives de la tolerància, com fàcilment es pot endevinar, no són només lògiques: no es tracta només de jocs de paraules. O, si ho són, afecten a les coses denominades. Aquesta idea de tolerància no només manté una íntima confraternitat amb la barbàrie i amb els diferents rostres del que Kant anomenava el mal radi-

cal, sinó que, de fet, i ho ha estat sovint en la història recent, és la preparació i l'aliment per a la mateixa barbàrie, és a dir, per a la més oberta i brutal intolerància. La tolerància que permet benèvolament i suporta totes les idees i actituds acaba fent, en el fons, que cap idea i cap actitud no valgui *moralment* res, ja que totes són igualment legítimes. Aquesta tolerància, que es presenta com la més exquisida neutralitat moral, acaba sent còmplice —per silenci administratiu— de la intolerància, si no la seva instigadora més eficaç. Així, es una tolerància que dóna primàcia a la pau pel davant del conflicte, encara que aquesta pau sigui la dels cementiris: ni s'indigna ni s'irrita, perquè ni el mal radical aconseguix de desmobilitzar la seva suposada neutralitat, convertint-se, al capdavant, en la més refinada expressió del conformisme. I si alguna cosa no és la virtut és conformista, immobilista, en la mesura que això suposa una claudicació davant de la realitat del present i una legitimació factual d'allò existent. En aquest sentit, no és pas evident que la tolerància sigui una virtut ètica i, per tant, una conducta desitjable, un ideal, en la mesura que fa tancar els ulls, amb conformisme, davant d'allò que hauria de ser intolerable i fa girar-se d'esquena, igualment, davant de les diferències dels altres amb els que hem de conviure. I és que «tolerar-los» és, en el fons, donar-los l'esquena, manifestar la més respectuosa i pulcra de les indiferències: la forma més obscena, potser, de negar les diferències.

És curiós el sentit epidemiològic de la paraula: aquí, la tolerància és la qualitat d'un sistema que manté una disposició acollidora, hospitalària, que rep un cos estrany i que sovint l'assimila. Quan el sistema és tolerant, acull i accepta allò que és estrany, diferent, altre, però això obliga i força a

reorganitzar-se interiorment. Aquesta és la diferència entre la tolerància (en sentit epidemiològic) i la simple capacitat de resistència (que suporta un cos estrany o altre mentre no sigui una amenaça per al manteniment del propi sistema). O el que ve a ser el mateix: «Visquin les diferències, mentre jo pugui continuar sent el mateix!». Nota de traducció: que els altres mengin cuscús i visquin en condicions infrahumanes mentre jo pugui mantenir els meus privilegis gràcies als desequilibris de la globalització. Mentre els altres siguin quasi esclaus, la tolerància, tal com es ven en el supermercat mediàtic de la nostra societat incipientment multicultural, no és res més que una cínica complença per la diversitat folklòrica: organitzem «festes per la tolerància» —com cada any s'organitzen a Barcelona— perquè els «altres» puguin ensenyar-nos com se fan les trenes i els vestits mentre això no impliqui la reconsideració i la reorganització del nostre propi sistema basat en la desigualtat i dels nostres privilegis; festes —tot s'ha de dir— molt benintencionades, però tèbies amb la disimetria de fons.

I un pas més enllà, «la» qüestió per excel·lència: com podem acollir allò altre sense perdre'ns a nosaltres mateixos? Val a dir: sense veure'ns forçats a reorganitzar el nostre propi sistema. Potser és que només podem acollir allò altre si ens perdem a nosaltres mateixos, és a dir: si estem disposats a modificar *d'arrel* la situació de desigualtat que converteix la tolerància en una virtut mínima, en una virtut de mínims, gairebé com una regla d'urbanitat. No hi ha tolerància que no sigui cínica si no està disposada a perdre (sobretot a perdre el privilegi de ser tolerant). Mala virtut pot ser aquella que, entre tolerant i tolerat, entre aquell qui tolera i aquell qui és tolerat, estableix un abisme

que no permet d'invertir els papers, a benefici, òbviament, del primer.

Enfront d'aquesta tolerància que deixa cadascú al seu lloc (tolerant i tolerat quietos tots dos amb les seves diferències), potser és hora de substituir aquesta virtut mínima per, un altre cop, la virtut de la justícia i els imperatius de la responsabilitat, que ens lliguen a les diferències no pas per «suportar-les», sinó per fer-les sorgir d'un altre lloc que de la desigualtat. O, si més no, caldrà optar, si encara hem de mantenir el consens del nom, per una tolerància «impura», dialògica, que activi les diferències i la consciència de la riquesa energètica de les diferències. Si parlem des d'Europa, recuperar allò que Rémi Brague anomena la «via romana»: la virtut de la transmissió, del mitjancer conscient de la seva dignitat i, també, de la seva indignitat, capaç d'enriquir-se amb les diferències dels altres *com si fossin pròpies*. Recuperar, si es vol, el sentit grec, sagrat, de l'hospitalitat. Cal apostar, potser, contra l'universalisme de la globalització que desiguala, perquè és la tradició de l'arrogància, i mantenir tanmateix la vocació de la *igualtat dels semblants*, perquè només si són iguals, els semblants poden ser altres. Només la igualtat permet l'emergència d'una alteritat que no sigui només una mera varietat exòtica per alimentar l'autocomplaença.

En el fons, potser té raó –i que no s'entengui com una *boutade*– aquell senador del PP canari, evidentment *malgré lui*, quan qualificava els immigrants de les pateres de lladres. Potser té més raó, en tot cas, que els discursos paternalistes i condescendents sobre el «bon salvatge» que pretenen, sense voler-ho admetre, que continuï en plena misèria. Perquè és cert: són lladres, però no pas perquè *prenguin res*, sinó en el sentit que també ho són, com diu Aristòtil, els filòsofs:

perquè *volen més*. Els immigrants volen més del que tenen (que gairebé és no-res). Però no només per tenir més, sino per *ser* més, perquè ara, de tan poc com són, gairebé no són res (a qui es deu aquesta aberració del llenguatge que els qualifica d'*il-legals?*). L'aspiració és moralment legítima, i no hi pot haver «bona consciència» que pretengui «tolerar» sense reconèixer, al mateix temps, que ella mateixa està disposada a perdre. Altrament, és un acte de cinisme. Si la tolerància té encara algun sentit (i només ho pot tenir si és «impura»), és per defensar que aquells que no són res o gairebé res, siguin més (o puguin ser, sense més), encara que sigui a costa nostra. O més precisament, sobra aquest *encara que*: que ho siguin a costa nostra. Seré franc: si no estem en condicions de generar *una igualtat efectiva* que els deixi de mantenir com a «tolerats», més val que se la prenguin, que ens la prenguin. I és que, en el fons, potser, el discurs de la tolerància ingènua és un narcisisme invertit: la fascinació per l'altre mentre ho continuï sent, altre en el seu exotisme i, també, en la seva exclusió.

Enfront de la tolerància passiva de les capes d'armari (cadascú a casa seva i Déu a la de tots), cal una tolerància impura que, dèiem, activi les diferències i obligui a una reorganització del sistema: aquesta és la llei de l'hospitalitat, no només «acollir» la diferència, sinó obrir la possibilitat que la diferència ens faci altres del que som. Estic profundament d'acord amb Breiten Breitenbach, un africà blanc, quan deia que cal mantenir *junt* aquestes dues proposicions: «ets el meu germà. Perquè som diferents». O amb Maurice Blanchot, quan, tot comentant aquell passatge de la *Illiada* en què Aquil·les convida a dinar Menelau, reconeix que és només amb la restitució de l'espai de l'entremig que, de nou, la vida és possible. □



DOCUMENTS

L'ull i l'esperit

Maurice Merleau-Ponty

El que provo de traduir-vos és més misteriós, s'endinsa en les arrels mateixes de l'ésser, en la font impalpable de les sensacions.

J. Gasquet, *Cézanne*

I

La ciència manipula les coses i renuncia a habitar-les. Ella mateixa es dóna models interns i, operant amb aquests índexs o variables les transformacions autoritzades per llur definició, no es confronta més que de tant en tant amb el món actual. És, sempre ho ha estat, aquest pensament admirablement actiu, enginyós, desimbolt, aquest prejudici que consisteix a tractar qualsevol ésser com a «objecte en general», és a dir, com si no ens importés gens i tanmateix com si, a la vegada, es trobés predestinat als nostres artificis.

La ciència clàssica, però, mantenia el sentiment de l'opacitat del món, un món al qual volia arribar amb les seves construccions: heus aquí perquè es creia obligada a cercar per a les seves operacions un fonament transcendent o transcendental. Avui, però, –no en la ciència, sinó en una filosofia de les ciències força estesa– hi ha quelcom de nou: la pràctica constructiva es pren i es dóna per autònoma, i el pensament es redueix deliberadament al conjunt de tècniques de presa o de captació que ella inventa. Pensar

L'ull i l'esperit és la darrera obra que Maurice Merleau-Ponty va poder enllestir en vida: pròpiament, la darrera que va escriure. S'hi lliurà durant l'estiu de 1960, durant els dos o tres mesos que es va instal·lar a Tholonet, en la Provença, prop d'Aix, envoltat del paisatge que havien mirat els ulls de Cézanne. Aquest, però, seria el seu darrer estiu, perquè, la primavera següent, el 3 de maig de 1961, Merleau-Ponty va morir inesperadament d'un atac de cor que el va sorprendre treballant a la seva taula. Deixava, així, incomplets els manuscrits de dos textos que no podria enllestir: *La prose du monde* (començat probablement en 1952) i les cent cinquanta pàgines de *Le visible et l'invisible* (la primera pàgina del qual està datada en 1959). En *L'ull i l'esperit* volia interrogar-se sobre la visió i la pintura, sobre l'enigma que constitueix la relació humana amb allò visible. Tornava, així, a interrogacions que ja havia plantejat amb la publicació de la seva obra major, *La phénoménologie de la perception* (1945), però ho feia, des de la distància, amb una maduresa i una proximitat a la vida que atorguen al text aquella tremolor especulativa que només posseeixen els grans textos sorgits de la imperiosa necessitat del pensament i, al mateix temps, d'un acte de generositat filosòfica. És per això que *L'ull i l'esperit*, potser per ser la darrera paraula articulada de Merleau-Ponty és, en el millor sentit, una paraula *nova* (N. del T.).

és assajar, operar, transformar, sota l'única reserva d'un control experimental en què no intervenen sinó fenòmens altament «treballats» que els nostres aparells produeixen més que no enregistren. D'aquí, tota mena de temptatives desordenades. Mai com avui la ciència ha estat sensible a les modes intel·lectuals. Quan un model ha reeixit en un ordre de problemes, l'assaja pertot arreu. La nostra embriologia, la nostra biologia, actualment, són totes plenes de *gradients* dels quals hom no veu exactament com es distingeixen d'allò que els clàssics anomenaven ordre o totalitat, però la qüestió no es planteja, o no s'ha de plantejar. El gradient és una xarxa que hom llança a la mar sense saber què portarà. O encara més: és la migrada branca a sobre de la qual es faran cristallitzacions imprevisibles. Aquesta llibertat d'operació està a punt de superar molts dilemes fútils, sempre que de tant en tant faci un examen de situació, que es preguntí perquè l'eina funciona aquí i falla en un altre lloc, en resum, sempre que aquesta ciència fluent es compregui a si mateixa, que es vegi com a construcció sobre la base d'un món en brut o existent i no reivindiqui per a les operacions cegues el valor constituent que els «conceptes de la naturalesa» podrien tenir en una filosofia idealista. Dir que el món *és* per definició nominal l'objecte X de les nostres operacions és portar a l'absolut la situació de coneixement del científic, com si tot allò que va ser o que és no hagués estat mai res que no fos per entrar al laboratori. El pensament «operatori» esdevé una mena d'artificialisme absolut, com es veu en la ideologia cibernètica, en què les creacions humanes són derivades d'un procés natural d'informació però, ell mateix, concebut segons el model de les màquines humanes. Si aquest gènere de pensament es fa càrrec de l'home i de la història i si, fingint ignorar allò que en sabem per contacte i per posició, intenta construir-los a partir d'alguns índex abstractes, com ho han fet als Estats Units una psicoanàlisi i un culturalisme decadents, perquè l'home esdevé de debò el *manipulandum* que es pensa que és, aleshores hom entra en un règim de cultura dins del qual no hi ha ni veritat ni falsedat respecte l'home i la història, en un somni o un malson dels quals res no podria despertar-lo.

Cal que el pensament científic –pensament de sobrevol, pensament de l'objecte en general– es torni a situar en un «hi ha» previ, en l'emplaçament sobre el sòl del món sensible i del món treballat tal com estan en la nostra vida, per al nostre cos, no aquest cos possible del qual es permès de sostenir que sigui una màquina d'informació, sinó aquest cos actual que jo anomeno el meu, el sentinella que assisteix silenciosament sota les meves paraules i els meus actes. Cal que, amb el meu cos, es desvetllin els *coscos associats*, els «altres», que no són pas els meus congèneres, com diu la zoologia, sinó els que em freqüenten, els que jo freqüento, amb els que freqüento un sol Ésser actual, present, com mai cap animal no ha freqüentat els de la seva espècie, el seu territori o el seu medi. En aquesta historicitat primordial, el pensament alegre i improvisador de la ciència aprendrà a abocar-se a les coses mateixes i a si mateix, reesdevindrà filosofia...

Doncs bé, l'art i especialment la pintura pouden en aquest fons de sentit en brut, del qual l'activisme no en vol saber res. Són els únics que ho fan amb tota innocència. A l'escriptor, al filòsof, hom els demana consell o opinió, hom no admet que tinguin el món en suspens, hom vol que prenguin posició, no poden declinar les responsabilitats

de l'home que parla. La música, al contrari, és massa ençà del món i d'allò designable per designar una altra cosa que les depuracions de l'Ésser, el seu flux i reflux, el seu creixement, els seus esclataments, els seus remolins. Només el pintor té dret de mirada sobre totes les coses sense cap deure d'apreciació. Hom diria que, davant d'ell, els mots d'ordre del coneixement i de l'acció perden llur virtut. Els règims que clamen contra la pintura «degenerada» rarament destrueixen els quadres: els amaguen i, en això, hi ha un «no se sap mai» que és gairebé un reconeixement; el retret d'evasió, hom l'adreça rarament al pintor. Hom no retreu a Cézanne d'haver viscut amagat a L'Estaque durant la guerra de 1870, tothom cita amb respecte el seu «és esfereïdora, la vida», mentre que qualsevol estudiant, després de Nietzsche, repudiaria rotundament la filosofia si hom digués d'ella que no ens ensenya a ser grans vivents. Com si hi hagués, en l'ocupació del pintor, una urgència que passa pel davant de qualsevol altra urgència. Ell és allà, fort o dèbil en la vida, però sobirà sense rèplica en la seva ruminació del món, sense cap altra «tècnica» que aquella que els seus ulls i les seves mans es guanyen a força de veure, a força de pintar, acarnissat com està a treure d'aquest món, en el qual ressonen els escàndols i les glòries de la història, *teles* que no afegiran gaire a les còleres ni a les esperances dels homes, i ningú no rondina. Quina és, doncs, aquesta ciència secreta que té o que busca? Quina és aquesta dimensió segons la qual Van Gogh vol anar «més lluny»? Què és això fonamental de la pintura i potser de tota la cultura?

II

El pintor «aporta el seu cos», diu Valéry. I, efectivament, no es veu pas com un Esperit podria pintar. És prestant el seu cos al món que el pintor canvia el món en pintura. Per comprendre aquestes transsubstanciacions, cal retrobar el cos operant i actual, aquell que no és un tros d'espai ni un feix de funcions, sinó un llaç de visió i moviment.

N'hi ha prou amb que jo vegi qualsevol cosa per saber-la atènyer i assolir, encara que no sàpigui com passa això en l'aparell nerviós. El meu cos mòbil compta en el món visible, en forma part, i és per això que puc dirigir-lo dins allò visible. D'altra banda, també és cert que la visió està lligada al moviment. No es veu sinó allò que es mira. Què seria la visió sense cap moviment dels ulls i com llur moviment desgavellaria les coses si fos reflexe o cec, si no tingués les seves antenes, la seva clarividència, si la visió no el precedís? Tots els meus desplaçaments, per principi, figuren en un racó del meu paisatge, són traslladats al mapa d'allò visible. Tot el que jo veig, per principi, és al meu abast, almenys a l'abast de la meua mirada, realçat en el mapa del «jo puc». Cadascun dels dos mapes és complet. El món visible i el dels meus projectes motors són parts totals del mateix Ésser.

Aquesta extraordinària intrusió, en la qual hom no pensa prou, prohibeix de concebre la visió com una operació de pensament que dreçaria davant de l'esperit un quadre o una representació del món, un món de la immanència i de la idealitat. Immersit en allò visible pel seu cos, ell mateix també visible, el vident no s'apropia pas d'allò que veu:

s'hi acosta només per la mirada, s'obre al món. I, d'altra banda, aquest món, del qual en forma part, no és pas en si o matèria. El meu moviment no és una decisió d'esperit, un fer absolut que decretaria, des del fons del recés subjectiu, algun canvi de lloc miraculosament executat en l'extensió. És la continuació natural i la maduració d'una visió. Jo dic d'una cosa que és moguda, però el meu cos, ell, *es* mou, el meu moviment *es* desplega. No és pas ignorant de si, no és cec per a si, irradia d'un si...

L'enigma rau en què el meu cos és alhora vident i visible. Ell, que mira totes les coses, també pot mirar-se i aleshores reconèixer, en allò que veu, l'«altre costat» de la seva potència visiva. Es veu veient, es toca tocant, és visible i sensible per a si mateix. És un si mateix, no per transparència, com el pensament, que no pensa res, sigui el que sigui, sinó assimilant-lo, constituint-lo, transformant-lo en pensament, sinó un si mateix per confusió, narcisisme, inherència d'aquell qui veu a allò que veu, d'aquell qui toca a allò que toca, del qui sent a allò sentit –un si mateix, doncs, que és pres entre dues coses, que té una cara i una esquena, un passat i un avenir...

Aquesta primera paradoxa no deixarà de produir-ne d'altres. Visible i mòbil, el meu cos està entre les coses, n'és una, està pres en el teixit del món i la seva cohesió és la d'una cosa. Ara bé, com que veu i es mou, té les coses en cercle al voltant seu, són un annex o una prolongació seves, estan incrustades en la seva carn, formen part de la seva definició plena i el món està fet de la mateixa fusta que el cos. Aquests capgiraments, aquestes antinòmies són diverses maneres de dir que la visió és presa o s'esdevé enmig de les coses, allí on un visible es posa a veure, esdevé visible per a si i per la visió de totes les coses, allí on persisteix, com l'aigua mare en el cristall, la indivisió del qui sent i d'allò sentit.

Aquesta interioritat no precedeix l'arranjament material del cos humà, i tampoc no n'és el resultat. Si els nostres ulls fossin de tal manera que cap part del nostre cos no caigués sota la nostra mirada, o si algun dispositiu maligne, deixant-nos llibertat per passejar les nostres mans per les coses, ens impedís de tocar el nostre cos –o simplement si, com alguns animals, tinguéssim ulls laterals, sense retallament dels camps visuals–, aquest cos que no es reflectiria, no sentiria; aquest cos gairebé adamantí, que no seria del tot carn, ja no seria un cos d'home i no tindria res d'humanitat. Perquè la humanitat no és produïda, com un efecte, per les nostres articulacions, per la implantació dels nostres ulls (i encara menys per l'existència de miralls que, tanmateix, només fan visible per a nosaltres el nostre cos sencer). Aquestes contingències i d'altres semblants, sense les quals no hi hauria pas home, no fan, per simple addició, que hi hagi un sol home. L'animació del cos no és l'agrupament, una a una, de les seves parts –ni tampoc, d'altra banda, la davallada en l'autòmata d'un esperit vingut d'un altre lloc, fet que suposaria a més que el cos mateix és sense dins i sense «si». Hi ha un cos humà quan, entre vident i visible, entre tocant i tocat, entre un ull i l'altre, entre la mà i la mà es produeix una mena d'entrecruament, quan s'il·lumina l'espurna del sentent-sensible, quan pren aquest foc que no acabarà de cremar fins que algun accident del cos desfaci allò que cap accident no hauria estat suficient per fer.

Tanmateix, des que aquest estrany sistema d'intercanvis està donat, tots els problemes de la pintura ja són aquí. Aquests intercanvis il·lustren l'enigma del cos i la pintura

els justifica. Ja que les coses i el meu cos estan fets de la mateixa fusta, cal que la seva visió es faci d'alguna manera en elles o, fins i tot, que la seva visibilitat manifesta es dupliqui en ell amb una visibilitat secreta: «la natura és en l'interior», diu Cézanne. Qualitat, llum, color, profunditat, que estan aquí baix davant nostre, no hi estan sinó perquè desvetllen un eco en el nostre cos, perquè ell els acull. Aquesta equivalència interna, aquesta fórmula carnal de la presència que les coses susciten en mi, per què no haurien de suscitar, per la seva part, un traçat, encara visible, en què qualsevol altra mirada podria retrobar els motius que sostenen la seva pròpia inspecció del món? Aleshores apareix un visible al quadrat, essència carnal o icona del primer. I no és pas un doble afeblit, un *trompe-l'oeil*, una altra *cosa*. Els animals pintats a sobre de les parets de Lascaux no hi són com hi és l'esquerda o la infladura de la pedra calcària. Tampoc no són *en un altre lloc*. Una mica cap endavant, una mica cap enrere, sostinguts per la seva massa, de la qual es serveixen destrament, irradien al voltant d'ella sense no rompre mai llur incopsable amarra. Em preocuparia molt haver de dir *on* és el quadre que miro. Perquè no el miro com es mira una cosa, no el fixo en el seu lloc, la meva mirada s'hi passeja errant com en els nimbes de l'Ésser, veig *segons ell* o *amb ell* més que no pas *el* veig.

La paraula imatge té mala fama perquè hom ha cregut imprudentment que un dibuix era un calc, una còpia, una segona cosa, i la imatge mental, un dibuix d'aquest gènere en el nostre trastam particular. Ara bé, si efectivament la imatge no és res semblant, el dibuix i el quadre no pertanyen més que ella a l'en si. Són el dins del defora i el defora del dins que fa possible la duplicitat del sentir, i sense els quals hom no comprendria mai la quasi-presència i la visibilitat imminent que constitueixen tot el problema de l'imaginari. El quadre, la mímica del comediant, no són auxiliars que jo manllvaria del món veritable per fitar, a través d'ells, coses prosaiques en la seva absència. L'imaginari és molt més prop i molt més lluny que l'actual: més prop, perquè és el diagrama de la seva vida en el meu cos, la seva polpa o el seu envers carnal per primera vegada exposats a les mirades, com ho diu enèrgicament Giacometti¹: «Allò que m'interessa en totes les pintures és la semblança, és a dir allò que per mi és la semblança: allò que em fa descobrir una mica el món exterior». Molt més lluny, perquè el quadre només és un anàleg segons el cos i no ofereix a l'esperit una ocasió per repensar les relacions constitutives de les coses, sinó que ofereix a la mirada les traces de la visió del dins perquè les ressegueixi i, a la visió, allò que l'entapissa interiorment, la textura imaginària del real.

Direm, doncs, que hi ha una mirada del dins, un tercer ull que veu els quadres i també les imatges mentals, com s'ha parlat d'una tercera orella que copsa els missatges del defora a través de la remor que susciten en nosaltres? Què, doncs, quan tot el problema consisteix en comprendre que els nostres ulls de carn ja són molt més que receptors per a les llums, els colors i les línies: computadors del món, que tenen el do del visible com es diu que l'home inspirat té el do de llengües. És cert que aquest do es mereix per l'exercici i que un pintor entra en possessió de la seva visió no pas en pocs mesos, no pas en la solitud. La qüestió no és aquesta: precoç o tardana, espontània o formada al museu, la seva visió, en qualsevol cas, no aprén més que veient, no aprén sinó de si mateixa. L'ull veu el món i allò que li manca al món per ser quadre, i allò que li manca al quadre

per ser ell mateix, i, a sobre de la paleta, el color que el quadre espera, i veu, un cop està fet, el quadre que respon a totes aquestes mancances, i veu els quadres dels altres, les altres respostes a unes altres mancances. No es pot fer un inventari restrictiu del visible, no més que dels usos possibles d'una llengua ni només del seu vocabulari i dels seus girs. Instrument que es mou a si mateix, mitjà que s'inventa sense fins, l'ull és *aquest que* ha estat commogut per un cert impacte del món i que el restitueix al visible per les traces de la mà. En qualsevol civilització que aparegui, de qualsevol creença i qualsevol motiu, de qualsevol pensament, de qualsevol cerimònia que s'envolti i, fins i tot, si sembla destinada a una altra cosa, des de Lascaux fins avui, pura o impura, figurativa o no, la pintura no celebra mai cap altre enigma que el de la visibilitat.

El que acabem de dir equival a un truisme: el món del pintor és un món visible, res més que visible, un món gairebé boig, perquè és complet no sent tanmateix sinó parcial. La pintura desvetlla, porta a la seva darrera potència un deliri que és la visió mateixa, perquè veure és *tenir a distància*, i la pintura estén aquesta estrafolària possessió a tots els aspectes de l'Ésser, els quals han de fer-se visibles, d'alguna manera, per entrar en ella. Quan el jove Berenson parlava, a propòsit de la pintura italiana, d'una evocació dels valors tàctils, gairebé no es podia equivocar més: la pintura no evoca res, i menys que res, allò tàctil. Fa tota una altra cosa, gairebé la inversa: dóna existència visible a allò que la visió profana creu invisible, fa que no tinguem necessitat de «sentit muscular» per tenir la voluminositat del món. Aquesta visió devoradora, més enllà de les «dades visuals», s'obre a una textura de l'Ésser els discrets missatges sensorials de la qual no són sinó la puntuació o les cesures, una textura que l'ull habita, com l'home la seva casa.

Restem dins d'allò visible en el sentit més estret i prosaic: el pintor, sigui el que sigui, *mentre pinta*, practica una teoria màgica de la visió. Cal admetre, certament, que les coses passen en ell o que, segons el dilema sarcàstic de Malebranche, l'esperit surt a través dels ulls per anar-se a passejar per les coses, perquè ell no deixa d'ajustar amb aquestes la seva visió. (No canvia res que ell no pinti sobre el motiu: ell pinta, en qualsevol cas, perquè ha vist, perquè el món, almenys un cop, ha gravat en ell les xifres del visible). Li cal reconèixer, com diu un filòsof, que la visió és mirall o concentració de l'univers, o que, com diu un altre, *l'idios kósmos* s'obre per ella a un *koînos kósmos*, és a dir, que la mateixa cosa és allà baix en el cor del món i aquí en el cor de la visió, la mateixa o, si es vol, una cosa *semblant*, però segons una semblança eficaç, que és parent, gènesi, metamorfosi de l'ésser en la seva visió. És la pròpia muntanya qui, des d'allà baix, es fa veure pel pintor, és ella a qui ell interroga amb la mirada.

¿Què li demana ell, exactament? Desvetllar els mitjans, només visibles, pels quals ella es fa muntanya davant dels nostres ulls. Llum, il·luminació, ombres, reflexos, color, tots aquests objectes de la recerca no són pas, de fet, éssers reals: no tenen, com els fantasmes, més existència que la visual. No estan sinó en el llinard de la visió profana, habitualment no són pas vistos. La mirada del pintor els demana com s'ho fan perquè, de sobte, hi hagi alguna cosa, i com s'ho fa, aquesta cosa, per compondre aquest talismà del món, per fer-nos veure el visible. La mà que assenyalava cap a nosaltres en la *Ronda de nit* està de debò allà quan la seva ombra sobre el cos del capità ens la presenta simultàniament de

perfil. En l'encreuament de dos punts de vista incompatibles i que tanmateix són junts s'instal·la l'espacialitat del capità. D'aquest joc d'ombres o d'altres semblants, tothom que tingui ulls n'ha estat, algun dia, testimoni. És aquest joc que fa veure coses i un espai. Però operava en ells sense ells, es dissimulava per mostrar la cosa. Per veure-la, la cosa, no calia veure'l, el joc. El visible, en sentit profà, oblida les seves premisses, reposa en una visibilitat sencera que està per recrear i que allibera els fantasmes captius en ell. Els moderns, con se sap, n'han deslliurat molts altres, han afegit força notes sordes a la gamma oficial dels nostres mitjans de veure. Però la interrogació de la pintura, en qual·sevol cas, fita aquesta gènesi secreta i febrosa de les coses en el nostre cos.

No és, doncs, la pregunta d'aquell qui sap a aquell qui ignora, la pregunta del mestre d'escola. És la pregunta d'aquell qui no sap a una visió que ho sap tot, i que nosaltres no fem, sinó que es fa en nosaltres. Max Ernst (i el surrealisme) diu amb raó: «Igual que el paper del poeta, després de la cèlebre carta del vident, consisteix a escriure sota el dictat d'allò que es pensa, el qual s'articula en l'escrit, el paper del pintor consisteix en resseguir i projectar allò que es veu en ell»². El pintor viu en la fascinació. Les seves accions més pròpies –aquests gestos, aquests traçats dels quals només ell n'és capaç, i que seran, per als altres, revelació, perquè no tenen les mateixes manques que ell- li sembla que emanen de les coses mateixes, com el disseny de les constel·lacions. Entre ell i el visible, els papers s'inverteixen inevitablement. És per això que tants pintors han dit que les coses els miren, i André Marchand tot seguint Klee: «En un bosc, he sentit molts cops que no era pas jo qui mirava el bosc. He sentit, alguns dies, que eren els arbres que em miraven, que em parlaven. Jo era allà, escoltant. Crec que el pintor ha de ser perforat per l'univers i no voler-lo perforar. Espero estar interiorment colgat, sepultat. Pinto, potser, per sorgir»³. Allò que s'anomena inspiració hauria de ser entès al peu de la lletra: hi ha vertaderament inspiració i expiració de l'Ésser, respiració en l'Ésser, acció i passió tan poc discernibles que ja no se sap qui veu i qui és vist, qui pinta i qui és pintat. Hom diu que un home neix en l'instant en què allò que no era sinó un visible virtual, en el fons del cos maternal, esdevé visible per a nosaltres i alhora per a si mateix. La visió del pintor és un naixement continuat.

Hom podria buscar, en els propis quadres, una filosofia figurada de la visió i, en certa manera, la seva iconografia. No és un atzar, per exemple, si sovint, en la pintura holandesa (i en moltes altres pintures), un interior desert és «digerit» per «l'ull rodó del mirall»⁴. Aquesta mirada prehumana és l'emblema de la del pintor. De forma més completa que les llums, les ombres, els reflexos, la imatge especular esbossa en les coses el treball de visió. Com tots els altres objectes tècnics, com les eines, com els signes, el mirall ha sorgit en el circuit obert entre el cos que veu i el cos visible. Qualsevol tècnica és «tècnica del cos». Figura i amplifica l'estructura metafísica de la nostra carn. El mirall apareix perquè jo sóc vident-visible, perquè hi ha una reflexivitat del sensible el mirall la tradueix i la duplica. Per ell, el meu defora es completa, tot allò que jo tinc de més secret passa en aquest *rostre*, aquest ésser pla i tancat que el meu reflex en l'aigua ja me'l feia sospitar. Schilder⁵ observa que, fumant la pipa davant del mirall, sento la superfície llisa i abradora de la fusta no només allí on són els meus dits, sinó també en aquests dits gloriosos,

aquests dits només visibles que estan al fons del mirall. El fantasma del mirall arrossega cap a fora la meua carn i, al mateix temps, tot l'invisible del meu cos pot investir els altres cossos que jo veig. D'ara endavant, el meu cos pot comportar segments sostrets als altres, ja que la meua substància passa en ells, l'home és mirall per a l'home. Pel que fa al mirall, és l'instrument d'una màgia universal que canvia les coses en espectacles, els espectacles en coses, a mi en un altre i a un altre en mi. Els pintors han somniat sovint en els miralls, perquè, en aquest «truc mecànic», com en el de la perspectiva⁶, reconeixien la metamorfosi del vident i del visible que és la definició de la nostra carn i la de llur vocació. Heus aquí perquè també s'han estimat sovint (s'estimen encara: només cal veure els dibuixos de Matisse) representar-se a si mateixos pintant, afegint a allò que ells veien aleshores allò que les coses veien d'ells, com per certificar que hi ha una visió total o absoluta, fora de la qual res no roman, i que es torna a tancar en ells mateixos. Com anomenar o situar, en el món de l'enteniment, aquestes operacions ocultes i el filters, les ídoles que anuncien? Del somriure d'un monarca mort des de fa tants anys, del qual parla *La naúsea*, i que continua produint-se i reproduint-se a la superfície d'una tela, és massa poc dir que hi existeix en imatge o en essència: hi és ell mateix, en allò que tenia de més viu, des del moment que miro el quadre. L'«instant del món» que Cézanne volia pintar i que existeix molt temps després que hagi passat, ens el continuen llançant les seves teles, i la muntanya Sainte-Victoire es fa i es refà d'una punta a l'altra del món, d'una altra manera però no menys enèrgicament que en la dura roca a sobre d'Aix. Essència i existència, imaginària i real, visible i invisible, la pintura desgavella totes les nostres categories desplegant el seu univers oníric d'essències carnals, d'eficaces semblances de significacions mudes.

III

Com seria tot més límpid, en la nostra filosofia, si hom pogués exorcitzar aquests espectres, fer-ne il·lusions o percepcions sense objecte, al marge d'un món sense equívoc! La *Diòptrica* de Descartes és aquesta temptativa. És el breviarí d'un pensament que ja no vol freqüentar el visible i decideix de reconstruir-lo segons el model que el propi pensament es dona. Val la pena de recordar el que va ser aquest assaig i el seu fracàs.

Cap preocupació, doncs, per ajustar-se a la visió. Es tracta de saber «com es fa», però en la mesura necessària per inventar, en cas de què calgui, alguns «òrgans artificials»⁷ que la corregeixin. Hom no raonarà tant sobre la llum que nosaltres veiem com sobre aquella que, des de fora, entra en els nostres ulls i governa la nostra visió; i hom s'hi limitarà a «dos o tres comparacions que ajudin a concebre-la» de tal manera que expliqui les seves propietats conegudes i permeti deduir-ne d'altres⁸. Prenent les coses així, el millor és pensar la llum com una acció per contacte, igual que la de les coses en el bastó d'un cec. Els cecs, diu Descartes, «veuen per les mans»⁹. El model cartesià de la visió és el tacte.

Aquest model ens allibera, així, de l'acció a distància i d'aquesta ubiqüitat que és tota

la dificultat de la visió (i també tota la seva virtut). Per què somniar, ara, en els reflexos, en els miralls? Aquests dobles irrealssón una varietat de coses, són efectes reals com el rebot d'una bala. Si el reflex s'assembla a la cosa mateixa, és que actua sobre els ulls, si fa no fa, com ho faria una cosa. Enganya l'ull, engendra una percepció sense objecte, però que no afecta la nostra idea del món. En el món, hi ha la cosa mateixa i, fora d'ella, hi ha aquesta altra cosa que és el raig reflectit i que es troba tenint, amb la primera, una correspondència reglada: dos individus, doncs, lligats des de fora per la causalitat. La semblança entre la cosa i la seva imatge especular no és, per a elles, més que una denominació exterior, pertany al pensament. La tèrbola relació de semblança és, en les coses, una clara relació de projecció. Un cartesiana no *es* veu en el mirall: hi veu un maniquí, un «defora», del qual té tota la raó de pensar que els altres el veuen de forma semblant, però que no és carn, ni per a ell ni per als altres. La seva «imatge» en el mirall és un efecte de la mecànica de les coses; si ell s'hi reconeix, si la troba «semblant», és el seu pensament que teixeix aquest lligam, la imatge especular no és res *d'*ell.

Ja no hi ha potència de les icones. Encara que «ens representi» vivament els boscos, les ciutats, els homes, les batalles, les tempestes, la talla dolça no s'hi assembla pas: no és més que una mica de tinta posada aquí i allà sobre el paper. De les coses, ben just reté llur figura, una figura aplanada en un sol pla, deformada, i que *ha de* ser deformada —el quadrat en rombe, el cercle en òval— *per* representar l'objecte. No n'és la «imatge» més que a condició de «no assemblar-s'hi»¹⁰. Però si no és per semblança, com actua? «Excita el nostre pensament» a «concebre», com fan els signes i les paraules, «que no s'assemblen de cap manera a les coses que signifiquen»¹¹. El gravat en dóna índexs suficients, «mitjans» sense cap equívoc, per formar una idea de la cosa que no ve pas de la icona, sinó que neix en nosaltres en «ocasió» d'ella. La màgia de les espècies intencionals, la vella idea de la semblança eficaç, imposada pels miralls i els quadres, perd el seu darrer argument si tot el poder del quadre és el d'un text proposat per a la nostra lectura, sense cap promiscuïtat del vident i del visible. Estem dispensats de comprendre com la pintura de les coses en el cos podria *fèr*-les sentir a l'ànima, comesa impossible, perquè la semblança d'aquesta pintura amb les coses necessària, per la seva part, de ser vista, ens caldrien «uns altres ulls en el cervell amb els quals la puguéssim copsar»¹² i el problema de la visió resta intacte quan s'han donat aquests simulacres errants entre les coses i nosaltres. Allò que la llum dibuixa en els nostres ulls i, d'aquí, en el nostre cervell no s'assembla al món visible més del que s'assemblen les talles dolces. De les coses als ulls i dels ulls a la visió no passa res més que de les coses a les mans del cec i de les seves mans al seu pensament. La visió no és la metamorfosi de les coses mateixes en la seva visió, la doble pertinença de les coses al gran món i a un petit món privat. És un pensament que desxifra estrictament els signes donats en el cos. La semblança és el resultat de la percepció, no el seu ressort. Amb més raó, la imatge mental, la visió que ens fa present el que és absent, no és res semblant a una perforació cap al cor de l'Ésser: és encara un pensament basat en els índexs corporals, aquest cop insuficients, als quals els fa dir més del que signifiquen. No resta res del món oníric de l'analogia...

El que ens interessa d'aquestes cèlebres anàlisis, és que fan sensible que qualsevol

teoria de la pintura és una metafísica. Descartes no ha parlat molt de la pintura, i hom podria trobar abusiu refiar-se del que diu en dues pàgines sobre les talles dolces. Tanmateix, si no en parla més que de passada, això ja és significatiu: la pintura no és pas, per a ell, una operació central que contribueixi a definir el nostre accés a l'ésser; és un mode o una variant del pensament canònicament definit per la possessió intel·lectual i l'evidència. En el poc que ha dit, és aquesta opinió que s'expressa, i un estudi més atent de la pintura dibuixaria una altra filosofia. També és significatiu que, havent de parlar dels «quadres», prengui per típic el dibuix. Veurem que tota la pintura és present en cadascú dels seus mitjans d'expressió: hi ha un dibuix, una línia que conté totes les seves gosadises. Però el que plau a Descartes en les talles dolces és que guarden la forma dels objectes o almenys ens n'ofereixen signes suficients. Ofereixen una presentació de l'objecte pel seu defora o el seu embolcall. Si hagués examinat aquesta altra, i més profunda, obertura a les coses que ens donen les qualitats secundàries, especialment el color, com que no hi ha cap relació reglada o projectiva entre elles i les autèntiques propietats de les coses i com que, per tant, el seu missatge és comprès per nosaltres, s'hauria trobat davant del problema d'una universalitat i d'una obertura a les coses sense concepte i s'hauria vist obligat a cercar com el murmuri indecís dels colors ens pot presentar coses, boscos, tempestes, en fi, el món, i s'hauria vist potser obligat a integrar la perspectiva, com un cas particular, en un poder ontològic més ampli. No cal dir que, per a ell, el color és ornament, coloració, que tota la potència de la pintura es fonamenta en el dibuix, i la del dibuix en la relació reglada que existeix entre ell i l'espai en si tal que el mostra la projecció perspectiva. La famosa frase de Pascal sobre la frivolitat de la pintura que ens lliga a imatges l'original de les quals no ens impressionaria pas, és una frase cartesiana. Per a Descartes, és una evidència que hom no pot pintar sinó coses existents, que llur existència és ser extenses i que el dibuix fa possible la pintura fent possible la representació de l'extensió. La pintura, aleshores, no és més que un artifici que presenta als nostres ulls una projecció semblant a aquella que les coses inscriuen i inscriuen en la percepció comuna, ens fa veure en absència de l'objecte vertader com hom veu l'objecte vertader en la vida i, especialment, ens fa veure l'espai allà on no n'hi ha¹³. El quadre és una cosa plana que ens dóna artificiosament el que nosaltres veuríem en presència de coses «realçades diversament», perquè ens dóna, segons l'altura i l'amplada, signes diacrítics suficients de la dimensió que li manca. La profunditat és una *tercer dimensió* derivada de les altres dues.

Aturem-nos-hi, val la pena. Aquesta profunditat, d'entrada, té alguna cosa de paradoxal: veig objectes que s'amaguen l'un a l'altre i que, aleshores, jo no veig pas, perquè són l'un darrere l'altre. Jo la veig i ella no és pas visible, perquè es troba entre el nostre cos i les coses, i nosaltres estem enganxats al nostre cos. Aquest misteri és un fals misteri, jo no la veig de debò o, si la veig, és una altra amplada. Sobre la línia que ajunta els meus ulls a l'horitzó, el primer pla amaga per sempre els altres i, quan em sembla veure els objectes escalonats, és perquè, de fet, no s'amaguen: els veig, doncs, l'un fora de l'altre, segons una amplada comptada d'una altra manera. Hom està sempre ençà de la profunditat, o més enllà. Les coses mai són l'una al darrere de l'altra. La intrusió i la latència de

les coses no entren pas en la seva definició, no expressen sinó la meva incompreensible solidaritat amb una d'elles, el meu cos, i són, en el sentit més positiu, pensaments que jo formo i no pas atributs de les coses: sé que, en aquest mateix moment, un altre home situat d'una altra manera –encara millor: Déu, que és pertot– podria penetrar llur amagatall i les veuria desplegadas. El que anomeno profunditat no és res o és la meva participació en un Ésser sense restricció i, d'antuvi, en l'ésser de l'espai més enllà de qualsevol punt de vista. Les coses s'usurpen les unes a les altres *perquè estan l'una fora de l'altra*. N'és la prova el fet que jo puc veure la profunditat mirant un quadre que, tothom estarà d'acord, no en té pas i que organitza per a mi la il·lusió d'una il·lusió. Aquest ésser de dues dimensions que me'n fa veure una altra és un ésser foradat, com deien els homes del Renaixement, una finestra. Però la finestra no s'obre, a fi de comptes, sinó sobre les *partes extra partes*, sobre l'altura i l'amplada que només són vistes d'un altre biaix, sobre l'absoluta positivitat de l'Ésser.

És aquest espai sense amagatall, que en cadascú dels seus punts és, ni menys ni més, allò que és, és aquesta identitat de l'Ésser, la que fonamenta l'anàlisi de les talles dolces. L'espai és en si o, més aviat, és l'en si per excel·lència, la seva definició és ésser en si. Cada punt de l'espai és i és pensat allà on és, l'un aquí, l'altre allà, l'espai és l'evidència de l'*on*. Orientació, polaritat, embolcall són, en l'espai, fenòmens derivats, lligats a la meva presència. Ell reposa absolutament en si, és pertot igual a si, homogeni, i les seves dimensions, per exemple, són per definició substituïbles.

Com totes les ontologies clàssiques, aquesta erigeix en estructures de l'Ésser certes propietats dels éssers i, en això, és vertadera i falsa; podria dir-se, capgirant l'expressió de Leibniz: vertadera en allò que nega i falsa en allò que afirma. L'espai de Descartes és vertader contra un pensament supeditat a l'empíric i que no s'atreveix pas a construir. Caldria abans idealitzar l'espai, concebre aquest ésser perfecte en el seu gènere, clar, manejable i homogeni, que el pensament sobrevola sense punt de vista i que trasllada completament a tres eixos rectangulars, perquè hom pugui trobar un dia els límits de la construcció, comprendre que l'espai no té tres dimensions, ni més ni menys, com un animal té quatre o dues potes, comprendre que les dimensions són sostretes per les diverses mètriques a partir d'una dimensionalitat, un Ésser polimorf, que les justifica totes sense ser-ne expressat completament per cap. Descartes tenia raó quan va alliberar l'espai. La seva equivocació va ser erigir-lo en un ésser del tot positiu, més enllà de qualsevol punt de vista, de qualsevol latència, de qualsevol profunditat, sense cap veritable espessor.

També tenia raó quan es va inspirar en les tècniques perspectives del Renaixement: aquestes van animar la pintura a produir lliurement experiències de profunditat i, en general, presentacions de l'Ésser. No eren falses més que si pretenien cloure la recerca i la història de la pintura, fundar una pintura exacta i infal·lible. Panofsky ho ha mostrat a propòsit del homes del Renaixement¹⁴, aquest entusiasme no estava desprovist de mala fe. Els teòrics intentaven oblidar el camp visual esfèric dels Antics, la seva perspectiva angular, que lliga la grandesa aparent, no a la distància, sinó a l'angle sota el qual veiem l'objecte, allò que desdenyosament anomenaven *perspectiva naturalis* o *communis*, en

benefici d'una *perspectiva artificialis* capaç en principi de fundar una construcció exacta, i arribaven, per acreditar aquest mite, fins i tot a expurgar Euclides, ometent de les seves traduccions el teorema VIII, que els destorbava. Els pintors, ells, saben per experiència que cap de les tècniques de la perspectiva no és una sol·lució exacta, que no hi ha projecció del món existent que el respecti des de tots els punts de vista i que mereixi esdevenir la llei fonamental de la pintura, i que la perspectiva linial és ben just un punt d'arribada que obre a la pintura, al contrari, molts camins: amb els italians, el de la representació de l'objecte, però amb els pintors del Nord, el del *Hochraum*, del *Nachraum*, del *Schägräum*... Així, la projecció plana no excita sempre el nostre pensament a retrobar la forma vertadera de les coses, com pensava Descartes: al contrari, passat un cert grau de deformació, és al nostre punt de vista que remet: pel que fa a les coses, fugen en un allunyament que cap pensament no franqueja. Alguna cosa en l'espai escapa a les nostres temptatives de sobrevol. La veritat és que cap mitjà d'expressió adquirit no resol els problemes de la pintura, no la transforma en tècnica, perquè cap forma simbòlica no funciona mai com un estímul: allà on ella ha operat i actua, és conjuntament amb tot el context de l'obra, ho fa conjuntament amb tot el context de l'obra i de cap manera pels mitjans del *trompe l'oeil*. El *Stilmoment* no dispensa mai del *Wermoment*¹⁵. El llenguatge de la pintura no és pas, ell, «instituit per la Naturalesa»: és per fer i per refer. La perspectiva del Renaixement no és un «truc» infal·lible: no és més que un cas particular, una dada, un moment en una informació poètica del món que continua després d'ella.

Descartes, tanmateix, no seria pas Descartes si hagués pensat *eliminar* l'enigma de la visió. No hi ha visió sense pensament. Pensar, però, no és suficient per veure: la visió és un pensament condicionat, la visió neix «en ocasió» d'allò que arriba al cos, és «excitada» a pensar per ell. No tria ser o no ser, ni pensar això o allò. Ha de portar en el seu cor aquesta pesantor i aquesta dependència que no li poden arribar per una intrusió des de fora. Aquests esdeveniments del cos són «instituits per la naturalesa» per donar-nos a veure això o allò. El pensament de la visió funciona segons un programa i una llei que no s'ha donat, no està en possessió de les seves premisses, no és pas pensament del tot present, del tot actual, hi ha en el seu centre un misteri de passivitat. La situació és, doncs, aquesta: tot allò que hom diu i pensa de la visió en fa, d'ella, un pensament. Quan, per exemple, hom vol comprendre com veiem la situació dels objectes, no hi ha cap altra forma de fer-ho que suposar l'ànima capaç, sabent on són les parts del seu cos, de «transferir la seva atenció d'ací» a tots els punts de l'espai que estan en el prolongament dels membres¹⁶. Però això no és encara sinó un «model» de l'esdeveniment. Aquest espai del seu cos que l'ànima estén a les coses, aquest primer *aquí* a partir del qual vindran tots els *allà*, com el sap ella? Aquest espai, no és, com els altres, un mode qualsevol, una mostra de l'extensió, és el lloc del cos que ella anomena «seu», és un lloc que ella habita. El cos que anima no és, per a ella, un objecte entre els objectes, i ella no en treu tota la resta de l'espai a títol de premissa implicada. Ella pensa segons el cos, no segons ella mateixa, i, en el pacte natural que l'hi uneix, estan estipulades també l'espai, la distància exterior. Si, per un tal grau d'acomodació i de convergència de l'ull, l'ànima percep una tal distància, el pensament que extreu la segona relació de la primera és com un

pensament immemorial inscrit en la nostra fàbrica interna: «I això ens passa ordinàriament sense que hi reflexionem, de la mateixa manera que, quan estrenyem alguna cosa amb la mà, la conformem a la grossor i a la figura d'aquest cos i la sentim per mitjà seu, sense que, per això, calgui que pensem en els seus moviments»¹⁷. El cos és, per a l'ànima, el seu espai natal i la matriu de qualsevol altre espai existent. Així, la visió es desdobra: hi ha la visió sobre la qual jo reflexiono, no la puc pensar d'una altra manera que com a pensament, inspecció de l'Esperit, judici, lectura de signes. I hi ha la visió que té lloc, pensament honorari o instituït, anegada en un cos seu, del qual no en pot tenir idea sinó exercitant-lo, i que introdueix, entre l'espai i el pensament, l'ordre autònom del compost d'ànima i cos. L'enigma de la visió no és pas eliminat: és retornat del «pensament de veure» a la visió en acte.

Aquesta visió de fet i l' «hi ha» que conté, tanmateix, no trasbalsen la filosofia de Descartes. Essent pensament unit a un cos, no pot, per definició, ser veritablement pensament. Hom pot practicar-la, exercir-la i, per dir-ho així, existir-la, hom no pot treure'n res que mereixi de dir-se veritable. Si, com la reina Elisabeth, es vol, de totes passades, pensar-hi alguna cosa, no es pot sinó reprendre Aristòtil i l'Escolàstica, concebre el pensament com a corporal, cosa que no es concep, però és l'única manera de formular davant l'enteniment la unió de l'ànima i del cos. Veritablement, és absurd sotmetre a l'enteniment pur la mescla de l'enteniment i del cos. Aquests suposats pensaments són els emblemes de l' «ús de la vida», les armes parlants de la unió, legítims a condició que hom no els prengui per pensaments. Són els indicis d'un ordre de l'existència –de l'home existent, del món existent– que no tenim l'encàrreg de pensar. Aquest ordre no marca en el nostre mapa de l'Ésser cap *terra incognita*, no restringeix l'abast dels nostres pensaments, perquè ell és, tant com ella, sostingut per una Veritat que fonamenta tant la seva obscuritat com les nostres llums. És fins aquí que ens cal arribar per trobar, en Descartes, alguna cosa semblant a una metafísica de la profunditat: perquè d'aquesta Veritat, nosaltres no assistim al seu naixement, l'ésser de Déu és per a nosaltres abisme... Estremiment ràpidament superat: per a Descartes, és tant fútil sondejar aquest abisme com pensar l'espai de l'ànima i la profunditat del visible. En tots aquests temes, estem desqualificats per posició. Aquest és el secret de l'equilibri cartesià: una metafísica que ens dóna raons decisives per no fer més metafísica, valida les nostres evidències tot limitant-les, obre el nostre pensament sense esquinçar-lo.

Secret perdut i, pel que sembla, per sempre: si retrobem un equilibri entre la ciència i la filosofia, entre els nostres models i l'obscuritat de l' «hi ha», caldrà que aquest sigui un nou equilibri. La nostra ciència ha rebutjat tant les justificacions com les restriccions de camp que Descartes li imposava. Els models que ella inventa ja no pretén deduir-los dels atributs de Déu. La profunditat del món existent i la del Déu insondable ja no venen a duplicar la vulgaritat del pensament «tecnificat». De la marrada per la metafísica que Descartes, amb tot, havia fet un cop a la seva vida, la ciència se'n dispensa: aquesta parteix d'allò que va ser, per a Descartes, el seu punt d'arribada. El pensament operacional reivindica, sota el nom de psicologia, el domini del contacte amb si mateix i amb el món existent que Descartes reservava a una experiència cega però irreductible.

És fonamentalment hostil a la filosofia com a pensament del contacte i, si en retroba el sentit, serà per l'excés mateix de la seva desimboltura, quan, després d'haver introduït tota mena de nocions que, segons Descartes, alliberaven del pensament confús –qualitat, estructura escalar, solidaritat de l'observador i de l'observat–, s'adonarà de sobte que no es pot parlar sumàriament de tots aquests éssers com a *constructa*. Mentrestant, és contra ell que la filosofia es manté, enfonsant-se en aquesta dimensió del compost d'ànima i cos, del món existent, de l'Ésser abissal que Descartes ha obert i que, de seguida, ha tornat a tancar. La nostra ciència i la nostra filosofia són dos resultats fidels i infidels del cartesianisme, dos monstres nascuts del seu desmembrament.

A la nostra filosofia només li resta emprendre la prospecció del món actual. Nosaltres *som* el compost d'ànima i cos, cal, doncs, que hi hagi un pensament d'això: és a aquest saber de posició o de situació que Descartes deu allò que en diu, o allò que diu alguna vegada, de la presència del cos «contra l'ànima» o de la presència del món exterior «a la punta» de les nostres mans. Aquí el cos ja no és un mitjà de la visió i del tacte, sinó el seu dipositari. Lluny de ser els nostres òrgans uns instruments, són els nostres instruments, al contrari, els que són uns òrgans referits. L'espai ja no és aquell del qual parla la *Diòptrica*, xarxa de relacions entre objectes, tal com la veuria un tercer testimoni de la meua visió o un geòmetra que la reconstruís i la sobrevolés, és un espai comptat a partir de mi com a punt o grau zero de l'espacialitat. Jo no el veig segons el seu embolcall exterior, el visc desde dins, hi sóc englobat. Després de tot, el món és al voltant de mi, no davant meu. La llum és retrobada com acció a distància i ja no reduïda a l'acció de contacte, en uns altres termes, concebuda com pot ser-ho per aquells que no hi veuen. La visió reprén el seu poder fonamental de manifestar, de mostrar més que ella mateixa. I ja que se'ns ha dit que una mica de tinta és suficient per fer veure boscos i tempestes, cal que ella tingui *el seu* imaginari. La seva transcendència ja no és delegada a un esperit lector que desxifra els impactes de la llum-cosa en el cervell, i que també ho faria si mai no hagués habitat un cos. Ja no es tracta de parlar de l'espai i de la llum, sinó de fer parlar l'espai i la llum que són aquí. Qüestió interminable, perquè la visió a la qual s'adreça és ella mateixa qüestió. Totes les recerques que hom creia tancades es reobren. Què és la profunditat, què és la llum, *ti tò ón* –què són, no pas per a l'esperit que s'exclou del cos, sinó per a aquell del qual Descartes ha dit que hi era estès– i, en fi, no només per a l'esperit, sinó per a si mateixos, ja que ens travessen, ens engloben?

Ara bé, aquesta filosofia que està per fer és la que anima el pintor, no pas quan expressa opinions sobre el món, sinó en l'instant en què la seva visió es fa gest, quan, com dirà Cézanne, ell «pensa en pintura»¹⁸.

IV

Tota la història moderna de la pintura, el seu esforç per alliberar-se de l'il·lusionisme i per adquirir les seves pròpies dimensions tenen una significació metafísica. No és qüestió de demostrar-ho. No per raons derivades dels límits de l'objectivitat en història i de

la inevitable pluralitat de les interpretacions que prohibiria lligar una filosofia i un esdeveniment: la metafísica en la qual pensem no és un cos d'idees separades per al qual hom buscaria justificacions inductives en l'experiència –i hi ha en la carn de la contingència una estructura de l'esdeveniment, una virtut pròpia de l'escenari que no impedeixen pas la pluralitat de les interpretacions, que fins i tot en són la raó profunda, que en fan un tema perdurable de la vida històrica i que tenen dret a un estatut filosòfic. En cert sentit, tot el que s'ha pogut dir i que es dirà de la Revolució francesa ha estat sempre en ella, és des d'aleshores en ella, en aquesta onada que s'ha dibuixat sobre el fons dels fets parcel·laris amb la seva escuma de passat i la seva cresta d'avenir, i és sempre mirant millor *com ella s'ha fet* que hom en dóna i que hom en donarà noves representacions. Pel que fa a la història de les obres, en qualsevol cas, si són grans, el sentit que després hom els dóna ha sortit d'elles. És l'obra mateixa que ha obert el camp a partir del qual ella apareix amb una altra llum, és ella que *es* metamorfosa i *esdevé* la continuació; les reinterpretacions interminables de les quals és *legítimament* susceptible no la canvien sinó en ella mateixa i, si l'historiador retroba sota el contingut manifest l'excedent i l'essor de sentit, la textura que li prepara un llarg avenir, aquesta manera activa d'ésser, aquesta possibilitat que ell desvela en l'obra, aquest monograma que hi troba, fonamenten una meditació filosòfica. Però aquest treball demana una llarga familiaritat amb la història. Ens manca tot per a executar-lo, la competència i el lloc. Simplement, ja que la potència o la generativitat de les obres excedeix qualsevol relació positiva de causalitat i de filiació, no és il·legítim que un profà, deixant parlar el record d'alguns quadres i d'alguns llibres, digui com la pintura intervé en les seves reflexions i consigní el sentiment que té d'una discordança profunda, d'una mutació en les relacions de l'home i de l'Ésser, quan confronta en massa un univers de pensament clàssic amb les recerques de la pintura moderna. Una mena d'història per contacte, que potser no surt dels límits d'una persona i que, tanmateix, ho deu tot a la freqüentació dels altres...

«Jo penso que Cézanne ha buscat la profunditat tota la seva vida», diu Giacometti¹⁹, i Robert Delaunay: «La profunditat és la nova inspiració»²⁰. Quatre segles després de les «solucions» del Renaixement i tres segles després de Descartes, la profunditat és sempre nova i exigeix que hom la busqui, no pas «un cop a la vida», sinó tota una vida. No pot tractar-se de l'interval sense misteri que jo veuria des d'un avió entre aquests arbres propers i els llunyans. Ni tampoc de l'escamoteig d'unes coses per unes altres que em representa vivament un dibuix en perspectiva: aquestes dues vistes són molt explícites i no plantegen cap qüestió. El que és enigmàtic és el seu lligam, és allò que hi ha entre elles –és que jo veig les coses, cadascuna al seu lloc, precisament perquè s'eclipsen l'una a l'altra–, és que siguin rivals davant la meua mirada precisament perquè cadascuna d'elles és al seu lloc. És la seva exterioritat coneguda en el seu embolcall i la seva mútua dependència en la seva autonomia. De la profunditat així entesa, ja no es pot dir que és «tercera dimensió». D'entrada, si en fos una, aquesta seria més aviat la primera: només hi ha formes, plans definits, si hom estipula a quina distància de mi es troben les seves diferents parts. Però una primera dimensió i que conté les altres no és una dimensió, almenys en el sentit habitual *d'una certa relació* d'acord amb la qual hom mesura. La

profunditat així entesa és, més aviat, l'experiència de la reversibilitat de les dimensions, d'una «localitat» global on tot és alhora, de la qual altura, amplada i distància són abstractes, d'una voluminositat que hom expressa en un mot tot dient que una cosa és allà. Quan Cézanne busca la profunditat, és aquesta deflagració de l'Ésser que busca i és en tots els modes de l'espai que ho fa, també en la forma. Cézanne ja sap allò que el cubisme tornarà a dir: que la forma externa, l'embolcall, és secundari, derivat, que no és allò que fa que una cosa prengui forma, que cal trencar aquesta closca d'espai, rompre la comptera –i pintar, al seu lloc, què? Cubs, esferes, cons, com va dir un cop? Formes pures que tenen la solidesa d'allò que pot ser definit per una llei de construcció interna i que, totes juntes, com a traces o seccions de la cosa, la deixen aparèixer entre elles com un rostre entre canyissos? Això posaria la solidesa de l'Ésser en un costat i la seva varietat en un altre. Cézanne ja ha fet una experiència d'aquest tipus en el seu període intermig. S'ha instal·lat en el sòlid, en l'espai –i ha constatat que en aquest espai, caps o continent massa ample per a elles, les coses comencen a bellugar color contra color, a modular en la inestabilitat²¹. És conjuntament, doncs, que cal buscar l'espai i el contingut. El problema es generalitza, ja no és només el de la distància i de la línia i de la forma, és a més el del color.

El color és «l'indret on el nostre cervell i l'univers s'ajunten», va dir Cézanne en aquest admirable llenguatge d'artesà de l'Ésser que a Klee li agradava citar²². És en benefici del color que cal esbotzar la forma-espectacle. No es tracta, doncs, del color, «simulacre dels colors de la natura»²³, es tracta de la dimensió de color, aquella que crea d'ella mateixa a ella mateixa unes identitats, unes diferències, una textura, una materialitat, una qualque cosa... Tanmateix, decididament, no hi ha recepta del visible, i només el color no n'és una, com tampoc no ho és l'espai. El retorn al color té el mèrit de portar una mica més prop del «cor de les coses»²⁴: però és més enllà del color-embolcall com de l'espai-embolcall. El *Retrat de Vallier* posa entre els colors uns blancs, els quals tenen per funció, d'ara endavant, afaïçonar, destacar un ésser més general que l'ésser-groc o l'ésser-verd o l'ésser blau –com en les aquarel·les dels darrers anys, l'espai, del qual es creia que és l'evidència mateixa i que a propòsit d'ell almenys la qüestió *on* no es planteja, irradia al voltant de plans que no són a cap lloc assignable, «superposició de superfícies transparents», «moviment flotant de plans de color que es recobreixen, que avancen i que reculen»²⁵.

Com es veu, ja no es tracta d'afegir una dimensió a les dues dimensions de la tela, d'organitzar una il·lusió o una percepció sense objecte la perfecció de la qual consistiria en assemblar-se el més possible a la visió empírica. La profunditat pictòrica (i també l'altura i l'amplada pintades) vénen no se sap d'on a posar-se, a geminar sobre el suport. La visió del pintor ja no és una mirada sobre un *defora*, relació «físicoòptica»²⁶ només amb el món. El món ja no és davant seu per representació: és més aviat el pintor que neix en les coses com per concentració i arribada a si del visible, i el quadre finalment no es refereix a res que estigui entre les coses empíriques més que a condició de ser d'entrada «autofiguratiu»; no és espectacle d'alguna cosa més que essent «espectacle de res»²⁷, rebentant la «pell de les coses»²⁸ per mostrar com les coses es fan coses i el món, món.

Apollinaire deia que hi ha en un poema frases que no semblen haver estat *creades*, que semblen haver-se *format*. I Henri Michaux, que de vegades els colors de Klee semblen nascuts lentament sobre la tela, emanats d'un fons primordial, «exhalats en bon indret»²⁹ com una pàtina o una floridura. L'art no és construcció, artifici, relació industriosa a un espai i a un món del defora. És veritablement el «crit inarticulat», del qual parla Hermes Trismegist, «que semblava la veu de la llum». I, un cop allà, desvetlla en la visió ordinària de les potències adormides un secret de preexistència. Quan veig a través de l'espessor de l'aigua l'enrajolat al fons de la piscina, no el veig pas malgrat l'aigua i els reflexos, el veig justament a través d'ells, per ells. Si no hi hagués aquestes distorsions, aquests ratllats de sol, si jo veiés sense aquesta carn la geometria de l'enrajolat, és aleshores que deixaria de veure'l tal com és, on és, a saber: més lluny que qualsevol lloc idèntic. L'aigua mateixa, la potència aquosa, l'element xaropós i reflectant, no puc dir que estigui *en* l'espai: no està en cap altre lloc, però no està dins la piscina. L'aigua la habita, s'hi materialitza, no hi és contiguda, i si aixeco els ulls cap a la pantalla dels xipresos on juga la xarxa dels reflexos, no puc dir que l'aigua també la visiti, ni almenys que hi envii la seva essència activa i vivent. És aquesta animació interna, aquesta irradiació del visible, allò que el pintor busca amb els noms de profunditat, d'espai, de color.

Quan hom hi pensa, és un fet sorprenent que sovint un bon pintor faci també bon dibuix o bona escultura. No sent comparables ni els mitjans d'expressió ni els gestos, és la prova que hi ha un sistema d'equivalències, un Logos de les línies, de les llums, dels colors, dels relleus, de les masses, una presentació sense concepte de l'Ésser universal. L'esforç de la pintura moderna no ha consistit tant en escollir entre la línia i el color, o fins i tot entre la figuració de les coses i la creació de signes, com en multiplicar els sistemes d'equivalències, en trencar la seva adherència a l'embolcall de les coses; tot això pot exigir la creació de nous materials o nous mitjans d'expressió, però a vegades es fa per reexamen i reinvestiment dels ja existents. Hi ha hagut, per exemple, una concepció prosaica de la línia com a atribut positiu i propietat de l'objecte en si. És el contorn de la poma o el límit del camp llaurat i del prat tinguts per presents en el món, línies de punts sobre les quals, al llapis o al pinzell, només els caldria passar. Aquesta línia és contestada per tota la pintura moderna, probablement per qualsevol pintura, ja que Vinci, en el *Tractat de la Pintura*, parlava de «descobrir en cada objecte... la manera particular segons la qual es dirigeix a través de tota la seva extensió... una certa línia flexuosa que és com el seu eix generador»³⁰. Ravaisson i Bergson van sentir aquí alguna cosa important, sense atrevir-se a desxifrar l'oracle fins al final. Bergson gairebé només busca el «serpentejar individual» en els éssers vius, i només molt tímidament avança que la línia oncosa «pot no ser cap de les línies visibles de la figura», que «aquesta no és més aquí que allà» i tanmateix «dóna la clau de tot»³¹. És en el llindar d'aquesta descoberta colpidora, ja familiar als pintors, que no hi ha línies visibles en si, que ni el contorn de la poma, ni el límit del camp ni del prat, no són aquí o allà, que són sempre ençà o més enllà del punt on es mira, sempre entremig o al darrera d'allò que hom fixa, indicats, implicats i, fins i tot, molt imperiosament exigits per les coses, però no pas coses ells mateixos. Eren considerats com si delimitessin la poma o el prat, però la poma i el prat «es formen» de si mateixes i s'instal·len en el visible com vingudes d'un rera-món preespacial... Ara bé, la impugnaçió de

la línia prosaica no exclou en absolut qualsevol línia de la pintura com potser van creure els impressionistes. Només es tracta d'alliberar-la, de fer reviure el seu poder constituent i, sense cap contradicció, la veiem reaparèixer i triomfar en pintors com Klee o Matisse, que han cregut més que ningú en el color. Perquè, d'ara endavant, segons l'expressió de Klee, ella ja no imita el visible, «fa visible», és el pla d'una gènesi de les coses. Potser mai abans de Klee hom no havia «deixat somniar una línia»³². El començament del traçat estableix, instal·la un cert nivell o mode del lineal, una certa manera, per a la línia, de ser i de fer-se línia, «d'anar en línia»³³. En relació a ella, qualsevol inflexió que segueixi tindrà valor diacrític, serà una relació a si de la línia, formarà una aventura, una història, un sentit de la línia, segons que declini més o menys, més o menys depressa, més o menys subtilment.

Caminant per l'espai, ella soscava, però, l'espai prosaïc i el *partes extra partes*, desenvolupa una manera d'estendre's activament per l'espai que subtendeix tant l'espacialitat d'una cosa com la d'un pomer o d'un home. Simplement, per donar l'eix generador d'un home, el pintor, diu Klee, «necessitaria un reticle de línies fins a tal punt embrollat que ja no es tractaria d'una representació veritablement elemental»³⁴. Que un decideixi, doncs, com Klee, d'atenir-se rigorosament al principi de la gènesi del visible, de la pintura fonamental, indirecta o, com va dir Klee, absoluta —confiant al *títol* la cura de designar pel seu nom prosaïc l'ésser així constituït, per deixar funcionar la pintura més purament com a pintura— o que, al contrari, com Matisse en els seus dibuixos, hom cregui poder posar en una línia única la senya prosaica de l'ésser i la sorda operació que compona en ell la mollesa o la inèrcia i la força per constituir-lo com a *nu*, *rostre* o *flor*, tot això no provoca, entre ells, tantes diferències. Hi ha dues fulles de grèvol que Klee ha pintat de la manera més figurativa i que, d'entrada, són rigorosament indesxifrables, resten monstruoses fins al final, increïbles, fantasmagòriques a força «d'*exactitud*». I les dones de Matisse (recordem els sarcasmes dels seus contemporanis) no eren immediatament dones, ho van esdevenir: és Matisse que ens ha ensenyat a veure els seus contorns, no a la manera «físico-òptica», sinó com a nervadures, com els eixos d'un sistema d'activitat i de passivitat carnals. Figurativa o no, la línia, en qualsevol cas, ja no és imitació de les coses ni cosa. És un cert desequilibri preparat en la indiferència del paper blanc, és una certa perforació practicada en l'en si, un cert buit constituent, del qual les escultures de Moore mostren peremptòriament que duu la pretesa positivitat de les coses. La línia ja no és, com en la geometria clàssica, l'aparició d'un ésser sobre el buit del fons; és, com en les geometries modernes, restricció, segregació, modulació d'una espacialitat prèvia.

Quan ha creat la línia latent, la pintura s'ha donat un moviment sense desplaçament, per vibració o irradiació. I li cal fer-ho a sobre de la tela o del paper, ja que, com es diu, la pintura és un art de l'espai, i no té el recurs de fabricar mòbils. Però la tela immòbil podria suggerir un canvi de lloc, com la traça de l'estel fugaç en la meua retina em suggereix una transició, un moviment que ella no conté pas. El quadre propocionaria als meus ulls, si fa no fa, allò que els moviments reals els proporcionarien: vistes instantànies en sèrie, convenientment desgavellades, amb actituds inestables, si es tracta d'un vivent, en suspens entre un abans i un després, en una paraula, les aparences del canvi de

lloc que l'espectador llegiria en la seva traça. És aquí que la famosa observació de Rodin assoleix la seva importància: les vistes instantànies, les actituds inestables petrifiquen el moviment —com ho mostren tantes fotografies en les quals l'atleta és immobilitzat per sempre. Hom no el desglaçaria pas multiplicant les vistes. Les fotografies de Marey, les anàlisis cubistes, la *Mariée* de Duchamp no es bellugen: ofereixen un somieig zenonià del moviment. Hom veu un cos rígid com una armadura que fa funcionar les seves articulacions, és aquí i és allà, màgicament, però no *va* d'aquí cap allà. El cinema ofereix el moviment, *però com?* És, com es creu, copiant de més prop el canvi de lloc? Hom pot suposar que no, perquè el ralentit ofereix un cos flotant entre els objectes com una alga, i aquest no *es mou*. Allò que dóna el moviment, diu Rodin³⁵, és una imatge en la qual els braços, les cames, el tronc, el cap són presos cadascun en un altre instant, el qual, doncs, representa el cos en una actitud que ell no ha tingut en cap moment, i imposa entre les seves parts enllaços ficticis, com si aquest afrontament d'incomposables pogués, i pogués sol, fer sorgir en el bronze i sobre la tela la transició i la durada. Els únics instants reeixits d'un moviment són aquells que s'acosten a aquest arranjament paradoxal, quan, per exemple, l'home que camina ha estat pres en el moment en què els seus dos peus tocaven el terra: perquè aleshores hom té gairebé la ubiqüitat temporal del cos que fa que l'home *travessi d'una gambada* l'espai. El quadre fa veure el moviment per la seva discordança interna; la posició de cada membre, justament pel que té d'incompatible amb la dels altres, segons la lògica del cos, és datada d'una altra manera, i com que tots resten visiblement en la unitat d'un cos, és ell que es posa a travessar d'una gambada la durada. El seu moviment és alguna cosa que es premedita entre les cames, el tronc, els braços, el cap, en algun focus virtual, i no esclata sinó després en canvi de lloc. Perquè el cavall fotografiat en l'instant en què no toca el terra, en ple moviment doncs, amb les seves potes gairebé replegades a sota, té l'aire de saltar sobre el terreny? I perquè, al contrari, els cavalls de Géricault corren sobre la tela, en una postura, tanmateix, que cap cavall al galop mai no ha pres? Els cavalls del *Derby d'Epson* em fan veure la posició del cos sobre el terra i, segons una lògica del cos que conec bé, aquestes posicions en l'espai són també posicions en la durada. Rodin té aquí una expressió profunda: «És l'artista qui és verídic i és la fotografia que és mentidera, perquè, en la realitat, el temps no s'atura»³⁶. La fotografia manté oberts els intants que l'empenta del temps torna a tancar de seguida, destrueix el pas, la intrusió, la «metamorfosi» del temps que la pintura fa visibles, al contrari, perquè els cavalls tenen en ells el «deixar aquí, anar allà»³⁷, perquè tenen un peu en cada instant. La pintura no cerca el defora del moviment, sinó les seves xifres secretes. I n'hi ha de més subtils que aquelles de les quals Rodin parla: qualsevol carn, i fins i tot la del món, irradia fora d'ella mateixa. Malgrat que, segons les èpoques i segons les escoles, hom s'aferra més al moviment manifest o al monumental, la pintura mai no és completament fora del temps, perquè és sempre dins d'allò carnal.

Ara hom sent potser millor tot el que comporta aquest petit mot: veure. La visió no és pas un cert mode del pensament ni presència a si: és el mitjà que m'és donat per ser absent de mi mateix, per assistir des de dins a la fissió de l'Ésser, només al terme de la qual jo em tanco sobre mi.

Els pintors sempre ho han sabut. Vinci³⁸ invoca una «ciència pictòrica» que no parla amb mots (i menys encara amb nombres), sinó amb obres que existeixen en el visible a la manera de les coses naturals i que, tanmateix, es comunica per elles «a totes les generacions de l'univers». Aquesta ciència silenciosa, la qual, com dirà Rilke a propòsit de Rodin, fa entrar dins de l'obra les formes de les coses «no dessegellades»³⁹, ve de l'ull i s'adreça a l'ull. Cal comprendre l'ull com la «finestra de l'ànima». «L'ull..., pel qual la bellesa de l'univers es revela a la nostra contemplació, és d'una tal excel·lència que qualsevol que es resignés a la seva pèrdua es privaria de conèixer totes les obres de la naturalesa la vista de les quals fa restar l'ànima contenta en la presó del cos, gràcies als ulls que li representen la infinita varietat de la creació: qui els perd abandona aquesta ànima dins d'una obscura presó en la qual acaba qualsevol esperança de tornar a veure el sol, llum de l'univers». L'ull aconsegueix el prodigi d'obrir a l'ànima allò que no és pas ànima, el benaurat domini de les coses i el seu déu, el sol. Un cartesià pot creure que el món existent no és pas visible, que l'única llum és la de l'esperit, que qualsevol visió es fa en Déu. Un pintor no pot consentir que la nostra obertura al món sigui il·lusòria o indirecta, que allò que veiem no sigui el món mateix, que l'esperit no se les tingui més que amb els seus pensaments o amb un altre esperit. Ell accepta amb totes les seves dificultats el mite de les finestres de l'ànima: cal que el que és sense lloc sigui sotmès a un cos, encara més: sigui iniciat per ell a tots els altres i a la naturalesa. Cal prendre literalment allò que ens ensenya la visió: que, per ella, toquem el sol, les estrelles, som al mateix temps pertot arreu, tan prop de les coses llunyanes com de les properes, i que fins i tot el nostre poder d'imaginar-nos en un altre lloc —«Jo sóc a Petersburg en el meu llit, a París, els meus ulls veuen el sol»⁴⁰—, de fitar lliurement, siguin on siguin, els éssers reals, s'obté també de la visió, torna a emprar els mitjans que tenim d'ella. Només ella ens ensenya que éssers diferents, «exteriors», estranys els uns als altres, són tanmateix absolutament *ensems*, la «simultanèitat» —misteri que els psicòlegs manegen com un nen els explosius. Robert Delaunay diu breument: «el ferrocarril és la imatge del successiu que s'acosta al paral·lel: la paritat dels rails»⁴¹. Els rails que convergeixen i no convergeixen, que convergeixen *per* restar allà baix equidistants, el món que és segons la meua perspectiva *per ser* independent de mi, que és per a mi *a fi* d'ésser sense mi, d'ésser món. El «*quale* visual»⁴² em dóna i em dóna només la presència d'allò que no és pas jo, d'allò que és simplement i plenament. Ho fa perquè, com a textura, és la concreció d'una visibilitat universal, d'un únic Espai que separa i que reuneix, que sustenta qualsevol cohesió (i fins i tot aquella del passat i de l'avenir, perquè aquesta no es donaria si no fossin parts en el mateix Espai). Cada cosa visual qualsevol, qualsevol individu que existeix, funciona també com a dimensió, perquè es dóna com a resultat d'una dehiscència de l'Ésser. Això vol dir, finalment, que el propi del visible és tenir un doble invisible en sentit estricte que fa present com una certa absència. «A la seva època, els nostres antípodes d'ahir, els impressionistes, tenien completament raó quan establien el seu estatge entre els rebrots i les brosses de l'espectacle quotidià. Pel que fa a nosaltres, el nostre cor bat per conduir-nos vers les profunditats... Aquestes estranyeses esdevindran... realitats. Perquè, en lloc de limitar-se a la restitució diversament intensa del visible, hi annexen fins i tot la part de l'invisible

albirada ocultament»⁴³. Hi ha allò que ateny l'ull de cara, les propietats frontals del visible –però també allò que l'ateny des de baix, la profunda latència postural en què el cos s'aixeca per veure–, i hi ha allò que ateny la visió des de dalt, tots els fenòmens del vol, de la natació, del moviment, en què ella participa, ja no en la pesantor del orígens, sinó en els acompliments lliures⁴⁴. El pintor, per ella, toca, doncs, els dos extrems. En el fons immemorial del visible, alguna cosa que envaeix el seu cos s'ha bellugat, s'ha encès, i tot allò que pinta és una resposta a aquesta suscitació, la seva mà és «només l'instrument d'una voluntat llunyana». La visió és el retrobament, com en una cruïlla, de tots els aspectes de l'Ésser. «Un cert foc pretén viure, es desvetlla; guiant-se per la mà conductora, ateny el suport i l'envaeix, després tanca, espurna saltironant, el cercle que havia de traçar: retorn a l'ull i més enllà»⁴⁵. Dins d'aquest circuit, cap ruptura, impossible dir que aquí s'acaba la natura i comença l'home o l'expressió. És, doncs, l'Ésser mut que, ell mateix, ve a manifestar el seu propi sentit. Heus aquí perquè el dilema de la figuració i de la no figuració està mal plantejat: és, a la vegada, vertader i sense contradicció que cap raïm no ha estat mai allò que és en la pintura més figurativa, i que cap pintura, fins i tot abstracta, no pot el·ludir l'Ésser, ni que el raïm del Caravaggio és el raïm mateix⁴⁶. Aquesta precessió d'allò que és respecte allò que es veu i que fa veure, d'allò que es veu i que fa veure respecte allò que és, és la visió mateixa. I, per donar la fórmula ontològica de la pintura, a penes si cal forçar els mots del pintor, ja que Klee va escriure amb trenta-set anys aquests mots que hom va gravar sobre la seva tomba: «Sóc inaprehensible en la immanència...»⁴⁷.

V

Ja que profunditat, color, forma, línia, moviment, contorn, fisionomia, són branques de l'Ésser, i que cadascun d'ells pot restablir tota la mata, no hi ha en pintura «problemes» separats ni camins veritablement oposats, ni «solucions» parcials, ni progrés per acumulació, ni opcions sense retorn. Mai no està exclòs que el pintor pugui reprendre un dels emblemes que havia descartat, amb el benentès que fent-lo parlar d'una altra manera: els contorns de Rouault no són el contorns d'Ingres. La llum –«vella sultana, diu Georges Limbour, els encants de la qual s'han marcit a començaments d'aquest segle»⁴⁸–, expulsada en un principi pels pintors de la matèria, reapareix finalment en Dubuffet com una certa textura de la matèria. Hom no és mai a redós d'aquests retorns. Ni de les convergències menys ateses: hi ha fragments de Rodin que són escultures de Germaine Richier, *perquè eren escultors*, és a dir, relligats a una única i mateixa xarxa de l'Ésser. Per la mateixa raó, res no és mai assolit del tot. Tot «treballant» un dels seus problemes preferits, sigui el del vellut o el de la llana, el veritable pintor capgira, sense saber-ho, les dades de tots els altres. Fins i tot quan té l'aspecte de ser parcial, la seva recerca és sempre total. En el moment en què acaba d'assolir una certa destresa, s'adona que ha obert un altre camp en el qual tot allò que ha pogut expressar abans està per redir d'una altra manera. De tal manera que allò que ha trobat, encara no ho té, encara està

per buscar, la troballa reclama unes altres recerques. La idea d'una pintura universal, d'una totalització de la pintura, d'una pintura tota realitzada està completament mancada de sentit. Duraria encara milions d'anys, el món, per als pintors, i, si en resta, estarà encara per pintar, finirà sense haver estat acabat. Panofsky mostra que els «problemes» de la pintura, aquells que imanten la seva història, són sovint resolts de biaix, no en la línia de les recerques que en un principi els havien plantejat, sinó, al contrari, quan els pintors, en el fons de l'*impasse*, semblen oblidar-los, deixant-se atreure cap a altres llocs, i, de sobte, en plena distracció, els retroben i superen l'obstacle. Aquesta historicitat sorda que avança en el laberint per marrades, transgressió, intrusió i empentes sobtades, no significa que el pintor no sàpigui allò que vol, sinó que allò que vol és ençà dels fins i dels mitjans, i dirigeix des de dalt tota la nostra activitat *útil*.

Estem fascinats de tal manera per la idea clàssica de l'adequació intel·lectual que aquest «pensament» mut de la pintura ens deixa, de vegades, la impressió d'un fútil remolí de significacions, d'una paraula paralitzada o avortada. I, si hom respon que cap pensament no es desprén completament d'un suport, que l'únic privilegi del pensament parlant és haver fet el seu maneuable, que les figures de la literatura i de la filosofia no són veritablement menys assolides que les de la pintura, no s'acumulen en un tresor estable, que fins i tot la ciència ensenya a reconèixer una zona del «fonamental» poblada d'éssers espessos, oberts, esquinçats, els quals no es tracta de considerar exhaustivament com a «informació estètica» dels cibernètics o els «grups d'operacions» matematicofísiques, i que, en fi, no estem enlloc en estat de fer un balanç objectiu ni de pensar un progrés en si, que és tota la història humana la que, en un cert sentit, és estacionària, aleshores què, diu l'enteniment, com Lamiel, *no hi ha més que això?* El punt més alt de la raó rau a constatar aquest esclavissament del sòl sota els nostres passos, a nomenar pomposament interrogació un estat d'estupor continuat, a cercar un camí en cercle, un Ésser que no és mai del tot?

Aquesta decepció, però, és la del fals imaginari, que reclama una positivitat que ompli exactament el seu buit. És la recança de no ser del tot. Recança que no és ni tan sols del tot fundada. Perquè si, ni en pintura ni tampoc en cap altre lloc, no podem establir una jerarquia de les civilitzacions ni parlar de progrés, no és pas que un destí ens retingui enrere, és més aviat que, en cert sentit, la primera de les pintures anava fins als fons de l'avenir. Si cap pintura no acaba la pintura, si ni tan sols cap obra no s'acaba absolutament, cada creació canvia, altera, il·lumina, aprofundeix, confirma, exalta, recrea o crea per endavant totes les altres. Si les creacions no són res que pugui ser assolit del tot, no és només que, com totes les coses, elles passin, és que elles també tenen gairebé tota la vida al davant seu. □

Le Tholonet, juliol-agost 1960

Traducció de Xavier Antich

- ¹ G. Charbonnier, *Le Monologue du peintre*, París, 1959, p. 172.
- ² G. Charbonnier, *id.*, p. 34.
- ³ G. Charbonnier, *id.*, pp. 143-145.
- ⁴ Claudel, *Introduction à la peinture hollandaise*, París, 1935, reed. 1946.
- ⁵ P. Schilder, *The Image and appearance of the human body*, Nova York, 1935, reed. 1950.
- ⁶ Robert Delaunay, *Du cubisme à l'art abstrait*, quaderns publicats per Pierre Francastel, París, 1957.
- ⁷ René Descartes, *Dioptrique*, Discurs VII, edició Adam i Tannery, VI, p. 165.
- ⁸ *Ibid.*, Discurs I, p. 83.
- ⁹ *Ibid.*, p. 84.
- ¹⁰ *Ibid.*, IV, pp. 112-114.
- ¹¹ *Ibid.*, pp. 112-114.
- ¹² *Ibid.*, VI, p. 130.
- ¹³ El sistema dels mitjans pels quals ens fa veure és objecte de ciència. Aleshores, perquè no hauríem de produir metòdicament imatges perfectes del món, una pintura universal alliberada de l'art personal, com la llengua universal ens alliberaria de totes les relacions confuses que s'arrosseguen en les llengües existents?
- ¹⁴ E. Panofsky, *Die Perspektive als symbolische Form*, dins *Vorträge der Bibliothek Warburg*, IV (1924-1925).
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ Descartes, *op. cit.*, VI, p. 135.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 137.
- ¹⁸ B. Dorival, *Paul Cézanne*, ed. P. Tisné, París, 1948: «Cézanne par ses lettres et ses témoins», pp. 103 i s.
- ¹⁹ G. Charbonnier, *op. cit.*, p. 176.
- ²⁰ R. Delaunay, ed. cit., p. 109.
- ²¹ F. Novotny, *Cézanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive*, Viena, 1938.
- ²² W. Grohmann, *Paul Klee*, trad. fr. París, 1954, p. 141.
- ²³ R. Delaunay, ed. cit., p. 118.
- ²⁴ P. Klee, veure el seu *Journal*, trad. fr. P. Klossowki, París, 1959.
- ²⁵ Georg Schmidt, *Les aquarelles de Cézanne*, p. 21.
- ²⁶ P. Klee, *op. cit.*
- ²⁷ Ch. P. Bru, *Esthétique de l'abstraction*, París, 1959, pp. 86 i 99.
- ²⁸ Henri Michaux, *Aventures de lignes*.
- ²⁹ Henri Michaux, *ibid.*
- ³⁰ Ravaisson, cit. per H. Bergson, *La vie et l'oeuvre de Ravaisson*, en *La Pensée et le mouvant*, París, 1934.
- ³¹ H. Bergson, *ibid.*, pp. 264-265.
- ³² H. Michaux, *id.*
- ³³ W. Grohmann, *Klee, op. cit.*, p. 192.
- ³⁴ W. Grohmann, *Klee, op. cit.*, p. 192.
- ³⁵ Rodin, *L'art*, entrevistes reunides per Paul Gsell, París, 1911.
- ³⁶ *Id.*, p. 86. Rodin empra el mot citat més amunt de «metamorfosi».
- ³⁷ Henri Michaux.
- ³⁸ Cit. per Robert Delaunay, *op. cit.*, p. 175.
- ³⁹ Rilke, *Auguste Rodin*, París, 1928, p. 150.
- ⁴⁰ Robert Delaunay, *op. cit.*, pp. 115 i 110.
- ⁴¹ Klee, *Conferència de Iena*, 1924, segons W. Grohmann, *op.cit.*, p. 365.
- ⁴² Klee, *Conferència de Iena*, 1924, segons W. Grohmann, *op.cit.*, p. 365.
- ⁴³ Klee, *Conferència de Iena*, 1924, segons W. Grohmann, *op.cit.*, p. 365.
- ⁴⁴ Klee, *Wege des Naturstudiums*, 1923, segons G. Di San Lazzaro, *Klee*.
- ⁴⁵ Klee, citat per W. Grohmann, *op. cit.*, p. 99.
- ⁴⁶ A. Berne-Joffroy, *Le Dossier Caravage*, París, 1959, i Michel Butor, *La Corbeille de l'Ambrosienne*, NRF, 1960.
- ⁴⁷ Klee, *Journal*.
- ⁴⁸ G. Limbour, *Tableau bon levain à vous de cuire la pâte; l'art brut de Jean Dubuffet*, París, 1953.

De l'Estat unitari a l'Estat autonòmic

Realitzacions, insuficiències i límits
dels procés de descentralització política a Espanya

Joan Romero

Qualsevol observador imparcial de l'evolució espanyola constata el canvi formidable esdevingut durant els darrers vint anys. Gairebé ningú discuteix la importància dels avanços realitzats des de l'aprovació de la Constitució de 1978 i el seu desenvolupament posterior. Sense sacralitzar-ne el contingut ni negar la possibilitat de relectura o, si escau, de modificació, caldrà valorar positivament la transcendència d'allò aconseguit durant les dues darreres dècades. Des del model autoritari uniformitzador i excloent de la dictadura fins l'actual Estat autonòmic, basat en un singular, intens i molt positiu procés de descentralització política, Espanya ha estat capaç de protagonitzar un dels episodis històrics més importants de la seua història contemporània.

Els assoliments palesen tota la seua transcendència en contraposar-los a l'absència d'un passat idíl·lic d'articulació d'Espanya com a estat-nació. De les guerres

carlines a la uniformització repressora del franquisme, passant per la Guerra Civil, la història de la nacionalització d'Espanya ha estat, si més no des de l'inici del segle XIX i fins 1978, la història d'un desencontre quasi permanent entre els pobles que la formen. És per això que la lleialtat constitucional, àdhuc si es pretenia la modificació del text actual, és un element clau per a, en qualsevol cas, poder avançar des del consens democràtic.

Aquest desencontre quasi permanent característic del passat espanyol ha tingut una causa molt concreta, que cal constatar: la preeminència rotunda de la coerció sobre la integració exercida per la dreta, detentora quasi única del poder polític al llarg dels dos darrers segles. De Cánovas a Maura, de Primo de Rivera a Franco, els conservadors espanyols no sols han patrimonialitzat l'estat, sinó també la idea mateixa del que era i el que havia i no havia de ser Espanya, negant -o, arribat el cas, reprimint- qualsevol dissidència reveladora de la diversitat si anava més enllà de la pura manifestació folklòrica.

Sense tenir present aquest passat és impossible comprendre la difusió del sentiment de greuge comparatiu en franges rellevants de ciutadans o l'expressió política dels partits polítics nacionalistes. Al

Joan Romero és catedràtic de Geografia Humana de la Universitat de València. Ha sigut diputat a les Corts Generals i conseller d'Educació de la Generalitat Valenciana.

mateix temps, i en sentit invers, tenint això present -i per irreconciliables que puguen semblar-nos determinades posicions del debat polític d'avui entre els partits democràtics- es pot constatar l'existència d'una situació millor que qualsevol de les passades. Aquesta circumstància obliga precisament a avançar, més encara, en la construcció d'una concepció d'Espanya que partesc de considerar-la un marc de convivència d'identitats diferents, decidides a construir en comú sobre la base d'allò que són avui i volen ser en el futur. La concepció d'una Espanya possible, necessàriament plural, allunyada tant de determinades posicions del nacionalisme democràtic com del nacionalisme espanyol. Una concepció distinta del concepte de nació propi del segle XIX, per definició exclouent i homogeneïtzador, assentat en una mitificació estèril del passat, que perviu encara en algunes propostes polítiques.

Per a convèncer la majoria dels ciutadans que fóra bo d'avançar per aquesta via no n'hi ha prou amb paraules. No n'hi ha prou, per solemnes que puguen ser ni per gran que siga el reconeixement social de qui les diu. I tampoc no n'hi ha prou amb declaracions de grans principis que tot ho abarquen i res no impliquen si no van acompanyats amb la concreció de mesures que palesen com es vol avançar, de manera que es pugui introduir modificacions irreversibles en les formes de convivència, tot superant els desacords que perviuen.

La qüestió fonamental que es debat a hores d'ara és si ens trobem davant un estat consolidat que caldria «estabilitzar», «tancar», «completar» o culminar», introduint-hi algunes millores que posarien les bases d'una bona articulació, o si, ben al contrari, ens trobem davant el final d'una

primera i positiva gran etapa de descentralització política que ha d'obligar, tard o d'hora, a escometre el desafiament constitucional de trobar encaix a les diferents nacions que integren l'Estat espanyol.

Personalment mantinc que estem concloent una llarga i positiva etapa de desenvolupament d'un model autonòmic basat en la descentralització política (que fou asimètrica a l'inici i que avui és de nou uniformitzadora) (Requejo: 1999, 325) i que ens trobem al segon escenari. És el gran desafiament que es «prefigura» el 1978 (Aparicio: 1999, 36-39), i que es deixa inconcret i pendent de desenvolupament ulterior: fer una lectura de la realitat plurinacional respectuosa amb la nostra història. Crec, així mateix, que hi ha massa confusió, no sempre desinteressada, i poc interès real a abordar, serenament, l'única qüestió clau i difícil que sempre ha estat present en la història política del segle XX i que continua generant tensions de fons en la societat espanyola amb el risc de provocar desencontres greus o, arribat el cas, línies de fractura social.

Tanmateix, en el debat sobre el model d'estat que domina gran part de la vida política espanyola i que és motiu de neguit creixent per a un nombre cada vegada més gran de ciutadans, s'hi barregen tot sovint qüestions diferents que, al meu entendre, caldria no confondre. Pense que hi ha tres nivells de problemes: al primer hi ha tots els relacionats amb la coordinació i el funcionament propis d'un estat fortament descentralitzat. Al segon nivell s'hi trobarien les grans qüestions pendents que ens poden identificar amb els trets bàsics d'un estat federal. Però més enllà de concessions i reconeixement de determi-

nats fets diferencials, resta per escometre, en un tercer nivell, allò que convenim a dir-ne «encaix» o «acomodació plena i estable, és a dir, alhora reconeguda, còmoda i articulada, de les identitats nacionals minoritàries de l'estat» (Requejo: 1999, 330).

Convé, de tota manera, fer-hi un advertiment previ. No incloc ací cap consideració de la recent història de la violència i el terrorisme. Travessa les nostres consciències, altera completament el pols de les nostres vides, modifica radicalment l'agenda política, però aquesta és una altra qüestió que no té res a veure amb allò que ací es proposa per al debat. Cert és que cadascuna de les seues manifestacions i de les seues conseqüències irreparables ens produeix una tal sensació d'esquinçament intern i de sofriment, que fa molt difícil qualsevol possibilitat d'anàlisi assossegada sobre el model d'estat a Espanya. Crec, però, que cometen una greu equivocació els qui pretenen barrejar la violència amb les propostes formulades des de qualsevol expressió política del nacionalisme democràtic perifèric. I crec, així mateix, que encara que qualsevol manifestació de violència ens paral·litze, els seus efectes no han d'arribar a anul·lar la nostra capacitat de pensar sobre qüestions que, en tot cas, han estat, estan i estaran presents en la història política immediata d'Espanya.

DEFICIÈNCIES DE COORDINACIÓ I FUNCIONAMENT DE L'ESTAT AUTONÒMIC

Al primer nivell resten per resoldre tot de qüestions relacionades amb el funcionament eficaç de l'estat autonòmic. Massa sovint es confon l'estat amb el govern central, quan és el cas que també són estat

els governs autònoms i els ajuntaments. En determinades parcel·les perviuen de vegades reticències incomprensibles d'una administració central, instal·lada en vells esquemes d'un aprimat estat-nació que cedeix sobirania cap a dalt (Unió Europea) i cap a baix (parlaments i governs autònoms, ajuntaments), que es resisteix a posar les bases d'una articulació més eficaç i a aprofundir en un procés decentralitzador, encara incomplet i particularment insuficient en l'àmbit de l'administració local, que faria cada vegada més efectiu el desenvolupament del principi de subsidiarietat.

D'exemples de manca de coordinació, d'indefinició, d'encavalcament i d'inadequació en la distribució de competències entre govern central, autonòmics i locals, n'hi ha a bastament. En aquest cas hi ha una àmplia coincidència a destacar l'absència de dispositius institucionals eficaços com un dels problemes més seriosos dels que afligeixen les administracions públiques espanyoles. La mateixa Comissió Europea destaca aquest fet (Comissió Europea, 1999), i l'experiència recent en molts camps demostra que la manca de mecanismes institucionals és, ben sovint, un obstacle més gran per al desenvolupament i coordinació de polítiques públiques que les pròpies limitacions presupostàries.

EL DESENVOLUPAMENT PLÈ D'UN ESTAT AUTONÒMIC D'INSPIRACIÓ FEDERAL

Al segon nivell hi trobem les grans qüestions que ens identificarien, de fet, com un estat federal. La mera enumeració de les més importants fa veure el camí que encara resta per recórrer: a) reforma im-

prescindible del Senat per a fer-ne una autèntica cambra dels governs autònoms; b) posada en marxa d'un sistema de finançament que responga a un model federal i afavoresca un apropament dels rendiments diferencials -amb independència del sistema- del règim comú i del règim foral; c) establiment de formes de representació dels governs autonòmics davant les institucions de la Unió Europea quan aquestes decidescuen sobre qüestions en què tenen competències exclusives els governs autonòmics; d) institucionalització de les *conferències* de Presidents i sectorials; e) separació clara de poders legislatius de forma que la legislació bàsica actual no impliqui menyscapte per als parlaments autonòmics; f) establiment de mecanismes que permeten també als parlaments autonòmics de decidir sobre l'estructura i funcions del poder judicial, incloent-hi el Tribunal Constitucional; g) reforma del tercer pilar de l'Estat espanyol, l'administració local...Comptat i debatut, es tractaria de concloure el procés d'articulació del poder polític en un estat compost, per utilitzar la definició del Tribunal Constitucional mateix.

En un treball ben suggeridor, E. Aja resumeix l'estat de la qüestió pel que fa a un seguit d'aspectes: les relacions intergovernamentals no estan institucionalitzades; el constant recurs al bilateralisme, no sempre transparent, ha estat font inescapable de conflictes, que quasi sempre acaben al Tribunal Constitucional; hi ha una regulació deficient dels convenis; les precàries conferències sectorials no responen a un model «federal» i mai no han funcionat ni conferències sectorials horitzontals (integrades sols per «ministres autonòmics») ni la conferència de Presidents, que són

fonamentals en la majoria de models federals; hi ha una àmplia coincidència sobre l'escassa utilitat del Senat actual; la situació de l'administració local és insatisfactòria; cal una reforma del sistema de finançament i cal dotar el Consell de Política Fiscal i Financera de capacitat tècnica que li permeta de realitzar les seues funcions d'òrgan consultiu i d'instrument que proporcione una informació fiable i a l'abast (Aja 1999: 195-229).

Vull detenir-me en aquest punt per a subratllar la necessitat d'avançar en aquesta direcció si es vol escometre amb seriositat la solució d'elements bàsics per a un funcionament millor de l'Estat de les Autonomies, tot sent capaços de distingir el *tempo* polític del *tempo* electoral, el sentit d'Estat de les estratègies electorals partidàries. La qüestió que cal plantejar-se és si realment s'avança en aquesta direcció o si, al contrari, assistim, com em sembla a mi, a un cert estancament en el desenvolupament de l'Estat autonòmic, que genera desencontres i incerteses creixents, quan no confrontacions innecessàries. En aquest sentit vull cridar l'atenció, a tall d'exemple, sobre actuacions i decisions recents que poden il·lustrar sobre la naturalesa d'aquests desencontres i que, alhora, informen sobre estratègies partidàries i, ben especialment, sobre estils i tarannàs. Uns estils i uns tarannàs que alguns exhibeixen mentre pretenen continuar funcionant com si tot plegat es tractàs d'un estat unitari, alhora que continuen sadollats d'una certa visió jacobina de l'estat. I que esdevé, en tots dos casos, incompatible amb la concreció en el temps d'un Estat autonòmic que ha anat assolint progressivament i *de facto* trets propis d'un Estat federal.

El primer exemple que hi propose és el

debat sobre la reforma del Senat. Un dels ponents de la Constitució de 1978, el professor Solé Tura, assenyalava no fa gaire que lluny de ser una qüestió llunyana i abstracta, és un afer crucial. I tot seguit afirmava que el Senat actual ha estat i és el gran error de la Constitució. D'acord amb una informació poc coneguda, el projecte del text constitucional redactat inicialment preveia la creació d'un Senat de caràcter federal, però el text final impulsat per UCD no tenia res a veure amb la voluntat inicial de moltes formacions polítiques (Solé Tura, 2000).

Hi ha una àmplia coincidència a reclamar la necessària reforma del Senat, precisament perquè deixi de ser una institució anacrònica i esdevingui una autèntica cambra de representació dels governs i/o de les comunitats autònomes -Cambra de representació territorial, en diu la Constitució-, d'acord amb el procés de transferència de poder polític que aquests han rebut durant les darreres dècades. Paral·litzar-ne la transformació és un error. En primer lloc, perquè això només farà ajornar una reforma inevitable. En segon lloc, pel que implica de pèrdua de temps en la superació del desencontre entre les forces polítiques representatives dels problemes específics, i doncs diferents, dels pobles d'Espanya.

Tanmateix, la reforma del Senat no sols s'ha retardat, sinó que els representants més qualificats de l'actual partit al govern en aquesta institució -presidenta i portaveu del grup parlamentari- es manifesten contraris a una reforma adreçada a adequar el Senat a l'esperit del text constitucional i al desenvolupament actual de l'Estat autònom. I ja en el terreny dels tarannàs, l'actual president del govern central fins i tot considerava, fa uns me-

sos, un afer irrellevant el fet que els senadors dels territoris amb llengües cooficials puguin expressar-se habitualment en qualsevol d'aquestes al Senat.

Una altra dimensió positiva d'una eventual reforma hi seria possibilitat de l'adopció de decisions que afecten al conjunt del territori en matèries d'interès general i en d'altres en què els governs autònoms tenen competències exclusives. Facilitaria així mateix la ubicació al Senat del Consell de Política Fiscal i Financera, com demanen molts experts. A més de convertir-se en un instrument útil i transparent, permetria desenvolupar polítiques d'informació, cooperació i coordinació adequades al nostre model actual d'estat.

Un segon exemple té a veure amb la urgència d'avançar cap a una fórmula permanent, estable, corresponsable i equitativa que permeti desenvolupar plenament els principis de suficiència i autonomia financeres. La immediata discussió del model de finançament de l'Estat autònom obre àmplies possibilitats per esmenar les desigualtats actuals i per avançar gradualment des de les actuals simetries cap a un model més «federal» capaç d'afavorir un apropament dels rendiments diferencials -amb independència del sistema- del règim comú i del règim foral. En tot cas, quant a aquesta qüestió fonamental existeix la necessitat de continuar construint, des del diàleg, el reconeixement i el respecte mutu, un model superior de la provisionalitat i manca d'equitat actuals. No sembla, però, que els responsables del govern central estiguen decidits a avançar en aquesta direcció. Més aviat, fa la impressió que han decidit el contrari.

Un tercer aspecte al qual cal referir-se són els mecanismes de representació actuals del Regne d'Espanya a Europa. És inajornable l'establiment de formes de representació dels governs autonòmics, tal com han fet ja països com ara Alemanya i Bèlgica o, fins i tot, Gran Bretanya i Portugal. El debat sobre això s'ha produït ja al Parlament espanyol en diverses ocasions. En el darrer, que tingué lloc el setembre de 2000, la posició contrària de la majoria parlamentària actual del partit que dona suport al govern central, contrastà amb la posició flexible i integradora de la resta de partits, incloent-hi els partits nacionalistes basc i català, que proposaven que un representant dels governs autonòmics pogués participar, amb ple dret i per torn rotatori, a la delegació espanyola davant els Consells de Ministres de la Unió Europea, en aquelles qüestions que afecten les seues competències. La proposició parlamentària consensuada fixava igualment un termini de tres mesos per a regular el mecanisme en la Conferència pels Afers Europeus.

Com s'ha dit, tampoc aquesta vegada prosperà la iniciativa. Però val la pena detenir-se en les intervencions al debat per a poder comprendre com estem de lluny d'una resolució satisfactòria i més respectuosa amb el mateix esperit constitucional. Davant una veritable «qüestió de fons» quant al model d'estat, la majoria parlamentària actual considerava «una lleugeresa i una frivolitat» que els governs autonòmics poguessen representar davant la UE els interessos generals de l'estat (vegeu *Diario de Sesiones*, 26 de setembre 2000). Tot confonent estat amb govern central, hom oblidava aspectes tan bàsics de la nostra Constitució com que els governs autonòmics són també estat.

Les qüestions bàsiques que podríem incloure en aquest segon nivell són innumerables. Moltes només demanen voluntat política i un tarannà diferent. ¿Hauria estat molt difícil concebre d'entrada l'Institut Cervantes com el vehicle més adequat per a difondre les llengües oficials de l'Espanya plural? ¿És inviable repensar l'estructura del poder judicial per adaptar-la a la realitat de l'Estat autonòmic? ¿Per què no s'exploren totes les possibilitats que permet l'article 150.2 de la Constitució? ¿Calia provocar un desencontre innecessari a propòsit del sistema de matriculació dels vehicles, simplement perquè no s'ha volgut adequar-lo a la nova realitat política d'Espanya? ¿És imprescindible mantenir en tots els camps un afany fora de mida quant al desenvolupament de la legislació bàsica, amb el risc, en molts casos, d'interposició innecessària de recursos davant el Tribunal Constitucional pels governs autonòmics per invasió de competències?

Sovint s'al·lega, pel que fa a algunes qüestions relacionades amb aquest segon nivell, la gran dificultat d'escometre una reforma de la Constitució. Certament, no és tasca senzilla, si no s'escomet des de la lleialtat i la confiança de tothom. Però no és menys cert que l'Estat autonòmic desenvolupat no existia quan s'aprovà la Constitució. Tampoc no pertanyíem a la Unió Europea. I caldrà tenir en compte aquestes noves i rellevants realitats.

D'altra banda, la reforma d'una constitució no és sinònim d'inestabilitat. Tampoc el contrari és el cas. Alemanya, model clàssic de federalisme cooperatiu simètric, ha reformat la seua Constitució tantes vegades com ha calgut els darrers cinquanta anys per tal d'adequar-la a les exigències

imposades pel canvi de context. Per exemple, la reforma de desembre de 1992 es va dur a terme, entre altres coses, a propòsit de la participació d'Alemanya en el procés comunitari de presa de decisions (Sánchez Ruiz: 1997, 34-35). Bèlgica ha dut a terme quatre grans reformes constitucionals d'ençà de 1970; la darrera, el 1993, féu possible que deixàs de ser un estat unitari per a esdevenir un estat federal asimètric, amb una Constitució que molts responsables polítics espanyols haurien de conèixer fil per randa per tal de comprovar fins a quin punt ha estat possible atorgar reconeixement plurinacional, pluricultural i plurilingüe a l'Estat belga (Pons: 1999, 61-84; Delprée: 1999, 85-95; Lejeune: 1999: 217-231). Itàlia no ha culminat cap reforma de la seua Constitució i no per això ha gaudit de major estabilitat (Ruggieri: 1999, 169-205).

REGULACIÓ DE LA PLURINACIONALITAT

Finalment, no es pot obviar el fet que encara que totes aquestes qüestions relacionades amb el ple desenvolupament de l'Estat autonòmic estiguessen resoltes i culminat satisfactòriament el procés de descentralització política, i resolts els importants desajustaments de funcionament del procés igualitari de descentralització, i superats els recels, les inèrcies, els tarannàs i els estils propis del vell estat unitari, malgrat tot això, continuaria en peu el desafiament constitucional de la regulació de la plurinacionalitat (vegeu *Diario de Sesiones*, 25 d'abril 2000, pp. 48-51). Vull dir amb això que més enllà de concessions i del reconeixement de determinats «fets diferencials», aquesta Espanya plural ina-

cabada haurà d'abordar amb serenitat, en un tercer nivell, el que Kymlicka en diria l'encaix de cultures nacionals al si d'una *cultura social* majoritària (Kymlicka: 1999, 127-157). És a dir, l'assumpció de la pluralitat nacional des de la lleialtat constitucional de tothom i mirant de ser fidels a l'esperit del text.

Contràriament a allò que han pensat durant més d'un segle els qui, des del liberalisme i el marxisme, n'han decretat la fi, els nacionalismes han resistit, fins i tot en les condicions més adverses. I no poden ser explicats sense més com a quelcom d'«irracional», «prepolític», «anacrònic» o «caduc». Els fets, per a bé i per a mal, demostren en aquesta fi de segle que els nacionalismes no són una patologia, sinó l'expressió política legítima de la diferència. La globalització no ha dissolt, com molts havien pronosticat, els sentiments nacionalistes, més aviat és al contrari (Castells: 1998, vol. 2, 28-90). L'elecció individual que recolza en la necessitat d'autoidentitat sobre bases lingüístiques, culturals, històriques i, de vegades, territorials, ha refermat a Europa la seua expressió política en molts casos. Per això els nacionalismes continuaran sent un tret durador del nostre paisatge polític. També a Espanya, tot i que s'hi percep una incomprensió creixent envers les expressions polítiques dels nacionalisme democràtics i un cert anacronisme jacobí en aquesta nova era del *glocal* i de crisi dels estats-nació.

Existeix l'obligació política, per part de tothom, d'abandonar posicions reactives i prendre iniciatives polítiques que ajuden a construir, sobre bases sòlides, una idea afectiva d'una Espanya plural. Molts espanyols no som nacionalistes, ni

de la cultura social majoritària ni de les minoritàries, però això no ens inhabilita per a comprendre que aquest tercer nivell, difícil i complex, sols trobarà el seu rumb des del reconeixement polític de la diversitat. □

- Aja, E. (1999), *El Estado Autonómico. Federalismo y hechos diferenciales*, Madrid, Alianza Editorial.
- Aparicio, M. A. (1999), «Aproximación a la regulación contenida en el texto de la constitución española de 1978 sobre la distribución territorial del poder político», dins Aparicio, M. A. (dir.), *La descentralización y el Federalismo. Nuevos modelos de Autonomía Política (España, Bélgica, Canadá, Italia y Reino Unido)*, Barcelona, Cedecs Editorial, pp. 29-57.
- Comisión Europea (1999), *Sexto Informe Periódico*, Luxemburg.
- Castells, M. (1998), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 3 vols.
- Delprée, F. (1999), «El reparto de responsabilidades», dins Aparicio, M. A. (dir.), *op. cit.*, pp. 85-95.
- Kymlicka, W. (1999), «Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales», dins García, S. i Lukes, S. (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI, pp. 127-157.
- Lejeune, Y. (1999), «El federalismo belga», dins Fossas, E. i Requejo, F. (eds.), *Asimetría federal y estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, Madrid, Trotta, pp. 217-231.
- Pons, E. (1999), «El federalismo belga», dins Aparicio M. A. (dir.), *op. cit.*, pp. 61-84.
- Requejo, F. (1999), «La acomodación "federal" de la plurinacionalidad. Democracia liberal y federalismo plural en España», dins Fossas, E. i Requejo, F. (eds), *op. cit.*, pp. 303-344.
- Ruggieri, A. (1999), «El regionalismo italiano, del "modelo" constitucional a las propuestas de la bicameral. ¿Innovación o "racionalización" de viejas experiencias?», dins Aparicio, M. A. (dir.), *op. cit.*, pp. 169-205.
- Sánchez Ruiz, A. I. (1997), *Federalismo e integración europea. La distribución de competencias en los sistemas alemán y comunitario*, Bilbao, Instituto Vasco de Administración Pública.

Barons o lladres?

La corrupció en l'economia russa de la transició:
l'origen i el destí del capitalisme a debat

Eduard Tarnawski

Encara que la major part de l'opinió pública avui dia ja no posa en dubte ni l'existència del capitalisme ni la falta d'una alternativa millor, això no significa que s'haja arribat a una conclusió sobre la seua naturalesa. Però la qüestió que més crida l'atenció és que el capitalisme ja no constitueix cap enigma per als russos, els mateixos que en un passat no gaire llunyà creien estar en condicions de proporcionar una alternativa consistent a aquest sistema. Ara la seua revolució acabada d'estrenar, que alguns anomenen revolució capitalista i altres, precisament, la *gran revolució criminal*, deixa entreveure que el capitalisme i la corrupció tenen arrels comunes. L'emergent capitalisme criminal rus és objecte de màxim interès entre els investigadors del vell capitalisme, que sospiten que els russos, més enllà de limitar-se a trasplantar a la vida econòmica i social russa unes regles ja conegudes i practicades a Occident, experimenten de fet amb una nova forma d'edificar el poder on el crim imposa les seues regles i les converteix en el principi bàsic del nou or-

dre. La sociòloga Louise I. Shelley creu que el domini que estan aconseguint els delinqüents a Rússia pot conduir a una nova forma d'autoritarisme (Shelley 1996).

Els delictes econòmics no són cap novetat per als russos que ixen del socialisme real, com tampoc és una excepció en l'economia capitalista d'avui en general. Molts dels delictes que es cometen a Rússia tenen causa i alhora repercussió en l'economia capitalista internacional, fins el punt que si efectivament els delinqüents russos arribassen a prendre les regnes del país, els russos podrien pensar-se que una vegada més les societats menys desenvolupades estan cridades a marcar el futur de les societats més desenvolupades. De la mateixa manera també podem pensar que molts dels qui viatgen a l'Est d'Europa amb el pretext d'ensenyar el funcionament de les institucions de l'economia capitalista, en realitat hi van per presenciar l'adveniment d'una nova organització del poder. Les ciències socials encara no saben interpretar el que s'hi esdevé i encara menys advertir dels possibles perills d'aquesta nova revolució. Probablement, i serveixa això de disculpa, a la immensa majoria dels seus representants no se'ls acut que pugua tornar a ser cert allò que va escriure en el seu dia Voltaire a l'emperadriu russa Caterina la Gran el 1765: «ara la veritat ve del Nord».

Eduard Tarnawski és professor de Ciència Política a la Universitat Internacional de Catalunya.

CAPITALISME I CORRUPCIÓ:
UNES CONSIDERACIONS PRELIMINARS

Des del moment que la delinqüència és la pedra angular a l'hora d'edificar el poder, potser caldrà pensar com Balzac, quan deia que darrere de cada gran fortuna hi ha un gran crim, o com l'escriptor nord-americà Mark Twain, quan en ple auge del capitalisme als anys setanta del segle XIX es preguntava: «¿Quina és la meta principal de l'home? Fer-se ric. ¿De quina manera? De forma deshonest a si pot, honestament si no te mes remei»

Així doncs, quan desitgem que prosperen els russos i proliferen els capitalistes hauríem d'atenir-nos a les conseqüències i no escandalitzar-nos de veure que alguns que es consideren molt capitalistes en realitat són solament uns delinqüents.

Si en lloc de donar la raó als dos novel·listes continuem insistint en la contradicció insuperable entre el capitalisme i la delinqüència, és perquè encara creiem en la teoria de Max Weber. Des que es va publicar *Wirtschaft und Gesellschaft*, la seua teoria del capitalisme mai havia paregut tan fràgil, cosa que no deixa de ser una gran ironia tenint en compte que ara el capitalisme és un dogma mundial a diferència de quan Weber va formular la seua teoria en el clima de la gran revolta anticapitalista creat per l'altra revolució russa, la bolxevic. A l'ombra d'aquesta, Weber escrivia que, per la seua condició d'ordre racional, el capitalisme és no solament incorruptible, sinó l'únic sistema capacitat per preservar de la corrupció l'estat. Per a Weber la base de l'empresa capitalista és el càlcul. Per això necessita una justícia i una administració amb un funcionament que es pugui calcular racionalment, segons

unes normes fixes generals, amb la mateixa exactitud amb què es pot predir el rendiment d'una màquina. No té prou amb aquesta justícia popular, basada en el sentit d'equitat de cada jutge en cada cas o en altres mitjans i principis irracionals d'establiment del dret, dominants segons Weber solament en el passat, com eren l'administració patriarcal que procedeix segons arbitri i gràcia –d'acord amb una tradició inviolablement sagrada, però no per això menys irracional– de les associacions de poder teocràtiques o patrimonials. Això no obstant, diu Weber, allò que, en contrast amb les dites formes capitalistes remotes de lucre, és específic del capitalisme modern, no s'ha originat ni es podia originar en el marc d'aquells organismes estatals de construcció irracional (Weber 1956, 834; en cast., Weber 1993, 1061-1062).

La seua confiança cega en la racionalitat de l'empresa el porta a apostar pel futur del capitalisme incorrupte. Evidentment no pot negar aquelles modalitats preracionals del capitalisme que descrivia com «d'aventurers i de rapinya» (*Abentuer und Raubkapitalismus*). Però creu que és impossible que reapareguen. ¿Què diria Weber ara si veiés que és precisament aquesta suposada racionalitat empresarial allò que probablement porta molts empresaris russos a trepitjar terreny il·legal, a recórrer a pràctiques corruptes i delictives?

LA CORRUPCIÓ EN LA TEORIA SOCIAL

A diferència dels temps de Weber, la teoria social està avui dia en condicions d'enfrontar-se a aquest dilema, i, encara més important, per sort s'ha alliberat

d'aquella mena de moral puritana que negava la possibilitat que el capitalisme anés de la mà de la corrupció, pròpia de l'argumentació de Weber i de molts estudiosos de la transició. Aquests, com que no podien negar la presència de la corrupció en l'economia capitalista russa, busquen explicacions en la teoria de la cultura (Hass 1999, 383). La teoria social d'avui té prou recursos per estudiar la gènesi del capitalisme sense necessitat de negar, com Weber, l'evidència històrica que diu que els delictes econòmics i el capitalisme van aparèixer junts en binomi.

A hores d'ara no resulta estrany parlar de l'origen del capitalisme com un episodi de la història de la delinqüència econòmica. És més, l'estudi de la corrupció en l'emergent capitalisme rus ofereix una altra gran oportunitat de revisar certs teoremes de la teoria social. Recordem que la intenció original d'Alexis de Tocqueville quan va viatjar a Amèrica no era pas formular una teoria social, sinó estudiar a fons una qüestió pràctica de política penal: el funcionament del sistema penitenciari nord-americà. No es pot descartar que, una vegada més, dels estudis sobre la delinqüència, aquesta vegada a Rússia, nasca una nova teoria social i a més a més de tanta envergadura com la de Tocqueville, un fet que, altrament, no és nou en la teoria social des de finals del segle XVIII

L'ORIGEN CORRUPT DE LA MONARQUIA

A Thomas Paine no li importaven les bones formes quan assenyalava que l'origen de les monarquies estava en el vulgar robatori. En *Els drets de l'home* deia:

«No podia ser difícil, en les primeres edats d'un món poc poblat, quan la principal ocupació de la gent consistia a atendre els ramats, que una banda de rufians envaís un país i li imposés contribucions. Una vegada establert així el seu poder, el cap de la banda s'ho apanyava per a perdre el nom de lladre i convertir-se en el monarca, i aquest és l'origen de la monarquia i dels reis» (Paine 1984, 173).

EL FRAU I L'ATZAR EN L'ORIGEN DEL CAPITALISME

Als antípodes d'aquest esforç de Thomas Paine per traure d'entre els lladres els futurs monarques, Edmund Burke s'afanyava a denunciar els capitalistes com a autors d'un simple frau comercial. Encara que certament a Marx li correspon el títol de crític més famós del capitalisme pel seu origen criminal, de fet no fou ell el primer a plantejar la connexió entre capitalisme i delicte, sinó el conservador Edmund Burke. Aquest detall tan important, l'ha recordat recentment el professor de la Universitat Estatal de Moscou V.I. Xamxurin (Zotov 1999). Efectivament Edmund Burke en *Reflexions sobre la revolució a França* explica, a diferència de tants autors posteriors que se serveixen de conceptes molt descontextualitzats, que el capitalisme naix d'un simple frau comercial que s'havia produït al marge de la Revolució francesa. Al seu pamflet contra la revolució francesa, les decisions preses el 1790 per l'Assemblea Nacional no mereixen altre qualificatiu que el d'«embolics del frau mercantil» (Burke 1978, 575).

Burke explica que l'expropiació de les propietats eclesiàstiques ordenada per

l'Assemblea Nacional va establir les bases d'un sistema econòmic i social completament nou. Per a poder sostenir el valor dels béns confiscats a l'església la nova autoritat revolucionària creà el paper-monedda, que permetia elevar constantment el valor dels béns adquirits per nous propietaris. Aquest nou sistema estava edificat sobre un joc: «Els vostres legisladors, nous en tot, són els primers que han fundat una república sobre el joc, insuflant-li aquest esperit com si fos el seu alè vital. El gran objecte a què tendeix la política és transformar França, d'un gran regne que era, en una gran mesa de joc, i convertir els seus habitants en una nació de jugadors, fer que s'estenga l'especulació a tots les formes de vida, implicar-los en els seus negocis bruts i desviar totes les esperances i tots els temors del poble, per tal de no deixar-li experimentar més que els impulsos, les passions i les supersticions d'aquells que viuen de l'atzar» (Burke 1978, 459).

Burke fa les seues previsions sobre el futur de la nova França capitalista. Al seu parer, com a conseqüència de les esmentades decisions preses per l'Assemblea Nacional, el país serà governat eternament «...per una aliança d'agitadors reunits en corporacions, per societats que formaran en les ciutats els propietaris d'assignats i interventors per a la venda dels béns de l'Església, procuradors, agents de borsa, agitadors, especuladors i aventurers, innoble oligarquia fundada sobre les ruïnes de la Corona, l'Església, la noblesa i el poble» (Burke 1978, 465-466).

Burke no té sinó paraules de profund menyspreu per aquella oligarquia que acabava de sorgir davant dels seus ulls: «La pròxima generació de la vostra noblesa

s'assemblarà a aquest xarlatans i malfactors, a aquests negociants, usurers i jueus, que seran sempre els seus companys i de vegades els seus mestres» (Burke 1978, 129).

L'ORIGEN NO CAPITALISTA DEL CAPITALISME

Marx clou el llibre primer d'*El Capital* amb un capítol titulat «Die Ursprüngliche Accumulation» en què explica l'origen no capitalista del capital, i per tant l'arrel no capitalista del capitalisme. El capitalisme, des del punt de vista de la història i no de la teoria econòmica, naix d'un delictes. Marx en diu pecat original (Marx 1983, 574).

La història real del capitalisme comença en circumstàncies gens idíl·liques. En la història real del capitalisme tenen un paper decisiu la conquesta, la subjugació, el robatori amb homicidi, en resum, la violència. Marx diu que solament en la dolça economia política regnava l'idíl·li. El dret i el «*treball*» eren des de sempre els únics mitjans d'enriquiment, però naturalment enguany sempre era l'excepció. De fet els mètodes de l'acumulació original foren de tot llevat d'idíl·lics (Marx 1983, 575).

Aquest text clàssic, òbviament molt conegut per la generació de russos que es formaren als temps del socialisme real, adquireix avui dia la categoria de text profètic, perquè dóna la clau per a fer una lectura reveladora del passat de Rússia i de la seua situació actual. Marx explica que perquè es produeca l'explotació capitalista abans cal esclavitzar el treballador. Es podria pensar, doncs, que els setanta anys que va durar l'era del socialisme real no

van ser un intent fracassat de crear una alternativa al capitalisme, sinó la fase preparatòria i necessària per a implantar-hi el capitalisme ara. El socialisme real a Rússia és comparable a l'esclavització dels indígenes a Amèrica al segle XVI. Perquè Marx creu que el descobriment d'or i plata a Amèrica, l'extermini, l'esclavatge i l'enterrament de la població indígena a les mines, la conquesta i saqueig de les índies orientals, la transformació d'Àfrica en un vedat de caça comercial signifiquen l'aurora de l'era de producció capitalista (Marx 1983, 601).

PIRATES, CORSARIS I L'ORIGEN DEL CAPITALISME ANGLÈS

En aquesta investigació es pretén establir la manera de distingir amb precisió qui són els lladres i qui no en el capitalisme rus emergent. Es podria partir d'un assaig de Carl Schmitt, *Terra i mar*, escrit al 1942 en què relacionava la gènesis del capitalisme anglès amb la rivalitat del regne d'Anglaterra amb l'imperi catòlic espanyol. En aquest text, que té tot l'aspecte d'un pamflet propi del temps de la segona Guerra Mundial, Schmitt sostenia que en la rivalitat entre Espanya i Anglaterra representaren un paper particular els corsaris. Es tractava d'un gremi que es dedicava a la delinqüència per bé que amb un reconeixement implícit de l'autoritat monàrquica anglesa. La diferència entre els lladres i els barons del capitalisme rus dels segles XX i XXI és si fa no fa la mateixa que existia entre el corsari i el pirata, un mariner que per iniciativa pròpia operava pel seu compte, sense cap protecció, i per tant era un lladre i proud. Schmitt torna a recordar

que els corsaris participaren com a combatents actius en la gran contesa mundial entre Anglaterra i Espanya. Tot això ens pot fer preguntar-nos fins a quin punt els oligarques russos actuals, els que aquí en diríem barons, són descendents d'aquells corsaris anglesos que treballaven per a ells mateixos alhora que contribuïen a la major honra i glòria de la monarquia anglesa.

Els corsaris anglesos sempre van ser considerats criminals i delinqüents comuns pels seus enemics espanyols, però no pel seu govern, llevat que en algun moment els resultassen molestos o així ho exigissin les convencions de la política exterior. Sovint depenia per complet de l'atzar que arribassen a ser alts dignataris reals o carn de forca (Schmitt 1952,45).

La protecció de la reina Elisabet (1558-1603) anava més enllà de la mera tolerància d'una activitat delictiva, es tractava més aviat de la participació de les autoritats en un negoci compartit. Schmitt afegeix que del repartiment dels privilegis que cobrien l'activitat criminal, nasquen les primeres institucions del sistema capitalista. La Companyia de l'Índia és una de les empreses que sorgiren en aquella època.

Parafrasejant Schmitt, es podria establir també una distinció entre els mafiosos russos, simples delinqüents que no serveixen al desenvolupament capitalista, i els oligarques, que alhora que gaudeixen de l'empara de l'autoritat ajuden a implantar el capitalisme a Rússia. Si en el seu dia es va qualificar de «corsaris d'Elisabet» els qui contribuïren a l'aniquilament de l'Armada Invencible (Schmitt 1952, 42), ¿per què no anomenar «corsaris de Boris» els qui poden avui donar a Rússia la desit-

jada victòria i convertir un país pobre en ric?

Schmitt recorda que els corsaris pogueren consolidar la seua posició gràcies a la seua contribució decisiva en la lluita contra l'Armada Invencible, però insisteix a dir que el negoci del botí no pogué ser tolerat més temps del necessari. Quan a començament del segle XVIII Anglaterra aconseguí l'estatus de nova gran potència mundial, els bucaners, *rochones* i captaires de la mar, a qui els anglesos deuen la transformació de pobresa en riquesa, la creació del capitalisme, tornen a la seua condició inicial de delinqüents (Schmitt 1952, 48). El relleu en les regnes del que serà el futur del capitalisme el prenen nous herois, que ja no seran corsaris sinó propietaris de la indústria. Per assegurar-se que no es qüestione mai el seu poder aplicaran mà dura, en un grau sense precedents, contra tots els qui es quedaven al marge de la llei. El pes implacable de la justícia serà el tret que identificarà durant dècades el capitalisme desenvolupat anglès i relegarà a l'oblit el passat corsari.

La teoria schmittiana sobre l'origen del capitalisme anglès seria una bona paràbola per a explicar l'origen del capitalisme rus si no fos perquè deixa moltes preguntes pendents. Per començar: ¿fins a quin punt és comparable la situació que travessa ara Rússia amb la que afectava l'Anglaterra del segle XVI? ¿És millor quedar-se de braços plegats davant el crim econòmic amb l'esperança que una vegada s'hagen establert les regles de la nova economia capitalista els delinqüents russos tornaran per la via natural a la condició de delinqüents, tal com va succeir a Anglaterra? ¿Es repetirà el mateix cas i els qui durant un temps toleraren i fins i tot comparti-

ren el botí del robatori se sentiran en un moment donat obligats a tornar a dir les coses pel seu nom i emprendre la lluita contra la delinqüència?

LA LòGICA DEL BANDOLER

Cap de les teories sobre l'origen del capitalisme esmentades fins ara té en realitat la capacitat d'explorar el problema de la delinqüència econòmica en la transició russa. Les arrels puritanes de la teoria social en general les han fetes inoperants. Distançant-se dels tòpics puritans, nous pensadors, com ara Michel Foucault, han arribat a col·locar, la delinqüència, la malaltia i la bogeria en el mateix centre d'investigació de la teoria social. La teoria que ha portat més lluny l'intent d'explorar sense prejudicis la problemàtica de la delinqüència és la *rational choice*. Un dels seus representants més destacats, Mancur Olson, per a demostrar la gran capacitat heurística d'aquesta teoria, es va proposar examinar la democràcia des de la lògica d'un bandoler en lloc d'aplicar-hi la d'un demòcrata. Una empresa que no hauria gosat d'afrontar cap dels clàssics de la teoria social, com Joseph Schumpeter o Hans Kelsen, convençuts encara que els sistemes oposats han de tenir lògiques oposades. Olson va abandonar aquest esquema i va dirigir la seua mirada a la Xina dels anys vint del segle XX, quan alguns senyors de la guerra decidiren prescindir dels beneficis immediats que els oferia el robatori. Es van adonar que semblant amb la seua conducta la por entre la població impedié que els pagesos invertissen. La solució més raonable des del seu punt de vista, i acceptable per als pagesos, va ser la

substitució del sistema de *roving bandits* (bandolers errants) per un nou *stationary bandit* (lladres sedentaris) (Olson 1993, 568).

A partir d'aquesta observació concreta Olson vol formular una llei de la història i diu que amb la Revolució Francesa la humanitat entra en fase de civilització, que precisament es distingeix per tenir lladres sedentaris que mantenen un poder que solament en algunes ocasions perden en favor dels bandolers volants (Olson 1993, 569). Els bandolers sedentaris no sols substitueixen l'anarquia del saqueig migratori, sinó que són els que posen els fonaments del govern racional i de la democràcia. Olson ens proposa una nova teoria social que sembla capaç de descriure els fonaments del govern racional sense acudir a dues hipòtesis: la del contracte social i la que diu que qualsevol tipus de transacció ha de ser voluntària. Olson ens vol convèncer que perquè es produeca un canvi, hi ha prou que un autòcrata entenga quins són els seus propis interessos (Olson 1993, 569).

Olson creu que també els líders polítics de les democràcies actuen segons la mateixa lògica que els lladres sedentaris en la Xina dels anys vint (Olson 1993, 570).

Gràcies a la *rational choice* la teoria social s'allibera de la pressió de l'ètica puritana que tant blocava Weber, i a qui impedia de veure en el pecat original la gènesi del capitalisme. Resta enrere la famosa frase del polític britànic del segle XIX William E. Gladstone: «allò que moralment està malament, no pot ser correcte des del punt de vista polític»

Amb això els defensors de la *rational choice* naturalment no volen dir que siguin partidaris d'una política sense criteris mo-

rals. Adam Przeworski, per exemple, deixa clar que el fet que hom pugui explicar la política sense acudir a l'ètica no vol dir que hom estiga en contra de l'ètica en la política. Tot i això, falta aclarir si de debò a la *rational choice* li interessa la política de la mateixa manera que li interessa la democràcia com un sistema de govern que afavoreix el desenvolupament econòmic. En la darrera frase del seu article Olson reconeix que l'atractiu moral de la democràcia és universalment apreciat, però els seus avantatges econòmics gairebé no són compresos (Olson 1993, 575).

LA DELINQUÈNCIA ECONÒMICA EN L'ERA DEL CAPITALISME GLOBAL

Fins a mitjan anys seixanta els representants més influents de les ciències socials es referien a la corrupció com si aquesta fos un element intrínsec de totes les transicions. Samuel Huntington parlava, per exemple, de l'*endemic corruption* com la situació prèvia, més natural abans de l'establiment de les institucions imprescindibles del nou sistema. Altres creien que la corrupció fins i tot podia augmentar l'eficiència d'un sistema econòmic. La corrupció era una espècie d'oli, que per exemple, ajudava les economies del sud-est d'Àsia a aconseguir taxes altes de creixement (Tanzi 1998, 579-581). Però al principi dels noranta els polítics s'adonen del perill que representa deixar la sort del capitalisme a l'arbitri dels delinqüents, del risc que els corruptes es facen amos de l'economia capitalista. En va parlar, per exemple Joaquín Leguina en *Los ríos desbordados. Un ensayo político*, escrit el 1994, en què advertia de l'aparició d'un

capitalisme delinqüent. Segons aquest dirigent socialista el perill era imminent. Va sorgir tant arran de la derrota del socialisme real a l'Est com de l'apogeu del neoliberalisme. La delinqüència de coll blanc no és pròpia de les economies postsoviètiques de transició sinó un dels fenòmens més emblemàtics de la vida social dels països més desenvolupats. Les investigacions sobre el *white-collar crime* han demostrat que efectivament va ser la desregulació adoptada en la dècada dels vuitanta, considerada com l'essència del capitalisme, la porta que va obrir enormes oportunitats per al frau (Pontell 1993). Les màximes autoritats dels principals països industrials entaulen una col·laboració immediata en matèria de lluita contra la delinqüència econòmica. En aquest marc, el Consell d'Europa aprovà ja l'any 1990 la *Convention on the Laundering, Investigation and Confiscation of Criminal Incomes*.

A partir de la primera meitat dels anys noranta els delictes econòmics, i en particular la corrupció, ja no poden aprofitarse de l'ambigüïtat de les autoritats internacionals. Si el diari *The Financial Times* va declarar 1995 l'any de la lluita contra la corrupció fou perquè les autoritats internacionals –Banc Mundial, Fons Monetari Internacional, Nacions Unides, OCDE, Comunitat Europea– reconegueren en els delictes econòmics la principal causa de la pobresa. Seguint la legislació nord-americana, que considera delictes que les empreses subornen els funcionaris corruptes a l'estranger, altres països, cedint a les pressions de l'OCDE, abandonaren la pràctica de considerar desgravables fiscalment les sumes destinades a subornar els funcionaris estrangers corruptes (Tanzi 1998, 561).

Per descomptat que ningú no pot pensar que siguem precisament els russos de l'era de la transició els inventors de la delinqüència organitzada que amenaça el nostre capitalisme global com al seu moment pogué amenaçar-lo el socialisme real rus. Tampoc no són les màfies russes les més poderoses en el món global de la delinqüència. Ni tampoc és Rússia el principal país de destinació o des d'on ix més diner negre, per la simple raó que Rússia no és un país ric. El pressupost de l'estat rus és inferior al de l'administració de les presons als Estats Units. Rússia tampoc no és un lloc on els delinqüents se senten més segurs que en altres parts del món, de fet aplica més força contra la delinqüència que qualsevol altre país. Si es considera l'indicador de la població penal en relació amb la resta de la societat, Rússia supera els Estats Units: el 1998 tenia 690 presos per cada 100.000 habitants (*Time*, 23 de febrer de 2000). Als Estats Units aquesta xifra és de 668 persones, una proporció que, per cert, supera cinc vegades la d'Europa occidental, sis vegades la de Canadà i vint vegades la del Japó (*Economist*, 20 de març de 1999).

L'INICI CORRUPT DEL CAPITALISME RUS

Del pes de la corrupció en la vida russa n'eren molt conscients els mateixos líders soviètics. Lenin, amb especial contundència i gran crueltat, revelava les desviacions corruptes de la classe obrera russa (Mayer 1993). La revolució soviètica no significà, doncs, en aquest aspecte cap canvi. Els indicadors de delinqüència no distingien l'URSS d'altres països del món. Això no obstant la novetat del sistema soviètic és que va crear un tipus de delictes específic,

relacionat amb la penúria econòmica. Als anys seixanta i setanta es va produir un important acostament entre els delinqüents i els funcionaris de l'Estat. Però calia la *perestroika* perquè la corrupció comencés a convertir-se en la nova forma d'edificar el poder. Això no vol dir que la vella corrupció soviètica haja servit de base suficient per al capitalisme. Aquest requeria una veritable revolució, i com tota revolució havia de començar per convertir el que era il·legal en legal o, almenys, en no penalitzat. Un element comú destacable de la primera etapa de la transició en tots els països de l'Est són les reformes legals que de manera brusca i arbitrària posaren fi a l'activitat dels departaments i unitats policials destinades a la lluita contra la delinqüència organitzada. Dit d'una altra manera, les mateixes autoritats han reconegut que la via al capitalisme passa per la suspensió, almenys temporal, de la lluita contra la corrupció econòmica. Igual de bé ho han entès les classes populars, en particular a Rússia, on la majoria de la gent sembla haver-se resignat a la idea que l'adveniment del capitalisme ha de conviure amb la corrupció. Fins i tot els qui han estat víctimes d'una estafa com ara la piràmide organitzada per MMM, creuen que la delinqüència és un mal menor en la situació present.

La mateixa resignació davant el binomi corrupció-capitalisme es pot apreciar en les afirmacions d'alguns participants en un debat organitzat per l'Acadèmia de les Ciències de Rússia (Zotov, A. A. 1999). En aquell encontre es tragueren a la llum teories que insisteixen en la tesi que la corrupció no sols és l'element que acompanya el desenvolupament del capitalisme sinó que és fins i tot la llavor de la qual

brotava. La presència de la corrupció en l'economia russa de la transició no fa sinó confirmar que el capitalisme se'n nodreix, i que és impensable sense la delinqüència econòmica. En una de les intervencions de l'esmentat debat M. F. Txernysh, reclamava la necessitat de recuperar el concepte d'«acumulació primitiva de capital» com a element imprescindible per a entendre ben bé la situació real de Rússia (Zotov 1999, 24).

EL GERMEN DEL CAPITALISME;
ELS NEGOCIS EXTERIORS
DE L'ELIT DEL PODER SOVIÈTIC

En les èpoques més primerenques de la història soviètica tant el partit com els serveis secrets estigueren involucrats en negocis a l'estranger capitalista. El finançament dels partits comunistes d'una banda i la necessitat d'aconseguir els mitjans per a finançar l'activitat exterior del partit soviètic, de l'altra, van obligar a mantenir empreses a l'estranger dedicades a aquesta funció. L'URSS destinava aproximadament 40 milions de dòlars a finançar partits comunistes i altres organitzacions prosoviètiques a l'estranger. A partir de 1989 canvià l'esquema. Les autoritats decidiren aprofitar la vella infraestructura empresarial i comercial destinada originalment a ajudar els amics polítics convertint-la en el nou instrument per a assegurar el valor dels diners del partit i van portar els seus fons a l'estranger, on podien passar els temps difícils, quan la inflació regnava en l'economia russa. Servint-se dels homes del KGB, de residents a l'estranger i de representacions diplomàtiques, el partit va decidir convertir gran part dels seus fons en

inversions, accions i valors immobiliaris. El fruit més famós d'aquesta economia fou el Grup Seabeko, una empresa fundada pel coronel del KGB Wesselowski, que va aglutinar unes 1453 *joint-ventures* (bancs, empreses de transport aeri, supermercats, fons de privatització i holdings). Els especialistes russos calculen que tan sols entre 1990 i 1995 eixiren de Rússia entre 180 i 200 mil milions de dòlars per vies semblants a les que acabem de descriure.

DESMENTINT ADAM SMITH:
LA PRIVATITZACIÓ ¿ÉS LA MARE DEL
CAPITALISME O LA MARE DE
TOTS ELS DELICTES?

No es pot parlar de capitalisme a Rússia abans de l'arribada de Jeffrey Sachs a Moscou. A aquest economista nord-americà se li atribueix el mèrit de ser l'autor del més important experiment en el camp de les ciències socials. Convençut que el capitalisme, tal com ensenyava Adam Smith, rau en el fons de la natura humana, es proposà posar-lo en marxa a Rússia de la manera més ràpida possible, és a dir, per decret llei. Això significava introduir amb un ucàs la propietat privada dels mitjans de producció.

Així va ser com, en efecte, mitjançant una sèrie d'actes legals, el 1992 es va repartir l'economia soviètica col·lectiva entre els ciutadans. En virtut de la privatització, encara que la immensa majoria dels russos no té títols de propietat privada i en un futur previsible encara hi haurà menys gent que en tindrà, Rússia és un país totalment capitalista. Però si la privatització posà en marxa el capitalisme rus, no és menys cert que va oferir en safata als corruptes els títols de propietat privada.

El principal obstacle per a poder experimentar amb la idea d'Adam Smith era la *nomenklatura* soviètica que, fins i tot sense posseir cap títol de propietat privada, gaudia de tots els privilegis que ofereix la pertinença a una classe governant. En la seua consciència col·lectiva conservava, com és natural, l'instint hostil contra tota idea de privatització. Per a trencar el rebuig calia trobar un personatge rus que a més de ser fidel seguidor de Smith gaudís de la confiança dels russos. Aquest doble requisit el complia Iegor Gaidar, un prototip de la *nomenklatura*, fill d'un almirall soviètic i nét de l'heroi de la revolució boltxevic i famós novel·lista, autor d'una importantíssima novel·la, *Timur y evo comanda*, que va formar la consciència col·lectiva de la generació dels *homo sovieticus*, precisament la que hagué de posar-se al capdavant de la missió d'enterrar el sistema soviètic (Gaidar 2000). El dia 15 de juny de 1992 Iegor Gaidar va ser nomenat primer ministre rus i l'1 d'octubre del mateix any començà la privatització. Gaidar havia de complir la seua missió sense provocar la resistència de la *nomenklatura*, per això volia tranquil·litzar-la fent-li creure que la privatització no seria més que una simple conversió dels funcionaris del règim extingit en la nova classe privilegiada d'un sistema cridat a triomfar en el futur immediat. Els privilegis derivats de la ubicació dels seus membres en l'escala del poder burocràtic havien d'adquirir l'aspecte de nous drets basats en les garanties que donava el títol de propietat privada.

Sense menystenir els mèrits propis del primer ministre rus per a dur a terme aquesta complicada operació, convé recordar aquí que la idea original de convertir els membres de la *nomenklatura* en capitalis-

tes va sorgir d'un altre personatge, del líder comunista polonès Edward Gierek. Quan, a mitjan anys setanta, es va adonar de la impossibilitat de dur avant la construcció del socialisme real, Gierek digué, segons conta la llegenda: «no hem pogut fer socialisme per a tots, fem-lo almenys per a uns quants».

Aquests pocs que tenia en ment no podien ser altres, òbviament, que els membres de la *nomenklatura*. El mateix Gaidar parlava d'un suposat pla minuciosament dissenyat per a convertir per via legal les velles accions de la *nomenklatura* dels temps de Brejnev en els nous valors que serien acceptats en el nou sistema (Gaidar 1996). Però en realitat no es tractava més que d'una simple operació per a crear confusió. L'objectiu era minvar a qualsevol preu la resistència d'un important sector de la societat russa escèptic amb les reformes que encapçalava el govern de Ieltsin. Es pretenia debilitar-ne la resistència i fins i tot guanyar la simpatia traficant amb la promesa que, a pesar de la caiguda del sistema polític soviètic, els privilegis particulars de la *nomenklatura* serien respectats.

Les reformes de Gaidar posaren definitivament punt final al sistema soviètic. El socialisme real deixà d'existir i sense que la *nomenklatura* hi oposés resistència. A Rússia, però, la privatització no va donar els resultats que prometien el seus autors. A diferència d'altres estats hereus de l'antiga URSS, com ara el Kazakhstan, on la *nomenklatura* va arrabassar pràcticament tot el patrimoni de l'estat mijantçant la simple transferència dels títols estatals a títols privats dels membres del govern (Shelley 1995, 69), a Rússia, contra les previsions de la gent interessada i sobretot del mateix govern, la *nomenklatura* no es

va quedar amb el patrimoni de l'estat soviètic, que sumava uns quants milions de funcionaris, se'l quedaren els delinqüents econòmics, un nombre infinitament inferior, tan sols uns quants milers de persones (Brovkin 1998, 506). Hi va haver, però, una excepció important: Víktor Txernomirdin, director d'una empresa estatal, va aconseguir convertir-se en el principal propietari de la nova empresa Gazprom, creada en el marc de les privatitzacions gaidarianes, i arribà a amassar una fortuna de 5000 milions de dòlars. Tot i això, el cas de Txernomirdin no va ser paradigmàtic de la privatització i per això probablement va substituir Gaidar al capdavant del govern el 14 de desembre de 1992.

Aquest dia marca una data clau en la història de Rússia, la data en què els seus dirigents per fi van comprendre que, abans d'implantar el capitalisme, l'havien d'inventar. No hi havia prou amb la mera transferència de privilegis. El capitalisme que tenien per davant no es podria introduir simplement aplicant unes teories com la de Smith. Els esdeveniments de 1992 desmentien l'antiga creença que la *nomenklatura* era un tipus de classe social. I, encara més important, les conseqüències indirectes de la privatització a la russa desvirtuaven la teoria d'Adam Smith sobre la suposada propensió natural de tot home a fer-se capitalista. Iegor Gaidar, que es mostrava obertament seguidor d'Adam Smith (Gaidar 2000), hagué de sentir en la pròpia pell que la privatització produïa efectes contraris als que hom podia esperar si se seguia Smith, i que, per tant, potser calia pensar que el més natural no és que tot home aspire a ser capitalista i que, en tot cas, ser capitalista és una condició imprescindible per a poder pre-

varicar legalment, com sentenciaven fa poc uns marxistes a la vista dels resultats de la privatització russa (Holmstrom i Smith 2000).

Amb tot, cal reconèixer que la privatització de l'economia soviètica, tot i ser la mare de totes les corrupcions, ha fundat el capitalisme rus. Des de la curta perspectiva històrica de què disposem ja es pot afirmar rotundament que el socialisme real no hauria patit un col·lapse si l'elit del poder no hagués estat corrupta, i alhora, que sense la privatització, malgrat una corrupció gens desitjable, Rússia no hauria pogut abraçar mai el capitalisme. La privatització ha estat, doncs, i com suggereix una investigadora de gran prestigi, no sols la fórmula per a prolongar les pràctiques corruptes del sistema soviètic (Shelley 1999), sinó el punt d'inflexió que va tancar definitivament amb pany i clau l'era del socialisme i que donà l'impuls decisiu al capitalisme rus.

CORRUPCIÓ SENSE VÍCTIMES?

En la definició de la delinqüència organitzada destaca, per damunt de l'alt nivell de l'«organització empresarial» de l'activitat delictiva com a tal, la suposada absència de víctimes (Shelley 1998, 79). Almenys la «víctima» no sol ser membre de la pròpia comunitat. Per això els criminals es desplacen a l'estranger per desplegar-hi la seua activitat. Això redueix considerablement les possibilitats de ser descoberts, però sobretot compleixen amb el requisit de «no produir víctimes». Els delinqüents russos que actuen a l'estranger solen evitar que hi haja víctimes entre els ciutadans particulars del país amfitrió.

Normalment adrecen les seues activitats a l'estat i particularment a les oficines de recaptació d'impostos o a companyies d'assegurances. Això diferencia considerablement els delinqüents russos d'altres malfactors, per exemple els nigerians, que actuen principalment contra els ciutadans particulars. En general el tradicional delictes cumú, de carrer, com ara l'extorsió, la violència o l'assassinat per encàrrec encara continuen essent obra de criminals autòctons (Shelley 1998, 83).

MAFIES

Les màfies no van ser un element distintiu del socialisme real. Però no hi ha dubte que la transició ha contribuït al progressiu creixement d'aquesta clàssica modalitat de delinqüència econòmica. En finalitzar la privatització de 1995 a Rússia hi havia uns 2500 mafiosos, que tenien sota control unes 40.000 empreses, unes 2000 de les quals encara estatals, i a més uns 400 bancs i borses. En general per aquestes dates el 85% del comerç rus era controlat per màfies (Siegel 1995). Les últimes dades parlen de 1500 empreses estatals, unes 500 *joint ventures* i 550 bancs controlats pels mafiosos (Barrowelough 2000).

En essència les màfies russes no són gaire diferents de les italianes. Segons fonts oficials italianes una cinquena part dels restaurants i empreses de comerç, el 15% dels supermercats, una cinquena part de les agències de viatge, el 15% dels hotels, el 18% d'empreses d'artesanía, el 24% de la construcció, el 70% del mercat de ciment eren controlats per delinqüents. A més el sistema de crèdits salvatges els per-

metia assolir el control parcial de més de 12.000 empreses de producció, 15.000 de negocis i unes 6000 d'hotels (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 de febrer de 1995, p. 13).

Però el tret que caracteritza i distingeix les màfies russes de les italianes, és la seua ambició política, que és sols en part el resultat de la procedència del KGB de molts dels seus padrins (Barrowelough 2000).

A més, les organitzacions mafioses russes, a diferència d'altres de caràcter local o regional, tenen aspiracions globals. En un temps rècord els mafiosos russos s'instal·laren en cinquanta-vuit països (Barrowelough 2000). Seguint les passes dels seus diners es van establir principalment a Europa. A Alemanya operen uns cinquanta grups i a Itàlia, uns seixanta (Voronin 1999, 1). A sobre s'hi han d'incloure les organitzacions delictives russes que operen als territoris de l'ex-URSS així com als països que abans eren membres del Consell d'Ajuda Mútua Econòmica (CAME), és a dir, a l'Europa de l'Est.

La presència activa de les màfies russes és especialment cridanera a les costes de la Mediterrània (Barrowelough 2000).

Sens dubte la Guerra Freda esdevingué una mesura molt efectiva per a impedir que els mafiosos travessaren les fronteres. Si l'any 1989 tan sols 8000 ciutadans soviètics aconseguien el visat per a entrar als Estats Units, avui aquesta xifra arriba a 150.000 anualment, cosa que lògicament dificulta la tasca dels serveis d'immigració.

L'any 1995 el famós assagista Edward Luttwak expressava la seua admiració per les màfies russes i proposava el premi Nobel per als seus membres per haver sabut alliberar de l'economia post-soviètica,

presumptament morta, uns 100.000 milions de dòlars, però mentrestant la màfia russa anava apoderant-se de segments de l'economia nord-americana i li causava danys greus. Per citar un exemple, els ambuladoris mèdics volants organitzats pels immigrants russos causaren uns danys al sistema sanitari nord-americà tant privat com públic calculats en vora 1000 milions de dòlars. L'evasió d'impostos comesa pels delinqüents russos als Estats Units s'estima que suma uns 2000 milions de dòlars més (Shelley 1998, 82).

La Rússia de la transició va atraure el crim organitzat des de l'estranger. L'abast del seu vertader paper es pot deduir de les estadístiques dels delinqüents condemnats pels tribunals russos (Luneev 1999, 5).

Una rellevància molt especial van adquirint les màfies del Caucas, com també les màfies xineses, vietnamites i coreanes. Les tres últimes són especialment actives als territoris més orientals de Rússia, on apareixen implicades en el robatori de primeres matèries, el contraban i la prostitució; naturalment en estreta col·laboració amb els delinqüents locals (Txernixova i Aminieva 1999, 12, 16; Repetskaia 1999,8).

Dels delinqüents procedents de Rússia, el llenguatge oficial de les forces de l'ordre nord-americanes, en diuen «Russian speaking organized crime groups». Efectivament l'anomenada màfia russa, en realitat representa un poti-poti de bandes compostes per individus d'origen judeorus, armeni, etc. El tret més específic de la seua activitat consisteix a buscar i establir enllaços amb els seus compatriotes instal·lats als Estats Units o a Europa des de fa temps i a intentar d'acordar noves aliances amb grups mafiosos autòctons, com ara en el cas de la col·laboració delictiva

russo-italiana en l'evasió d'impostos de gasolina a l'àrea metropolitana de Nova York (Shelley 1998, 86).

Com és habitual, les màfies solen operar en uns quants sectors de l'economia. A Europa concentren l'activitat en el turisme, l'hostaleria, la medicina, l'alcohol, el tabac i la pornografia. Criden l'atenció les inversions russes en els negocis dels *sex-shops* i també als clubs esportius. Encara que alguns indicis fan témer que les màfies russes estan en condicions d'involucrar-se en el tràfic d'armes, incloses les nuclears (Voronin 1999, 2-3).

L'ECONOMIA SUBMERGIDA

La vella corrupció soviètica, conjuntament amb la delinqüència econòmica de l'era de la transició, ha contribuït a generar l'exorbitant augment de les pràctiques il·legals conegudes sota el nom de *shadow economy*. La seua escala, segons les xifres ofertes per les autoritats, depassa el límit dels indicadors que podrien ser considerats normals en qualsevol economia contemporània (Kosals 1999,7).

El Ministeri d'Interior informava que ja als anys 1990-1991, entre el 10 i l'11% del Producte Interior Brut (PIB) es produïa en l'economia submergida, aquest indicador es calculava que va pujar al 27% en 1993, al 39% en 1994, al 45% en 1995 i al 46% en el 1996. Segons la mateixa font uns 58 o 60 milions de russos d'una o altra manera estaven implicats en activitats de l'economia submergida (Kosals 1999, 7). Es tracta d'uns indicadors no gaire exagerats reconeguts pel mateix president de Rússia, Putin. Al març proppassat, en una reunió amb alts mandataris del

Ministeri de l'Interior, digué que el 40% del PIB de Rússia procedeix de l'economia submergida. La corrupció, segons les seues paraules, ha pres el control de sectors sencers de l'economia i fins i tot de certes regions (*Russian Juornal on line*, 6 de març de 2000, Dolgopiatova, Simatsev, Tambovtsev, Jakovlev 1999).

CAPITALISME SENSE ESTAT?

Els delictes a què s'enfronta el capitalisme global han deixat de ser una qüestió pròpiament de la criminologia. Més aviat és matèria de teoria política perquè la lluita contra aquesta delinqüència posa en evidència l'irrevocable procés de privatització de l'Estat (Theobald 1999). El concepte de corrupció el va introduir Maquiavel i com a tal va començar a formar part de la teoria política. Si Maquiavel identificava la corrupció amb la decadència moral d'una societat, amb la incapacitat de preservar valors morals, la teoria política contemporània identifica la corrupció amb l'existència de l'Estat. Maquiavel pensava que les societats que es troben en condicions d'opulència corrien perill de corrupció i que a l'Estat correspon la responsabilitat de preservar la moral. Enfront d'aquest concepte clàssic, i precisament en el context de la lluita contra la corrupció a l'Est, naix un nou concepte de corrupció que suggereix que el camí de la seua erradicació passa obligatòriament per la desaparició de l'Estat mateix. Aquest procés de redefinir la corrupció, de distanciar-se del significat original, el podem detectar en una definició que proposen uns investigadors ucraïnesos (Borisov, Korzh, Kuraix, 1999, 4).

LA VIOLÈNCIA EN ELS NEGOCIS I
EL NEGOCI DE LA VIOLÈNCIA

La instal·lació del crim en l'economia russa de la transició va elevar el nivell de violència fins convertir-lo en element intrínsec dels negocis (Radaev 1999). La violència en l'economia russa de la transició va més enllà de l'activitat mafiosa específica. Vadim Volkov, de la Universitat Europea de Petersburg, parla del negoci que genera la presència de la violència en la vida de les societats. El concepte de *violent entrepreneurship* inclou tant l'activitat violenta criminal com la legal (Volkov 1999, 741). L'emergent economia de mercat ha creat les circumstàncies propícies perquè, d'una activitat violenta, es puguin aconseguir legalment beneficis. L'autor centra la investigació en l'activitat de les empreses anomenades de protecció que ja van emergir en els anys vuitanta i que oferien uns serveis que no se sap ben bé fins quin punt eren protecció o simplement xantatge o extorsió. Es tracta d'un col·lectiu de 140.600 persones que el 1997 treballaven en les 10.200 empreses privades de protecció i agències de detectius. La legalització d'aquestes empreses l'any 1992 esdevingué un nou colador per als grups mafiosos (Volkov 1999, 748-749).

El creixent paper de les agències de protecció posà en evidència que l'Estat, considerat fins fa poc el monopolitzador en l'ús legal de la força, havia de compartir les seues competències amb les forces policiaques privades. Els criminals russos eren violents no per falta de «professionalitat». Més aviat al contrari, de fet, i segons el ministre d'Interior de Rússia Anatoli Kulikov, al seu país es co-

meteren l'any 1998 uns 600 assassinats per encàrrec, dels quals el 90% quedaren impunes (*El País*, 17 d'abril de 1998, p. 33).

CONCLUSIONS

Lluny de sintonitzar amb els elogis oficials ja rutinaris de la transició, les ciències socials, i en particular l'economia aplicada, ofereixen una visió desoladora de l'economia russa. En aquesta línia està la conclusió que trau A. Sánchez Andrés, de la Universitat de València, en un dels seus estudis: «En efecte, l'entramat institucional soviètic ha estat destruït, però la constitució d'una economia de mercat no ha tingut lloc. El problema essencial és que els ideòlegs d'aquesta mena de reformes identificaven mercat i descentralització econòmica. Així doncs, s'ha aconseguit descentralitzar la presa de decisió dins de l'economia, però no s'ha creat una economia de mercat» (Sánchez Andrés 1998, 27).

La tesi que Rússia no té mercat podria ser fins cert punt discutida. És més, el fet que no en tingués tampoc no significaria que a Rússia no hi ha capitalisme. El mercat no defineix per si mateix el capitalisme, com tampoc els plans quinquennals definien el socialisme real. El capitalisme no és un fenomen econòmic ni tan sols social. És una forma política d'edificar el poder. És una estructura molt més complexa que un determinat mecanisme d'organització de la vida econòmica basat en el mercat que permet que uns intermediaris aconseguen indirectament el poder. És un sistema que, per descomptat, no es pot pas confondre amb la corrupció

en cap de les seues manifestacions, encara que la corrupció haja donat l'impuls decisiu per a l'establiment del capitalisme, tant en un passat llunyà com en la transició russa més recent. Si neguem que a Rússia hi ha capitalisme perquè la corrupció econòmica s'ha ensenyorit de gran part de l'economia del país haurem de negar també que n'hi ha als Estats Units o en tots els països on la corrupció té un paper important en la vida econòmica, cosa que òbviament no és certa.

En tot cas, a tall de conclusió, podríem dir que el triomf definitiu del capitalisme passa obligatòriament per la lluita, i no necessàriament per la victòria, contra la corrupció tant a Rússia com a la resta del món, si hom vol acaronar el somni d'implantar el capitalisme com una forma d'edificar el poder sense comptar amb l'Estat. □

-
- BARROWCLOUGH, Anne (2000). «Monte Carlo, the Russian mafia and dirty money». *The Times Features* (7 de febrer 2000).
- BOETTKE, Peter J. (1999). «The Russian Crisis: Perils and Prospects for Post-Soviet Transition». *American Journal for Economics and Sociology* 53 (juliol): 371-384.
- BORISOV, V. I; V. P. KORZH; Ya. M. KURASH (1999). «Analytical Review of Ukrainian Legislation on Fighting Corruption». *Organized Crime Watch - NIS 1* (núm. 6, desembre): 4-8.
- BROVKIN, Vladimir (1998). «Fragmentation of Authority and Privatization of the State: From Gorbachev to Yeltsin». *Demokratizatsiya*: 504-517-
- BURKE, Edmund. [1790] 1978 *Reflexiones sobre la revolución francesa*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- TXERNIKOVA, Viktoria; AMINIEVA, Anna (1999). «Organized Crime in the maritime Province and the Fear East». *Organized Crime Watch - NIS 1* (núm. 4, maig/juny): 12-17.

- DOLGOPIATOVA, Tatiana; SIMATSEV, Jurij; TAMBOVTSEV, Vitali; JAKOVLEV, Andrei (1999). *Schattenwirtschaft in Russland. Aktivitäten legaler russischer Unternehmen. Bericht des BIOst Nr. 37/1999* (12, octubre, 1999). Colònia: Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien.
- FUSTER ESTRUCH, Vicenta (1999). «Transición económica en la Federación Rusa: Del excedente monetario al caos financiero». Josep Maria March / Antoni Sánchez (editores). *La transición rusa. Cambio estructural e institucional*. València: Universitat de València.
- GAIDAR, Iegor (1996). «How Nomenclatura Privatized its Power». *Russian Politics and Law*, 34 (gener-febret): 35.
- GAIDAR, Iegor. 2000. <http://globetrotter.berkeley.edu/conversions/Gaidar.25/04/00>.
- HASS, Jeffrey K (1999). «The great transition: the dynamics of market transitions and the case of Russia, 1991-1995». *Theory and Society* 28: 383-424.
- HOLMSTROM, Nancy; Richard SMITH (2000). «The Necessity of Gangster Capitalism: Primitive Accumulation in Russia and China». *Monthly Review* 51 (núm. 9 febrer): 1-15
- KROH, Ferdinand (1992). «Cliques and Old Boy Networks: Power Retention Strategies of the Former East German Power Elite». *Aussenpolitik*, 43 (2): 144-152.
- LUNEEV, Viktor V. (1999). «Legislation on the Law: Impact on OC in Russia 97-98». *Organized Crime Watch - NIS 1* (núm 4, maig/juny): 4-5.
- KOSALS, L. (1999). «The Shadow Economy as Specific Feature of Russian Capitalism». *Problems of Economic Transitions* 41 (abril): 6-339.
- MARX, Karl (1983). «Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Ester Band, Hamburg 1867». *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) Zweite Abteilung «Das Kapital» und Vorarbeiten Band 5*. Berlin: Dize Verlag
- MAYER, Robert (1993). «Marx, Lenin and the Corruption of the Working Class». *Political Studies* 41: 639-649.
- OLSON, Mancur (1993). «Dictatorship, Democracy and Development». *American Political Science Review*, 87: 567-576.
- PAINE, Thomas (1984) [1791-2]. *Derechos del Hombre*. Madrid: Alianza.
- RADAEV, V. (1999). «The Role of Violence in Russian Business Relations». *Problems of Economic Transitions*, 41 (abril): 34-61.

- PONTELL, Henry N. (1993). «White-Collar Crime in the Savings and Loan Scandal». *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 525: 31-45.
- REPETSKAIA, Anna, L. (1999). «Overview of organized Crime in Eastern Siberia; January-March». *Organized Crime Watch - NIS*, 1 (núm. 4, maig/juny): 5-8.
- SÁNCHEZ-ANDRÉS, Antonio (1998a). «Transición, política económica y crisis en Rusia». *Papers Transició*, 1 (1998).
- SCHMITT, Carl [1942] 1952. *Tierra y Mar. Consideraciones sobre la historia universal*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- SHELLEY, Louise (1995). «Privatization and Crime: the Post-soviet Experience». *Journal of Contemporary Criminal Justice* 11 (núm. 4, diciembre): 248-254.
- SHELLEY, Louise (1996). «Post-Soviet Organized Crime: A New Form of Authoritarianism». *Transnational Organized Crime* 2 (estiu /tardor): 122-139.
- SHELLEY, Louise I. (1998). «Transitional Organized Crime In the United States: Defining the Problem». *Kobe University Law Review*, 32 (núm. 1): 77-91.
- SHELLEY, Louise I. (1998a). «Crime an Corruption in the Digital Age». *Journal of International Affairs* 51 (primavera, núm. 2): 605-620.
- SHELLEY, Luise (1999). www.american.edu/transcrimework/shellyarticles.html (28/02/2000).
- SIEGL, Elfie (1995). «Erpressung, Bestechung, Mord auf Bestellung». *Bilder und Zeiten. Frankfurter Allgemeine Zeitung* (4 de març de 1995).
- THEOBALD, Robin (1999). «So what really is the problem about corruption?». *Third World Quarterly*, 20 (núm. 3): 491-502.
- TANZI, Vito (1998). «Corruption Around the World: Causes, Consequences, Scope and Cures». *IMF Staff Papers*, 45 (núm. 4, diciembre): 559-594.
- VOLKOV, Vadim (1999). «Violent Entrepreneurship in Post-Communist Russia». *Europe-Asia Studies*, 51 (núm. 5): 741-754.
- VORONIN, Iuri (1999). «Internationalization of Russian Organized crime: Contemporary Issues». *Organized Crime Watch - NIS*, 1 (núm. 6, diciembre): 1-4.
- WEBER, Max [1922] 1956. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*. 2 Halbband. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- WEBER, Max [1922] 1993. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- ZOTOV, A. A. (1999). «Capitalism as a Problem of Theoretical Sociology. A Roundtable Discussion». *Sociological Research* 38 (gener-febrer): 6-29.

La cultura política de la rebel·lió dels estudiants a l'Europa occidental

(més o menys entre 1965 i 1975)

Ernest Garcia

... des que es comença a discutir, el poder ens té per comunistes i els d'esquerra per irresponsables.

(Patrick G., estudiant de Lletres a París, a Durandeaux 1970: 37)

S'ha parlat tant de 1968 a 1970 que durant un temps es podrà deixar de fer.

Pasolini 1983: 28

Fa trenta anys, al maig de 1968, els estudiants de París es van llançar al carrer en una protesta contra l'ensenyament que rebien i contra el «sistema» social i polític. En la intenció dels grups d'activistes, es tractava d'iniciar un moviment que derroqués el capitalisme i assentàs les bases per establir un socialisme antiautoritari. Després d'algunes setmanes, una gran vaga obrera se'ls va afegir i l'ordre polític va trontollar. El PCF (Partit Comunista Francès) va mantenir la seua influència sobre els treballadors i va orientar-ne les accions cap a l'obtenció de millores en les

condicions de treball, sense qüestionar, però, el règim vigent. L'exèrcit va arribar a situar-se als voltants de la ciutat, preparat per aixafar la insurrecció de masses. Els estudiants, enfrontats simultàniament al capitalisme i al comunisme ortodox, van esgotar la seua capacitat de mobilització. De Gaulle va recuperar la iniciativa i, poc temps després, una contundent victòria electoral de la dreta va posar fi a l'experiment. Els esdeveniments de París no van ser un succés aïllat: van ser el punt culminant d'una onada de protestes estudiantils que es va fer notar en molts països del món.

Molts punts de la descripció precedent, per descomptat, es poden qüestionar. No és fàcil saber quina de les mil versions del neocomunisme estudiantil (maoista, guevarista, trotskista, consellista, llibertari o fins i tot sorprenents combinacions entre alguns d'aquests ingredients) podria caracteritzar-lo amb més propietat. No és fàcil decidir si l'actuació del comunisme ortodox es devia a

Ernest Garcia és professor de Sociologia a la Universitat de València. És autor dels llibres *Les cendres de maig* (Tres i Quatre, 1983; Premi Joan Fuster), *El trampolí faustic. Mite, ciència i poder en el desenvolupament sostenible* (Germania-Sagitari, 1995) i –junt amb R. Almenar i E. Bono– *La sostenibilidad del desarrollo: el caso valenciano* (Publicacions de la Universitat de València-Fundació Bancaixa, 2000).

una percepció realista de les poques possibilitats existents per a un canvi revolucionari, al tàcit compromís per a mantenir les respectives àrees d'influència que va regir el món dels blocs o a una vella pèrdua de conviccions i ideals. No és fàcil d'interpretar l'amplitud de la immediata reacció conservadora. Hi ha molts elements capaços d'alimentar discussions interminables. En tot cas, el Maig del 68 ja és història. Al llarg dels setanta, va perdre la poca vitalitat que li quedava després de les derrotes d'aquell any que volia ésser màgic. Més tard, ha estat víctima de reelaboracions periodístiques més o menys líriques. Pense que ja és l'hora de deixar-ho en mans d'historiadors i historiadores, de la gent competent en aquestes coses del passat. Com que jo no ho sóc, aquesta és la darre- ra vegada que opine sobre la matèria. Ho faig sense cap més pretensió que apuntar alguns temes que potser haurien de ser examinats més en profunditat i amb tècniques analítiques més rigoroses que no les utilitzades aquí.

L'ACTIVISME DELS ESTUDIANTS I LA NOVA ESQUERRA

En la meua opinió, l'activisme dels estudiants dels seixanta i els setanta en les societats industrials madures (no solament a França) va ser l'expressió més visible de la nova esquerra. La nova esquerra va nàixer en la segona meitat dels cinquanta, d'acord amb la crítica a l'estalinisme i a la protesta contra l'actuació dels tancs soviètics a Hongria.

Als països de l'Est, va adoptar la forma de marxisme humanista o comunisme reformista. Va assolir el punt àlgid amb la

Primavera de Praga i morí aixafada pels tancs sobre els carrers d'aquesta ciutat, la nit del 20 al 21 d'agost de 1968. La violenta ocupació de Txecoslovàquia va arruïnar tota esperança de reforma del comunisme i va extingir gairebé completament la inspiració marxista en els projectes socials i polítics. La següent onada de contestació, des del sindicat Solidaritat a Polònia fins els moviments que van accelerar la caiguda del mur de Berlín, ja no va ser socialista ni marxista. El tremend buit cultural del sistema soviètic que tot aquest procés havia generat s'hauria de tenir en compte a l'hora d'explicar el fet que el seu ensorrament fos tan ràpid i relativament pacífic.

Als països industrialitzats d'Occident, la nova esquerra va tenir una certa presència en el pacifisme de finals dels cinquanta i, sobretot, en les universitats en la dècada següent.

«... considere l'oposició dels estudiants com un dels factors decisius del món d'avui, encara que per descomptat que no (...) com una força immediatament revolucionària; però sí com un dels factors més forts que potser podran convertir-se un dia en força revolucionària (...). L'oposició estudiantil és ella mateixa part d'una oposició major que es diu en general Nova Esquerra...» (Marcuse 1968: 53).

Dins del marc general d'una protesta juvenil, generacional –d'una «contestació», per usar un llenguatge propi de l'època, (contra)cultural–, l'avantguarda dels estudiants va constituir un moviment d'intenció clarament política (exasperada-

ment política, hom podria dir fins i tot. Per a constatar-ho, hi ha prou a recordar alguns dels temes que van consumir rius de tinta i milers d'hores de debat: si la classe obrera dels països industrialitzats era encara potencialment revolucionària o havia deixat definitivament de ser-ho; la correlativa discussió sobre el paper dels partits comunistes i la possibilitat de reformar-los; la qüestió de si els tècnics, enginyers, professionals, etc., es proletaritzaven o no i si formaven o no una nova classe obrera; les teoritzacions sobre els estudiants com a grup social radicalment enfrontat al sistema; la visió dels moviments d'alliberament al Tercer Món com a avantguarda mundial del socialisme; la reactivació del debat de començament de segle sobre reforma o revolució, etc. Aquests no són els motius d'una revolta, són els nuclis d'un intent de replantejar la tradició del socialisme revolucionari.

És cert que, en la seua majoria, els i les activistes estudiantils no pensaven que la seua rebel·lió fos ja la revolució. Més aviat tendien a pensar que estaven creant el focus, la base per a la maduració de les condicions subjectives.

«La qüestió és com i en quines circumstàncies pot intervenir el factor subjectiu com a factor objectiu en el procés històric? La resposta de Guevara per a l'Amèrica Llatina era que els revolucionaris no sempre han d'esperar la formació de les condicions objectives de la revolució, sinó que a través del focus, de l'avantguarda armada del poble, poden crear les condicions objectives de la revolució mitjançant una activitat subjectiva» (Dutschke 1976: 123).

En aquest sentit, les motivacions de l'àmplia protesta generacional eren teoritzades com allò que feia possible l'extensió del moviment, com el fons sobre el qual calia treballar per accelerar la «presa de consciència».

«Allò que avui ens manté units no és pas una teoria abstracta de la història, sinó el fastic existencial per una societat que xarra i xarra de llibertat mentre oprimeix, subtilment i brutalment, els interessos immediats i les necessitats dels individus i del pobles que lluiten per la seua emancipació economicosocial» (Dutschke 1976: 160).

Els elements de confusió i l'heterogènia pluralitat de manifestacions de la protesta tendiren a racionalitzar-se com a propis d'una «fase inicial».

«La nostra fase transitòria de la revolució cultural era, segons les concepcions "clàssiques" de la teoria de la revolució, una fase prerevolucionària en la qual les persones i els grups es fan encara moltes il·lusions, representacions abstractes i projectes utòpics» (Dutschke 1976: 161).

Un dels nuclis bàsics dels desenvolupaments doctrinals de la nova esquerra estudiantil va ser la tesi que, en les societats industrialitzades, ja havien madurat feia temps les «condicions objectives» del socialisme (el desenvolupament de les forces productives, l'assalarització del treball, etc.). I que la qüestió fonamental, doncs, era la construcció de les «condicions subjectives».

«Efectivament, considere que la nova determinació del factor subjectiu és una de les exigències decisives de l'actual situació. Com més completament ens veiem obligats a dir que ja estan donades les forces productives materials, tècniques i científiques per a una societat lliure, tant més intensament se'ns presenta l'exigència d'alliberar la consciència d'aquestes possibilitats realitzables; perquè la situació característica i el factor subjectiu de la societat existent és l'adoctrinament de la consciència contra aquestes possibilitats. Pense que el desenvolupament de la consciència, el treball per desenvolupar la consciència (...) és avui de fet una de les tasques capitals del materialisme, del materialisme revolucionari» (Marcuse 1968: 30).

La transformació estructural de la societat es veia com a possible amb l'única condició que la població s'adonés de la seua necessitat. La idea segons la qual solament s'han de considerar utòpics els plans d'organització de la societat que van en contra de les lleis de la naturalesa («si-gueu realistes, demaneu l'impossible»), va expressar molt clarament aquest punt de vista.

«...el projecte d'una transformació social es pot considerar irrealitzable perquè està en contradicció amb determinades lleis científicament comprovades, lleis biològiques, o físiques, etc.; per exemple, l'arcaica idea de l'eterna joventut de l'home, o la de la tornada a una su-

posada edat d'or. Pense que solament podem parlar d'utopia en aquest (...) sentit...» (Marcuse 1968: 9).

En termes històrics, la constel·lació política sorgida del moviment estudiantil, constituïda quasi en exclusiva per grups que se situaven a l'esquerra dels partits comunistes, va desaparèixer quasi tan ràpidament com es va formar. L'experiència de la nova esquerra va ser extremament breu. Aquest és, per a mi, el major misteri de la cultura política del 68. L'explicació més plausible d'aquesta condició efímera està continguda, probablement, en les següents paraules de Pasolini, un dels pocs que, en valorar la protesta juvenil, va saber sostrair-se tant a l'adhesió incondicional com a la desqualificació sumària (els dos moviments de l'espirit que van dividir els intel·lectuals europeus de l'època).

«Avui es veu clar que tot era producte de la desesperació i d'un inconscient sentiment d'impotència. En el moment en què a Europa es dibuixava una nova forma de civilització i un llarg futur de "desenvolupament" programat pel capital —que realitzava així una vertadera revolució interna: la revolució de la ciència aplicada, igual en importància a la primera sembla en què s'ha basat la mil·lenària civilització camperola—, es va sentir que anava perdent-se tota esperança de revolució obrera. Per això es va cridar tant el nom de revolució (...). Això explica que el crit que va ressonar a tot Europa, en què predominava, sobre qualsevol altra, la paraula marxisme. No es volia —justament—

acceptar l'inevitable. Els joves van viure desesperadament els dies d'aquell llarg crit que era una mena d'exorcisme i d'adéu a les esperances marxistes...» (Pasolini 1983: 44).

En aquest sentit, i contràriament a allò que moltes vegades es diu, el 68 no va ser l'inici de la nova esquerra, sinó el seu final. El que en queda és a penes una certa abstracta.

«no aconseguisc imaginar-me un sistema capitalista tan perfecte que dure eternament» (Marcuse 1968: 77).

Una certesa, per cert, que guarda un aire de família amb el predomini de la teoria de l'agència en el pensament social contemporani.

LA REBEL·LIÓ DELS ESTUDIANTS I ELS NOUS MOVIMENTS SOCIALS

Sovint, en els col·loquis convocats entorn de la pregunta sobre què en queda, del 68, es connecta la protesta juvenil d'aquella època amb els anomenats «nous moviments socials» (el feminisme, l'ecologisme, el pacifisme, la solidaritat internacional) i es diu que, d'alguna manera, aquella hauria estat l'origen d'aquests. Pense que aquesta tesi és senzillament falsa. No solament en el sentit trivial que aquests moviments eren molt anteriors, sinó sobretot, en el sentit que tots van estar més aviat absents de la cultura estudiantil de l'època, com també que el seu ressorgiment posterior contenia molts elements de conflicte amb ella.

Bona part del feminisme dels setanta,

per exemple, es podria explicar com a resposta de les dones al masculisme imperant entre els seus companys dels «anys revolucionaris». En les discussions del moviment estudiantil, la qüestió de si les dones podrien tenir una perspectiva pròpia i distinta de les coses, senzillament, no es va considerar com un element realment important.

«Ha estat una revolució molt masculina. Hom podia esperar que s'hagués tractat d'una manera seriosa en les múltiples discussions que hi ha hagut a la Sorbona el problema de l'educació de les noies. Té potser sentit educar-les de manera que se les considere ni com a noi ni com a noia? (...) Això no s'ha tractat» (Marie Thérèse B., estudiant de psicologia social, a Durandeaux 1979: 147).

Indubtablement, alguns anys més tard, l'experiència adquirida en l'activitat política va servir a moltes joves a l'hora de donar una projecció pública i militant als plantejaments feministes, a mesura que anaven descobrint-los i elaborant-los. Això no obstant, seria abusiu atribuir a aquesta contribució tan indirecta del moviment estudiantil l'aparició i consolidació dels esmentats plantejaments, que en el seu contingut li van ser aliens. De fet, per a moltes dones, l'experiència d'expressar els seus punts de vista als espais organitzats per l'esquerra estudiantil va ser conflictiva i en no poques ocasions fins i tot dolorosa.

«Se suposava que militàvem en

una organització antiautoritària, però molt aviat vam advertir la jerarquia dels sexes. Estava clar que nosaltres, les dones, havíem de quedar-nos en els graons inferiors de l'escala (...). Ens deien: “Vosaltres no podeu parlar normalment..., les dones es posen nervioses quan parlen..., són unes histèriques”, mentre que (...) les veuasses dels homes quan es barallen no són en absolut ridícules...” (Barbara Koster, en Cohn-Bendit 1987: 235).

«—Com van reaccionar els militants del teu moviment quan us van veure crear un moviment autònom (feminista)?

—Molt malament, i no solament els homes. Era l'època de la lluita contra la guerra del Vietnam, i molts militants antiimperialistes, o els simpatitzants dels Panteres Negres, ens criticaren molt durament; ens acusaven de debilitar la seua acció en favor de preocupacions secundàries...» (Susan Brownmiller, en Cohn-Bendit 1987: 228).

En els grups feministes des dels setanta fins avui hi ha hagut moltes militants de la revolta estudiantil, això és cert. Però portaria a una falsedat completa, al meu parer, ignorar o minimitzar el fet que la conquesta de la seua autonomia (i de la seua autonomia, entre altres coses, respecte a les organitzacions polítiques de l'esquerra vella i nova) no va ser precisament un camí de roses.

Els fonaments de la consciència ecologista estaven relativament ben definits des de principis dels anys seixanta. El movi-

ment estudiantil els va ignorar completament (no hi he trobat cap al·lusió, per exemple, a *The Silent Spring*, de Rachel Carson). El mateix any 68 hi va haver alguns episodis que encara avui són significatius per a l'ecologisme, per exemple la fundació del Club de Roma o la publicació de *The Population Bomb* d'Ehrlich. Altres successos de l'època, més lligats a allò que avui en diríem un moviment de justícia ambiental, com ara el conflicte d'Eran-dio, no van ser interpretats en clau ecologista. Amb el temps, l'ecologisme va ser una opció de recanvi per a alguns dels activistes estudiantils, però no va ser una ideologia present en el moviment i fins i tot, al començament, era percebuda com una forma de «desviació petitburgesa».

La forma específicament antinuclear del pacifisme posterior a la segona Guerra Mundial tingué una presència molt destacada en els anys cinquanta i una reaparició molt visible i dramàtica en els vuitanta (els anys de les mobilitzacions contra els eromíssils i contra l'OTAN i de les teoritzacions sobre l'«exterminisme»). Tanmateix, també en això hi ha un parèntesi entorn del 68. En el moviment dels estudiants hi va haver alguns pacifistes, més o menys directament inspirats per motius culturals cristians, però no es pot dir que els seus punts de vista estiguessen gaire estesos entre els activistes de l'època, molts dels quals van anar al servei militar convençuts que aprendre el maneig de les armes seria útil quan «arribàs la revolució». Com es comentarà més endavant, la peculiar relació amb la possibilitat de la violència que va caracteritzar el moviment hauria de tenir-se en compte en aquest punt.

Tampoc no hi ha una continuïtat clara

entre el característic «tercermundisme» dels seixanta («l'est i l'oest es posen sempre d'acord a costa dels països econòmicament subdesenvolupats», deia Rudi Dutschke (1976: 119) i els moviments més recents de solidaritat i «cooperació per al desenvolupament». La cultura de la rebel·lió estudiantil va ser antiimperialista, aliena a molts dels motius del posterior oenegeisme. Guevara i el Vietnam unificaren els estudiants de tot el món (van ser referències molt rellevants, per exemple, en les universitats de l'Estat espanyol). El moviment en la Universitat Lliure de Berlín, per esmentar solament un altre exemple, va nèixer amb una manifestació contra la visita a la ciutat de Moisés Tshombé, responsable de l'assassinat de Lumumba. I va seguir amb la protesta contra el xa, etc. Però les diferències són apreciables: els moviments actuals de solidaritat, per exemple, no organitzen manifestacions contra el bombardeig de fàbriques de medicaments al Sudan.

En resum, considere molt inexacta la idea que el moviment dels estudiants va donar origen als nous moviments socials. La qüestió més intrigant es refereix, més aviat, a per què va ser tan impermeable a les idees i a l'estil d'actuar d'aquests. I, també, per què el seu floriment posterior va coincidir tan marcadament amb l'esgotament de la cultura del 68. Caldria preguntar-se, doncs, pels trets de la mencionada cultura que podrien ajudar a dilucidar aquesta qüestió.

En un llibre tan discutible com suggeridor, l'historiador nord-americà H. S. Hughes (1988) ha descrit les dissidències polítiques europees posteriors al 68 segons tres característiques que totes, a pesar la seua gran diversitat, compartiren:

no violència, objectius limitats i escepticisme vers la ideologia. Es tracta de trets clarament contraris a alguns dels que caracteritzaren el moviment estudiantil (la impaciència, la retòrica hiperrevolucionària, l'ambigüitat davant la violència).

Potser té sentit indagar una mica més en aquesta direcció. Les tres seccions següents es dedicaran a fer-ho.

HO VOLEM TOT I HO VOLEM ARA

«Camarades, antiautoritaris, homes! No ens queda ja molt de temps» (Dutschke 1976: 162).

«Però què volen, si tenen de tot!» (La frase més repetida pels adults de l'època.)

Pasolini, que no pogué identificar-se mai amb la (sub)cultura juvenil dels seixanta, i que la va sotmetre a una crítica tan agra com respectuosa (va esperar per expressar-la per escrit fins ben entrats els setanta, quan la degeneració del moviment era ja molt visible), es va preguntar pel grau de falsedat d'aquella revolució que, feta sense cap raó objectiva, els qui hi participaren la van viure com si solament fos possible en aquell moment. ¿Per què aquell «ara o mai», aquella impaciència tan característica?

«El 1968 i en els anys següents, les raons per a moure's, lluitar, cridar, eren profundament justes, però històricament pretextualistes. La revolució dels estudiants va sorgir de la nit al matí. No hi havia motius objectius, reals, per al movi-

ment (llevat que es cregués que calia fer la revolució llavors o si no ja mai més: encara que es tracta d'un pensament abstracte i romàntic). A més, l'autèntica novetat històrica per a les masses eren el consum, el benestar i la ideologia hedonista del poder» (Pasolini 1983: 44).

La resposta del poeta italià va ser sens dubte molt sòlida: la victòria de la modernització consumista era ja tan completa que el moviment no podia ser més que el cant de cigne de tota una era històrica. M'agradaria afegir –sense discutir el fons d'aquesta interpretació, amb la qual estic molt d'acord– un matís explicatiu, que és específicament generacional, i que naix (per seguir amb lemes de l'època) de la combinació de dues aspiracions: la de «canviar el món» i la de «canviar la vida».

«Estic d'acord que la meua revolució arranca dels meus propis problemes, que si em trobe afectat per aquesta lluita és simplement per trobar una base que siga verda, que siga real. Precisament, el fet d'haver estat al carrer i haver provocat un acte violent és el que m'ha permès sobrepassar els meus problemes, prendre consciència d'aquests problemes i canalitzar-los, sabent molt bé que deu haver-hi una conjunció entre aquesta societat construïda i els meus problemes personals» (Julien G., llicenciat en ciències polítiques, a Durandeaux 1970: 20).

Certament, una revolució que forma

part del projecte d'autorealització individual no es pot demorar, perquè per canviar la pròpia vida no hi ha tot el temps del món. Les estructures havien de ser posades de cap per avall a correcció si això era la condició per a «realitzar-se». El més curiós de tot aquest assumpte és que una tal vinculació pogués arribar a pensar-se com a real.

«...a falta d'una revolució, les necessitats i objectius particulars continuaran estant determinats per les tendències objectives predominants» (Marcuse 1971: 105).

En la pràctica, l'experiència va demostrar que –fins a cert punt– es podia canviar la vida i aconseguir una major llibertat individual i unes relacions aparentment més franques i més «vertaderes», sense que la revolució fos una condició prèvia. Amb la qual cosa la revolució va deixar ràpidament de ser necessària...

El punt és interessant perquè un dels tòpics més resistents en la nostàlgia del 68 és aquest del canvi dels costums, de l'aparició d'alguns estils de vida, algunes experiències, alguns criteris morals més tolerants. Em sembla més exacte considerar tot això com un producte de l'abundància consumista, no de la rebel·lió dels estudiants. Resulta curiós, per exemple, que al Regne Unit, on la subcultura del consumisme juvenil es va afermar més ràpidament, la protesta política no fos tan visible. D'alguna manera hom podria dir que els britànics, amb molta més experiència capitalista, es van estalviar els avallots al carrer i obriren directament un mercat nou. I, en tot cas, la dependència respecte a la difusió social de les possibili-

tats del consum de masses ha estat visible en la forma en què, posteriorment, sense cap expressió política, aquests nous estils s'han difós per tots els estrats socials.

FONAMENTALISME RETÒRIC

«Cap estudi profund de la realitat historicosocial del present pot ni hauria de fer abstracció dels resultats anteriors de la teoria revolucionària. El que significa que continua en peu la tasca d'una recepció i una ampliació en els diversos períodes haguts des del seu origen. Estem contra tota dogmatització del marxisme, perquè el marxisme és una ciència creadora que, sobre la base del mètode crític de la dialèctica, ha d'enfrontar-se amb tota realitat nova i obtenir-ne les categories noves necessàries per a la comprensió de cada present concret» (Dutschke 1976: 59).

El període entorn del 68 va ser el de les lectures d'*El Capital*. No dogmàtiques, en el sentit de no acceptar la versió establerta per la tradició (perquè es tractava de superar tant el capitalisme com l'estalinisme), sinó més aviat herètiques, en el sentit de tornar a les fonts, als fonaments. Aquesta revisió va ser fonamentalista en un doble sentit.

En un primer lloc, perquè pretenia construir una «ciència revolucionària» o, com deia més filosòficament Dutschke, reconstruir el marxisme com a «teoria del coneixement de la voluntat revolucionària» (1976: 85). No es tracta de minimitzar els avenços d'aquest impuls: encara

que algunes de les relectures que van ser populars en l'època (com l'althusseriana) estan avui justament oblidades, altres —no tan conegudes llavors— deixaren un solatge de treball intel·lectual seriós, de vegades prolongant fins l'actualitat (com és el cas del monumental projecte de diccionari del marxisme animat per W. F. Haug). Sí que sembla convenient, però, reconèixer que l'excés retòric va ser un dels trets més visibles de la cultura de l'època: com que tot havia de ser «marxistaleninista» per a obtenir el reconeixement dels activistes estudiantils, i com que la necessitat de reconeixement és una característica de molts intel·lectuals, el 68 va ser una de les èpoques en què s'han escrit més ximpleries recobertes de xerrameca radical.

Hi ha un segon sentit d'aquesta orientació fonamentalista a la qual em referesc que té també algun interès. En «la pugna permanent i cada vegada més aguda amb el sistema» (Dutschke 1976: 148) tots els elements de la realitat social tendiren a ser posats al mateix nivell i a ser criticats segons una mateixa lògica. La lluita contra l'agressió ianqui al Vietnam i la lluita contra els catedràtics eren solament dos aspectes d'una mateixa tasca de construcció de l'«actitud antiautoritària».

«La situació d'aprenentatge en la universitat està determinada per la dictadura dels exàmens, en veritadera inflació, i per la dictadura dels catedràtics numeraris» (Dutschke 1976: 152).

«La misèria de la FU és insuportable per a nosaltres, els estudiants (...). Hem d'anar tirant en males condicions de treball, amb míseres

l·liçons magistrals, amb seminaris estúpids i amb absurdes normes d'examen. Si ens neguem a consentir que uns professorals idiotes especialitzats facen de nosaltres més idiotes especialitzats, paguem la gosadia amb el perill d'haver de deixar els estudis sense concloure's» (Comitè Provisional Preparatori d'una Autoorganització dels Estudiants, Universitat Lliure de Berlín (FU), 26.11.1966, cit. de Bergmann 1976: 38).

Aquesta pretensió totalitzadora de la crítica va conduir, de vegades, a una aguda revisió de molts aspectes de la cultura i de la vida social. Però també va dur, fins i tot les ments més lúcides, a simplificacions estridents.

«El feixisme actual no es manifesta ja en un partit ni en una persona, sinó que consisteix en l'educació quotidiana dels homes per ser personalitats autoritàries, és a dir, en l'educació» Dutschke 1976:121).

La cultura del moviment estudiantil no es va poder alliberar d'aquesta ambigüitat plena d'equívocs. Em pregunte si això no deu tenir res a veure amb el fet que la seua dissolució fos també total, sense gaires residus. D'alguna manera, l'ultramarxisme dogmàtic i bastant ignorant que va florir en les universitats europees dels setanta va ser succeït, en els vuitanta, per un antimarxisme no menys dogmàtic i ignorant, sense que el trànsit semblés haver deixat empremtes en els seus protagonistes. El fonamentalisme –incoherent

amb la vida com era– va ser, sobretot, retòric.

Com que la paraula «fonamentalisme» té avui moltes connotacions negatives, paga la pena d'aclarir que considere que l'intent de revisar tots els aspectes de la vida social sota un nou prisma socialista va ser bastant més complex del que, mogut per l'eficàcia polèmica, ho he presentat aquí. Fins i tot tingué moments de notable autenticitat (per exemple, en el moviment d'«anar a les fàbriques», quan bastants estudiants deixaren les facultats per convertir-se en treballadors industrials –o més exactament, en agitadors sindicals). Tot l'assumpte mereixeria una revisió més a fons.

L'AMBIGUA RELACIÓ AMB LA VIOLÈNCIA

«Una qüestió feia temps que m'obsessionava: en els anys 70, ells i jo érem militants d'extrema esquerra. Ells es van convertir en terroristes, jo en pacifista. Per què?» (Cohn-Bendit 1987: 195).

«...la llibertat solament es descobreix en l'acte, és una mateixa cosa amb l'acte; és el fonament de les relacions i interaccions que constitueixen les estructures internes de l'acte...» (Sartre 1971: 90).

«Una manifestació també avui, encara que siga xicoteta» (Bernardo C., estudiant de filosofia, en una assemblea a València, 1968).

El capitalisme tardà, la cultura estudiantil el va percebre com un sistema extremadament repressiu. Aquest caràcter, a més a més, va tendir a atribuir-se a totes les seues manifestacions. Marcuse va contribuir a expressar aquest punt de vista, amb múltiples asseveracions del to de les següents:

«...el que jo denomine super-repressió, és a dir, la repressió exigida no pel desenvolupament i preservació de la civilització, sinó pels interessos creats que tracten de mantenir una societat establerta» (Marcuse 1971: 104).

«... l'agressió omnipresent, predominant en la societat industrial avançada» (Marcuse 1971: 113).

«...la superagressió en la societat industrial avançada s'allibera en comportaments gens sospitosos i "normals"» (Marcuse 1971: 125).

El filòsof de Frankfurt era, de totes maneres, un intel·lectual massa fi per a no establir distincions a l'hora de desenvolupar aquestes idees. De vegades, fins i tot, ho va fer amb bastant claredat.

«La veritat, aquesta ampliació de conceptes em resulta ja excessiva. La violència, el poder, és sempre violència, i davant un sistema que, fins i tot amb la falsa llibertat dels televisors... sempre el puc apagar si vull... no, no és una aparença; ni tota la resta... no, aquesta no és pas la dimensió de la violència. Parlant així desdibuixa vostè un

dels factors decisius de la societat actual, a saber, la diferència entre el terror i la democràcia totalitària que no treballa per mitjà del terror, sinó amb la interiorització, amb mecanismes d'homogeneïtzació: això no és violència. Hi ha violència quan un li trenca el cap a un altre amb la porra o amenaça de trencar-li'l. No hi ha violència quan se'm presenta un programa de televisió que glorifica d'una manera o altra l'existent» (Marcuse 1968: 27-28).

De tota manera, aquesta capacitat per al matís no sempre va estar present en el moviment. Encara que la noció de «super-agressió» era bastant adequada, per exemple, per qualificar la guerra de Vietnam (l'atac per part del país més ric i tecnològicament desenvolupat del món, amb quasi tots els mitjans al seu abast, contra un altre que era pobre i «subdesenvolupat»), resultava poc mesurada quan s'aplicava, per exemple, a la publicitat o als informatius de la televisió. L'ambigüitat derivada de la falta de claredat en distingir aquests nivells tan diferents de la realitat social és present en el mateix text de Marcuse (en la seua vacil·lació, en la mateixa noció de «democràcia totalitària»). I va ser present moltes vegades en la denúncia de «les fetitxitzades regles del joc de la democràcia formal» (Dutschke 1976: 112).

Abans de continuar endavant, m'agradaria formular amb claredat el meu propi punt de vista. En la rebel·lió dels estudiants no hi va haver violència (o n'hi va haver poquíssima). Hi hagué, fins i tot, una percepció bastant clara dels dilemes polítics i morals que s'hi lligaven i una te-

orització tendent a reabsorbir les possibles desviacions de l'activisme.

«L'element d'irracionalitat contingut en el llançament d'ous i tomàquets no és la irracionalitat dels feixistes, que aspira a la violència com a fi en si, sinó la materialització superrealista i provocadora de la irracionalitat d'una societat que documenta la falta d'importància de la raó política i del llenguatge de la humanitat concedint-los un raconet de Hyde Park. Quan a més resulta que la caricatura de poder, expressiva de la impotència real, manifesta en la forma de llançament d'ous i tomàquets, provoca a l'aparell del poder, que es fingeix tolerant, a posar de banda les formes democràtiques de l'estat de dret per entrar sense afaits «en el fons de la qüestió», aplicant la violència als homes, llavors aquesta irracionalitat provocadora contribueix manifestament a l'aclariment polític molt més que no la majoria de les discussions de taula rodona» (Del document «Von der Freien zur Kritischen Universität. Geschichte der Krise an der Freien Universität Berlin», signat per diverses organitzacions estudiantils – AStA, ESG, FDP, HSU, SDS, SHB–, citat per Dutschke 1976: 124).

Em sembla indiscutible que la subtilessa de l'argument descarta per complet les acusacions llançades des de la dreta i fins i tot la desqualificació proferida, que presentava els estudiants com a «feixistes

d'esquerra», per Habermas i altres socialistes de càtedra de l'època.

En la cultura dels estudiants, la consigna dels *maos* («perquè això canvie, cal prendre un fusell») va ser sobretot una peça més dels excessos retòrics. Cal preguntar-se, però, si hi havia alguna cosa en aquesta cultura que, uns anys més tard, quan l'onada de la protesta de masses ja havia passat, pogué dur alguns a posar l'esmentada consigna en pràctica.

«D. El sentit de la rebel·lió, era l'escola, el moviment estudiantil?

Ella.— En l'escola no vaig viure gens. Però vaig arribar a la universitat a finals del 68, allí va ser on va nàixer la rebel·lió i em va conduir al moviment estudiantil. Però la rebel·lió es referia sobretot a la crítica de l'ensenyament que se'ns impartia, a la voluntat de poder modificar els programes en un sentit menys clàssic... I, després, la meua rebel·lió es va estendre, es va fer general, contra les relacions dominades pels diners, contra els morts en les fàbriques, contra la pobresa al Sud. Al principi, era una rebel·lió individual contra la família i la cultura, manifestada en la roba, les formes de vida... En un principi el moviment estudiantil em va semblar una perspectiva revolucionària, després la constestació es va anar estenent fins afectar tota l'organització de la societat.

D.— Llavors és quan ingresses en un grup esquerrà, Potere Operaio?

Ella.— Sí, però no vaig tardar a adonar-me que aquesta activitat política no produïa res de concret.

La seua incapacitat em va dur a decidir que solament un procés revolucionari i armat podia ser eficaç» (Fragment del diàleg entre Cohn-Bendit i Adriana Farranda, presa per la seua activitat com a membre de les Brigades Roges, en Cohn-Bendit 1987: 201).

La resposta a aquesta important pregunta no és gens fàcil i, al meu parer, ha de quedar oberta i ser objecte d'una reflexió i un debat més en profunditat. Sí que m'atreveria, tanmateix, a apuntar tres trets que, possiblement, tenen alguna cosa a veure. Els tres revelen una certa ambigüïtat cap a la violència més que no a la seua acceptació pràctica, però mereixen una mica d'atenció.

En primer lloc, hi va haver la presència d'un rebuig purament «tàctic» de la violència, basat en la seua inadequació a les condicions de les societats industrialitzades (i unit a una idealització dels moviments d'alliberament en el Tercer Món).

«El rebuig de la violència per la majoria dels estudiants contenia l'encertada comprensió que en les metròpolis no es pot produir un terror revolucionari mitjançant les armes» (Dutschke 1976: 128).

«Els éssers humans poden odiar un Ky, un Branco, un Duvalier, el xa i molts més, han d'organitzar una dura lluita militar implacable del poble contra els dictadors o els titelles, cometre atemptats, aplicar terror revolucionari contra els opressors i els seus auxiliars. Però

aquesta caracterització de la situació no es pot aplicar a les metròpolis. Entre nosaltres, en les metròpolis, inclosa Nord-Amèrica, la situació és distinta ja en qüestions de principi: els senyors que ens dominen són bàsicament fungibles, es poden substituir en qualsevol moment per altres màscares burocràtiques. No podem ni tan sols odiar-los, perquè són també captius i víctimes de la maquinària repressiva del procés d'explotació capitalista. Per això no hauria tingut cap sentit procedir contra Humphrey mitjançant un atemptat; això hauria estat en realitat un acte contrarevolucionari» (Dutschke 1976: 139).

En segon lloc, una prioritat atorgada a l'acció, associada a un cert to existencialista. Van ser anys de mitificació de la «praxi». Un fet que, per cert, no sols es va encomanar als estudiants. Sartre, per exemple, en la seua fase més exaltada i més penosament acrítica, celebrava l'eclosió d'una massa de «revolucionaris de deu anys» i la relacionava amb el fantasma d'un futur de treball intel·lectual «proletaritzat».

«Hi ha en aquests nois, i fins i tot en aquestes noies, una violència notable, que no és justament l'expressió d'un capritx, sinó l'expressió d'una clara consciència del que se'ls prepara. Se'ls tanca en una contradicció: d'una banda, senten que tenen poques possibilitats d'integrar-se en la societat, perquè hauran de xocar contra tota una sèrie d'entrebancs parats en l'ensenyà-

ment perquè solament una ínfima minoria arribi al cim; d'una altra, les places que podrien conquistar si salvassen tots aquests entrebancs els repugnen d'entrada, perquè hauran de ser-hi purs objectes, instruments d'un sistema que els haurà "especialitzat" per a una tasca precisa. Els joves comprendran molt aviat això, i per això veiem aparèixer avui una inesperada generació de revolucionaris de deu anys» (Sartre 1970: 28-29).

Aquesta citació poc racionalitzada ha estat una experiència, sens dubte, de tota una generació.

«I allí, el mer fet de veure el mur blau i gris de la policia em va revoltar, aquella mena de muralla que avançava cap a nosaltres... I a mi també m'entraren ganes de llançar pedres» (Julien G., llicenciat en ciències polítiques, en Durandeaux 1970: 18).

«Per descomptat, encara em pot seduir llançar llambordes a la *passa*. És un acte lúdic. Per a mi, hi ha molta profunditat en aquest gest. Encara que intente rebutjar en mi la violència que es torna fatxa, la que t'empenta a voler matar l'altre» (Michel Chemin, en Cohn-Bendit 1987: 102).

La prioritat donada a l'acció va estar en relació amb la funció pedagògica que se solia assignar a la provocació, a la molt moderada violència que sí que van exercir de vegades els estudiants. D'una banda, la

provocació tractava de revelar la brutalitat del «sistema».

«En aconseguir desemascarar la irracionalitat latent i la manifesta del sistema, el terror contingut en les institucions i la brutalitat de la policia, intentem mostrar, com fa el vietcong, la vulnerabilitat del sistema» (Dutschke 1976: 133).

D'altra banda, es tractava d'anar desenvolupat la mateixa capacitat de revolta i de mobilització.

«Tots els xocs amb la policia en les manifestacions, les subsegüents frustracions (resultat més freqüent) i les agressions cada vegada més violentes i generalitzades, s'han d'entendre com a procés permanent d'aprenentatge, com a constant intent de transformació de la mateixa estructura caracteriològica» (Dutschke 1976: 135).

Durant els anys de la rebel·lió estudiantil, les excepcions a aquest maneig autocontrolat de l'acció van ser escasses (de fet els pocs morts que hi va haver durant les protestes van ser estudiants víctimes de la repressió exercida per l'estat). La subtileza de les observacions sobre el «terror» exercit llançant tomàquets no era impotent, sinó genuïnament irònica.

«Arribàrem en grup tancat davant l'ajuntament, encara que sense aprofitar de seguida per a una "activitat guerrillera" les possibilitats que ofería el fet de ser dia de mercat. Va ser un error. La policia

va aconseguir reagrupar-se a temps; va permetre una delegació de manifestants, i així la manifestació va cobrar moments ambivalents. Va tornar a ser subversiva cap al final, quan va aconseguir cobrir amb un “terrorífic” bombardeig de tomàquets l’automòbil de Tshombé» (Dutschke 1976: 112).

En tercer lloc –i aquest és, al meu parer, el nucli decisiu de l’ambigüïtat– hi hagué una justificació teòrica de la violència. En part perquè es considerava que, tard o d’hora, seria inevitable.

«François Lf.– No pose cap límit a aquests mitjans.

J. Durandeaux.– Fins i tot la violència?

François Lf.– Sí, fins i tot la violència.

J. Durandeaux.– Fins i tot la guerra civil?

François Lf.– Sí, fins i tot la guerra civil.

J. Durandeaux.– Em sembla que, per la resta, et consideres cristià.

François Lf.– Sí» (en Durandeaux 1970: 69-70).

I, en part –i això és encara més important– perquè es tendia a acceptar una justificació pel contingut dels objectius, al marge del context social i polític existent. La discussió sobre aquest punt no es va arribar a tancar. Es va mantenir oberta i, probablement, té alguna cosa a veure amb els diferents camins a què feia referència Cohn-Bendit en el seu diàleg amb els presos brigadistes.

«Els casos que he esmentat –la lluita de la classe obrera durant el segle XIX pel dret d’associació, la lluita del poble indi pel seu allibe-

rament del domini colonial– són clarament casos en els quals la resistència ha hagut d’imposar-se al dret positiu llavors vigent; amb això he al·ludit conscientment a un dret natural de resistència. La diferència que he puntualitzat es refereix exclusivament al cas en el qual una minoria reivindica el dret a la resistència i a la violència, no perquè se li neguen possibilitats d’expressió o d’organització –perquè en aquest cas la contraviolència em sembla legítima–, sinó solament perquè creu que amb mitjans pacífics i no violents no aconseguirà mai superar la situació de minoria» (Löwenthal, en Marcuse 1968: 136).

Aquest punt de vista, que en la vella esquerra marxista era propi fins i tot de les persones més radicals, no va arribar a imposar-se clarament –en la consciència dels estudiants– sobre el que justificava la violència per la importància o la urgència de les reivindicacions, pel seu *contingut*.

«Em sembla que cal partir del fet que la raó política que encara aconsegueix notar que la guerra del Vietnam és un crim resulta avui minoritària. En aquesta situació, l’actitud més decent és plantejar d’una vegada el problema de les minories segons el contingut, preguntant què ha de fer la raó política, si no vol abdicar, si no vol limitar-se a declamar la tesi que crims com els que es cometien al Vietnam no s’han de cometre...» (Lefèvre, en Marcuse 1968: 137-138).

¿No és exactament aquest el discurs actual, per exemple, d'ETA, quan pressuposa que l'objectiu de l'alliberament nacional justifica en última instància qualsevol actuació?

La rebel·lió estudiantil no va encertar a resoldre aquesta ambigüitat. Dutschke la va expressar així: «la contradicció entre un humanisme moral abstracte d'una banda i, de l'altra, la satisfacció per les xifres de baixes americanes al Vietnam» (1976: 128). Certament, és la mateixa satisfacció que molts dels membres d'aquella generació sentim quan ens assabentem de l'atemptat contra Carrero Blanco. No va ser solament admiració, sinó pròpiament enveja: per un moment sentim el desig profund d'haver-lo fet nosaltres.

M'agradaria insistir en un punt. No pense que es pugui qualificar la rebel·lió dels estudiants d'acord amb aquesta ambigüitat. Perquè és present, en el millor dels casos, en *totes* les ideologies europees. I perquè una sensibilitat marcada cap a la violència estructural és una característica ineludible del compromís democràtic i amb els drets humans. Però sí que indica una discontinuïtat amb les dissidències posteriors, que sí que han aconseguit avançar una mica en la superació –teòrica, si més no– d'aquest dilema.

LES CENDRES DE MAIG I
LES FINESTRES D'ENZENSBERGER

«*Enzensberger*: Podria jo posar un exemple? A Alemanya existeixen ja actualment grans oficines d'arquitectes on gent que havia imaginat, encara en l'època dels seus estudis, que més tard anaven a

“treballar en una professió liberal”, a fer plànols de cases, és a dir, que anaven a fer una feina creadora, gent que, per tant, en el fons, tenien en la seua professió una perspectiva burgesa, ara es troben en un gran taller industrialitzat, asseguts darrere d'una taula de dibuix, frec a frec amb desenes d'altres joves arquitectes. Veient-se obligats a comprovar que no fan, dia a dia, més que subministrar un detall dins de la construcció total. Un arquitecte d'aquesta mena, per exemple, es dedica a traçar sempre finestres. Heus ací un bon exemple de proletarització.

Marcuse: I com es troba aquest mateix home, quan de vesprada torna a casa? Es troba un habitatge brut de dos o tres habitacions desproveït de qualsevol equipament sanitari? És que no té cotxe? Té o no té els petits o no tan petits béns anomenats de luxe del capitalisme tardà?

Enzensberger: Naturalment que els té.

Marcuse: Llavors és una burla al vertader proletariat qualificar aquests estrats socials de proletaris» (en Marcuse 1976: 85-86).

«Solament l'alliberament d'impulsos reprimits i oprimits pot commoure tot el sistema de necessitats en els individus, i crear així, fisiològicament i psicològicament, un espai a les necessitats de la llibertat» (en Marcuse 1976: 61).

Sociològicament, la rebel·lió estudiantil va ser l'expressió política de noves tensions generades pels sistemes d'escolarització de masses. Els estudiants, enfrontats al seu fantasma particular, un futur de treball intel·lectual assalariat («proletaritzat», com se'n deia llavors), ho van assumir críticament i, durant uns anys, donaren formes radicals al vell projecte socialista. Més tard, aquella generació va comprendre que no era per tant. Va arribar a posicions socials confortables i ha acabat fins i tot autoassignant-se salaris capaços de fer empal·lidir d'enveja les velles elits professionals. Solament una minoria ha mantingut les idees alternatives, bé reabsorbida per les velles esquerres o bé en el marc dels nous moviments socials.

¿En què es va basar la creença segons la qual aquestes condicions podrien ser la base per a una nova fase del moviment socialista? Com que aquesta va ser la pregunta comuna a totes les expressions polítiques de la rebel·lió estudiantil, donar-li una única resposta és inevitablement simplificador. Això no obstant, crec que hi va haver un fil bastant compartit que es pot resumir així. Com que la classe obrera dels països més industrialitzats havia eixit de la misèria i de l'absència de drets, és a dir, com que l'estructura i la composició del treballador col·lectiu havien evolucionat de manera distinta a la bipolarització de classes que havia previst Marx, la revolució proletària en el sentit clàssic s'havia fet impossible. Alhora, l'assalariació s'havia estès molt, més enllà de l'àmbit dels productors directes. Amb aquesta extensió, s'havia donat també un munt de diferenciacions i de divisions internes i, sobre el conjunt, dominaven la consciència petitburgesa i els interessos

de compensació (d'obtenció de béns materials i d'estatus en l'interior del sistema). Però aquest domini, operant sobre la contradicció entre la riquesa social generada per la productivitat superdesenvolupada i la seua utilització miserable, necessitava un esforç per mantenir la cohesió que era massa gran per ser durador.

«...en la societat opulenta contemporània, la discrepància entre les formes d'existència establertes i les possibilitats reals de llibertat humana és tan gran que, a fi de prevenir un esclat, la societat ha d'assegurar una coordinació mental dels individus més efectiva; tant en les seues dimensions inconscients com en les conscients, la psique és sotmesa a una manipulació i control sistemàtics» (Marcuse 1971: 104).

En aquestes condicions, com que l'accés a la cultura ja no era funció de la riquesa, sinó del temps disponible per a cadascú, la reducció del temps de feina havia de fer créixer la «capacitat psíquica lliure, no absorbida ja en la lluita per la vida» (en Marcuse 1981: 128).

En la versió marcusiana, el motor del mencionat creixement havia de ser el desplegament de l'Eros erosionant el principi de rendiment, base de l'ètica del treball capitalista. I havia de donar lloc al fet que el procés de la revolució s'iniciàs pels individus per als qual la voluntat de ser feliç, d'autodeterminar-se, s'ha convertit en una necessitat vital. D'aquesta manera, el «subjecte» històric era potencialment tota la població. La fusió de la consciència i la vida permetria superar tant l'ortodòxia

marxista com la negativitat individualista de la contracultura.

Encara que la resumida adés tan sols va ser una de les versions, en totes va ser present la idea que existia una contradicció fonamental entre l'alliberament massiu de capacitats humanes conseqüència de la productivitat capitalista (de la qual l'expansió educativa era una manifestació destacada) i la necessitat del sistema, per reproduir-se, de gestionar aquestes capacitats de manera destructiva.

En algunes zones de la cultura dels seixanta hi hagué encara un eco de les esperances i pors dels seixanta, les esperances d'una revolució de la cultura contra la societat de consum i les pors d'una completa i definitiva integració de la classe obrera industrial. En el vell Marcuse que, enlluernat per Bahro, parlava de la consciència excedent com a capacitat psíquica lliure no absorbida per la producció i de la possibilitat de transformar-la en força d'alliberament per l'acció de l'Eros sobre el principi del rendiment. Hi va haver fins i tot un moment –i ara fa riure molt– en què va estar a punt d'identificar l'eurocomunisme amb la materialització pràctica de l'assumpte. En el pànic de Daniel Bell i de tota una legió de reaccionaris diversos, espantats per l'esquizofrènia inherent al manament sagrat del capitalisme de consum de masses: cal ser recte durant el dia i eixir-se'n de mare a la nit! Una broma divertida, el malson d'aquesta gent, la imatge de l'ordre social de la propietat privada ofegat sota el pes corrosiu del sexe, la droga i el rock and roll (vegeu Bell: 1977).

Aviat es va veure, però, que la nova onada de modernitat resultava molt menys dissolvent de tot el que aquestes esperances i aquestes pors havien imaginat. En aquells

temps, ens vam fer tots consumistes, individualistes, addictes als drets individuals, és a dir, moderns i demòcrates. D'altra banda, les masses «sobreeducades» superaren la pèrdua de sentit del treball dedicant més temps a preparar les vacances. Les ideologies d'alliberament radical que van afavorir la instal·lació del nou ordre i la liquidació de les resistències obsoletes esdevingueren al seu torn obsoletes. Així es van consumir les darreres cendres de maig. La revolució cultural que volgué posar en discussió «totes les normes anteriors i tots els valors de l'ordre establert» (Dutschke 1976: 113) es va exhaurir. I el seu lloc va ser ocupat pel realisme, és a dir, per la quasi completa absència d'idees. □

-
- ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E.; RANCIÈRE, J; ESTABLET, R. i P. MACHÉREY (1973): *Lire le Capital* (4 vol.), París, François Maspero.
- BELL, D. (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- BERGMANN, U. (1976): «Historia del movimiento estudiantil». En BERGMANN, U.; DUTSCHKE, R.; LEFÈVRE, W. i B. RABEHL: *La rebelión de los estudiantes*, Barcelona, Ariel, pp. 7-55.
- COHN-BENDIT, D. (1987): *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*, Barcelona, Anagrama.
- DURANDEAUX, J. (1970): *Las jornadas de mayo*, Mèxic, Grijalbo.
- DUTSCHKE, R. (1976): «Los estudiantes antiautoritarios y las contradicciones del capitalismo tardío». En BERGMANN, U.; DUTSCHKE, R.; LEFÈVRE, W. i B. RABEHL: *La rebelión de los estudiantes*, Barcelona, Ariel, pp. 57-165.
- HAUG, W. F. (1978): *Introducción a la lectura de «El capital» (lecciones introductorias a un estudio colectivo de «El capital»)*, Barcelona, Materiales.
- HUGHES, H. S. (1988): *Sophisticated rebels: The political culture of european dissent, 1968-1987*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988.
- MARCUSE, H. (1968): *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel.

- MARCUSE, H. (1971): *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*, Madrid, Alianza.
- MARCUSE, H. (1976): «¿Fracaso de la nueva izquierda?». En *Calas en nuestro tiempo. Marxismo y feminismo. Teoría y praxis. La nueva izquierda*, Barcelona, Icaria, pp. 54-74.
- MARCUSE, H. (1981): «Protosocialismo y capitalismo avanzado». En BAHRO, R.: *Por un comunismo democrático*, Barcelona, Fontamara, pp 125-150.
- MARCUSE, H.; HABERMAS, J. (1980): *Teoría y política*, València, Cuadernos Teorema.
- OELGART, B. (1971): *Ideólogos e ideologías de la nueva izquierda*, Barcelona, Anagrama.
- PASOLINI, P.P. (1983): *Escritos corsarios*, Barcelona, Planeta.
- SARTRE, J. P. (1970): *El miedo a la revolución. Les communistes ont peur de la révolution*, Buenos Aires, Proteo.
- SARTRE, J. P. (1971): *Materialismo y revolución*, Buenos Aires, La Pléyade.



Col·lecció ARGUMENTS

- 1** Isaiah Berlin
Nacionalisme
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
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
214 pp., 1950 PTA
- 8** Joan Garí
Un cristall habitat
217 pp., 1950 PTA
- 9** Axel Honneth
Desintegració. Fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època
137 pp., 1400 PTA
- 10** Dominic Keown
Polifonia de la subversió. La veu col·lectiva de Vicent Andrés Estellés
232 pp., 1950 PTA
- 11** Seyla Benhabib
Diversitat cultural, igualtat democràtica. La participació política en l'era de la globalització
132 pp., 1400 PTA
- 12** Vicent Salvador
Poesia, ciutat oberta. Incursions en el discurs poètic contemporani
132 pp., 1400 PTA

TANDEM arguments

c/Sant Vicent,93-València •963172047•
c/e tandemedi@teletline.es

L'ESPILL

La pintura està plena de coses temibles

Mario Garcia Bonafé

19 D'AGOST

I have always been a plodder, a person who anguishes and struggles over each sentence, and even on my best days I do no more than inch along, crawling on my belly like a man lost in the desert.

PAUL AUSTER



Mario Garcia Bonafé escrigué aquest text per al catàleg de l'exposició d'Artur Heras a la Sala Parpalló en novembre-desembre de 1992. Fou publicat al llibre *Artur Heras* (Col. Imagen, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1992). Traducció de Marc Granell.

Redimonis! Caldrà alçar-se matí per a respondre el qüestionari que m'ha enviat Artur Heras amb motiu de la seua exposició. Atrevir-se a escriure. Tinc ja la pell seca.

Regirant papers, vaig caure ahir sobre algunes frases de Henry Calet que podrien facilitar-me la resposta: «Declare que el meu punt de vista serà poc elevat, quasi quasi arran de terra. Preferiria dir: arran d'home. La qual cosa no implica forçosament una idea de profunditat. Parle des d'un lloc en què la perspectiva no s'amplia. La meua mirada es passeja sobre avingudes sense nom, sobre carrers que no tenen eixida». Segurament seria molt més raonable abstenir-me. Tinc amb massa freqüència la impressió de no formar part del món intel·lectual d'avui dia, tancat en el meu propi laberint, tan incult en tot allò que s'agita en el món de l'art.

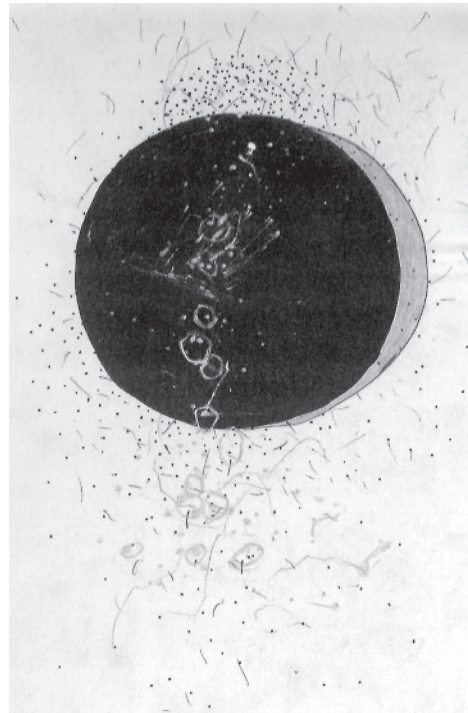
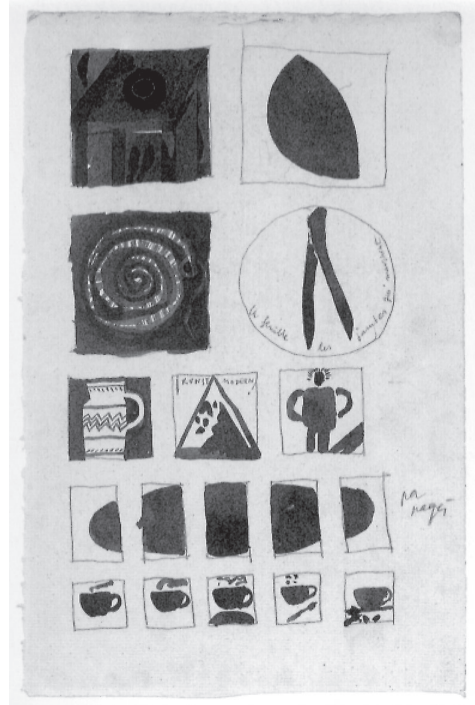
Així doncs, per a mi, escriure serà, com deia Georges Perros, una manera de pagar peatge. Però, quin peatge? El que es paga per inventar amor, amistat, somnis o art. I, com un no escriu com voldria escriure, sinó com pot, amb aquestes pàgines pagaré el peatge inevitable que la meua edat madura i desordenada realitzarà quan m'encare amb aqueix món dels pintors, amb aqueixa felicitat del pintor que resulta del seu treball, a mitjan camí entre l'artesà i el mag.

24 DE SETEMBRE

Una vesprada, durant les primeres setmanes de 1980, en un temps fresc però no hivernal, heus-me per primera vegada en ma vida en un espai blanc, minúscul en el meu record. Murs blancs. Traços confusos gris clar quasi blanc. Traços només inacabats. Daus negres. És l'estudi d'Artur Heras.

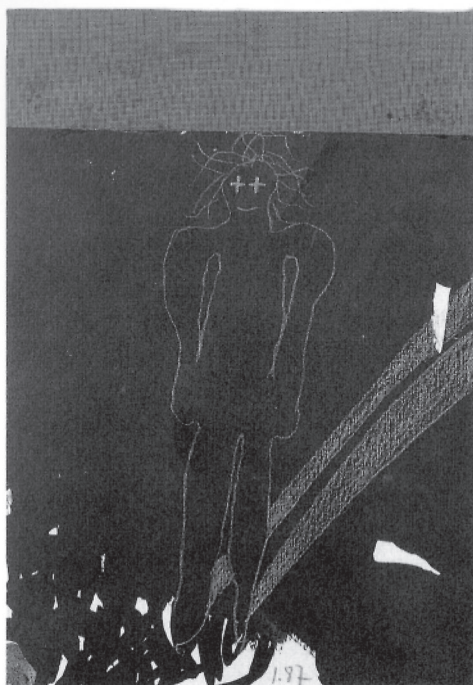
Durant els dotze anys següents, he mirat, contemplat, estudiat els seus treballs. He vist nàixer les línies, sorgir els colors, endurir les matèries. Durant dotze anys he acumulat records com dossiers un jutge d'instrucció, però l'essencial roman inaprehensible, inaccessible. Potser perquè, com ha escrit Samuel Becket, «la peinture moderne est déjà assez troublante en elle même sans qu'on veuille la rendre plus trouble encore, en disant tantôt qu'elle est peut-être ceci, tantôt qu'elle est peut-être cela».

Ahir, últim dia de l'estiu, he llegit, rellegit, totes les notes que he pres al llarg d'aquests mesos. He decidit que podrien compondre un cert conjunt coherent i m'he preguntat, tanmateix, com continu-



ar aquesta aventura d'escriure la meua lectura d'Artur Heras. Em vaig asseure davant l'escriptori, però no per a dedicar-me a treballar, a prendre notes, a preparar la meua exposició sobre l'exposició d'Artur Heras, sinó per a mirar una altra vegada les fotografies de les seues obres que tenia sobre el meu escriptori. Volia estar absolutament sol amb les fotografies, sol amb aquesta notícia de l'exposició.

He desplegat les fotografies al meu davant, observe els perfils de les cases que es repeteixen una vegada i una altra, els espais blancs de les cases, la ratlla, el punt, el triangle perfecte de les cases, els colors de les tasses, en recórrec les vores, l'olorosa rugositat que du a la meua boca el sabor amarg del café, alce amb les meues mans les escultures de les seues cases, sospese les seues sabates de plom, pesades, obscures, aqueixes sabates dels camps de concentració que duen a la meua memò-



ria aquells peus nus dels quals parlà Peter Handke, acarone les figures que representen els seus paquets de tabac marca IDEALES, el seu fum aspre, acre, m'ompli els pulmons i la nostàlgia torba la meua imaginació. L'element commovedor de les fotos que tenia davant de mi no m'alliberava de la notícia de l'exposició.

Aquest migdia, el temps o la inspiració han frustrat el meu projecte. He llegit i corregit la pàgina precedent. Després, no res. Les paraules anaven perdent sentit. He passat la vesprada ordenant llibres. Aquesta tasca modesta i repetitiva posseeix la virtut de les ocupacions domèstiques. Tranquil·litza l'esperit i l'encamina cap a l'essencial. S'ordenen els llibres com es dobleguen els llençols, es planxen les camises o es netegen els armaris. En posar un ordre en les coses, es troba la pau. A mesura que la vesprada avança, el quadre sobre Franz Kafka d'Artur Heras emergeix de les ombres i destrueix aqueixa pau precària. A les sis, comence a distingir-ne la silueta; a les sis i quart, el contorn del vestit; a les sis i vint, la cara s'hi retalla nítidament. La llum s'apropia suaument dels grans de pintura que han creat el llenç. L'àgil dibuix representa per a mi la imatge d'un gnom d'un gènere inesperat, al voltant del qual giren les hores i els dies que precedeixen l'exposició, la meua sobre Artur Heras, la d'Artur Heras sobre ell mateix.

29 DE SETEMBRE

La primera vegada que vaig veure Artur Heras va ser durant un hivern a Nova York. El cel estava gris, gris dens, molt diferent del brillant colorit mediterrani sota el qual havíem nascut els dos. Artur camina-



va lentament, els ulls àvids, anhelants. Les mans primes, brunes, dibuixaven, pintaven, esculprien la desolada matèria nova-iorquesa. M'hi vaig encreuar i vaig creure que es tractava d'una visió. Algú que s'hagués rebel·lat, i hagués abandonat la seua ciutat.

Aquest home em va transmetre quasi de seguida aqueixa necessitat de cerca no en els museus, sinó en els carrers. Havia fet un llarg camí per a trobar a Amèrica del Nord un personatge singular, un *outsider*, que trobava en el metro, en el tren, en els sòrdids bars nord-americans, el negre i el blanc, «el color de l'eliminació», com diu Tahar ben Jalloun.

En una «vasta habitació estrangera» (Leiris), Robert Frank, el suís emigrat, i Artur Heras iniciaren una conversa que els dugué, a través de l'aventura de l'art, cap a la matèria pictòrica i fotogràfica de les grans urbs actuals. Robert Frank parlà dels anys cinquanta, quan creuava una ve-

gada i una altra Amèrica. Parlà dels carrers de Detroit, Los Ángeles, Cleveland o Nova York. De les seues penombres, de les seues voreres brutes, de les seues gents fatigades, dels seus ombrívols paisatges urbans. En el capvespre d'aqueix dia hivernal, Robert Frank parlà de les seues línies i de les seues «diagonals brutals» (Denis Roche), esteses al llarg de les autopistes nord-americanes. Mentre Robert parlava de «going on in sad eternity» (Jack Kerouac), Artur Heras, perdut en els seus somnis, en l'anàlisi de les sensacions contradictòries que l'assalten, després del vertigen davant el torrent d'imatges, de colors, de somnis i de fantasmes que l'envaeixen, se sent incapaç d'adherir-se a la realitat. Aquesta realitat que esclata en múltiples fragments. No vol ser més que un receptacle gegantí que examina cada color i cada línia que rep.

1 D'OCTUBRE

Aquell dia (així havia sempre de començar la «història d'una foto»), Artur Heras havia pres l'autobús per a desplaçar-se a un dels suburbis de Berlín. Era un dia tardorenc, una pesada tardor alemanya. A la seua arribada, inicià el seu camí per un paisatge molt semblant als ravals



de totes les grans ciutats: edificis desmanegats, ciments esquerdat, sostres florits. El cel estava cobert, grans núvols ennegrits envaïen el paisatge. Va córrer fugint de la pluja bru-

tal, intentant arribar a la galeria d'art, oculta entre aqueixos detritus industrials, que exposava les obres d'un dels seus artistes més volguts, Anselm Kiefer. La pluja i l'excitació li feren equivocar el camí. De sobte, es trobà perdut en aqueix «món tardorenc que irradia monotonía» (Handke). Encaminà les seues passes cap a l'horitzó de la ciutat. A la llum del crepuscle, sorgien d'ací i d'allà diverses figures, gossos errants de la soledat urbana, que es movien com titelles davant un decorat de pedra. A alguns metres d'ell, l'extensió grisa del mur. Una torre de fusta domina el riu. Un cartell esquinçat indica que aquest camí d'aigua va pertànyer, alguna vegada, a la RDA. No lluny del mur, una creu de fusta recorda que un desconegut hi va ser abatut en intentar creuar l'Spree. Les gavines es posen sobre la creu, es capbussen en l'aigua grisa i es confonen amb la neu que cobreix els molls.

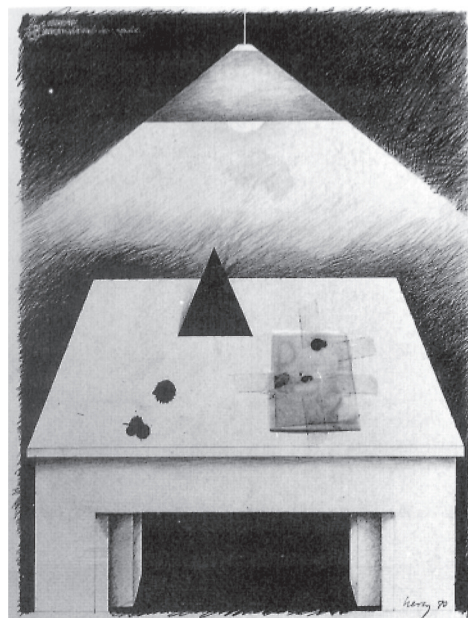
Tinc davant meu la imatge que Artur Heras va prendre de si mateix enfront del mur, aqueix *trompe l'oeil* l'humor del qual és tan evident. Tota imatge fotogràfica és una simulació, una aparença de realitat. Heus ací, doncs, una fotografia que l'autor ha volgut simular, en la qual un personatge, ell mateix, amb una pesada gavardina, sembla un personatge de Kafka pujant per un camí impossible.

2 D'OCTUBRE

Visite la casa en què viu Artur Heras. Medite sobre les contrarietats de la vida i de l'obra, sobre el decorat natural i l'estat de l'ànima. Ací Artur Heras pateix, pateix, crea a imatge de la seua pintura interior. Fora de la casa, els colors rojos del sol,

idoni potser per a un altre pintor que no fos ell. En l'interior, recolzat en una paret, un quadre, homenatge a Tatlin, en el qual trobe el pes i el color de l'obra. Me'n duré aquesta imatge que em permetrà desvelar els pensaments dels dos pintors.

L'ocupant d'aquesta casa és un home dotat per a les arts plàstiques, amb una habilitat d'artesà d'altres temps, amb una curiositat incansable a la recerca de tècniques noves, amb una propensió als assajos i als errors. La seua creació pictòrica descansa sobre una espontaneïtat breu, però elaborada, i que li permet anar canviant l'elecció dels temes, dels colors, dels materials. Em mostra els quadres de la seua última exposició. Cartons esquinçats, després apegats els uns als altres abans de ser pintats en grisos diluïts que obrin el pas a pinzellades grogues, a colors clars. Observe aqueixes composicions blanques que ressalten la simetria de la ratlla i el punt, de la casa i la lluna. Els jocs de simetria, la sensació gairebé tàctil del gra que aplica a

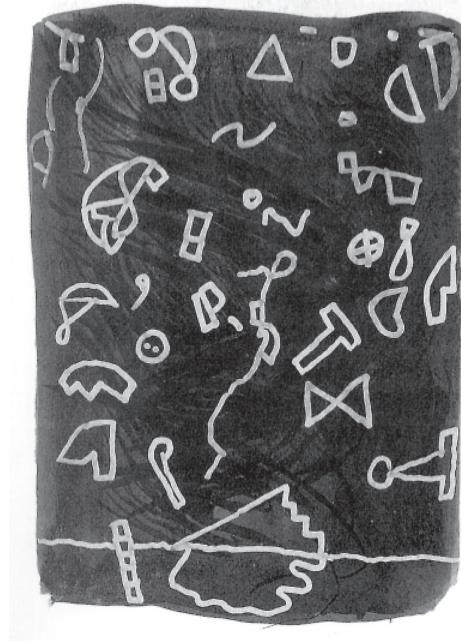


la seua sèrie de tasses. Artur Heras treballa amb freqüència a l'estil dels abstractes lírics americans. Arranca i llança fragments de cartó sobre la tela, rectificanc les formes que hi sorgeixen, ultrapassant lentament en la composició. Afegeix, apegua, retalla fins a obtenir sis o set capes. Després, alça el quadre, el col·loca sobre el cavallet i l'acolora amb tocs lleugers, la qual cosa entenc com la prova que l'estructura formal que acaba de ser realitzada pel pintor representa un instrument psíquic funcionant.

En aquest soterrani, mena de presó-cova-taüt on Artur Heras està, ahora, tancat i protegit, sorgeix una imatge blanca —la casa—, en la qual es retalla la llum exterior, pintada, dibuixada, esculpida fins a l'obsessió, que suggereix aqueixa variant del bloc màgic que tant agradava a Freud.

5 D'OCTUBRE

«Une casserole aussi, ça peut crier, tout peut crier. Une simple bouteille et les pommes de Cézanne...», deia Picasso. Les seues natures mortes *crient* de vida, d'una tensió insòlita que el pintor estableix entre els objectes pintats. «Aimer les choses et les manger vivantes», escrivia el pintor català. John Richardson, autor d'una exhaustiva biografia sobre Picasso, constata que: «c'est la métamorphose qui intéresse Picasso. À ses yeux, peindre des objets pour eux-mêmes n'avait que peu d'intérêt. Il voulait donner une identité anthropomorphique». Artur Heras coneix bé les natures mortes de Picasso i en la seua exposició hi ha una natura que es repeteix: la tassa de café. Un motiu que ha observat, sotjat, fins a crear una mena de gravat en relleu; matèria i línia s'hi entrellacen



formant un text. Se serveix de les superfícies esfèriques de les tasses per a imprimir-hi, com en una pàgina en blanc, qualsevol color groc, crema, blau.

Jo estic dret, mirant els quadres, interrogant-me sobre la seua participació en el «paisatge» pictòric d'Artur Heras, intentant endevinar la necessitat d'orde i lectura que advertesc en les seues obres amb la tensió irreal que presta als seus colors. El pintor ha col·locat diversos signes, fal·laços com trampes, al llarg del seu recorregut, i jo, víctima innocent d'aquest creador, acabe creient que l'únic que ens queda de follia, audàcia i llibertat en estat pur participa d'aqueix gest exemplar que són les obres que pinta.

PINOTXOS

Havíem arribat fin a les
rodalies
per veure els pinotxos rojos
sobre la gespa
dels nostres jardins antics.
Pinotxos rojos
no sagnants.
Petites joguines del sofriment.
L'home avança.
Llum nocturna.
No detingueu els homes
vosaltres joguines.
Viuen la seua mort.
Llum negra.
Deixeu-los passar
els homes.



Aviat es compliran trenta anys d'ençà que Artur Heras començà a exercir l'ofici de pintor. He revisat (assegut, gitat, dret) els centenars de croquis, esbossos, dibuixos, objectes, cartells i quadres, he contemplat llenços de tres metres d'alçada i d'uns centímetres a penes. He vist brillar davant de mi colors calents i freds, superfícies blanques, contorns grisos, centenars de poemes en colors perduts en la naturalesa del llenguatge artístic. El meu crani a punt d'esclatar ha esmicolat les imatges que Artur Heras ha anat construint al llarg dels anys.

Complirà quaranta-vuit anys l'any vinent. Edat que, no fa gaire temps, li semblava canònica. No ha tingut una joventut amable, ni heroica, ni fabulosa. No va fer la guerra. No és israelià ni monjo exclaustrat ni professor de filosofia. Ni ha pres el camí dels honors. Ni es lamenta ni s'alaba per això.

Socialment, ha tingut l'energia de no arrelar-se en cap banda, deixant caure tot allò que semblava *superflu*, no per a pintar, sinó per a arriscar-se a comprometre la part més tenaç de si mateix en la pintura. Des d'aleshores, una mà en el pinzell i la tela i l'altra en l'extrema nuesa que suposa tal passió. ¿Què és la pintura? L'obligació d'alimentar l'altre —ho vulga o no— i aqueix altre que està en nosaltres. És

una passió, una «ordre». Forma part de la nostra vida, com la conversa, l'apetit sexual o la quotidianitat. No és un ofici ni un sacerdoti. És una manera de treballar que és ambigua pel seu origen, els seus fins, la seua utilitat. Aïlla més que uneix, pintar és estimar estar sol. No es pinta en públic



i als pintors no els agrada que algú s'incline sobre la seua esquena per veure el que estan creant. Es pot viure sense pintar, però no es pot pintar sense viure. Pintar i viure no coincideixen sempre i aquest *ennui* té conseqüències fatals.

Algú va escriure que als vint-i-cinc anys tot el món sent desitjos d'escriure la seua autobiografia. Artur Heras inicià fa temps aqueix llarg camí. Durant el seu recorregut ha vist desfilar totes les criatures de la seua imaginació i les ha convertides en allò que Bracque anomenava «objectes naturals». Sens dubte, la més bella expressió que s'ha aplicat a la pintura.

24 D'OCTUBRE

En aquest capítol tractaré de les lleialtats. Evocaré el dau blanc de l'estudi

d'Artur Heras, els seus murs cegats, les seues taules robustes que aguanten models geomètrics, el seu terra de rajola sense polir i els retalls de banderes en les parets, restes d'una antiga exposició (ah la bandera, *le pavillon en viande saignante* sobre les parets lluminoses de la Fundació Joan Miró).

És una habitació, una caixa que conté un home que és un pintor; ampliada, esdevé un aula, un centre d'investigació, un laboratori del qual brolla l'alquímia del dolor i de la forma.

Alguns homes exhibeixen les seues biografies en les seues habitacions, uns altres la proclamen a través dels llibres que conserven; els pintors revelen les seues lleialtats a través dels homenatges que dediquen en els seus quadres. Tatlin, Kafka i Stravinsky són els herois pintats del món d'Artur Heras.

En un dels murs de l'estudi penja el quadre que Artur Heras pintà sobre el Monument a la Internacional de Tatlin. La seua figura elegant i complexa, la seua geometria lleu i vaga s'adhereix a la paret



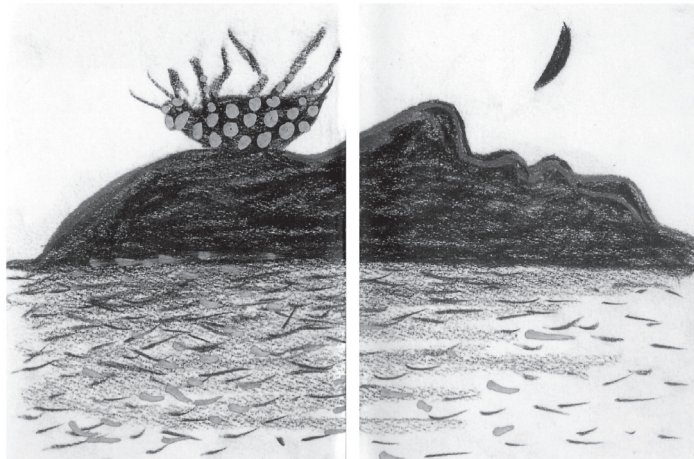
blanca i les seues espirals rosades, aqueixa mena de cuc de la revolució projecta el seu color sobre el desordre de l'estudi. Tatlin, l'«irònic Tatlin», pintor, enginyer, teòric. Tot un nou estil d'art. El vell Institut on treballava és, en l'actualitat, el Museu Puixkin; el temps de Puixkin ha desplaçat el de la Revolució, els guants grocs del poeta, els colors violents i bruscos de l'art revolucionari soviètic. Oh!, dies rojos d'Octubre. Tatlin ja no hi és. Ell, l'inventor de la torre més gran en la història, acabà vivint en una habitació que podia a sopa de col, parlant amb Viktor Shklovsky sobre el poder i l'artista i morint sense poder veure la mort del vell escarabat.

En un racó de l'estudi, l'escarabat que obsessionava Tatlin ha experimentat una transformació, una «metamorfosi», i s'ha convertit en un retrat de Kafka que dansa més que camina, sota un cel blanc i matinal. La seua postura té la flexibilitat d'un atleta. Diu Citati que totes les persones que conegueren Franz Kafka tenien la impressió que una paret de vidre l'envoltava. Ell estava allí, darrere aqueix vidre perfectament transparent, caminava i es movia gràcilment i somreia com un àngel lleuger

i meticulós alhora. Aqueixa figura alada, immaterial, que confessava al seu amic Max Brod que no coneixeria mai ni el pes ni l'estabilitat de la maduresa, aqueixa metafísica de la lleugeresa, està perfectament traçada en el quadre que li ha pintat Artur Heras.

En la paret d'enfront, un faune irònic mira amb un estremiment d'admiració aqueixa figura que marxa amb passa ràpida, lleument corbada, el cap un poc inclinat i el cos balancejant-se com si ràfegues de vent l'arrossegassen pels carrers de Praga. Aqueix faune que mira impertinentment a través del seu pinça-nas és Igor Stravinsky, el músic rus autor de l'*Ocell de foc*, aqueix ballet sobre una mena d'au del paradís que voleteja al voltant d'un arbre encantat, intentant agafar-ne els fruits d'or entrevistos a través dels rajos argentats de la lluna, aqueix ocell, ¿què és sinó la imatge quimèrica de la nostra vida delerosa de desitjos?

El retrat, amb el llavi arquejat, l'ull capaç, emana una energia terrible, com si la meitat de la seua ànima l'enviàs a cercar la bellesa en un món que està en desacord amb ell mateix.



Un monument truncat com una torre de Babel per la qual s'arrossega un escarabat que es converteix en ocell. Tatlin, Kafka, Stravinsky. Contemplant aquestes tres obres d'Artur Heras, s'agita en nosaltres el desig d'escrutar aqueixes figures, d'inclinar-nos sobre els seus enigmes per a intentar descobrir el seu secret



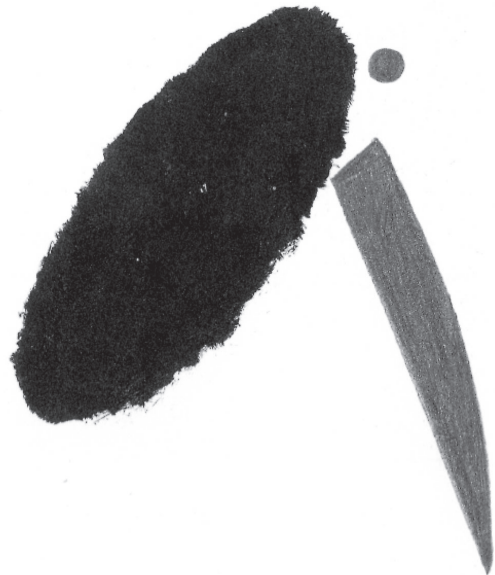
i situar-lo en la seua època, la que va des de finals del segle XIX fins als nostres dies, i que cavalcant entre dues guerres mundials i nombroses revolucions, es configura com una de les més tempestuoses de la història.

L'estudi s'enfonsava a poc a poc en la foscor. Els meus ulls, gairebé esvaïts sota les celles arrugades, miraven aqueix pou d'ombra i jo me n'allunyava satisfet, content, perquè la meua capacitat de veure-hi em donava accés a un món que és l'únic que ara conec: l'era de l'home ocell i del mag de les màquines.

NOTA FINAL

En la meua vida hi ha pocs esdeveniments que puga recordar amb satisfacció, cada vegada experimente més clarament la sensació de debatre'm en una trampa i aquesta sensació es fa més aguda quan he d'escriure alguna cosa; en aqueix moment podria fer meus els versos de William Blake: «la ploma és el meu terror, el llapis la meua vergonya».

Per a escriure aquestes pàgines i perquè l'argumentació guanyàs en complexitat i es ramificàs d'una manera excitant, que pujàs i descendís, s'aclarís i s'obscurís, ha estat necessari llegir i rellegir; mig segle d'història de l'art contemporani ha estat examinat; els meus deutes, doncs, són quantiosos. Si hi ha algun colorit en aquestes pàgines, alguna metàfora brillant, algun raonament complex, han de ser atribuïts a la gran intel·ligència i penetració que els Jean Paulhan, Michel Leiris, Georges Perros, Samuel Becket, Maurice Blanchot, Denis Roche, Guy Davenport, Piero Citati, Wassili Kandinsky, Walter Benjamin i molts altres han semblat generosament en les seues obres. A tots ells, gràcies. □



Els gats de Rusiñol

Margarida Casacuberta

Que *El poble gris*¹ és un llibre terrible, ja ho va dir Josep Carner² només d'aparèixer, publicat per la tipografia de L'Avenç, l'any 1902. Encara sort que l'edició era gairebé de luxe i que per llegir-lo calia una despesa considerable –cinc pesetes– que només uns quants iniciats s'avindrien a fer. Després, el silenci acabaria embolcallant l'incòmode producte i no passaria res, com sempre, en el país de la mitja cana i del senyor Esteve, del bany maria entès com a model de vida, de la grisor elevada a símbol de la modernitat. Molt més terrible que *Els sots feréstecs*, la novel·la de Raimon Casellas publicada tot just un any abans, *El poble gris* és un llibre profundament corrosiu per la sàvia barreja d'ironia i de lirisme amb què Santiago Rusiñol havia sabut teixir l'entrellat de capítols que el conformen. Ironia i lirisme que sí, per una banda, aconsegueixen d'eleva-
var un seguit d'anècdotes a categoria, en

visió del món, per l'altra, provenen directament del punt de vista narratiu que atorga unitat i sentit a una construcció literària perfectament travada que no deixa ni una petita esclatxa per on pugui entrar una mica de llum.

Per bé que *El poble gris* comparteixi amb *Els sots feréstecs* la presència d'un caràcter que atorga un sentit unitari a una obra fonamentada en la fragmentació i en la intensitat d'expressió, de sentiment i de tècnica, les dues novel·les –perquè novel·la i no cap altra cosa és *El poble gris*– es distancien irremissiblement per la qualitat moral d'aquest caràcter. Mentre el protagonista d'*Els sots feréstecs*, mossèn Llätzer, encarna el model de l'intel·lectual i de l'artista modernista, fracassat en el seu intent desesperat de transformar la societat des de dins, perquè, de tant enfangar-se, el fang l'acaba literalment enterrant, el narrador d'*El poble gris* penetra voluntàriament en el món de la prosa, de la matèria, del fang, sabent, ja d'entrada, què hi trobarà i rabejant-se en l'experiència d'un tedi que no arriba ni a la categoria de tedi, perquè al poble gris el tedi es converteix en el mal del poble, i el mal del poble és la mandra, l'immobilisme, la mort en vida:

Margarida Casacuberta és professora de Literatura Catalana Contemporània a la Universitat de Girona i autora dels llibres *Santiago Rusiñol: vida, literatura i mite* (Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997) i *Els noms de Rusiñol* (Quaderns Crema, 1999).

«Era un de tants. Un de tants pobles que formen la vida normal del nostre divertit o trist o sèrio o alegre planeta, segons pel costat que se'l miri. Tenia bastantes coses segures: el sol, la pols, el treball, la mort; moltes d'insegures: la pluja, la felicitat, la sort i la vida; moltes per a anar tirant, sense encaparrar-se i sense viure neguitosos; i una de sempre assegurada: la mandra, la ditxosa mandra, la indolència; la calma dolcíssima d'esperar el que vingui; la nyonya benaventurada que no solament atia els somnis, sinó que gronxa la son, la fa més son, i converteix en son la vida.» (p. 19)

Si el fracàs de mossèn Llätzer obre, malgrat tot, les portes a un altre model d'intel·lectual distanciat de la multitud, col·laborador en el procés de construcció de la màscara que, seguint l'exemple de *L'hipòcrita santificat* de Max Beerbohm, ha d'acabar emmotllant la realitat a la seva imatge i semblança, el narrador d'*El poble gris*, el caminant, el *flâneur* convalescent, el filtre que determina la imatge d'una realitat feta de grans taques de color negre, amorfes, no només rebutja, per inútil, qualsevol tipus d'intervenció desvetlladora, sinó que decideix d'enterrar-s'hi en vida, amb plena consciència, un punt de morbositat i la convicció que l'única cosa que pot fer qui ha renunciat, d'una manera o altra, a l'ideal és emprendre el camí de les ànimes en pena. Perquè, de quina mena de malaltia és convalescent el narrador d'*El poble gris* si no és del mal de l'ideal, de l'individualisme, de la hipersensibilitat, de la malenconia, de l'artista? I

què queda, si no una ànima en pena, quan s'ha aconseguit d'eradicar el mal?

«Ja no podia moure les cames, ja el cap me queia, i sempre a sobre del coixí; ja havia esclafat tota l'herba d'aquella mica de marge del torrent, de tant jeure-hi a totes hores; ja només contestava amb signes, i encara amb signes curts i ben fàcils de signar; ja sentia parlar de política sense anar-me'n; ja havia après de fer el solitari, de mirar com jugaven a l'*arrastro* hores i hores sense saber-hi jugar; de treure una cadira al sol i deixar-m'hi ben pasturar per les mosques; de badar, quasi de fer mitja, de fer la migdiada abans d'haver esmorzat i després d'haver brenat; i, sobretot, d'adormir-me a tot arreu: al pedrís de missa, a taula, a totes les taules, a sobre les teclades del piano, i fins al llit.» (p. 194)

Santiago Rusiñol en sabia molt, d'aquest mal, i també de les possibilitats de guarir-lo. En realitat, la redacció d'*El poble gris* coincideix en una època de convalescència de l'autor, que el 1899 s'havia sotmès a una cura de desmorfinització en un sanatori prop de París i, poc després, a una delicada intervenció quirúrgica que es va saldar amb l'extirpació d'un ronyó. Amb això, Rusiñol posava el punt i final a una etapa de la seva vida marcada pel dolor físic, però sobretot per l'exploració del dolor existencial, de la malenconia, de la por, de la solitud, del misteri, de la misèria, de la degeneració i de la mort, és a dir, dels confins de la realitat, a través de l'art i de la literatura i ajudat per la picada de la morfina, l'«amorosa vespa», l'«enamorada

maligna», la «sirena perversa»³. Com els del gat negre que Théophile-Alexandre Steinlen va dibuixar per anunciar la *Tournée du Chat Noir de Rodolphe Salis*, pare dels famosos Quatre Gats barcelonins, els ulls de Rusiñol, clarividents, maliciosos i escrutadors sota els efectes de la morfina, reflectien els inquietants tentacles de la ciutat moderna -París o Barcelona, tant se val- i de la vida moderna. La jugada era a tot o res i les concessions, poques: el monstre creat per la moderna societat burgesa anava a parar directament dels ulls de l'artista al paper i a la tela. Orgullós, *outsider*, solitari, convençut de l'excel·lència de la seva tasca i de la seva obra, profundament crític, l'artista que havia decidit sacrificar i consagrar la seva vida al culte de la bellesa i de la veritat amb totes les conseqüències i que, simbòlicament, s'havia anat tancant en el clos d'un jardí disposat a morir, com Aurora, la protagonista d'*El jardí abandonat*⁴, engolit per la vegetació del jardí, experimenta finalment el vertigen del caire de l'abisme i se'n separa a la ratlla dels quaranta anys i amb una fonda sensació d'haver estat engolit, no pas per l'heura, la molsa i la mort que regnen al jardí abandonat, sinó per la inèrcia de la vida exterior. De l'arrogància del gat de Steinlen o de la picardia dels Quatre Gats barcelonins, a l'artista restituit a la vida li quedarà la recança de la claudicació i el reconeixement dels propis límits. Amb el mal extirpat o sotmès al domini d'una voluntat que ha acabat guanyant la partida a la morfina, Santiago Rusiñol emprèn una llarga convalescència del seu mal d'infinat arraulit, com el gat que s'abandona al repòs després d'una etapa intensa d'aventura i de risc, dins el sopor del poble gris.

Al poble gris, no hi ha gat sense vella a la vora, explica el narrador que s'hi veu confinat, convalescent, durant una llarga temporada⁵. El gat, arraulit, és una taca tan negra com la que fan les velles, les mosques, les criatures i els capellans que constitueixen l'essència d'un poble que «és extracte de poble, poble dels que no n'hi ha més ni menys, dels del rengle i dels de carretera», un poble anivellador, uniformitzador, on la diferència és etiquetada amb el nom de bogeria i, si molt convé, progressivament i inexorablement neutralitzada per l'acció de la nyonya. Una nyonya, una mandra, una peresa que la mirada del narrador -foraster, tocat del mal de la malenconia i separat, per tant, de la massa fosca i amorfa- té temps, abans de ser assimilat per la inèrcia de la grisor, de diagnosticar com a mal del poble.

El narrador, animal solitari, com el gat, gelós de la seva independència, com el gat, dotat d'una mirada afuada, neta i lúcida, com el gat, de temperament malenconiós, amb ànsies d'infinat, desencaijat, esquerp, vacunat contra el cofoisme que la moderna societat burgesa intenta convertir en mecanisme de control social, és, també com el gat, un element profundament incòmode i inquietant dins un engranatge que fa de la uniformitat una condició *sine qua non* per a la supervivència. Per això ha estat confinat al poble gris, al sopor del bany maria que en general es vol confondre amb allò que es coneix amb el nom de felicitat i que potser, segurament, no és res més que la tranquil·litat que proporciona l'immobilisme i, en darrer terme, la mort de la il·lusió, de l'ideal. Arraulit, doncs, com el gat, el narrador anirà quedant atrapat en la teranyina que

el poble gris para per a les mosques que el representen simbòlicament. S'ha acabat l'ànsia d'ideal que el feia moure, la curiositat –considerada malsana– que el portava a explorar els confins de la pròpia existència fins al mateix caire de l'abisme, el pou negre i profund, l'aigua estancada i quieta que havia atret, que havia xuclat la voluntat del narrador fins al lllindar del misteri, de l'inconegut i de la mort que s'endevinen a l'altra banda del mirall.

Com el gat al gener, el narrador s'havia deixat portar per l'ànsia de coneixement d'un mateix i de l'altre, s'havia passejat per la corda fluixa d'una sensibilitat extrema, havia explorat espais desconeguts i paradisos artificials, havia adorat déus ignots i s'havia rabejat en el plaer morbós de la descomposició, de la malaltia, del tedi i de la mort, reclòs en l'espai tancat del jardí abandonat d'una existència lliurada completament a l'art. Aleshores, els seus ulls, vidriosos i profunds com un pou d'aigua negra, reflectien la imatge desdibuixada dels confins, la temptació del buit que provoca el caire de l'abisme, l'atracció de l'inconegut, i comunicaven, des de les teles i el paper escrit on aquesta imatge es multiplicava, la consciència terrorífica del veritable sentit de la condició humana.

Fer visible l'invisible, posar paraules a l'inefable: aquest és el repte de l'art contemporani i de l'artista modern. Un repte important, una jugada a tot o res que mena necessàriament l'artista a l'autodestrucció, al despullament de si mateix, a la desintegració de la personalitat en el no res esfereïdor que s'intueix a l'altra banda del mirall. Potser el narrador es va espantar del reflex que li retornaven els seus mateixos ulls davant del mirall; potser no havia estat prou valent per portar fins a les

últimes conseqüències la seva exploració dels confins; potser havia vist massa de prop el rostre de la mort. Com el gat, que després d'haver recorregut incansablement, obsessivament, amb deliri, amb ànsia i amb neguit els camins de l'inconegut a la recerca d'un no-sé-què que pren inevitablement la forma de la gata en zel, el narrador troba al poble gris la manera de retornar a una espècie de calma beatífica, a la quietud flonja del convalescent que es vol desempallegar, sigui com sigui, del mal que l'ha fet sortir dels seus límits.

I el poble gris és l'antídote perfecte per a aquest mal, que en els fons és el mal d'infinít. Per això el narrador hi ha anat a raure, conscient de l'eficàcia del remei, però també de la renúncia personal que el remei comporta. Perquè, ¿que no és igualment esfereïdora la mena de mort en vida que ofereix el poble gris al narrador, l'estat de catalèpsia a què s'autocondemna aquell que s'ha retirat a l'últim moment, aterrit, del caire de l'abisme? El narrador ho sap, però el seu viatge és un viatge sense retorn. Un viatge guiat per la por i per l'instint de supervivència, cap a l'espai de l'entremig que separa les simbòliques «casa del silenci» i «casa de salut» en un altre relat⁶ el narrador del qual –que manté sospitosos punts de contacte amb el convalescent del poble gris– contempla, des del sanatori especialitzat en malalties nervioses on ha estat ingressat, l'acció callada, lenta però inexorable de la Intrusa sobre els pacients desnonats d'un sanatori de tuberculosos. Cap a l'espai de l'entremig, sí, perquè, malgrat haver optat per la vida del cos, el tu a tu amb la mort converteix en impossible qualsevol intent del narrador de tornar enrere. Però l'espai de l'entremig és fet de seguretats només apa-

rents, d'un cert autoengany i d'un afluixament dels sentits i de la voluntat que el narrador accepta i assumeix no pas sense una bona dosi d'ironia i un punt d'escepticisme: l'única manera de suportar la pròpia existència.

Entre l'espant i la lucidesa, entre la vida i la consciència d'una renúncia molt íntima, al narrador, que s'acabarà arraulint com el gat a la vora de les velles, les mosques, les criatures i els capellans del poble, li quedarà el somriure només que dels ulls de qui sap que si ha sortit del mal del tedi i de la malenconia, ha contret, a canvi, el mal del poble; que si ha allunyat la temptació de l'abisme, ha caigut de ple en el pou de la mandra; que si ha aconseguit escapar de la mort, s'ha convertit en un mort en vida en l'espai de l'entremig que anivella, com la neu que cau inexorablement sobre els dublinesos de James Joyce, el son dels vius i dels morts:

«Per ara, en aquell pobre poble tots els vius dormien: dormien treballant, dormien resant, dormien vivint, dormien criant, dormien al temple, dormien davant de Déu, dormien davant dels homes, i un mateix, mig endormiscat, se deia: “Val la pena volguer-los desvetllar? Se'ls ha de cridar, que es despertin? Se'ls ha de remoure l'ànima? Qui sap! Qui sap si val més que dormin! Qui sap si tenen raó! Qui sap si hi ha una força invisible que els dóna força per no moure's! Qui sap si no val la pena de llevar-se al de matí de la vida, per arribar tan prompte al capvespre! I qui sap si tots dormim més fort que ells i ens costarà més despertar-nos!”

Aneu-lo a saber aquest misteri! Lo que sí és cert és que de les cases dels vius en pujava com un núvol de pietat que no el tenia el fossar; que els que corrien pels seus camps, fins florits de primavera, inspiraven més condol al recordar ses misèries que els que jeien numerats; que el poble dels vius, gris i dormit a la plana, feia pensar més en la mort, en la mort acompassada, en la mort que va venint, que els que ja eren morts per sempre.» (pp. 234-235) □

¹ Santiago RUSIÑOL, *El poble gris*, Barcelona, Tipografia L'Avenç, 1902. Extrec les citacions de Santiago RUSIÑOL, *El poble gris*, Barcelona, Editorial Selecta, 1943 (3^a).

² C. (Josep Carner), «*El poble gris*, per Santiago Rusiñol», *Catalunya*, núm. 3, 15-II-1903, pp. 143-144.

³ Santiago RUSIÑOL, «El morfiníac», dins *Aucells de fang*, Barcelona, Tipografia L'Avenç, 1905, pp. 281-291.

⁴ Santiago RUSIÑOL, *El jardí abandonat*, Barcelona, Tipografia L'Avenç, 1900.

⁵ Santiago RUSIÑOL, «Les velles», dins *El poble gris*, pp. 52-57.

⁶ Santiago RUSIÑOL, «La casa del silenci», *Pèl & Plo-ma*, núm. 80, setembre 1901, pp. 103-107.

Llibres, camins i dies porten saviesa

Josep Guia

Correspondència, vol. 3.

Ernest Martínez Ferrando

Joan Fuster, a cura de Vicent Alonso
492 pp., 1999, Editorial Tres i Quatre

Els epistolaris —un gènere *paraliterari* geirebé en extinció, si més no a través de correu postal— permeten, per llur espontaneïtat i proximitat a fets concrets de l'espai dels protagonistes, un accés al coneixement de la peripècia vital d'aquests, i de llur entorn, com no ho fan altres textos, més elaborats i pensats per a ser publicats. Literatura a banda —vull dir: amb més o menys bon estil literari—, la correspondència epistolar és una font primària de recerca històrica molt valuosa, alhora que fa les delícies dels qui gaudim de situar-nos en l'època en qüestió, a fi i efecte de bastir-ne una millor comprensió.

Els tres volums publicats de la correspondència de Joan Fuster —1. *Carner, Manent, Riba, Pla, Espriu, Villalonga* (1997); 2. *Agustí Bartra i altres noms de l'exili americà* (1998); 3. *Ernest Martínez Ferrando* (1999)—, a més de l'*Epistolari*

Joan Fuster-Vicenç Riera Llorca (1993), il·lustren a bastament el procés que Fuster va seguir fent-se a ell mateix, com a intel·lectual i com a home-mesura-de-to-tes-les-coses, i fent-se un lloc i un nom en el món cultural català. Abans d'arribar a ser el mestre admirat per tants patriotes i/o estudiosos catalans, a partir dels quaranta anys (1962), poc més o menys, va treballar de valent durant la dècada dels 50, de Sueca estant, per poder accedir a publicacions i a persones que li eren necessàries per formar-se i orientar-s'hi. De vegades, potser atenent la grandesa de Fuster, es perd aquesta perspectiva biogràfica, com si Fuster no hagués estat també un jove i incipient escriptor, amb una gran curiositat cultural i un bon criteri nacional, però amb moltes mancances, sobretot bibliogràfiques, com no podia ser d'altra manera en aquella València de la postguerra. Ell també fou un jove amb necessitat de situar-se i l'opció que va triar —escriptor que viu a Sueca— no era fàcil. Les cartes recollides comencen al voltant del mateix any i hom pot entreveure-hi un objectiu semblant: conèixer i fer-se conèixer, aprenent i ensenyant alhora. La correspondència amb Carner i amb Martínez Ferrando és iniciada l'any 1951, per part del jove Fuster, amb la tramesa del mateix opuscle, poètic i patriòtic: *Va morir tan bella* (circa 1950). Possiblement, també va fer servir aquesta tarja de presentació en altres casos, a més dels altres poemaris que ja havia publicat: *Sobre Narcís* (1948), *3 poemes* (1949) i *Ales o mans* (1949). L'any 1950 començà la correspondència amb Vicenç Riera Llorca, Agustí Bartra i altres escriptors de l'exili americà, així com les seves col·laboracions a *La Nostra Revista*, editada a Mèxic. Tanmateix, l'objectiu princi-

pal, en aquesta incorporació activa a la intel·lectualitat catalana, havia de ser necessàriament Barcelona. Carner estava a Brussel·les; Riera, Bartra, Guansé i altres, a Amèrica; Sanchis i els mallorquins, a Mallorca. Martínez Ferrando fou, de fet, com una primera portella de Barcelona; encara que, de nissaga valenciana i d'esperit solitari, tampoc no hi era una figura central. Manent, Riba, Pla, Espriu... vindrien posteriorment.

Hom endevina, llegint l'epistolari fusterià, tota una estratègia de penetració —i de renovació— en el món cultural català, sense perjudici de l'establiment d'amistats fermes i sinceres, trobades i travades en aquest procés. Joan Fuster, una de les mentalitats més lúcides del segle XX català, bé devia saber què necessitava i què volia, i que només podia aconseguir-ho, des de la seva Sueca de naixença i residència, escrivint a tort i a dret. Perdó, «a tort», no: calculadament, sistemàticament, generosament, admirant i captivant l'interlocutor per l'agudesesa, l'estil, els coneixements i la curiositat.

Fa l'efecte que hom té unes certes reserves pudoroses a biografar Fuster, com si d'aquest ho sapiguéssim tot o com si no goséssim formular judicis sobre la seva vida i els seus interessos. Vicent Alonso ens parla prolixament i encertada sobre Martínez Ferrando —d'acord amb els seus estudis previs—, però ens deixa Fuster en la penombra. Tanmateix, i no perquè Fuster sigui el fil conductor de la col·lecció en curs de publicació, és ell més que no Martínez Ferrando el protagonista principal, ascendent, de la correspondència intercanviada entre tots dos. He dit ascendent i ho he fet expressament: Fuster, amb 28 anys a la ratlla del 1950 i amb un treball

de subsistència precari, pujava cap a la vida i cap a la fama, mentre que Martínez Ferrando, amb 59 anys i director de l'Arxiu de la Corona d'Aragó, ja era al cim de la seva vida i el seu futur només podia resoldre's entre el manteniment i la davallada. Com bé diu Alonso, Martínez Ferrando era «un personatge clau per a un Joan Fuster disposat a obrir-se camí més enllà de l'ambient estrictament valencià». I, per això, el gruix de la correspondència es concentra al voltant d'aquesta funció i durant els anys que aquesta funció és necessària. Hom troba a faltar, en l'estudi introductor, una anàlisi quantitativa de les cartes creuades entre tots dos, a partir d'un quadre com el següent:

Any	Fuster	Martínez Ferrando
1951		3
1952	2	13
1953	1	20
1954	7	13
1955	9	12
1956	6	7
1957	2	10
1958	1	10
1959		13
1960		8
1961		4
1962		6
1963		3
1964		5
1965		2
	28	129

el qual es podria completar amb l'afegit, a la columna de Fuster, any rere any,

del nombre (entre parèntesi) de cartes trameses per aquest a Martínez Ferrando, de les quals es té notícia per les respostes i les al·lusions posteriors. Per exemple, les tres primeres cartes de Martínez Ferrando són resposta a altres tantes no conservades, enviades per Fuster, com ho evidencien les pressuposicions lingüístiques que n'hi ha i les referències que s'hi fa, en les cartes de Martínez Ferrando. Igualment, durant l'any 1952, a més de les dues cartes de Fuster conservades, es pot ben deduir que n'hi hagué, com a mínim, altres set. I així successivament, de manera que no és correcte parlar d'aquestes cartes en termes de «les contestacions de Fuster», ja que és aquest qui inicià l'intercanvi epistolar, d'acord amb l'edat i condició de tots dos, als anys 50. Avui ja sabem que Fuster és *més important*, però no ho era, aleshores. Tota la correspondència procedeix, com informa puntualment Alonso, dels papers de Fuster, el qual, a més de guardar les cartes rebudes, també en feia còpia, quan ho considerava pertinent, de les que ell escrivia. Així, doncs, ens topetem amb la paradoxa que l'arxiver Martínez Ferrando no arxivava les cartes de Fuster, tot i la fruïció amb què les llegia: «Quan entre la correspondència que m'arriba hi figura alguna carta de vostè, aquesta me la reservo per a llegir-la de gust, com qui tasta una menja suculenta» (3.06.53), «llegeixo molt a gust les seues cartes, com més llargues millor. Vostè posseeix el do de l'amenitat i sempre diu coses interessants» (24.06.55). Però no només no les arxivava, sinó que les perdia ben d'hora: «He perdut la carta darrera de vostè...» (4.05.52), «Llàstima que se'm va traspaparar...» (23.08.52)... Amb tot, és evident que la correspondència decau cap a la fi de la dècada dels 50 i

que Fuster ja no va fer cap més còpia de carta tramesa a partir del 1959.

Fuster sempre s'adreça a Martínez Ferrando amb el tractament de «vós», mentre que aquest ho fa amb el de «vostè». Un parell singular d'amics, doncs, que comparteixen punts de vista crítics, sobre llibres i persones, especialment sobre persones, normalment altres valencians que no surten gaire ben parats en aquesta correspondència. Malparlar irònicament d'alguns paisans és un esport dialèctic potser no gaire constructiu però d'alt rendiment per fixar posicions i fidelitats comunes (traïdes o menystingudes pels criticats) i, sobretot, per passar-s'ho bé, especialment amb l'ús de sobrenoms, seguint en això una ancestral pràctica satírica: «el Charlista» o «el gran imbècil de Federico el Grande de España» (Federico Garcia Sanchiz), «don Godo» (Godofredo Ros Fillo), «el senyor Almendra» (Francesc Almela i Vives), «Almendra-Atracción» (la revista *Valencia Atracción*), «el Marquès» (Salvador Ferrandis Luna, casat amb una marquesa), «la Torre d'ivori» (editorial Torre), «el Dominguín» (Martí Domínguez Barberà), «don Felip V Mateu i Llopis» (Felip Mateu i Llopis), «el carabassa Bayarri» (Josep Maria Bayarri Hurtado), «la Junta Bizantina» (Junta Vicentina)..., encara que, dient-ho així, fora de context, no es fa justícia a la idoneïtat dels apel·latius i les apreciacions. Tot amb tot, és observable al llarg de la correspondència un canvi de consideració, en positiu, envers Martí Domínguez, per bé que el fet de la destitució d'aquest com a director de *Las Provincias*, arran de la seva defensa de València després del desastre de la riuada del 1957, no apareix esmentat a l'epistolari. A més dels sobrenoms i algun exabrupte, s'hi manifesta un cert ús d'ex-

pressions idiomàtiques, com ara: «com si s'hagués ficat l'ocell a la gàbia», «molt refractari a camuflar bunyols», «es feia dis-sabte», «se'm va caure l'ànima als peus», «cara de prunes agres», «ficar-me en bucs», «hi juguen a la rata», «estareu al caure», «és un mussol», «per acabar-ho de cagar», «m'havien fet un cap com un tabal», «és un carabassa», «no ha dit ni xufa», «totes les gallines li ponen»...

L'amistat que uní Fuster i Martínez Ferrando és explícitament confessada pel primer, en carta a Vicenç Riera Llorca, de 30 d'octubre de 1953: «Amb Martínez Ferrando em lliga una amistat molt cordial; mantenim una correspondència freqüentíssima i em deixa llibres (açò de deixar llibres és una mostra de confiança definitiva, per a mi); a desgrat de la diferència d'edat i de prou altres diferències, ens entenem d'una manera excel·lent», així com en la necrològica publicada a *Destino*, l'1 de gener de 1966, reproduïda en apèndix al volum que comentem: «Cuando él iba a Valencia —y aprovechaba cualquier vacación para hacerlo—, o yo a Barcelona, solíamos pactar un almuerzo o una cena, y ensartábamos, indefectiblemente, unas cuantas horas de conversación. Vino un par de veces a Sueca, y le visité en Alcira. Y cruzamos cartas, muchas cartas. (...) La charla, de viva voz o por escrito, acostumbraba a tener temas fijos: los que coincidían en su interés y en el mío, que, por lo demás, nunca dejaron de parecer-nos inagotables, a despecho de su restricción. Bien mirado, sólo hablábamos de literatura y del país, y “saltábamos” de la “categoría” a la “anécdota” con la mayor holgura...».

Són molts els temes de literatura i del país que apareixen en llurs converses escri-

tes, i Alonso n'ha glossat alguns, amb encert. Tanmateix, en la línia que he dit més amunt de *biografiar Fuster*, vull cridar l'atenció del lector sobre algunes conjectures. Em fa l'efecte que, ben possiblement, fou Martínez Ferrando qui despertà l'interès de Fuster per Montaigne, parlant-li en diverses ocasions de l'assagista francès i fent-li'n citacions textuals; la primera, en carta del 24 de juny de 1955, adduint un aforisme de Montaigne («per molt alt que l'home vulgui elevar el seu tron sempre seurrà sobre el seu cul»), en comentar el panegíric exagerat que Adlert havia fet de Casp, a les pàgines de l'*Homenatge a Carles Riba*. L'any següent, el 6 de setembre de 1956, Fuster comunicava a Martínez Ferrando que estava preparant un conjunt d'assaigs per presentar-los al premi Yxart, sota la forma «d'un més o menys autèntic “Diari de lectures”, amb temes tan diversos com: El dimoni, Hipòtesi sobre el *Tirant*, Literatura del risc, Plató..., Montaigne i la policia...» i a Martínez Ferrando li faltà el temps per acusar rebut, en carta del 12 de setembre, només del tema de Montaigne: «Tinc molta curiositat per saber el que diu sobre Montaigne i la policia. Montaigne, quin home!, quin homenàs!». Fuster guanyà el premi, efectivament, i en aquell «més o menys autèntic» diari que és el llibre *Figures de temps*, va incloure el seu primer comentari sobre Montaigne... com a anotació d'1 de juny de 1955. I Valéry? No ho sabia dir si fou així, però Martínez Ferrando ja parlava d'aquest poeta l'any 1917 i li'l recomana a Fuster, en la seva breu primera carta, sempre en un context semblant —la mediterraneïtat— al de la «Quasi-oda al Mediterrani», on Fuster cita Valéry. I Rabelais? Caldria investigar si Fuster ja el coneixia abans de les trame-

ses i recomanacions de Martínez Ferrando: «Avui li envio *Marie Chapdelaine*, un quadern sobre Rabelais i més poesies de Joan Oliver» (12.09.53), «Quant a Rabelais, crec que convé que el conegui millor. Darre-rament he trobat entre els meus llibres un volum que creia extraviat; ja li l'enviaré» (2.10.53). Una altra possible influència del vell sobre el jove, que sembla més clara, és la del divertit costum «fusterià» de dir-li *limno* a l'«Himno Regional»: en fer la crònica d'una coenta sessió de la casa de València a Barcelona, el dia de Sant Dionís del 1953, on Martínez Ferrando es va veure atrapat, escrivia a Fuster: «Després, uns quants joves es van posar a cridar *limno* (cal escriure així aquest ridícul himne-pas-doble que en mala hora ens va deixar el mestre Serrano)...». Potser, amb una mica més de paciència i altres informacions complementàries, aniríem esbrinant algunes fonts literàries, estilístiques i d'informació de Fuster, que també en tenia, encara que sovint no les declarava.

Una constant en la correspondència que ens ocupa és l'aspecte bibliogràfic. Fuster necessitava saber, li calia llegir, i qualsevol ocasió era bona per servir aquest propòsit, gràcies al qual —prèstecs retornables, a banda— formà una gran i selecta biblioteca, com és ben conegut. A les primeres cartes, ja hi trobem referències a la tramesa (a Fuster) de llibres de Trabal, en préstec, a la demanda (per Fuster) d'obres de Riba, al lliurament de còpies d'articles erudits de Martínez Ferrando, a l'oferiment de suport bibliogràfic per part d'aquest, tant de caire genèric: «Si li interessa algun llibre d'aquí, digui-m'ho amb tota franquesa. Sols li advertisc que segons quins llibres catalans no es troben al mercat» (22.06.52), com de caire concret: «Vol

que li parle al Sr. Cruzet [editor de *Selecta*] per a que li envie llibres? No té més que dir-m'ho» (12.10.52), «Avui mateix he encarregat a la Llibreria Doménech que li envie un manual de *Història de la Literatura Catalana* que va publicar Martí de Riquer...» (6.03.53), «Vaig parlar amb el meu company Palanca, que fa de bibliotecari a la Universitat [de València]; em va dir que anant-hi vostè amb el meu nom li podrien deixar llibres en préstec» (26.07.53), «Ahir dimarts li vaig trametre per paquet postal certificat l'*Antígona* d'Anouilh i el volum de Rabelais (...) Li he inclòs en el paquet una cosa meua: un breu estudi sobre la figura d'Elisenda de Montcada...» (21.10.53), etc.

Fuster planteja amb finesa les seves demandes de publicacions i, a més, sempre ofereix a canvi la garantia d'una lectura atenta —la millor manera d'agrair el present d'un llibre— i d'una ressenya puntual, normalment als suplementes literaris de la premsa valenciana i a *Pont Blau*. «He fullejat —diu en la carta de 4 de desembre de 1953— la *Historia de España*, que Soldevila té en curs de publicació, tan interessant des del punt de mira "català". Però caríssima! (Aquesta és una obra que hauria comentat amb gust als diaris d'ací, "a canvi" d'un exemplar; però no sé qui l'edita...)». Prou que devia de saber-ho, però era una manera elegant de demanar al seu amic que en fes la gestió, si podia, davant els de l'editorial Ariel. Per cert, que l'anècdota m'ha recordat haver sentit dir a Fuster, sorneguer i sense segones intencions, en aquest cas, que l'*Enciclopedia Espasa* era d'aquelles coses que no li hauria importat de rebre com a herència d'algun parent. De tant en tant, hi tornava, al reclam: «fa temps que no rep llibres de Bar-

celona susceptibles d'ésser comentats» (15.10.54), «per això tinc tant d'interés a rebre publicacions del Principat i a parlar-ne en la premsa valenciana» (20.02.57), encara que, de vegades, ho deia amb un punt de mesurada irritació: «En l'índex dels *Estudis romànics* (...) veig com és d'enorme la meua ignorància sobre el que s'ha escrit a propòsit del Tirant. Açò em lleva les ganes de seguir treballant el tema. A les biblioteques de València no hi ha gairebé res, i la meua butxaca no està per filologies... I encara, em manquen unes bones i extenses informacions sobre la història dels nostres països del Compromís de Casp en avant...» (19.03.54), la qual cosa produïa un efecte benèfic, com ho podem veure en les contestacions de Martínez Ferrando: «Malgrat tanta cosa que pugui desconèixer escrita sobre el *Tirant*, vostè hauria d'insistir. Caldria procurar-li la bibliografia suficient» (1.04.54), «Digui'm si li interessa alguna cosa de bibliografia sobre el *Tirant* que jo li puga procurar...» (17.09.54), «Ahir li vaig enviar l'únic exemplar del meu llibret titulat: *Els descendents de Pere el Gran*; que li faci bon profit!» (19.05.55), «Pensant que avui era el dia del seu sant m'ha semblat que devia aprofitar l'avinentesa per regalar-li un paquet de llibres; a fi de comptes és vostè persona que sap millor aprofitar-los que altres a qui sovint em trobe obligat. Rebrà per correu els contes de Calders, el diplomata de sant Vicenç i els dos volums de Jaume II i la seua vida familiar» (24.06.55), «Prepare un núm. extraordinari del *Boletín de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas* dedicat al Congrés de Mallorca. Vejam si sortirà bé. Ja li reservaré un número» (2.12.55), «Jo per fi m'he decidit a desprendre'm del volum de poesies de

l'Eluard que tinc repetit i dies passats l'hi he tramès per correu a Sueca» (12.09.56), «A la Casa del Llibre vaig dedicar-li un exemplar del meu *Jaume II o el seny català* que el Sr. Cruzet pensava trametre-li» (22.12.56), «Remenant papers meus m'he trobat duplicat un bellíssim àlbum d'art francès; li l'envie perquè supose que li agradarà tindre-lo» (18.11.58), etc. Al llarg de l'epistolari, la recerca bibliogràfica és una de les constants més evidents i Fuster, malgrat les dificultats, no s'hi dóna mai per vençut. Si Martínez Ferrando li deia: «Recorde que em sol·licitava la separata de la *Història de la literatura catalana* de Rubió. No puc deixar-l'hi perquè li vaig prometre una recensió a l'autor i encara no he arribat a meitat de la lectura...» (24.01.54), Fuster aleshores contraatacava: «¿Em podríeu facilitar l'adreça del doctor Jordi Rubió? Li enviaria el meu últim llibret de versos i, quan aparega (si és que apareix), el fascicle sobre poesia catalana antiga. Veuré si així li entren temptacions, algun dia, d'enviar-me la separata de la *Història de la literatura* seua» (13.04.54). El 2 de desembre, Fuster ja havia llegit l'estudi de Rubió, «fabulosament ric de notícies i de judicis». No calia dir-ho, però ell ho deia: «Els llibres són sempre benvinguts» (17.06.55) i mai no n'eren prou: «la meua biblioteca és molt pobre» (25.03.56). I no cal afegir, però ho afegesc, que Fuster també hi corresponia (normalment, de bestreta), amb les oportunes trameses dels seus llibres i articles.

Quan Fuster preparava el seu treball «sobre Jaume Roig i sor Isabel de Villena (una espècie de confrontació de la misogínia del primer amb el feminisme de la segona)» —ai, quines coses!—, va demanar a Martínez Ferrando: «vós no sabríeu dir-

me si hi ha a la venda l'*Espill* en l'edició de Miquel i Planas (l'edició catalana, és clar) i quin preu tindria? Ací no el té ningú...» (20.02.57), el qual encàrrec va ser puntualment acomplert pel seu amic: «Aquests dies passats he cercat per les llibreries de vell exemplars de l'edició de l'*Espill* (...) Només en té un el llibreter Porter, qui, aquest llibre, que quan va sortir a llum em sembla que tenia el preu de vint pessetes, puja aquest a... 500. Encara que la nostra moneda està ben baixa, tanmateix un preu així el trobe excessiu. Què li sembla? En tals condicions no crec que el llibreter el vengui fàcilment» (17.03.57). No sé si, finalment, n'hi hauria compra o no, però m'ha fet gràcia l'episodi perquè molts anys després, el 22 de setembre de 1997, vaig comprar un exemplar d'aquesta obra, a la fira del llibre antic de Barcelona, per 31.500 pta. D'altra banda, entre les notícies bibliogràfiques que s'hi intercanvien, he trobat la referència d'un article sobre Joan Roís de Corella, absolutament absent de la bibliografia usual.

El primer viatge de Fuster a Barcelona, del 10 al 15 de febrer de 1954, sembla que es va fer gràcies a la iniciativa de Vicenç Riera Llorca i la intervenció organitzadora de Rafael Tasis, amb la finalitat de presentar el llibre *La poesia catalana fins a la Renaixença* (Edicions Catalanes de Mèxic, 1954), fent-ne lectures d'alguns capítols, així com del poemari *Terra en la boca* (Barcino, 1953), l'editor del qual, en Josep Maria de Casacuberta, fou un altre dels organitzadors del viatge. Més enllà d'aquestes presentacions, l'objectiu confessat de Riera Llorca era: «El meu desig, en proposar el viatge, era que entressis en contacte personal amb el major nombre possible de la gent que et pugui interessar

a Barcelona i que —n'estic segur— estarà molt contenta de conèixer-te» (5.02.1954), encara que, en aquesta iniciativa, resulta sorprenent la següent coincidència: el mateix dia, el 18 d'octubre de 1953, en sengles cartes, Riera proposa a Fuster: «Et semblaria bé que organitzéssim una lectura del llibre a Barcelona?» i Martínez Ferrando escriu a Fuster: «Vostè hauria d'organitzar alguna lectura a Barcelona». De qui va partir, doncs, la idea? Amb anterioritat, Martínez Ferrando ja havia escrit a Fuster: «Com van les seues coses? Sortiran aviat les que prepara? No pensa venir per ací? Hauria de fer-ho» (6.05.53). Fos com fos, aquell viatge —amb visita a Montserrat, inclosa— va tenir una gran importància per al futur de Fuster, com ho recorda Albert Manent (*Solc de les hores*, Destino, 1988, 179-191), amb una errada de tres anys en la datació: «érem probablement el 1951».

Martínez Ferrando va seguir atentament la presència ascendent de Fuster en els cercles barcelonins: «Molt em complau —li escriu— la satisfacció que li ha produït el seu viatge a Barcelona. Bé la pot tenir per tal com l'interès que va despertar la seva presència aquí va ésser sincer i no una ficció, com sovint passa amb les coses de València. Celebro, doncs, que projecti altra visita en data pròxima», tot i que, òbviament, això anés en detriment de la relació bilateral entre tots dos. Enmig de les protestes més o menys formulàries sobre el retard en les contestacions, que solen encapçalar moltes de les cartes creuades entre ells, trobem aquest comentari: «No m'ha extranyat gens el seu silenci. Pensava que els seus viatges a Barcelona li procuren cada vegada més relacions amb aquesta ciutat i també més encàrrecs» (15.07.56).

Martínez Ferrando, com diria Fuster, no es mamava el dit. No debades, quan l'un anava (a Barcelona), l'altre ja estava a punt de tornar (cap a València). D'altra banda, fóra interessant glossar les reflexions sobre el contrast entre aquestes dues ciutats que n'hi ha a l'epistolari, sobretot per part de Martínez Ferrando, però no tenim l'espai suficient per fer-ho. Avancem, però, una conclusió satisfactòria: el desert cultural valencià no és, avui, ni tan pregon ni tan general com ho era aleshores.

Les apreciacions lúcides —i sovint càustiques— de Martínez Ferrando sobre persones i situacions ajudaren a conformar, no en tinc cap dubte, el tarannà de Fuster, ja ben dotat en aquesta direcció. En el precoç diagnòstic del cas Casp-Adlert, però, s'hi apunta més aviat la preocupació que no la ironia: «El cas Adlert-Casp comence a trobar-lo singular» (1.02.53), «temo que algun dia els arribi un desencant amarg» (6.03.53), «tot observant en aquells senyors un comportament no gens normal» (1.11.57). Sobre Riba o Foix ens crida l'atenció la denúncia divertida d'un cert posat trascendent: «A Riba li dius: "fa una tarda molt agradable..." i et llença una mirada d'indignació» (26.0653), «J.V. Foix és un altre Riba al qui tampoc se li pot dir allò de: "Que bona està la sopa!"» (6.08.53), les quals descripcions no desmereixen d'altres epítets fusterians, com allò d'«aquella molesta supervivència de Xènius que era el cos de don Eugenio» (15.10.54), dit en ocasió de la mort d'Eugeni d'Ors, o allò altre d'«estic disposat a dir on siga, davant de notari i tot, que llevat de mitja dotzena de poemes, l'obra de don Teodoro és il·legible i grotescament estantissa» (16.01.55). Els exemples, per una banda i l'altra, es podrien multiplicar,

però ho deixarem córrer i acabarem donant la paraula a Martínez Ferrando i Fuster, perquè ens parlen l'un de l'altre. El més vell, en veure pujar el jove amb tanta empena, fa una primera i ajustada ponderació de la importància del fet: «La rutina domina a València fins a les esferes més responsables de cultura i les actituds independents irriren. Si vostè pogués obtenir una solució sòlida econòmica podria ésser un brillant capità» (1.04.52), reblada amb una darrera profecia: «Algun dia s'haurà d'estudiar el *cas Fuster*: com enmig de l'indiferentisme secular valencià s'ha pogut produir a Sueca una autèntica i profunda consciència històrica i racial del nostre país» (8.10.62). I el més jove dedica al vell amic aquestes paraules de valoració i comiat: «En un panorama de les lletres catalanes del segle XX, el nom d'Ernest Martínez Ferrando ocuparà sempre un lloc distingit (...). És un dels escassos escriptors vernacles que, després de Teodor Llorente, han traspassat la frontera regional. Optà pel català ben d'hora (...). Un dia li haurem de rendir l'homenatge que ara, en les necrologies improvisades o tortuoses, li ha estat regatejat, tant a València com a Barcelona. El petit clos intel·lectual valencià, sobretot, l'hi deu. I aleshores, més que del literat i de l'erudit, caldrà parlar de l'home que tant i tan calladament va col·laborar a l'edificació d'una nova tradició creadora. En parlarem amb el màxim elogi: l'elogi dels agraïts» (*Serra d'Or*, desembre de 1965). Fuster en tenia molts, de motius, per estar agraït a Martínez Ferrando. □

Militarisme i castellanització a la València de després de 1707

Ernest Lluch

Gobernar con una misma ley. Sobre la Nueva Planta borbónica en Valencia

Enrique Giménez López

266 pp., 1999, Universitat d'Alacant

Enrique Giménez López ha publicat un recull d'articles que té com a objectiu central conèixer les conseqüències de la guerra de Successió. Estem davant de treballs d'un investigador plenament consolidat i que ha establert dues noves teories que, encara més des d'ara, aniran lligades amb el seu nom. La primera és que el nou ordre borbònic serà bàsicament un règim absolutament militaritzat fins a tal punt que marcarà el futur. És a dir que el militarisme establert entre 1707 i 1715 arribarà sense parar fins als dos segles següents. Diguem-ho amb les seves paraules: «se producía así, en territorio castellano, una de las piezas fundamentales del régimen de Nueva Planta, el Real Acuerdo, vigente a lo largo del siglo XVIII en una Corona de Aragón fuertemente militarizada, y que venía a certificar, en vísperas de la Guerra de la Independencia, la ventajosa posición

del estamento militar en la gestión administrativa y en la acción política, aspecto éste que alcanzaría una dimensión extraordinaria y dramática en nuestra historia contemporánea» (p. 47). Aquesta llarga durada del militarisme el fa remetre a obres de Carlos Seco Serrano i José Cepeda Gómez per períodes força més recents. Així Enrique Giménez va traient conclusions i portant més enllà els seus treballs a partir d'un anterior llibre seu, *Militares en Valencia (1707-1808). Los instrumentos del poder borbónico entre la Nueva Planta y la crisis del Antiguo Régimen* (Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alacant, 1990).

La segona tesi sustentada per Enrique Giménez, amb una veu pròpia, és la de les resistències a la desaparició de les institucions valencianes després del 1707 així com la duresa mantinguda posteriorment pels vencedors. Una mostra d'aquest tarannà és el que s'obligà a fer a l'ajuntament d'Alacant per celebrar la primera successió dinàstica en el jove Lluís I. Tot venia a causa del fet que Barcelona havia demanat què calia fer. Per tant és de retruc que «Alicante, en efecto, enarboló el pendón blanco con las armas de Castilla bordadas en lugar preeminente, y el regidor decano gritó por tres veces "Castilla y Alicante por el Rey nuestro Señor D. Luis"» (p. 161). No és d'estranyar que d'acord amb aquest tipus d'evidència, Giménez López escrigui a continuació: «Para Felipe V unificar equivalía a castellanizar» entenent el darrer verb en totes les seves accepcions. Una novetat aportada per Giménez López és precisament que fou una castellanització amb noves adherències, negatives, que no tenien res a veure amb la matriu original: «considero que el régimen de Nueva Planta fue peculiar en dos

aspectos novedosos, relevantes y diferenciados de la realidad castellana: la fiscalidad y, muy en particular, su perfil militarizado» (p. 8). En tot cas, haig de dir que aquesta darrera apreciació és un canvi d'actitud a l'obra de Giménez López i redactat el maig de 1998. Una altra cosa és que aquest canvi d'actitud va en una direcció més radicalitzada i adversa de la situació creada a partir de la desfeta de 1707. Tota aquesta acció quedà més concentrada a Alacant donat que era «la plaza militar más importante del Reino» (p. 8).

Una acció portada a terme amb mètodes «injustos y violentos, hechos con demasiado ardor» en frase d'un botifler.

Comencem a analitzar aquestes dues teories o tesis centrals i que són les que donen una personalitat ben pròpia al treball d'Enrique Giménez. Tal com passarà en d'altres casos les originalitats de l'historiador alacantí llueixen quan no adopta o adapta posicions d'altres historiadors que pertanyen a l'espanyolisme. Així, quan per definir el militarisme l'equipara a l'estrany concepte de *monarquía administrativa* encunyat per Pablo Fernández Albadalejo, autor molt proper al basco-espanyolisme. El terme «administratiu» està lligat estrictament a l'existència d'una burocràcia potent i lligada a les lleis. Em sembla que és una terminologia que amaga la força imperant que defineix Giménez López quan parla de «los más decididos impulsores de una mayor implicación de los militares en tareas políticas y de gobierno» (p. 16). Una *monarquía administrativa* tindria relació amb funcionaris civils que treballen, amb independència política, segons el sentit de les lleis establertes. L'administració francesa és valorada, precisament, per adequar-se a aquests

principis que és tot el contrari de la militarització de l'administració. Com a economista no puc deixar de tenir un punt de simpatia amb els borbònics que pensaven que «parece que no conviene sea de oficiales de guerra, sino de personas inteligentes en política económica» (p. 18). La voluntat que hi havia era tan decidida pel militarisme que escriuixeix el veure que el Capità General afirma que «este territorio por muchos años necesita de que los que mandaren las Gobernaciones sean hombres de Guerra» (p. 19).

Uns judicis tan durs que només prenen el seu sentit quan es veu que els militars han de gestionar, a més a més, el cobrament dels nous impostos: «las Gobernaciones del Reino, por mucho tiempo, necesitan de hombres de Guerra, mucho más que de políticos, especialmente habiéndose de continuar la capitación por el equivalente de los derechos» (p. 20). Si tenim en compte que el dret civil privat aragonès i el català foren salvats i el valencià no, és difícil de no ser molt radical a l'hora de jutjar les devastacions sofertes a l'antic Regne de València. És impossible no trobar un miracle el que algunes característiques comunitàries valencianes hagin sobreviscut fins ara. No hi insistim per evident però val la pena de recollir una breu síntesi de la imposada militarització valenciana en paraules de Giménez López: «un ejército permanente en los territorios conquistados arrojando una administración fuertemente militarizada en cuyo vértice se hallaba un Capitán General, con Audiencias sometidas a su autoridad, y con una malla corregimental extendida sobre el territorio para asegurar su control, y a cuyo frente se situaron oficiales generales (Tenientes Generales, Ma-

riscales de Campo y Brigadieres) u oficiales (Coroneles o Tenientes Coroneles), según el rango del corregimiento» (p. 15). Déu n'hi do, sobretot si tenim en compte que «consideraban su oficio “político” como un anexo secundario del principal, el gobierno militar de la plaza» (p. 25).

No era d'estranyar que un Capità General de Catalunya qualifiqués els catalans d'«idòlatras de la libertad» (p. 29) o que el de València creiés que els seus vençuts tenien un «genio mal intencionado y la voluntad peor, pues arrojan ponzoña por tener corazón tan desenfrenado que únicamente les hace desear todo lo que es pernicioso» i que un successor seu tornés a lligar als valencians amb la defensa de la llibertat, tal com acabem de llegir es feia amb els catalans: «acostumbrados estos naturales por lo pasado a una total libertad se resisten siempre a todo lo que es poner regla para el curso regular de las cosas» (p. 29). Atés que sabem que les Corts i els Furs valencians o bé les Corts i les Constitucions Catalanes no eren la «total llibertat», aquests judicis només ens porten a valorar la brutalitat de l'absolutisme. Hem d'afegir-hi un fet diferencial «en Cataluña y en Valencia, donde el aparejo militar se hallaba mucho más consolidado que en Aragón» (p. 37) i que l'avanç del civilisme, absolutista però civilisme «fou més lent a l'antiga Corona d'Aragó que a la de Castella» (p. 39). Aquests són els fenòmens de fons que es perllongaren fins a Carles IV i encara més endavant. I tot perquè els quatre territoris de la Corona d'Aragó «tienen humos de República» (p. 15). A punt d'arribar el segle XIX tot semblava continuar igual: «en las últimas décadas del siglo, fue lo que situó nuevamente en lugar preferente la función coactiva y

de control que el poder militar tuvo durante el reinado de Felipe V y que nunca había abandonado, ya que la trama corregimental y los corregidores que la sirvieron no fueron concebidos como instrumentos de reforma, sino como eficaces agentes de la monarquía absoluta, a lo que contribuyó notablemente su condición de castellanos y militares» (p. 160).

La lectura de l'obra de Giménez López fa que la primera tesi, la del militarisme resultant de la desfeta de 1707, enganxi al lector amb tota la seva força. Encara que no ens hi estenguem més no ens resistim a fer una referència a com el poder dominant militar gairebé no pactava, perquè no li calia, amb les famílies locals oligàrquiques: «las muy variadas tareas encomendadas al corregidor militar, desde las puramente represivas a las de fomento económico, confieren un interés muy particular a quienes llevaron a cabo estas funciones como agentes del poder real» (p. 226). D'una manera concreta conclou que: «a la vista de los datos que poseemos relativos al perfil profesional de quienes desempeñaron el cargo de corregidor de Alicante, podemos afirmar que la naturaleza intimidatoria del cargo primó sobre la colaboración con los agentes del poder local, a lo que contribuyó el carácter de una magistratura prácticamente vitalicia y no sometida a responsabilidad civil, lo que hacía difícil no sólo la colaboración fluída con grupos de influencia local, sino la denuncia de abusos y la explicitación de conflictos» (p. 243).

La segona teoria o tesi de Enrique Giménez, tal com hem dit, és la de la persistència del foralisme valencià després de 1707. Després de donar noves i abundoses informacions sobre els agents austria-

cistes (entre els quals destaquen un nombre considerable d'eclesiàstics com ara l'arquebisbe Folch de Cardona que a la Viena de l'exili arribà a ser President de l'irredent Consell d'Espanya) passa a examinar la possibilitat d'una revolta austriacista de 1718-1719 a la ciutat de València (pp. 88-91) i que té un rebrot el 1725, any en què a poblacions com a Alzira foren escoltats crits com el de «Viva Carlos III, mueran los castellanos y los gabachos» (p. 93). Cal afegir que diuen Carles III i no arxiduc tal com continuen dient encara ara els botiflers. El Tractat de Viena signat aquest 1725 tanca realment la guerra de Successió precisament perquè en el transcurs de les converses preparatòries es parlà del retorn de les constitucions de l'antiga Corona d'Aragó, cosa que arribà a orelles i als ulls dels valencians (pp. 91-92) tot i que al final no fos acordat. Una persistència de protestes en les quals hi tingueren un paper important les protestes contra el nou sistema fiscal imposat, tal com subratlla Enrique Giménez.

Aquest austriacisme no és el decantament per una dinastia, sinó un decantament per aquella dinastia que semblava més disposada a defensar el foralisme valencià. Per tant, més parlaria de foralisme valencià austriacista que d'austriacisme valencià. Anant més lluny en aquesta línia d'argumentació podem dir que abans de 1707 era possible ser borbònic i pensar que Felip V de Castella i IV d'Aragó respectaria el pactisme i les Corts dels aragonesos en sentit ampli. Després de 1707 ja no ho serà. D'altres borbònics si que eren absolutistes. La reacció d'un d'aquells foralistes borbònics és, des d'aquest punt de vista, raonable precisament perquè no esperaven la duresa del Rei el 1707, raó per

la qual no sorprèn que un d'ells, I. Planes, escrigués en el seu dietari: «beberían nuestra sangre, tal es el odio que han cobrado contra nosotros, pues ni les hemos entristado ni dado en cara con oprobios ni con remoquetes, ni tenemos culpa, ni hemos deseado la introducción de las alcabalas, alojamientos, ni otros impuestos, ni deseamos las leyes ni usajes castellanos» (p. 81). Un cas també ben significatiu és el de Peníscola que és l'única plaça d'armes valenciana, que fou borbònica i en canvi mantingué el 1715 una dura revolta que tenia per objecte «matar a todos los oficiales del gobierno y militares que tenían sueldo». Un objectiu clar del qual després del que hem dit en podem copsar tot el sentit. Em sembla que Giménez López fa un altre enfocament en el qual no dóna la deguda importància al foralisme. Sovint la dóna al sistema fiscal quan en definitiva cal remetre'l a les Corts i als furs valencians. És la manca de Corts allò que evita que els valencians puguin decidir impostos i pressupostos (p. 123). El propi Giménez López proporciona poc abans un testimoni sobre la revolta de Peníscola, coincident amb la nostra interpretació, sobre que el que es volia era «volver a la ley antigua» (p. 122).

Estem fent un balanç global del llibre, per tant, davant d'un magnífic llibre i és d'esperar que el seu autor o Carme Pérez Aparicio fabriquin una gran obra de síntesi. En qualsevol cas, el recull d'articles que formen *Gobernar con una misma ley* és d'una qualitat i d'una imaginació científica d'alt nivell. Em sembla que qui hagi de tocar temes coincidents o propers és impossible que no en faci menció central. D'aquesta manera el seu autor, al marge de la describable distribució dels llibres

editats per universitats, queda encara més consagrat com un historiador de primer rengle. Un historiador tant més valuós com més parla, ja ho he dit abans, del que ha treballat amb materials originals.

Aquests elogis són absolutament coherents amb donar alguns exemples, en són molt pocs, de com penso que Giménez López no està encertat al parlar amb veu aliena o d'altres coses. El primer exemple és quan identifica la reivindicació foral durant els segles XIX i XX en alguna cosa pròpia d'un reaccionari, Borrull, o del carlisme (p. 7). En el primer cas cal dir que un diputat com Aner d'Esteve, molt proper als girondins, o les consignes que portaven els diputats catalans a les Corts de Cadis tenien tot un altre caire. D'altra banda, el carlisme no va defensar els furs, per la seva naturalesa originària absolutista, fins que els liberals foralistes i els republicans no ho feren. Cal recordar que els republicans federals el 1869 signaren el Pacte de Tortosa tot arreplegant a valencians, aragonesos, mallorquins i catalans i reivindicant les antigues llibertats de la Corona d'Aragó. És un fet a recordar com ho és el tractament que fa Jordi Canal en el seu recent manual sobre la història del carlisme, en què mostra com el nou foralisme neix entre les files dels liberals. Un segon exemple és el que fa referència a la llengua. Rebutja la historiografia nacionalista catalana amb alguna raó, representada pel gironí Francesc Ferrer i l'alemany Horst Hina, però no analitza les prohibicions directes o indirectes que realment hi hagué. Tampoc fa referència a les sèries estadístiques de publicacions en la llengua pròpia de València i de Catalunya i es decanta per opinions que no utilitzen bé les disposicions oficials o bé les xifres de pro-

duccions. Les unes són molt dures i les altres cauen fins gairebé el no res. En canvi, quan Giménez toca papers de primera mà dóna compte d'unes resistències ben concretes a la defensa de la llengua dels valencians (pp. 17-18) el que és demostració de la maltempsada que li venia al damunt. I vingué. Quan «la voz a ti debida», és a dir la d'Enrique Giménez López, torna a aparèixer, la seva aportació torna al primer rengle. □

Bases descriptives per a una orga- nització de la cultura

Xavier Ferré

Els intel·lectuals i el poder a Catalunya. Materials per a un assaig d'història cultural del món català contemporani (1808-1975)

Jordi Casassas [coordinador]

462 pp., 1999, Pòrtic, Barcelona

Les condicions de possibilitat del pensament social i polític depenen del context d'hegemonia de classe i —en el cas de les nacions sense estat— de la situació política d'una col·lectivitat nacional. Els nuclis culturals contemporanis dels Països

Catalans que han bastit una visió de la societat han mostrat una diversitat d'interpretacions en funció de l'estatus que ocupen en el cicle de reproducció del poder establert. O, en cas negatiu, en resposta a l'hegemonia política. De fet, aquest escenari és un universal que ha marcat el procés de ruptura amb l'antic règim, el sorgiment del cicle de revolucions burgeses, l'emergència de les classes subalternes en conjuntures de revolucions camperoles/proletàries, el situacionisme revolucionari després de l'existencialisme/marxisme occidental d'ençà de 1945, la recepció de la revolució cubana (1959), del procés de descolonització africana (c. 1960) i del maig del 68 fins a una situació de «perplexitat» arran de la crisi del model socialista-real de l'Europa de l'Est que ha permès una represa de postures neopopulistes/autoritàries amb una nova legitimació del capitalisme monopolista (el Grup Econòmic G-8) i amb l'auge d'una «nova pobresa» al si del primer món -juntament amb l'emergència del cicle exportador de mà d'obra sobreexplotada de la perifèria al centre del sistema. Aquest esbós situacional demana, doncs, un balanç de l'evolució del sector social que reproduïx concepcions del món en funció de la seva adscripció –de crítica o de legitimació– al poder. Així, un problema que es presenta per a fer-se càrrec de la situació actual de la cultura política (que es reflecteix en polítiques culturals) és comprendre els processos i ruptures que han confegit la situació present. Per aquesta raó cal un primer balanç de l'evolució historicopolítica de la funció dels intel·lectuals a fi d'establir –com proposava Gramsci a *Introducció a l'estudi de la filosofia i del materialisme històric*– una «ciència nova» que

aconsegueixi «la prova de la seva eficiència i vitalitat fecunda quan demostra saber afrontar els grans camps de les tendències oposades, quan resol amb els propis mitjans les qüestions vitals que aquests han plantejat, o demostra definitivament que aquestes qüestions són falsos problemes». I, en aquest sentit, l'espai evolutiu de pensament que ens ofereix aquest estudi col·lectiu és un element de treball rellevant per aportar una perspectiva interpretativa en el debat de les antinòmies determinants de la nostra societat si no volem reproduir indefinidament l'hegemonia de l'economia damunt el debat polític o caure en fàcils reduccions de «civilització» o «barbàrie», com proposa Samuel P. Huntington a *El xoc de les civilitzacions*.¹

L'objecte d'estudi d'aquest manual col·lectiu –encomiable com a «síntesi de treballs dispersos–²» és indicat pel subtítol: acumular indicadors (561) per a una història de la cultura del «món català» contemporani concretat en el «paper exercit pels intel·lectuals en la construcció del món català contemporani», «amb les formes de poder que determinen el procés de modernització d'una àrea com la catalana» (pp. 23 i 29). Com remarca el coordinador de l'obra, Jordi Casassas, calen uns elements previs descriptius i interpretatius per a comprendre la situació actual, sobretot arran de 1989, «moment de la simbòlica demolició d'un mur i de tot un clima polític i mental començat precisament dos-cents anys abans, a França» (p. 23). Per aquesta raó, l'assaig se centra en la cerca de línies de treball en les institucions, associacions i teoritzacions que, com indica el coordinador, ajuden a comprendre i configurar la nostra contemporaneïtat, ja

que estudis generalistes que s'han enfrontat amb aquesta temàtica «pràcticament mai no se'ls ha acompanyat amb una explicació prèvia que permetés entendre els punts d'arrencada, els ritmes i les grans valoracions que determinen, alhora, l'autor i el cas que es vol estudiar» (p. 24). En efecte, dins la història d'aquestes concepcions de la societat del país, els intel·lectuals, entesos àmpliament en l'obra com a «professionals de la cultura», hi tenen una posició destacada. L'estudi, doncs, de les elits culturals/polítiques que cerquen l'articulació politicsocial amb referència al poder de l'Estat espanyol ha estat el fil conductor determinant de l'obra –al costat de l'exposició de l'establiment de l'«estatsisme català»– en l'anàlisi d'una «forma de poder». Amb aquest propòsit el text s'articula en quatre «temps llargs» el primer dels quals ve donat pel sorgiment del món contemporani arran dels vincles amb la tradició il·lustrada del segle XVIII –explicativa de la *formació* tant del sentit del mot «ideologia» com del mot «intel·lectual» i concretada en la tasca de la Junta Particular de Comerç com a institució que havia subvencionat estudis de prospectiva i legitimació cultural en l'embranchada industrialitzadora com les *Memorias históricas* d'Antoni de Capmany o la *Gramàtica* de Josep Pau Ballot (p. 39)–, que abasta fins al 1860. De 1860 a 1914 es concentren els elements de modernitat sociocultural –en plena hegemonia de l'esperit industrialitzador i de la recepció del positivisme i del vitalisme nietzscheà (pp. 126 i ss.)– que es desenvoluparan dialècticament (primera gran guerra, lluita de classes, institucionalització de l'estat-regió de la Mancomunitat, crisi del model polític i cultural del regionalisme) en el perío-

de 1914-1939, quan es concreta un fet indicatiu: la recerca d'un «relleu generacional» devers 1918 (p. 250). A aquest relleu s'afegeix, entre 1939 i 1975, una altra conjuntura –entre ruptura de la legitimitat republicana i voluntat de represa– amb el canvi d'actituds polítiques i intel·lectuals a la dècada del anys cinquanta, conceptuada com a «nova Renaixença» (p. 357). Del treball, tanmateix, es poden extreure algunes consideracions, de cara a recerques posteriors d'aquest Grup de Recerca d'Història Cultural, orientades a «l'anàlisi de contingut» (p. 30) d'aquest primer balanç de les cultures polítiques dels intel·lectuals.

En primer lloc, la definició de temporalitat és central en qualsevol «quadre historicosocial» de determinació d'uns paràmetres d'anàlisi historiogràfica. Però, fins a quin punt ha de ser determinant? En qualsevol cas caldria plantejar fins a quin punt un canvi -institucional- de règim pressuposa una identificació amb un «canvi» simultani de plantejament de programes i de visions sobre la societat. Crec, per tant, que en aquests tipus de recerca qualitativa, basada en «elements valoratius» (p. 23) com el «món» de les idees/mentalitats, el límit de la vigència de propostes no el marcarien tant conjuntures polítiques com una «guerra de moviments» pel que fa a les hegemonies culturals. És a dir, les categories –els projectes– haurien d'orientar el criteri de delimitació i no a la inversa, com ha mostrat Stromberg recentment.³ D'aquí es desprenen, doncs, les conseqüències (a matisar) dels fets de 1989 que, segons el coordinador, retrotrauen fins a 1789, data de la qual «de seguida determinem els precedents de llarga i curta durada» (p. 23). *Cronològica-*

ment –i amb l'estat de les actuals recerques sociològiques⁴ i politològiques–, hom podria abastar el cicle establert entre la Revolució Francesa i el nou liberalisme econòmic actual fonamentat intel·lectualment en les tesis sobre la fi de la història i la fi de les ideologies.

Segonament, encara que la voluntat metodològica latent sigui mostrar un «caleidoscopi cultural-social-polític»⁵ de la contemporaneïtat «catalana», predomina en el llibre un fil conductor: les estratègies intervencionistes/possibilistes dels sectors professionals envers la política espanyola centrada hegemonícamment en el període de la Restauració alfonsina (el període comprès entre 1860 i 1914 és el més reeixit explicativament).⁶ En efecte, hom sembla demanar-se *realment* per les formes del «nou intervencionisme de base idealista dels intel·lectuals restauracionistes en l'àmbit barceloní» (p. 144). Aquest referent ens obligaria a preguntar-nos –com a hipòtesi– si el cicle polític del Principat es configura homogèniament com a satèl·lit de l'espanyol. D'altra banda, quina relació existeix entre aquest programa regenerador i els plantejaments concebuts com a «estatistes», si és que els hem d'entendre com a programa d'establiment d'una estructura de poder –sobirana?– pròpia. Certament, tot un sector intel·lectual-polític aposta amb decisió per un marc plurinacional cultural, sense ruptura, però, amb el poder estatal, que ja esdevé *normal* entre la tradició catalanista possibilista. Es desprèn d'això que la tasca dels «intel·lectuals professionals» –focalitzada en aquesta alternativa de regeneració d'un tipus de catalanisme– és un mitjà i no una finalitat en la representació del col·lectiu, car al capdavant el sector que orienta i organitza els programes

culturals és el constituït pels intel·lectuals-polítics com a «consciència crítica de la societat».⁷

Aquest plantejament regenerador es veu contraposat a un «fil roig» que, partint de la primera meitat del Vuitcents, culminaria un programa nacional alternatiu –alliberament social i sobirania nacional– on es concreta un *turning-point* arran de la primera postguerra mundial. En aquest sentit, l'al·lusió a «l'abisme» que es concreta en la primera meitat del segle XIX com a conseqüència de la violència d'un estat liberal en formació –i que «va separar el món cultural burgès del popular» (p.76)– dona lloc a demanar-se –com ha fet la historiografia anglosaxona i, entre nosaltres, la historiografia que estudia els límits del model democràticoliberal i les propostes culturals antinoucentistes (Jordi Castellanos, *L'Avenç*, juliol-agost 1995)– quina és la forma de construcció de l'«altra cara» de la societat, la de les cultures subalternes. En aquest terreny existeix tot un imaginari col·lectiu que esdevé resposta i alternativa a la constitució de l'ordre burgès i dels pensadors polítics que el legitimen. Resta per establir en aquesta recerca com s'ha definit «una línia de fractura entre els intel·lectuals legitimadors i els crítics o marginats» (p. 28). Així, tenint en compte tradicions de pensament i actituds de compromís, caldria plantejar –per superar un enfocament eclèctic com a punt d'arribada– tradicions d'intel·lectuals configurades a l'entorn de la crítica o legitimació del sistema de poder, prenent com a referència trajectòries d'intel·lectuals radicals com Walter Benjamin («La integritat de l'intel·lectual. En memòria de Walter Benjamin», *L'Espill*, 4, p.124). Cal, doncs, aprofundir en aquesta

obra en el debat entre intel·lectuals corporatius i intel·lectuals que representen una nova hegemonia política transformadora.

Esperem, doncs, que en una propera fase d'elaboració sobre «els intel·lectuals i el poder» aquest grup de treball se centri a remarcar els conflictes i aportacions de la intel·lectualitat política en el període marcat –com a cas d'anàlisi significativa del conflicte entre límits de legitimitat d'un poder constitucional i actituds culturals organitzades en forma de cultura política– per la República de Weimar (1919-1933) a fi de contextualitzar la recepció (iniciada per Juli Camarasa a l'edició catalana) i el sentit de l'obra de Benda sobre la necessitat de l'objectivisme intel·lectual a *La traïció dels intel·lectuals*.

Finalment, l'apel·latiu «món català» o «àrea catalana» ¿és unidireccionalment reductible a l'àmbit barceloní? Vull dir que el text és bàsicament una història dels àmbits socioculturals que interaccionen amb models d'opinió pública de Barcelona. No es tracta de debatre de nou una «qüestió de noms» però sí una «qüestió de continguts» quant a ressorts analítics o processos de construcció nacional que superen i qüestionen l'*hinterland* barceloní a través del sistema de ciutats/economies grans i mitjanes dels Països Catalans com a estructura que explica la formació d'una intel·lectualitat professional/tècnica entorn de la classe mitjana.⁸ Si l'objectiu era reflectir unes línies de treball cultural (nacional) al «món català», crec que caldria haver tingut en compte els nuclis de relació cultural que, des de la diversitat ideològica (una característica del text), bastiren una nació cultural i política quant a projectes lingüístics o socioeconòmics. Seria el cas, per exemple, de trajectòries conserva-

dores representades per Teodor Llorente (el debat a l'entorn del llemosinisme com a denotatiu d'una àrea cultural catalano-occitana) o el diari *Las Provincias* (1866) –exponent del conservadorisme anterior a *La Vanguardia*–, desafortunadament dissoltes en el text com a moviments regionalistes/nacionalistes d'àmbit espanyol (p. 198).⁹ També caldria haver remarcat –com a exponent de la recepció de la cultura marxista– la crítica política i social al regionalisme conservador d'Emili Gómez Nadal, el nucli intel·lectual de *Nueva Cultural/Nova Cultura* (1935-1937) i la funció de representació històrica de la contemporaneïtat valenciana en les obres narratives d'Enric Valor (*Cicle de Cassana*), de Gonçal Castelló (*València dins la tempesta*), de Joan Francesc Mira pel que fa a la trajectòria política a la primera meitat dels anys seixanta (*El desig dels dies*) o la tasca de construcció nacional aportada per les Edicions Catalanes de París, referència no present en el text. Són, tots ells, paràmetres interessants, entre d'altres, per concretar, si més no indicativament i des de la història comparada, la simetria i dissimetria socials entre els Països Catalans. En aquest sentit, l'apartat dedicat als anys cinquanta-setanta no té presents les aportacions ètiques dels òrgans paral·lels a *Laye*, com la revista oberturista falangista *Claustro* de València, que permetia col·laborar intel·lectuals evolutius (des dels anys cinquanta) amb posicions antifranquistes com Josep Iborra i Joan Fuster. Tampoc no es determina –com una hipotètica recepció de les anàlisis culturals de Gramsci–¹⁰ l'aportació de Josep-Vicent Marqués en l'anàlisi –extrapolable actualment a l'àrea barcelonina– de les formes de «consciència fosca» identitària a *Pais perplex*, el grup Crònica

o la «revolució cultural» duta a terme a la Universitat de València al llarg de la dècada dels anys cinquanta i seixanta, i centrada en posteriors elaboracions sociològiques sobre la crítica a la ideologia bilingüista.¹¹

Com a conclusió, doncs, cal fer palès que, malgrat l'eclecticisme d'una recerca d'aquest tipus pel que fa a la diversitat de reflexions i tendències culturals i polítiques interpretadores de la societat contemporània, amb estudis col·lectius com el present, i tenint en compte com a referent continu la base conceptual i orgànica —no superada en aquesta obra— que proposava *Ictineu*, estem en millors condicions de demanar-nos, tal com concloua Jordi Casassas a «Els intel·lectuals i el poder a Catalunya» (*Avui*, 20-II-2000), si «la relació actual entre el sector intel·lectual i el poder l'hem de seguir veient amb una certa esperança», més enllà «del catalanisme», i molt més concentrada com a projecte nacional en la «construcció de la cultura política catalana» basada en noves reflexions que proposin noves formes d'estructura de poder en relació a una història intel·lectual que en la contemporaneïtat s'ha debatut entre un «estatsisme» que maldava per fer front al nacionalisme d'estat i les propostes superadores de la subalternitat des dels moviments socials transformadors. □

¹¹ Un exemple d'aquest debat, que palesa la incertesa que comporta aquesta hegemonia vers la «cultura de la llibertat», en l'entrevista a Josep Ramoneda, *Presència*, 30-I-2000, pp. 38-39. Per a una bibliografia de les interpretacions de la segona meitat dels anys noranta: «Para entender el gran cambio de final de milenio», *La Vanguardia*, 23-IV-1997.

² Enric PUJOL: «Per una història dels intel·lectuals catalans», *El Contemporani*, 20, gener-abril, 2000, p. 58.

³ Roland N. STROMBERG [1988]: *Historia intelectual europea desde 1789*, Debate, Madrid, 1995. Aquest autor inicia l'estudi de la història del pensament en el període 1789-1815; analitza el «naixement i desenvolupament de les ideologies» entre 1815 i 1880; aprofundeix en la «crisi del pensament europeu» entre 1880 i 1914; estableix un període ampli on es concreten programes socials i polítics com a conseqüència de la primera Guerra Mundial i la crisi de legitimitat de les democràcies formals en el període d'entreguerres entre 1918 i 1945, per a traçar un balanç actual a partir del 1945.

⁴ Jordi BERRIO I SERRANO/ Enric SAPERAS I LAPIEDRA: *Els intel·lectuals, avui*, IEC, Barcelona, 1993.

⁵ En el sentit de comparar críticament el fet de «compilar molta informació» i el «rigor científic» de l'obra, a la ressenya de Francesc ARTAL a *L'Avenç*, juliol-agost, 2000, p.86.

⁶ Per a aquest període, Pasquale VILLANI: «Nuevas tendencias culturales y artísticas entre los siglos XIX y XX» a *La edad contemporánea 1800-1914*, Ariel, Barcelona, 1996. Aquest historiador conceptua el període «1870-1918» com a «revolució intel·lectual». En canvi a *Ictineu. Diccionari de les Ciències de la Societat dels Països Catalans*, Ed. 62, Barcelona, 1979, la idea sembla més clara: «explorar els moviments de les classes socials i el canvi de les mentalitats fins als nostres dies» (p. 10).

⁷ Jordi BERRIO: «Els intel·lectuals a Catalunya» a Salvador GINER (dir.): *La Societat Catalana*, IEC, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1998, p. 952.

⁸ Francesc ROCA: *Teories de Catalunya. Guia de la societat catalana contemporània*, Pòrtic, Barcelona, 2000, pp. 98-105

⁹ En el text s'inclouen com a nacionalistes pertanyents a la «resta de l'Estat espanyol» Miquel Duran i Tortajada -autor de l'assaig *Catalunya té raó* i director del *Diari de Sabadell* i Daniel Martínez Ferrando. És evident que caldria haver situat aquests moviments en l'«àrea catalana» hipotèticament definida en el text o, si més no, tenir en compte les recerques bàsiques sobre valencianisme polític d'Alfons Cucó i de Francesc Pérez Moragon. Sorprenentment tampoc no s'esmenta la reflexió de Romà Perpinyà Grau sobre les convergències econòmiques -reflexions sobre un espai de poder econòmic- entre València i Catalunya a *L'interès econòmic col·lectiu a Catalunya i València*.

¹⁰ En l'apartat dedicat a la recepció del pensament gramscí (pp.382-383) caldria haver tingut en compte l'extraordinari de *Nous Horitzons* (1967), exemple demostratiu d'una tradició intel·lectual-política als Països Catalans als anys seixanta.

¹¹ Fenomen observat a *Ictineu* (vegeu les veus «sociolingüística» i «sociologia» i «substitució lingüística», pp. 440-455 i 458-460. D'altra banda, l'enquadrament temporal ha fet que, per exemple, hom no inclogui les anàlisis del nucli ampli d'intel·lectuals nacionals d'esquerres concentrats a l'entorn de la revista *Trellat*.

La meva traducció d'*Errata* de George Steiner

Albert Mestres

Publiquem tot seguit la nota de rèplica enviada per Albert Mestres a propòsit de la ressenya de la seua traducció del llibre de G. Steiner Errata apareguda a L'Espill núm. 4.

Seria pedant i va pretendre que a la meua traducció d'*Errata*, com en tota traducció, no hi ha errors (jo mateix en tinc localitzat almenys un que penso esmenar a la segona edició, si n'hi ha). D'altra banda, he de dir d'entrada que aquesta traducció, a causa de la seva estratigrafia lingüística, és la més difícil que he fet mai.

Per més que es disfressin de tota la parafernàlia teòrica que vulguin, de teories sobre la traducció només n'hi ha dues, i més antigues que l'anar a peu. Segons una, el traductor s'ha de sotmetre al text original i intentar passar-lo a una altra llengua amb la màxima fidelitat. Segons l'altra, el traductor és l'amo del text i té dret a traslladar-lo amb tota llibertat, sent fidel no a l'autor original, sinó a la tradició cultural que representa. Així, per limitar-nos només a la literatura (i ara cito més o menys el mateix Steiner), es troben des de les traduccions paraula per paraula, per exemple aquelles versions interlineals de Ciceró que publicava la casa Bosch de Barcelona, fins a l'adaptació de qui desconeix la llengua d'origen, com a *Cathay* d'Ezra Pound.

Però en realitat el que fa el traductor, sigui quina sigui la seva opció, és molt més que això, és incorporar una nova obra a la pròpia cultura en la clau d'aquesta mateixa cultura. En aquest moviment «lo-quaç» (Steiner) es perd una gran part dels elements que configuren i articulen la cultura d'origen, el que fa possible que aquella cultura tingui una visió pròpia del món. El traductor d'altra banda hi introdueix els codis funcionals en la seva, a més de la seva experiència com a individu en el context d'aquesta cultura. Podem dir doncs que, vulgui o no vulgui, fa que una història personal i col·lectiva passi a formar part d'aquesta obra.

No fa gaire, Peter Bush, traductor de Juan Goytisolo a l'anglès i director del British Center for Literary Translation, m'explicava que en un recent homenatge a aquest escriptor a Montpeller descrivia la seva experiència a una colla d'«especialistes» goytisolians. Alguns es van aixecar i

van dir: «Però, escolti, això no ho ha escrit Goytisoló.» Ell va contestar: «És clar que no, el traductor sóc jo, sóc jo qui ho ha escrit.» Jo no tinc una postura prèvia al moment d'encarar-me amb una traducció. És el mateix text original el que em «provoca» un plantejament i em «marca» el grau de fidelitat o llibertat que m'exigeix. En el cas d'*Errata* la densitat i la complexitat lingüística del text anglès, on afloren construccions franceses i alemanys i que recorre sovint a l'aglutinació lèxica, un recurs germànic que l'anglès tolera però no propicia en el mateix grau, em van portar a una traducció «transparent», és a dir, una traducció on es traslluïssin les

diferents capes lingüístiques sota una fina capa de català. Naturalment és una opció tan discutible com qualsevol altra, ja que provoca una certa extravagància lingüística que ja es troba a l'original i pot semblar massa esclava de l'anglès.

Aquesta traducció meva, doncs, no és més que una proposta personal d'una altra proposta personal (la de Steiner), alhora que qualsevol crítica que rebi, bona o dolenta, no deixarà de ser, fora dels errors palmaris de distracció o ignorància, una valoració personal, sotmesa a les contingències del temps i l'espai, com estan sempre els judicis de valor (a vegades també amb les seves distraccions i ignoràncies).□

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