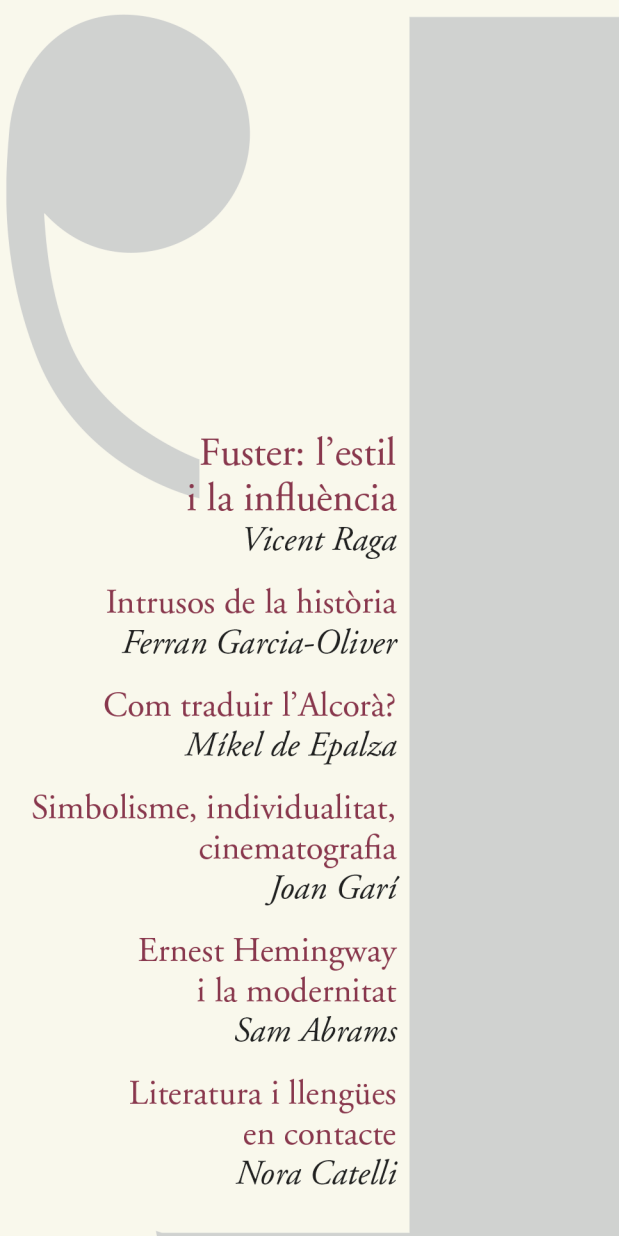


# L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



Fuster: l'estil  
i la influència  
*Vicent Raga*

Intrusos de la història  
*Ferran Garcia-Oliver*

Com traduir l'Alcorà?  
*Mikel de Epalza*

Simbolisme, individualitat,  
cinematografia  
*Joan Garí*

Ernest Hemingway  
i la modernitat  
*Sam Abrams*

Literatura i llengües  
en contacte  
*Nora Catelli*

Globalització, recessió  
i atacs terroristes  
*Antoni Espasa*

Crítica  
del multiculturalisme  
*Josep Ramoneda*

Cap a una societat  
civil global?  
*John Keane*

Literatura i viatge  
*Ignasi Mora, Marc Soler,  
Martí Domínguez*

El moment Ricœur  
*François Dosse*

L'Arc Mediterrani  
*Francesc Roca*

Aigua, fronteres  
i llindars  
*Vicenç M. Rosselló*

La posthistòria  
*Lutz Niethammer*

# EDITORIAL

## L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER  
SEGONA ÈPOCA / NÚMS. 8/9 / TARDOR-HIVERN 2001

DIRECTOR: Antoni Furió

CAP DE REDACCIÓ: Gustau Muñoz

CONSELL DE REDACCIÓ:

Xavier Antich, Juli Capilla, 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  
c/ del Batxiller, 1-1a 46010 València.  
Tel.: 96 386 41 15 Fax: 96 386 40 67  
a/e: 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

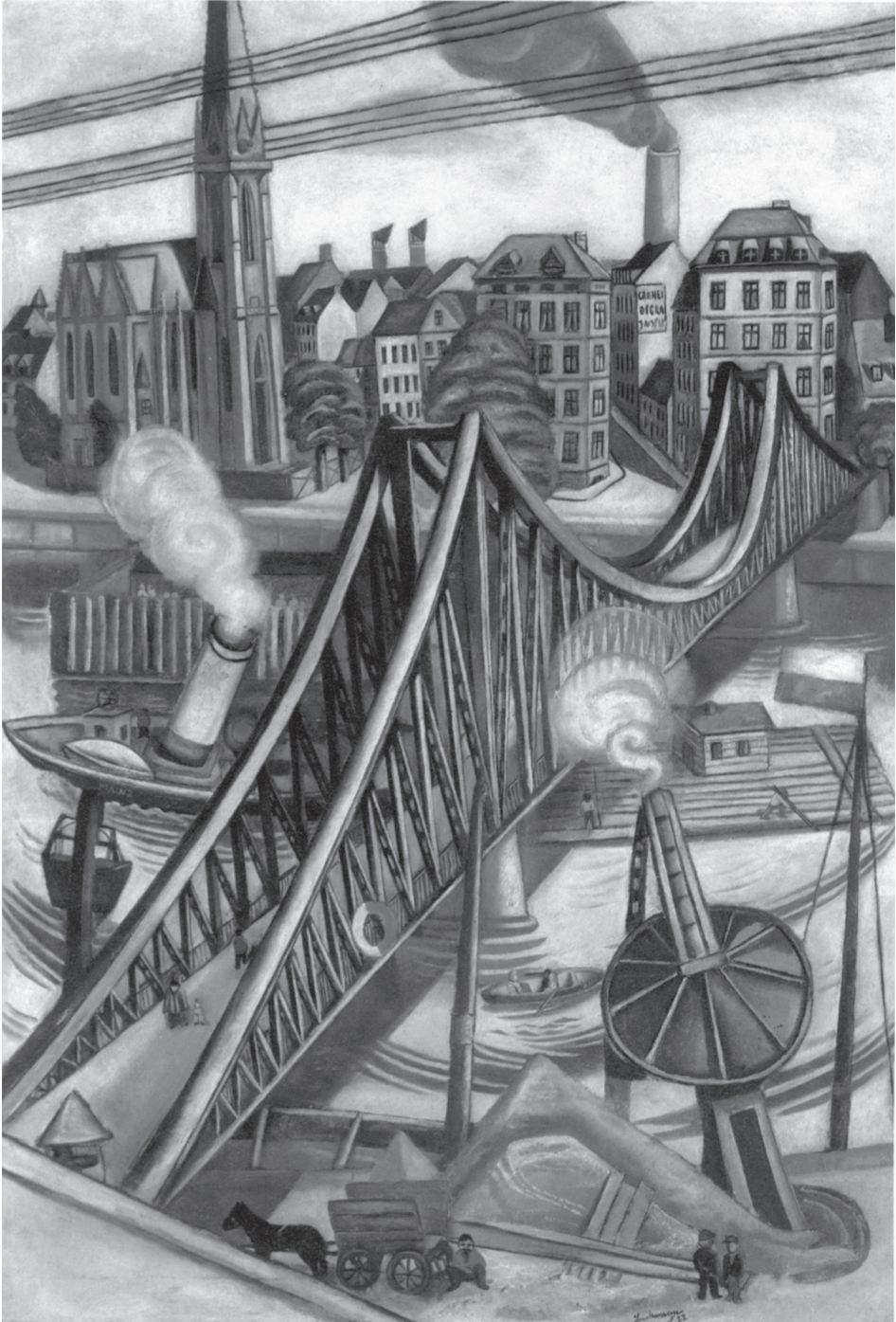
Preu d'aquest número: 2.000 ptes./ 12 euros

Hi ha esdeveniments que marquen punts d'inflexió històrics, evidents per a tothom. Fa poc n'hem viscut un d'especialment greu, brutal, imprevisible i carregat de conseqüències. D'entrada ha alterat el panorama geoestratègic, les aliances internacionals i fins algunes dades macroeconòmiques. En poques setmanes s'han acumulat, com a resposta, decisions i iniciatives amb escassos precedents. Tot plegat configura una entrada traumàtica en el nou segle. El debat sobre les causes i els efectes dels atacs terroristes de l'11 de setembre, i sobre les reaccions que se n'han derivat, no ha fet més que començar. Aquest debat apassionat i urgent ha desplaçat altres controvèrsies de fons que assenyalaven els centres de gravetat de l'interès públic en el període immediatament anterior.

S'entén, certament, la prioritat conferida a la seguretat, entesa en sentit amplíssim, preventiu. És a dir, s'entén la reacció ferma davant una agressió freda, premeditada i exterminista, amb l'objectiu declarat d'evitar que mai una cosa així no pugui tornar a passar. Ara, això no ha d'inhibir l'exercici de la raó crítica al voltant de qüestions altament conflictives que hi ha qui no voldria ni tan sols que fossin evocades. Perquè preguntar-se pels contextos, les condicions coadjuvants, les causes profundes i, sobretot, pels aspectes més preocupants de les respostes en curs, no pot ser mai confós amb cap mena de relativització. A poc a poc s'han anat esvainat algunes actituds viscerals que brandaven generalitzacions abusives, sobretot en relació al món islàmic. La responsabilitat, sortosament, ha predominat a l'hora de no acceptar culpabilitats col·lectives, i de no confondre la part amb el tot. D'altra banda, a hores d'ara hi ha una àmplia coincidència a remarcar-ne la diversitat, a considerar que, en efecte, el seu encaix amb la modernitat està lluny de ser aproblemàtic, però que ni és impossible ni la modernitat admet una lectura única i uniforme, tot i que incorpora trets i valors de caràcter universal. Més enllà d'això, s'admet també que determinades opcions en àrees especialment conflictives, com

l'Orient Mitjà, s'han demostrat profundament errònies. Que una certa manera d'exercir el poder mundial, poc considerada amb la recerca de solucions justes i poc atenta els potencials de conflicte existents a escala planetària, ha vorejat, per dir-ho amb prudència, la irresponsabilitat. Que no es pot indefinidament fer bandera de la democràcia i, alhora, donar suport a règims dictatorials i corruptes. Que no es poden deixar oberts conflictes sagnants durant dècades, sense una altra mena d'intervencions, basades en primer terme en els instruments jurídics, polítics i militars internacionals. I que els potencials de conflicte són múltiples, lligats a les condicions socioeconòmiques i culturals d'una globalització escassament compensada, que magnífica indefectiblement aquells potencials.

A hores d'ara, però, el debat d'idees s'endinsa per uns altres viaranys (sense que, d'altra banda, es puga parlar ni de bon tros d'un veritable consens sobre les qüestions anteriors). El que passa ara a un primer pla és el debat sobre seguretat i democràcia, sobre els efectes de determinades iniciatives de reacció, justificades per l'excepcionalitat i l'eficàcia, preses en una situació de xoc emocional, sobre tota una concepció de les garanties jurídiques, els drets i les llibertats, que són part indestriable de la cultura democràtica i peça fonamental de la seua legitimitat. I tot això quan no hi ha encara signes visibles d'una esmena de fons pel que fa a la lògica de l'exercici del poder mundial en relació als potencials de conflicte existents. És a dir, quan són encara massa febles els símptomes de què s'ha après alguna lliçó, més enllà de les més immediates i unilaterals, sobre els molts significats i la complexitat de la seguretat, aquest bé fonamental i imprescindible, de múltiples cares, per a tothom. Al capdavall, quan encara no s'ha acabat d'assumir que la seguretat (que, d'altra banda, mai pot ser total) només serà real si és per a tots. I si va lligada estretament a l'altre eix del procés de civilització, que és la garantia efectiva dels drets i de les llibertats. La prioritat absoluta conferida a una determinada concepció de la seguretat pot esberlar la democràcia i, més encara, pot ser excusa i patent de cors en contextos massa marcats per una tradició d'autoritarisme i arbitrarietat. Vet ací un altre terreny de debat, igualment urgent i necessari.



Max Beckmann, *La passerella de ferro* (1922)



# L'ESPILL

## SUMARI

---

- 1 Editorial
- 6 Globalització, recessió i atacs terroristes  
*Antoni Espasa*
- 13 Crítica del multiculturalisme  
*Josep Ramoneda*
- 26 Cap a una societat civil global?  
*John Keane*
- 34 El moment Ricœur  
*Françoise Dosse*
- 53 El model de societat (i d'economia)  
de l'Arc Mediterrani  
*Francesc Roca*
- 69 Aigua, fronteres i llindars.  
Una perspectiva mediterrània  
*Vicenç M. Rosselló*

### LITERATURA I VIATGE

- 79 Literatura i viatges  
*Ignasi Mora*
- 83 El canemàs del gastat tapís del temps  
*Marc Soler*
- 90 Ciència il·lustrada i viatges sentimentals  
*Martí Domínguez*

---

## DOCUMENTS

- 100** Reflexions sobre la posthistòria  
*Lutz Niethammer*
- 
- 121** Joan Fuster: l'estil i la influència  
*Vicent Raga*
- 128** Intrusos de la història  
*Ferran Garcia-Oliver*
- 136** Com traduir l'Alcorà per als qui no saben l'àrab?  
*Mikel de Epalza*
- 148** Simbolisme, individualitat, cinematografia  
*Joan Garí*
- 155** Ernest Hemingway: testimoni, protagonista  
i precursor de la modernitat  
*Sam Abrams*
- 165** Literatura i llengües en contacte  
*Nora Catelli*
- 170** L'harem occidental de Fatema Mernissi  
*Lidia Fernández Torrell*

## LLIBRES

- 177** Uns quants llibres recents sobre catalanisme  
*Josep Vicent Boira*
- 183** Neus Campillo: El descrèdit de la modernitat  
*Xavier Antich*
- 188** Rafael Lluís Ninyoles (ed.): La societat valenciana  
*Salvador Cardús*
- 191** Rüdiger Safranski: Nietzsche. Biografia de su  
pensamiento. *Guillem Calaforra*

# Globalització, recessió i atacs terroristes. Una nova mundialització

*Antoni Espasa*

**D**urant els últims anys, l'economia mundial, i en particular les economies dels països desenvolupats, s'ha caracteritzat pel fenomen de la globalització i per un creixement de la productivitat lligat a la nova tecnologia de la informació i de la comunicació. Gràcies a això, les connexions, intercanvis i fluxos internacionals de mercaderies, persones, tecnologia, capital, etc., han passat a ser ràpids, barats i fàcils de realitzar. Tot això ha generat un creixement mundial important i prolongat, de manera que es va arribar a defensar en diferents fòrums econòmics que els cicles econòmics havien desaparegut. Aquesta nova situació va portar una globalització de les cadenes de producció que en gran part s'ha instrumentat a través de les empreses multinacionals. Al seu torn la globalització s'ha desenvolupat utilitzant les institucions internacionals ja existents, que són governades pels països rics. Amb això, encara que els beneficis de la globalització s'han estès a moltes zones i habitants del planeta, el repartiment n'ha estat molt desigual i poc equitatiu i l'augment de la desigualtat entre països rics i pobres i

entre grups de població dins d'un mateix país ha augmentat. A més, les expectatives sobre els possibles graus d'incorporació de la nova tecnologia i la corresponent capacitat de creixement que es genere així són molt diferents entre països, perquè depenen del capital humà i sobre aquest factor hi ha divergències abismals en les diferents economies nacionals. Amb això, la idea que amb la nova economia s'acrexeran encara més les desigualtats, que s'han anat ampliant enormement al llarg del segle XX, no s'ha pogut dissipar, i han aparegut els moviments antiglobalització.

Al voltant d'aquests moviments s'han produït manifestacions violentes i amb excessiva freqüència diferents dirigents polítics han pretès transmetre a la societat la idea que havien de ser ignorades, perquè no emparaven més que activistes violents o seguidors ximpls. L'existència d'aquesta mena d'activistes és real, però certament són una petita minoria i el moviment antiglobalització es caracteritza per l'empremta de la resta dels seus components, encara que aquests no constitueixen necessàriament un compacte homogeni. És també un fet que encara que el nombre de militants d'aquests moviments és limitat, els seus arguments han arribat a un percentatge apreciable de la població mundial que els considera molt seriosament.

Antoni Espasa és catedràtic d'Econometria a la Universitat Carlos III de Madrid.

La tendència dels pobles a interrelacionar-se i a comerciar amb altres pobles és molt antiga i és la base del progrés de la humanitat, que es pot dir que ha afectat tant països rics com pobres, encara que de forma extremada i inacceptablement desigual. Així, per a una part de les persones involucrades en els moviments antiglobalització el problema no està en la globalització en si mateixa, sinó en la forma de dur-se a terme, i contra aquesta forma van dirigides les seues crítiques. Aquestes crítiques han calat actualment a nivell social arreu del món i el seu contingut és prou precís perquè ja no siga possible ignorar-les i els líders polítics se les hagen d'escoltar. Així s'assenyala en fòrums gens sospitosos d'anticapitalisme, com ara el periòdic *Financial Times*. Potser seria convenient substituir el terme anglosaxó de «globalització» pel francès de «mundialització», perquè aquest últim incorpora una vinculació de les persones en el procés referit. Això pot ser important, perquè la globalització en la forma actual no és una evolució pretesament objectiva del sistema capitalista. Ans al contrari, una mundialització adequadament instrumentada pot ser l'única via per a garantir un desenvolupament econòmic d'abast realment global.

Per a aconseguir aquest tipus de mundialització es necessiten canvis polítics i institucionals importants que assegurin que els beneficis de la globalització arriben a tots els individus i es reparteixen equitativament. És, per tant, important trencar amb pràctiques globalitzadores asimètriques. Una es refereix a l'obertura dels mercats nacionals, de fet als països en vies de desenvolupament se'ls ha exigint aquesta obertura, però les nacions riques han tancat les fronteres als productes agrícoles i

tèxtils procedents d'aquells països. Aquesta pràctica s'està tornant també perjudicial per als països rics. En efecte, per culpa seua el desenvolupament agrícola i ramader d'aquests països ha derivat cap a processos de producció cada vegada més intensius i més difícils de controlar per les administracions públiques que han de garantir la salut dels seus ciutadans. El denominat mal de les vaques boges n'és un tràgic exemple.

Així mateix, es necessiten normes i pràctiques internacionals que regulen les relacions laborals que estableixen les empreses multinacionals en la seua expansió internacional; pràctiques que entrebanquen els moviments especulatius de capital, com podria ser el denominat impost de Tobin, etc.

És necessari també que les polítiques econòmiques d'ajuda als països pobres es basen en el foment de la inversió en capital físic i humà, que garantezca un desenvolupament econòmic sostenible. Això requereix que les polítiques d'ajust incloguen plans efectius per a eradicar la corrupció als esmentats països i que es desenvolupen programes econòmics diferenciats en cada cas. Aquests programes han d'estar dominats per l'objectiu d'eradicar la pobresa al país en qüestió i no ha de primar-hi la preocupació d'augmentar les garanties perquè els bancs dels països desenvolupats recobren els seus diners. En aquest sentit és difícil poder justificar una reducció de la despesa pública en educació i sanitat, perquè per aquesta via no serà possible aconseguir el capital humà necessari per a la reactivació econòmica del país sotmès a un programa de reajustament. Així mateix, la viabilitat d'un autèntic procés de major inversió i educació requere-

rirà normalment la condonació del deute extern.

Canviar d'orientació el procés de globalització actual i introduir-hi reformes com les esmentades anteriorment requereix que es realitzin canvis importants en organismes internacionals com ara l'ONU, el Banc Mundial, el Fons Monetari Internacional, l'Organització Mundial de Comerç, etc., tot introduint majors dosis d'igualtat entre països en el procés de presa de decisions. És necessària també la creació de tribunals penals internacionals, així com la implementació coercitiva de normes que controlen la contaminació. La globalització és un procés de progrés en el món en la mesura que facilita la transmissió dels avenços tecnològics d'uns països a altres. Amb l'actual sistema de protecció de patents hi ha un fort obstacle perquè l'esmentada transmissió tecnològica, inclosos els medicaments, arribe als països pobres, per la qual cosa cal també reformar aquest sistema. Desgraciadament l'actitud dels països rics en gran part d'aquestes mesures és d'oposició o, en el millor dels casos, d'escàs suport operatiu.

Com es comenta més endavant, un canvi d'actitud per part dels països rics sembla imprescindible per a poder garantir l'estabilitat mundial. Però tornem primer al comentari del paràgraf inicial sobre la creença que en la nova economia havien desaparegut els cicles econòmics. Aquesta creença es basava en la idea que, amb la revolució tecnològica al camp de la informació, no sols s'assegurava un major creixement potencial (o tendencial), sinó que les accions necessàries per a corregir els desequilibris que pogueren sorgir en el procés de creixement es detectarien amb promptitud, es posarien en pràctica de

forma immediata i tindrien efectes molt ràpids, cosa que eliminaria la possibilitat de recessió.

Aquestes idees han resultat ser massa optimistes. En efecte, la nova economia va generar expectatives excessives sobre iniciatives empresarials concretes i va generar un excés d'inversió en tecnologies de la informació. Quan, prou abans de l'11 de setembre, es va començar a detectar que les expectatives posades en molts projectes concrets eren excessives, es va estendre una forta incertesa sobre els resultats empresarials que va portar les empreses a reduir les inversions i a obtenir menys beneficis i, per tant, a fer reduccions importants d'ocupació. Aquesta reducció de l'ocupació, junt amb la menor riquesa de les famílies que havien canalitzat una part important del seu estalvi en actius dels mercats de valors va moderar el creixement del consum. Així doncs, amb anterioritat als atacs terroristes, l'economia nord-americana i la de bastants països més estaven molt pròximes a la recessió. No obstant això, les expectatives existents en aquells moments assenyalaven que la recessió podria tocar el fons al principi de la segona meitat del 2001 i que es produiria una recuperació ràpida el 2002. Els fonaments d'aquestes expectatives podien trobar-se en el fet que, certament, en el camp de la informació i de la comunicació s'ha produït un canvi tecnològic que augmenta el producte i la renda dels països, per la qual cosa es pensava que, bon punt ajustats els excessos d'inversió esmentats i les despeses dels consumidors als nous nivells de riquesa, la demanda interna en les grans economies tornaria a créixer i amb això el comerç mundial.

Els atacs terroristes de l'11 de setembre no han estat mers atacs a un país o pobla-



ció concrets, sinó al sistema i, a més, han deixat patent que la probabilitat d'atacs terroristes, potser diferents als soferts però d'igual o possiblement de major envergadura, és de suficient magnitud perquè siga necessari prendre mesures per a minimitzar la probabilitat d'atac.

Així doncs, amb els fets de l'11 de setembre ha aparegut un nou cost en els processos de producció, que han de donar cobertura a una major seguretat. Part d'aquest nou servei de seguretat el cobriran els estats i es finançarà amb impostos, i part recaurà en les empreses. S'ha produït per tant un doble efecte. D'una banda, l'aparició d'un nou impost, més precisament la necessitat d'assignar a una despesa concreta recursos públics, relacionat amb els majors nivells de seguretat que es necessiten fonamentalment en el context de globalització descrit anteriorment. D'una altra, un augment en els costos empresarials de producció i un canvi dels costos relatius, que alteren els preus relatius d'un conjunt de béns i serveis demandats pels consumidors.

Al seu torn s'ha produït un efecte psicològic en empresaris i consumidors de manera que es dona ara una major aversió al risc. En els primers respecte a certes formes de produir basades en la globalització i en els segons respecte al consum de determinats serveis.

Amb tot açò ha augmentat la incertesa en les empreses i en els consumidors, de manera que la crisi econòmica existent amb anterioritat s'ha agreujat i serà més duradora. El fons de la crisi es produirà com a molt prompte a finals d'enguany i la recuperació difícilment es refermarà abans de l'estiu del 2002. Els efectes de la crisi seran així moderats, si en el terreny

polític es demostra a empresaris i ciutadans que el nou terrorisme internacional ha estat anul·lat. Si apareixen nous atacs o noves formes de terrorisme que mantinguen la inseguretat ciutadana o si enfront dels atacs hi ha una resposta bèl·lica generalitzada contra països qualificats d'enemics pels EUA, la crisi podria ser greu i duradora. Si suposem que aquesta última hipòtesi no es produeix, es pot dir que a la curta la recuperació econòmica dependrà de la política econòmica que es desenvolupe per pal·liar els efectes dels atacs terroristes de l'11 de setembre i per augmentar els nivells de seguretat, i de l'adaptació a la nova situació dels sistemes productius de les empreses en els sectors més afectats. En aquest sentit el president de la Reserva Federal, Greenspan, suggeria davant del Congrés americà una expansió de la despesa pública per una magnitud equivalent a l'1 % del producte interior brut dels Estats Units, la qual cosa representa una despesa de 109 mil milions d'euros. El president Bush ha decidit ja una despesa superior, de 142 mil milions d'euros, compostos de 43,5 miliards com a ajuda d'emergència, de 16,5 miliards com a ajuda a les companyies aèries i de 82 miliards com a ajuda per a eliminar els efectes negatius de l'activitat econòmica i en l'ocupació produïts pels atacs terroristes. Aquest augment de la despesa pública americana suma un quart de tota la renda nacional anual espanyola. Açò dona una idea de l'estímul tan important que rebrà l'economia americana mitjançant l'aplicació d'una recepta purament keynesiana que, encara que en una magnitud un poc menor, era aprovada per la màxima autoritat monetària, sempre que l'impuls fiscal –segons paraules de Greenspan davant del

Congrés— fos limitat al curt termini, de prou magnitud per ser efectiu, però sense ser excessiu. Això últim vol dir que l'estímul fiscal no hauria de generar una tornada als grans dèficits públics de principis dels anys noranta, que desencadenen una alça sostinguda en els tipus d'interès a llarg termini que frene el creixement econòmic. A més, el president Greenspan flexibilitzava la política monetària abaixant els tipus d'interès al mig punt percentual el 17 de setembre, i en un altre mig punt a principis d'octubre en una reunió habitual del consell de governadors. Aquesta política monetària es va instrumentar amb rapidesa, just abans que obriren de nou els mercats de valors americans, perquè generàs confiança en els agents econòmics, però es va evitar d'implantar-la immediatament després dels atacs, perquè el seu efecte no quedara diluït per una situació en què les borses americanes estaven tancades.

Les autoritats econòmiques americanes s'han afanyat a actuar i ho han fet de manera decidida en els fronts fiscal i monetari. A més, en l'últim front van aconseguir el suport de tots els grans bancs centrals, que també van seguir les primeres accions de la Reserva Federal abaixant els seus corresponents tipus d'interès de referència. En la política fiscal la possibilitat que les autoritats econòmiques de la Unió Europea prenguen mesures expansives importants és més difícil, perquè la política pressupostària a Europa encara està encaminada a aconseguir pressupostos equilibrats; està, per tant, molt distant de la situació del superàvit pressupostari de què gaudia l'economia americana abans de l'11 de setembre. No obstant això, el mateix comissari Pedro Solbes ha suggerit

certa possibilitat d'expansió de la despesa pública als països europeus dins dels límits dels estabilitzadors automàtics. És a dir, dins dels límits que s'estableixen per a una possibilitat de major despesa pública en moments de recessió econòmica, que ha de compensar-se en els períodes d'expansió següents. Però certament les polítiques pressupostàries als països europeus han de ser molt cauteloses, perquè l'autoritat econòmica europea encara no ha guanyat la plena confiança dels agents econòmics quant a la seua capacitat de controlar aspectes bàsics de l'economia, com ara els dèficits públics i la inflació.

Amb totes les mesures anteriors, els efectes econòmics negatius a curt termini produïts pels atacs de l'11 de setembre poden consistir en un prolongament moderat de la crisi econòmica existent abans d'aquesta data, que seria seguit d'una recuperació en la segona meitat de l'any 2002. En qualsevol cas, les economies nacionals occidentals han sofert un xoc d'oferta, és a dir, en l'estructura productiva, i com més aviat s'ajusten els costos a la nova situació millor per a poder aconseguir una recuperació sostinguda. D'altra banda s'ha sofert, almenys temporalment, un canvi en les preferències dels consumidors que afecta principalment el sector de viatges i turisme i el sector d'assegurances.

En l'economia espanyola, la recessió de la demanda mundial reduirà les nostres exportacions i al seu torn el consum i la inversió interns es moderaran sensiblement. Així, el creixement trimestral del producte interior brut espanyol, en el tercer i quart trimestres d'enguany es reduirà i arribarà a un valor al voltant de zero en l'últim trimestre. Així doncs, el creixement econòmic mesurat en taxa anual

mitjana podria passar del 4,1 % l'any 2000 al 2,6 % enguany. Si la recuperació al llarg del 2002 assoleix certa fermesa, com un creixement trimestral mitjà de 0,65 % (2,6 % en termes anuals), el creixement anual mitjà el 2002 se situarà sobre l'1,9 %. Aquesta xifra està sensiblement per davall de la utilitzada pel govern (2,9 %) en la confecció dels pressupostos per a l'any 2001 i posa de manifest que és molt improbable que el 2002 es pugui mantenir el nivell de creixement anual mitjà del 2001.

En l'economia espanyola, el turisme —que és un dels sectors més afectats pels atacs terroristes de l'11 de setembre— suposa un percentatge apreciable del producte interior brut i, per tant, de la renda nacional. Si davant de la nova situació, en la qual previsiblement es produirà una reducció global de turisme mundial, s'inverteix adequadament per oferir un servei de qualitat i amb major seguretat que l'oferta d'altres països competidors, el sector turístic espanyol pot resultar beneficiat. Aconseguir el tipus d'oferta esmentada no és necessàriament una tasca fàcil i possiblement requereix la promoció preferent de serveis turístics menys massius. Si açò s'aconsegueix, el turisme podria ser un dels sectors més actius de l'economia espanyola en el 2002.

En un context més general i més a mitjà termini, els esdeveniments de l'11 de setembre generaran menor interès en la globalització per part de les empreses, de manera que, encara que per motius molt distints als dels actuals moviments de globalització, com poden ser la inseguretat i el temor enfront de la desigualtat i la injustícia, l'argumentació contra la globalització sorgirà també dels ciutadans be-

nestants dels països rics. De fet, s'ha començat a parlar sobre si la globalització és morta després de l'11 de setembre. Com a símptomes s'assenyala que augmentaran els controls fronterers i les restriccions en el trànsit aeri i a la immigració i sobretot que els majors costos en mesures de seguretat encarriran el trànsit de persones, béns i serveis. Per contra, s'apunta que després de l'11 de setembre s'ha produït una major globalització de la política i de la informació, encara que haja estat per augmentar el control. En qualsevol cas el futur de les empreses multinacionals necessita la globalització. Amb tot això es pot esperar que la internacionalització econòmica continue, però que esdevinga més selectiva quant a l'àmbit de la globalització. En aquest context, la tendència de les empreses europees a aconseguir major consolidació als mercats europeus s'accentuarà. En certa manera, aquest nou context pot afavorir l'orientació cap a una major integració econòmica europea i les empreses i institucions espanyoles han de ser-ne conscients. En el mercat europeu és important que les empreses espanyoles consoliden i arriben a augmentar les seues quotes de participació. Això requereix un esforç inversor que incorpore amb més rapidesa les noves tecnologies i augmente la productivitat de les empreses espanyoles, al mateix temps que es desenvolupi la iniciativa suficient per a dissenyar els béns i serveis demandats pels consumidors i s'amplien xarxes adequades de distribució i comercialització. Aquest procés empresarial requereix el suport del sector públic principalment en dos fronts. L'un es refereix a una major inversió en infraestructures de transport i comunicació i l'altre a una major inversió en educació i investi-

gació perquè es pugui disposar del capital humà que les noves tecnologies i el context econòmic requereixen.

Cal assenyalar també que els atacs terroristes de l'11 de setembre, com els possibles futurs atacs a què de moment està sotmès el planeta, són factibles en la mesura que hi ha un percentatge molt elevat de la població mundial que viu en condicions de pobresa extrema o que es veuen afectats com a perdedors en conflictes internacionals que es mantenen durant dècades i sense esperança de resolució equitativa. El camí, doncs, per a la mundialització, que pot assegurar un nivell consolidat de creixement econòmic, passa necessàriament, tal com s'ha assenyalat adés, per desenvolupar institucions i vies internacionals que promoguen un repartiment més just dels beneficis de la globalització, i requereix també que es desenvolupen organitzacions i que s'emprenguen accions polítiques conjuntes adreçades a eradicar conflictes que consoliden situacions de vencedors i vençuts. Això significa que els països rics han d'acceptar que si volen conservar un nivell alt de renda han d'assumir un repartiment de rendes en un nou procés de mundialització més equitatiu. No obstant això, la temptació a desenvolupar economies nacionals o àrees econòmiques com l'europea més tancades sorgirà amb força. Si això es produeix, la divisió entre rics i pobres també s'aguditzarà i, per tant, la inestabilitat mundial. Pensar a contenir-ho mitjançant la força de les armes seria un error, perquè aquesta contenció acabaria essent impossible. A mitjà termini els interessos econòmics i humanitaris tenen un ampli grau de

coincidència, perquè el desenvolupament econòmic esdevindria impossible de mantenir en una situació social fortament desigual i injusta. Al llarg del segle XX es va aprendre aquesta lliçó en l'interior dels països desenvolupats que van aconseguir que un percentatge ampli de la població accedís a una renda mitjana alta. Però fins i tot en aquests països no s'ha minorat l'enorme distància existent entre la renda dels segments més rics i més pobres de la població. El repte ineludible que la humanitat té davant seu en el començament d'aquest segle és acceptar que sense majors nivells d'igualtat entre països, el creixement econòmic s'acabarà estrangulant. En conseqüència, és necessària una cooperació sincera entre tots els governs per posar en marxa mesures com les assenyalades al llarg de l'article. Amb això la mundialització no sols serà possible, sinó que constituirà l'únic camí segur per a un creixement econòmic estable generalitzat.

Després d'haver comentat diferents desenvolupaments possibles de la globalització i haver defensat la convicció personal que els interessos humanistes i econòmics són coincidents, convé advertir que és perillós defensar els primers només per motius econòmics. En efecte, aquesta defensa ha de ser permanent, i difícilment es pot sustentar en arguments purament materials. La forma més segura de mantenir una orientació humanista és que aquesta s'assente sobre principis ètics. El pensament humanista i la tecnologia són desenvolupaments conjunts que han de caracteritzar la nova cultura multiculturalista del segle XXI. □

# Crítica del multiculturalisme

*Josep Ramoneda*

L'expressió «ciutadans del món» que, sens dubte, probablement haurien entès millor alguns personatges del segle XVIII que no pas s'entén avui dia, és pel seu simple enunciat tot un programa per al món que tenim al davant. Gairebé m'estalvia de justificar el sentit del títol que encapçala aquest escrit, «Crítica del multiculturalisme». La millor crítica del multiculturalisme és l'expressió ciutadans del món. Naturalment, si he volgut fer una crida d'atenció sobre el multiculturalisme, és agafant la paraula crítica amb el seu sentit ple, és a dir, no d'encalç i empaitament, sinó senzillament de donar totes les voltes possibles al concepte i a les significacions socials que ha anat adquirint.

Nelly Sachs, premi Nobel de ja fa molts anys, i en un context ben diferent, va dir que en lloc de pàtria tenim les mu-

tacions del món. Som ciutadans de les mutacions del món, podríem dir. Perquè és evident que estem assistint a un canvi de paradigma. La immensa majoria de la ciutadania, en països com el nostre, percep canvis que tots sumats dibuixen una modificació substancial dels referents culturals, socials i fins i tot morals. La ciutadania s'adona que té una quantitat d'informació, que li arriba una quantitat d'«inputs», encara que només sigui pels telenotícies, que fa trenta anys no li arribava ni per casualitat; que d'aquí a quatre dies passarà una cosa raríssima que és que una sèrie de països del nostre entorn, entre els quals alguns dels estats-nació més reconeguts com a tals, hauran renunciat a una cosa tan sagrada com la moneda pròpia i que, per tant, ens haurem d'acostumar a comptar amb una moneda distinta de la que havíem utilitzat tota la vida (cosa gens fàcil, perquè a més no ens ho han fet gens rodó, ens han volgut complicar la vida amb aquest canvi, 166,6); que per rodar pel nostre continent ja no cal identificar-nos amb el passaport que durant tants anys havia estat com un símbol dels obstacles per gaudir de la llibertat de fugir (encara que si ja Itàlia va practicar el tancament de fronteres per la reunió de juny del G8, Déu sap el que ens espera després dels esdeveniments de l'11 de setembre);

Josep Ramoneda és filòsof i periodista, director del Centre de Cultura Contemporània de Barcelona. Aquest article és una versió reelaborada de la conferència inaugural de la XVIII Universitat d'Estiu de Gandia (juliol 2001), que tenia com a tema genèric «Ciutadans del món». Manté el to original, per bé que s'hi han eliminat repeticions i s'hi han aclarit alguns punts més confusos. S'inclouen algunes referències als esdeveniments de setembre quan era útil per fer més entenedors els arguments, però s'ha optat per no reescriure de cap a cap un text que manté la vigència d'aleshores.



i, sobretot, que cada dia els carrers de les nostres ciutats es poblen més de gent que notem de seguida que vénen d'algun altre lloc i als quals anomenem diferents –encara que estic segur que alguns d'ells, especialment els que s'han convertit en el cap de turc principal, que són els magribins, els agradaria molt exercir el dret a la indiferència. I tot això abans de l'atac terrorista als Estats Units, que pel seu grau de barbàrie s'ha convertit en un símbol que ha fet adonar-se molta gent del que ja era evident: que hi ha una gran transmutació general en marxa.

Totes aquestes experiències (i moltes d'altres que podríem enumerar) són percepcions que tothom té sense necessitat de fixar-s'hi gaire ni de sofisticar el seu discurs. En tot cas, estarem fàcilment d'acord a dir que s'està produint algun canvi fonamental en els referents que han constituït el món, almenys des de la Segona Guerra Mundial, en un dels episodis determinants de la història de l'anomenada modernitat. Aquest canvi es percep en tots els àmbits, però especialment en l'espai cultural, que és probablement al que més atenció dedicaré. En tot cas, podríem assenyalar tres elements determinants d'aquest canvi en els quals m'entretindré d'una manera desigual, en la mesura que m'ajuden a fer camí pel meu discurs.

Apaduray diu que els factors culturalment determinants d'aquesta mutació són el canvi tecnològic, especialment els mitjans electrònics, i la immigració. Però jo crec que hi ha un tercer element, més polític si es vol, que és fonamental: l'esfondrament dels sistemes de tipus soviètic, que s'emporten per davant la cultura que va modelar les societats de postguerra: la cultura de la guerra freda. Un escriptor

cupà resident a Barcelona, molt interessant, Iván de la Nuez, ho ha definit com la gran inundació. Crec que és una imatge molt il·luminadora. Quan cau el mur, què passa? Que hi ha una baixada de deixalles ideològiques que s'ho endu quasi tot per davant. I alguns, tan engegats amb el triomf del liberalisme rampant, no se n'adonaran fins a la caiguda de les Torres Bessones.

Canvi tecnològic, doncs, caiguda del mur, immigració, aquests serien tres elements de partida de la nostra consciència que alguna cosa canvia, que alguna cosa fonamental està canviant i que necessitem noves percepcions, noves paraules, noves categories per anar-ho interpretant i entenent. Que hem de reconstruir l'esquema categorial des del qual pensar la dialèctica ordre-desordre. De vegades sembla que les coses corren més que les idees, com li agrada dir a Xavier Rubert de Ventós. Són els moments més interessants, encara que les nostres societats benestants sentin el vertigen de la incertesa. En realitat molt més perillosos són aquells moments en què algú fa creure que les idees corren per davant de les coses perquè llavors el que sol passar és que hi ha algú que es posa al davant amb la pretensió de fer el món al seu gust, a la seva manera i a la seva mida. En realitat, la crisi de setembre hauria de servir per allunyar la fantasia segons la qual el món es mal·leable, a imatge i semblança de qualsevol voluntat de poder.

Canvi tecnològic, caiguda del mur i immigració, vet aquí els tres components essencials de la gran mutació contemporània. Sobre el canvi tecnològic m'hi estendré menys, però és evident que té una força determinant d'això que n'hem dit la globalització. N'és l'instrument: sense el canvi tecnològic no estariem parlant de

globalització. Com a guia de situació em sembla útil repetir la coneguda distinció entre globalitat, globalisme i globalització. La globalitat és una realitat, la realitat que deriva del canvi tecnològic. Què vol dir la globalitat? Fonamentalment, que és molt més senzill que temps enrere comunicar-se d'un punt a l'altre del planeta i enviar-hi persones i mercaderies. Això és la globalitat, és un fet fruit de la suma de diversos factors fonamentalment de caràcter tecnològic. La globalització és un canvi d'escala en el sistema econòmic. No és el primer. I ja veurem si és o no és el més important. N'hi va haver un, de ben important, per exemple, en el tombant del segle XIX al segle XX, conegut encara sota el nom d'imperialisme. El globalisme és una ideologia. Hi ha alguns senyors que semblen haver-la assumida gairebé com una nova naturalesa i que ens la prediquen insistentment un dia rere l'altre com si amb ella hagués de venir la salvació. Totes les ideologies ens diuen sempre que ens porten la salvació. Malfiem-nos-en. I siguem prudents a omplir-nos la boca amb la paraula globalització. No per voler ser més moderns farem que vagi més de pressa. Perquè si ens ho mirem bé, la globalització és encara més que res una petita cinta que fa la volta al món, però que en alguns llocs es fa molt estreta, perquè hi ha encara moltíssima gent que se'n queda fora.

Em va agradar sentir un propagandista de la globalització, encara que en aquest cas ho diria en el bon sentit, com és Manuel Castells, quan feia una lúcida correcció del seu llibre sobre la societat de la informació, universalment reconegut com a síntesi de referència sobre la societat xarxa. Deia Castells: «em vaig deixar endur probablement pel poder de les tecnolo-

gies, però sobretot pel poder dels futuròlegs, que sempre m'he juramentat a no fer-los cas. Vaig caure en la temptació i vaig creure que en un temps molt breu es construiria a través de la xarxa una mena de gran hipertext universal. Ara m'he adonat que estava equivocat, que aquest hipertext no ha conduït a un sol gran text universal sinó a una hiperfragmentació». Perquè cadascú ha agafat les coses que ha agafat, les ha llegides com ha volgut llegir-les, les ha interpretades com les ha interpretades i les ha situat en marcs culturals que a vegades hi tenen a veure però que a vegades no hi tenen a veure. Allà on semblava apuntar-se un camí ràpid cap a una gran unificació cultural, en el fons el que s'està veient ara és una gran fragmentació que probablement és un procés, una crisi de creixement, però que en tot cas a mi em sembla molt interessant perquè és una de les causes que fan que estem parlant d'aquest tema.

Sobre la caiguda del mur i la inundació, és evident que la caiguda del mur té un primer efecte fonamental: trenca la lògica dual de la postguerra, una lògica dual que venia de lluny i que havia estat l'origen dels grans conflictes del segle XX. És evident que en un primer moment els efectes de la inundació van anar per l'esquerra, perquè encara que un gran sector d'aquesta no tenia res a veure amb el comunisme és indubtable que hi havia un deix original de família que feia impossible que cap sector de l'esquerra en sortís immune. Durant una dècada —el que Alain Touraine ha anomenat la transició liberal— ha semblat que la idea emancipatòria quedava embarrancada definitivament. I sense idea emancipatòria em sembla difícil formular un discurs d'esquerres.

En tot cas, en un primer temps evidentment va semblar que la inundació afectava fonamentalment l'esquerra i la dreta va viure un moment d'autoexaltació triomfal amb discursos com el de la fi de la història, que s'ha acabat més de pressa del que alguns imaginaven. Per això em va resultar sorprenentment interessant sentir com el senyor Bush argumentava la necessitat de l'escut antimíssils amb el qual pensa fer encara més rics els empresaris d'armament i tecnologia que li van pagar la campanya electoral. Bush emfatitzant la idea de conflictivitat, parlant d'amenaques contra Amèrica, estava enfonsant els ideòlegs del seu mateix partit, predicadors de la fi de la història. I per si aquests no havien quedat convençuts, després de l'11 de setembre faria riure, si no fos tràgic tot el que ha passat, recordar el temps perdut en debats intel·lectuals des que el senyor Fukuyama va publicar el seu discret assaig sobre Hegel, que en definitiva no era més que una recreació de textos bastant més brillants d'Alexandre Kojève.

La dreta se'ns ha fet marxista i ha descobert la determinació econòmica en última instància i s'ha cregut que hi havia prou amb condicionar, determinar, forçar la lògica econòmica perquè d'ella se'n deduís tota una mutació cultural. I quan esclaten els rebuigs i les resistències apareix el desconcert. Es pensaven que la universalització del mercat tindria uns efectes que farien que tothom s'hi anàs adaptant a la ideologia liberal com un determinisme absolut. I, en canvi, s'han trobat que apareixien símptomes molt diversos, contradiccions culturals múltiples. Els ciutadans no només viuen dels diners: l'economia humana del desig és molt complexa. Els referents socials, mentals, morals i de

creença dels ciutadans són molt diversos, fins al punt que de vegades aquestes coses van per davant dels suposats interessos econòmics, fins i tot en el cas que aquests fossin objectius. Així doncs, ens trobem ara en aquella fase en què els efectes de tot aquell procés de la gran inundació ha assolit també tota la resta de l'espai social i entrem en una nova fase en la qual és manifest que apareixen conflictes i contradiccions nous.

És important assenyalar també un altre canvi que marca la caiguda del mur. La modernitat va construir tota una sèrie d'estats-nació per la via de l'agregació. Agregació que de vegades fonia en una nova nació-estat moltes altres cultures i nacions que per la seva debilitat, perquè en aquell moment no tenien la força suficient, es veien engolides per un gran estat que es configurava com a nació construïnt-se sempre, com tota nació gran o petita, com deia Ernest Renan, sobre la mentida, sobre la reescriptura de la història i sobre l'oblit. L'exemple més obvi és França, que es construeix a partir de la Revolució Francesa amb un primer decret que imposa el francès com a idioma únic i obligatori, quan aleshores només el parlaven un 10 % dels ciutadans. Pocs anys després qualsevol hauria dit que la unitat del francès era atàvica. Curiosament, després de la inundació que segueix la caiguda del mur, vivim un procés en la direcció contrària. La construcció d'una sèrie d'estats-nació per la via de la fractura, de la desintegració del que en algun moment havia estat integrat en grans unitats superiors, des dels Balcans fins a aquest immens territori que era la Unió Soviètica, etc. Com podeu veure, els efectes de la inundació han estat prou grossos.

El tercer tema és el de la immigració i m'hi voldria referir amb atenció perquè en el nostre cas, en el cas d'Espanya, en el cas del País Valencià, en el cas de Catalunya, adquireix una importància especial per la seva enorme novetat. A diferència dels països de l'entorn, en els quals es tracta d'un fenomen que, pel seu major desenvolupament econòmic, coneixien des de ja fa temps. Efectivament, els nostres països, Espanya en general, havien conegut immigracions interiors molt importants (la meitat dels ciutadans de Catalunya, per exemple, vénen de la immigració interior, tenen el seu origen en la immigració interior); molt importants, però pràcticament desconeixen, fins fa quatre o cinc anys, la immigració estrangera. La mateixa religió, una llengua compartida, ni visats, ni permisos de residència: les reaccions de rebuig social –per a determinades classes socials el que genera menyspreu és la pobresa– eren més fàcils de trampejar. No sempre es van fer bé les coses. I algun dia caldrà revisar com s'ha fet la integració a Catalunya, fins a quin punt més que una integració ha estat una neutralització, però això és un debat llarg que ens apartaria del tema. La immigració estrangera, doncs, és una novetat. I una novetat en un país, Espanya, que fins ara havia estat exportador i no importador de mà d'obra, un país d'emigració i no d'immigració, que va obligar a molts dels seus ciutadans a l'exili polític primer, després de la desfeta republicana, i a l'exili econòmic mes tard, com a manera de finançar el *desarrollismo* franquista.

Davant d'un tema tan sensible, en què els polítics d'esquerra van amb tanta cautela per por que els prenguin per massa tolerants amb la immigració, i els polítics

de dreta practiquen el cinisme democràtic, m'ha agradat la claredat de l'alcaldeessa Pepa Frau, perquè generalment els polítics, i també el seus coreligionaris, eviten comprometre's per por que la defensa dels valors democràtics els costi vots. En aquest país, la classe política ha construït un tòpic altament perillós, que si fos veritat seria tràgic i si no és veritat és molt irresponsable: que el PP va aconseguir la majoria absoluta amb el seu comportament a El Ejido. Lamentablement s'ho ha cregut la dreta i s'ho ha cregut l'esquerra. I així s'expliquen les polítiques que s'han dut a la pràctica. Unes polítiques no pensades per a aquells que pateixen més la qüestió de la immigració –els immigrants i les capes socials més baixes, que en alguns moments poden entrar en concurrència amb ells– sinó per donar satisfacció a la remor xenòfoba que corre pel país.

Què és el que inquieta tant? Per què genera tanta incomoditat la qüestió de la immigració? Em sembla que, en aquests casos, convé preguntar-nos per l'inhibit. Quins són aquells temors no confessats que la preocupació per la immigració amaga? Jo crec que n'hi ha, com a mínim, dos o tres. Un de molt significatiu és el temor a la rememoració. A qui va haver d'emigrar i després ha pogut tornar, o s'ha pogut reorganitzar o reconstruir la vida, li fa inevitablement una certa mandra haver de recordar tot allò i, vulguis o no, això li ho recorda. Tanmateix, no és aquest el temor més important. Crec que els més importants en són dos, que van molt junts. Un és que la presència de la immigració ens fa prendre consciència que som la minoria rica de la humanitat i de cop ens sentim com si estiguéssim davant dels focus, com si tinguéssim al davant milers de milions

de persones, representats en aquests immigrants que ens trobem pel carrer, que ens miren i ens diuen: vosaltres sou els rics de la humanitat. I aquesta interpel·lació ens incomoda. Ens incomoda perquè ens porta a un raonament molt elemental, que és que quan el vint per cent ho té tot i el vuitanta per cent no té res sempre acostuma a passar una de les dues coses, o que el vint per cent s'imposa al vuitanta per la força o que el vuitanta s'imposa al vint per la revolta. Ens incomoda aquesta sensació de què passarà, i de vegades la temptació davant el pànic és criminalitzar-los. Però és que al mateix temps la immigració no només ens fa recordar que hi ha un problema brutal de desequilibri i desigualtat al món, sinó que ens fa recordar una cosa que oblidem sovint i és que també hi ha misèria a casa nostra. Hi ha una tendència molt gran, almenys a Catalunya, que connecta més bé, a la solidaritat, i especialment hi ha una gran quantitat d'organitzacions no governamentals que s'hi dediquen, el jovent s'hi dedica molt, però curiosament hi ha més preocupació per la solidaritat a cinc mil quilòmetres de distància que als barris perifèrics de Barcelona, perquè en el fons, preocupant-nos per una cosa a cinc mil quilòmetres de distància, sabem que podem desconnectar en el moment que vulguem, però si ens preocupem pels barris perifèrics de Barcelona serà molt més complicat apartar aquest calze de nosaltres el dia que no puguem més. La presència de la immigració fa el vincle davant nostre entre la misèria a cinc mil quilòmetres de distància (objecte de la nostra solidaritat i compassió de teletvítics) i la misèria dels barris de Barcelona (que procurem no veure i que quasi mai surt a la tele).

Crec que aquests factors tenen molt a veure amb el temor, les inseguretats que genera la qüestió de la immigració i, per tant, amb aquest tipus de reaccions sovint desafortunades amb què s'afronta des de certs discursos públics; especialment aquestes tendències al catastrofisme, aquesta tendència a propagar discursos que són falsos. Hi ha aquella frase desencertadíssima de Michel Rocard que diu: «no podem acollir a Europa tota la misèria del món». És que no vindrà tota la misèria del món a Europa. És un fals problema. No hi ha hagut mai immigració si no hi ha un flux de demanda de treball previ. La gent emigra allà on hi ha oferta de treball, i quan aquesta oferta es talla, els fluxos d'emigració s'orienten cap a una altra direcció. O és que ara van espanyols a treballar a Alemanya quan aquí ja hi ha unes condicions que no requereixen anar a Alemanya? És a dir, quan no hi ha diferència de potencial entre un país i un altre, no hi ha immigració. És falsa la idea que tota la misèria del món vindrà cap aquí. En el moment que un espai se satura, se n'anirà a un altre i finalment potser acabarà no anant enlloc. Entre altres coses perquè emigrar no és tan evident, emigrar no és tan fàcil, i aquest és un altre tema dramàtic: amb l'emigració, els països d'on la gent surt molt sovint perden la gent més valuosa, perquè qui se'n va és qui té el coratge d'anar-se'n, i el coratge, la capacitat d'anar-se'n no és tan evident. I ja no cal dir més, en el moment actual en què hi ha instal·lada una vertadera extorsió de cervells en tots aquests països. L'altre dia em deia un professor del Marroc que el noranta per cent dels llicenciats de l'Escola de Tecnologia de Rabat, el 90 per cent, se'n van a treballar, estan contractats en acabar



la carrera per Estats Units o per Alemanya. I amb això s'estan buidant uns països del millor que tenen.

En lloc de preparar-nos per rebre immigrants, se'ns prepara per al refús. Per això és tan greu la distinció entre legals i il·legals. Perquè una persona que és il·legal és una persona a qui se li està negant fins i tot de tenir obligacions. Clar que s'han d'exigir deures i obligacions als immigrants, com a tothom. Sí, sí, deures i obligacions, però i si els declares il·legals? A una persona il·legal quina obligació li vols exigir? Que marxi? No li deixes cap altra opció! Que marxi! Per això em sembla absolutament perillosa una política d'immigració construïda sobre un tractament estrictament policial.

La immigració en el procés de globalització té especificitats derivades de les noves desigualtats diferents i de les conflictivitats creixents en els llocs des dels quals vénen els immigrants. Per fer-se una idea n'hi ha prou amb fer una mirada a l'Àfrica, o a l'antic bloc comunista. És una immigració que en bona part ens ve ja marcada d'origen. Hi ha una jerarquització de la immigració abans que arribi aquí. En aquest país el boc expiatori principal són els magribins, per una barreja de raons atàviques, de racisme selectiu i de les imatges que en transmeten els mitjans i, malauradament, sovint els mateixos poders públics. En canvi, n'hi ha d'altres que són immigrants preferits abans d'arribar: catòlics i blancs, i si parlen castellà, llavors ja és fantàstic. Es d'una irresponsabilitat tremenda que un govern com el del PP aboní aquesta discriminació. Però el tema de la immigració no és el tema que vull tractar. Només hi he entrat de passada, perquè em semblava que no es pot parlar

de multiculturalisme sense aquest tercer element del canvi, que ens posa sobre la taula, més que qualsevol altre, algunes de les contradiccions culturals del temps present.

Anem, doncs, a la qüestió del multiculturalisme. La gran novetat amb què ens trobem, la gran novetat que la immigració ens posa al davant –i en societats on la immigració ja fa més temps que hi és instal·lada encara és més evident–, és que un principi que donàvem per adquirit, «una societat, una cultura», ja no val. Ara una societat pot voler dir moltes cultures. En això els americans ens porten una mica d'avantatge, encara que en altres coses l'avantatge s'ha convertit en inconvenient. Aquest fet d'«una societat, vàries cultures», per dir-ho d'una manera simple, prenent la formulació del professor José Antonio Pérez Tapias, està generant el que podríem dir-ne identitats de resistència, que es tradueixen en formes de conflicte en cert sentit noves. Davant d'aquesta realitat d'«una societat, vàries cultures», hi ha dues reaccions possibles. Una, fragmentar la societat en moltes comunitats que se separen de la societat, amb la qual cosa anem creant un sistema de compartiments estancs, cada cop més incomunicats entre ells, i això portat a l'extrem seria la caricatura del multiculturalisme, una societat completament fragmentada amb grups identitaris, perfectament homogenis en el seu interior, perfectament assumibles en si mateixos, però cada cop més incapaços de comunicar-se amb els del costat, cada cop més mancats de protocols de comunicació. Per tant, dividir la societat en moltes comunitats diverses. I l'altra és el contrari. Davant d'aquesta realitat, fer-se fort amb una comunitat i confondre-la amb la so-

cietat, que seria la resposta nacionalista tancada al multiculturalisme. No, no, escolti, aquí hi ha una comunitat que és aquesta i l'altre en queda exclòs, no existeix. Les dues solucions s'acaben trobant, la resposta nacionalista tancada és una resposta reactiva primera de la mateixa naturalesa que la resultant del procés de fragmentació multiculturalista. El que un nacionalisme tancat intenta imposar als altres, és el mateix que l'homogeneïtat assumida per cada comunitat al final de la compartimentació multiculturalista. Per tant, al principi com a resposta, o al final d'un llarg procés com a precipitació, estem anant a parar a posicions basades sempre en l'exclusió. Per això, intentaré argumentar que hem de passar del multiculturalisme a la interculturalitat, que és bastant diferent.

Del multiculturalisme a la interculturalitat: hem d'anar passant dels compartiments estancs a trobar la manera d'establir realment protocols eficaços de comunicació i, si pot ser, ciutadans prou transversals que saltin d'un cantó a l'altre, que ajudin a fer la comunicació possible i que no ens anem encallant en compartiments estancs, siguin del tipus que siguin, perquè una de les peculiaritats del multiculturalisme americà és que ja no és només el multiculturalisme identitari que nosaltres entenem com multiculturalisme cultural i nacional, etc., sinó que arriba al multiculturalisme de gènere; s'acaba convertint el gènere en una totalitat o s'acaba convertint una opció parcial, com pot ser l'ecologia, en una totalitat, l'ecologisme. Bé, per tant, del multiculturalisme a la interculturalitat. Per això intentaré explicar què és el que crec que ha de ser comú i què és el que crec que és identitari.

El que és comú. Diu Adorno que *El món feliç* d'Aldous Huxley és el retrat d'una societat en què els principis de la llibertat, la igualtat i la fraternitat han estat substituïts per comunitat, identitat i estabilitat. La comunitat, les masses compactes, alienades, fixades en una identitat rígida, una identitat que comporta la desaparició de la subjectivitat i l'estabilitat, és a dir, la tendència a la supressió de tota dinàmica social. Per tant, imaginem-nos que substituïm llibertat, igualtat i fraternitat per comunitat, identitat, estabilitat. Em sembla que és evident el que hem perdut, em sembla que són evidents els grans esquinçalls de llibertat que hem deixat en aquest camí. Adorno veia així *El món feliç* de Huxley. M'hauria agradat saber si Adorno veuria així també les societats de la indiferència dels països del primer món.

En tot cas, és contra aquest epifenomen de la societat oberta, aquesta conversió de llibertat, igualtat i fraternitat en comunitat, identitat, estabilitat, que em sembla important defensar els valors clàssics de la Il·lustració començant per l'enunciat que ho resumeix tot: l'emancipació individual. L'emancipació individual com a expressió de la capacitat de l'individu per decidir per si mateix. Aquest és l'ideal que va formular Kant i mentre no se me'n presenti un de millor, seguiré pensant que és l'ideal més alt que la humanitat s'ha fixat mai. Com deia Joan Fuster, prendre's com a home i res més que com a home, que ja n'hi ha prou.

De la tradició il·lustrada, doncs, em sembla que cal defensar tant l'autonomia de l'individu, motor de responsabilitat (el gran fracàs de les generacions de la postguerra, entre elles la meua, és la respon-

sabilitat, però això és un altre tema que ens portaria molt lluny), com certa voluntat d'universalitat que és un *pathos* indispensable per a tot esperit que no renunciï a interrogar-se en termes de veritat, de bé o de bellesa. Hi ha una frase d'Alain Finkielkraut, un pensador amb qui d'altra banda discrepo quasi sempre, que em sembla molt ocurrent: «el multiculturalisme –diu– és el grau zero de la cultura, el valor d'una obra ja no procedeix de la seva bellesa, de la novetat que introdueix en el món o de la capacitat d'il·luminar allò fosc, sinó de la seva representativitat social i cultural». Realment, quan l'obra ja no depèn més que de la seva representativitat social i cultural, estem prop del grau zero de la cultura. Autonomia de l'individu, doncs, i tensió universalista són per a mi el mínim denominador comú de la societat pluralista. Naturalment, parlo d'individu i no d'individualisme, que ja és una forma de pertinença determinada, d'individualitat pautaada. I subratllo la dimensió pluralista enfront de l'argument multiculturalista que, en posar els drets culturals i col·lectius per sobre dels individus, talla, fractura, divideix i dispara la dinàmica de la inclusió / exclusió i de la fragmentació.

La crítica del multiculturalisme no ens ha d'impedir veure els senyals que la fallera multiculturalista transmet. Les modes culturals mai són perquè sí. Així, per exemple, no podem oblidar que tots els drets s'han conquistat col·lectivament. Per tant, que en algun moment, a l'origen de qualsevol dret adquirit, hi ha l'actuació com a grup. Però també és cert que, un cop conquistats, els drets són individuals i universals. I si no són individuals i universals, alguna cosa falla. El drets individuals

són el mínim comú denominador sobre el qual és possible construir l'espai de la pluralitat, de les opcions més o menys lliures de cada individu autònom.

Però en passar de l'individu al grup ja estem en el terreny dels homes i no de l'home, dels homes en plural i no de l'home autònom i singular, ja no parlem de teologia ni de metafísica, sinó de política. Per dir-ho com Hannah Arendt, de l'espai que és entre els homes i que pren la forma de relació. A partir d'aquí s'estableix el joc de les opcions i les pertinences, de les agrupacions i dels conflictes, de les diferències i, per tant, del poder. Però ja estem en un altre territori, que és aquell territori que comença quan, tots en presència, entrem en relació els uns amb els altres. Ja hi ha la relació possible.

La cultura, en tant que medi en el qual ens movem, espai vital pel qual transitem, ens conté i no podem escapar-ne. Però la peculiaritat d'aquest marc, del marc cultural, és que permet l'examen de si mateix, la resistència i fins i tot la negativitat. Era Lévi Strauss qui deia que una societat que no és capaç de generar la seva pròpia negativitat és una societat que està condemnada a mort, a mort per inanició. Aquesta mena de plec que trenca l'harmonia de la cultura és essencial, perquè en el fons és en aquest plec on podem obrir les vies que ens permeten parlar de llibertat. La cultura és dominació. Però té marge per a la resposta, és l'artigament simbòlic d'un territori però també és motor de desencantament, és ordre però també esclatxos que duen a la mutació, i al canvi. És sentit, però muntat sobre la realitat del sense sentit. Totes aquestes esclatxos entre l'ordre i la mutació, entre el sentit i el sense sentit, entre l'afirmació simbòlica d'un

territori i la crítica d'aquesta simbologia són les esclertes per on s'escola el més important que tenim, que és la llibertat. Per tot això crec que la cultura, en allò que afecta els seus actors, és fonamentalment una actitud. I és en l'actitud on es poden trobar els elements comuns. Si l'actitud porta a situar les pertinences per davant de l'autonomia individual, el col·lectiu per davant del singular, el particular per davant de l'universal, el tronc comú, el mínim comú denominador es redueix a la mínima expressió. I anem directes no ja al conflicte de civilitzacions que predica Samuel Huntington, sinó a la més patètica baralla entre veïns (vegeu l'ex-Iugoslàvia, on el multiculturalisme portat a la seva màxima expressió ha donat un mapa de compartiments estancs incomunicats entre veïns que fa quatre dies vivien junts, s'aparellaven sense preguntar pel carnet d'identificació ètnica i compartien projectes i preocupacions).

Seria una claudicació tremenda haver d'acceptar que Huntington té raó, que el món està dividit en quatre o cinc grans civilitzacions incompatibles entre elles i que l'única cosa que podem fer els occidentals és procurar seguir sent hegemònics perquè els altres no ens destrueixin. Seria el fracàs definitiu del projecte modern que jo insisteixo que segueix sent per a mi l'ideal més gran que la humanitat s'ha inventat mai. Per això em sembla que el discurs sobre la mútua alimentació entre el local i el global corre el risc de no ser més que una piadosa manera d'explicar una realitat incòmoda, que el procés de globalització de vegades genera vertigen, i que una píndola contra el vertigen és refugiar-se en el territori de rodalies que ens dona la tranquil·litat d'allò ja conegut.

Això seria renunciar a la curiositat que és el motor del pensament i de la creació, i buscar en el marc cultural local el balneari adequat davant l'evidència de l'artrosi que incapacita les nostres cultures nacionals. Sobre el tronc comú del mutu reconeixement de l'autonomia individual és molt més net el reconeixement de la diversitat, el reconeixement de l'altre. La diversitat com a fruit de les opcions col·lectives d'un ésser autònom, però no com si la diferència cultural fos un fet natural, per tant, establert irremeiablement en la mateixa naturalesa de les coses. Aquesta tendència a convertir en natural allò cultural, a convertir en constitutiu de l'home allò que els homes han creat a través de la relació en el procés de socialització, fa que posem tot l'èmfasi en el que ens diferencia, que condemnem l'individu autònom a la seva pertinença i acabem fent impossible la comunicació per manca d'un llenguatge comú que permeti crear les condicions bàsiques de confiança —dels que saben que estan en el mateix vaixell. És la cultura al servei de la construcció d'identitats, cadascuna d'elles irreductibles. El resultat és un món de caselles tancades dedicades als monòlegs entotsolats.

Dit el que hauria de ser comú, anem al que és identitari. Perquè, la qüestió de l'identitari roman i no ens hem d'enganyar. Ho deia abans, les societats són multiculturals. Fer la crítica del multiculturalisme no vol dir anar contra la realitat. Vol dir criticar l'«isme», criticar el multicultural convertit en ideologia. No negar l'evidència d'unes societats que són multiculturals. El que és identitari, per tant, segueix existint. Just en el moment, com diu un investigador nord-americà, Jack Jung, en què les comunitats col·lapsen,

s'ha inventat la identitat. Ho diu des d'una perspectiva americana, a propòsit del descobriment tardà de les qüestions de les identitats al món acadèmic americà, que ha necessitat l'esfondrament de l'imperi soviètic per considerar rellevant el problema. El món acadèmic americà no s'havia pràcticament interessat per la qüestió de la identitat fins que va començar a descobrir les Croàcies, i les Sèrbies i les Albànies i tot això. La modernitat fou un període de pertinences estables, expressades per la classe, el treball, la pàtria, i l'estat, i les transposicions ideològiques resultants dels jocs de combinatòria possibles amb aquestes quatre categories. Com diu Daniel Cohen, qui comença a treballar en Microsoft, no sap on acabarà; qui començava a la Renault o a la Ford, tenia moltes probabilitats d'acabar la seva vida al mateix lloc. Richard Sennett ha fet amb malenconia la poètica d'aquest temps a *La corrosió del caràcter*. Un llibre excel·lent, si no fos que tens la sensació que ja hi va haver algú que el va escriure a principi del segle XIX, planyent el que perdíem amb aquella organització de gremis tan humana, en què els homes es comprenien tan bé i no sé què. I m'imagino que d'aquí a un temps hi haurà un senyor que farà un llibre semblant planyent aquella època en què el treball era tot mobilitat i no sabies mai on acabaries treballant i ara en canvi no sé què. Si no fos per això, és un llibre excel·lent, però fa aquesta sensació, que hi ha una punta de malenconia recurrent, és a dir, de mandra d'afrontar els canvis de cara i d'embellir el passat, d'oblidar l'enorme explotació acumulada en aquella època meravellosa en què s'entrava en un treball i se'n sortia per jubilar-se, que també n'hi havia, no?

Però bé, nostàlgies a banda, Apaduray ha apuntat al fons de la qüestió: la inestabilitat de la producció de les noves subjectivitats produeix la desestabilització del punt de vista. El subjecte col·lectiu serveix d'aixopluc davant el pànic a perdre peu, que és el que alguns han convertit en teoria d'allò global i local. De cop, doncs, la correlació entre identitat col·lectiva i identitat individual ens sembla confusa i problemàtica. Si la modernitat ens semblava clara i neta és simplement perquè ja l'havíem adoptada com a normal. Però les identitats es construeixen i muten. No són permanents ni estables, com de vegades sembla que volem creure. La construcció de noves subjectivitats comporta la construcció de noves identitats perquè, com ha explicat Emmanuel Todd en aquest excel·lent llibre que es diu *La il·lusió econòmica*, encara no en podem prescindir. L'individu necessita pertinença i empara si no el volem deixar exposat a la dinàmica darwiniana de la supervivència del més fort. Tenim experiència d'allò local, però encara no tenim experiència en el sentit fort i no ocasional de l'universal. La contradicció l'ha explicada molt bé el sociòleg Zygmunt Bauman. Les nostres dependències són ara vertaderament globals, però les nostres accions tanmateix són, com abans, locals. I el marc de l'experiència hi té un paper molt determinant.

En relació amb l'individu, la identitat pot ser socialitzadora, trets de reconeixement i d'autoreconeixement, o col·lectivitzadora, trets de pertinença tancada. La primera identitat dona peu a una subjectivitat polivalent, que és factor de pluralisme. La segona identitat transforma la subjectivitat en objectivitat, en sotmetre l'individu a la lògica de grup i, per tant,



pauta i homogeneïtza. Tot grup genera prejudici, que és el que el solidifica, però tots sabem que pensar és incompatible amb el prejudici en tant que prejudici. La situació, per tant, d'alguna manera esdevé aporètica. Per fer possible la identitat poli-valent són necessaris els jocs d'identitat múltiple. La multipertinença sempre serà una heretgia. I tanmateix necessitem gent multipertinent. El debat sobre la identitat, doncs, és una advertència sobre els límits de la racionalització. Hi ha una quota irreductible d'irracionalitat i això ho hem d'acceptar. Ho va dir Freud a principi de segle i va costar entendre'l, encara que la història li va donar tràgicament la raó. Hi ha una quota irreductible d'irracionalitat. Allò racional és un criteri insuficient per explicar l'economia humana, l'economia del desig. No voler tenir-ho en compte és tan catastròfic com convertir-ho en un horitzó insuperable.

La ruptura el 1968 del sistema de valors de la modernitat clàssica va provocar el reconeixement de les minories culturals en la lluita pel drets civils. En cap cas es posava llavors en qüestió el marc nacional. La caiguda dels règims del comunisme real el 1989 i les noves migracions situen el factor nacional i el factor ètnic en primer pla. De la societat oberta es passa a parlar del multiculturalisme, del pluralisme, de la diferència. I això obliga a replantejar algunes coses. Quin és el mínim comú denominador de referències compartides que fa possible parlar i entendre's, és a dir, fer política i no només la guerra? Aquesta és la qüestió fonamental en definitiva. És possible el marc comú que no requereixi l'adhesió incondicional al contracte liberal imposat per Occident? Quins són els protocols de

comunicació que farien possible el diàleg entre uns i altres?

La meua posició ja l'he explicada, però la sintetitzo. Hi ha valors universals encara que no siguin exclusivament els liberals. Primera qüestió fonamental: hi ha valors universals. I em sembla que aquesta actitud cal mantenir-la si no volem caure en el relativisme més absolut. I hem de buscar aquells valors que configuren el que és just i que ens permeten compartir-los entre tots com a marc perquè ens puguem entendre. L'harmonia de valors no existeix: això ho va explicar Isaiah Berlin i va ser, al meu entendre, una de les grans aportacions a la modernitat. No hi ha una gran panòplia —el retaule de la convivència humana— en la qual estan igual al cent per cent tots els valors, la llibertat, la igualtat, la fraternitat, tot el que vulgueu. No, la llibertat té costos d'igualtat, la igualtat té costos de llibertat, la fraternitat té costos de llibertat i d'igualtat, totes les combinacions possibles. L'harmonia absoluta no existeix i em sembla que és una lliçó que el segle passat ens hauria d'haver deixat ja per sempre, després dels intents tràgics d'imposar l'harmonia de valors. La pluralitat és un factor de llibertat, la pertinença és un factor de submissió, i quan es fa exclusiva és un factor de submissió totalitària.

D'on poden venir els protocols de comunicació? Al meu entendre, de la creació i de la política. En tot cas, el més important és tenir consciència del caràcter de construccions culturals que tot té. Construccions culturals vehiculades per formes de poder. La gran trampa de l'etnicisme és fer passar per naturals diferències que són estrictament culturals. Naturalment, això condueix a un debat de

moda. El dels drets culturals. Als Estats Units especialment hi ha això que en diuen el liberalisme dolç, que suposaria el reconeixement d'uns grans drets culturals. Però, és clar, al meu entendre, com deia abans, els drets fonamentals són drets individuals. Què són els drets culturals, em pregunto, més enllà del dret a la no discriminació per sexe, origen, religió, etc., i les llibertats de creença i expressió? Hi ha un subjecte col·lectiu portador de drets? Com es defineix i es concreta? La conquesta dels drets, com ja hem vist, ha estat sempre col·lectiva, però un cop adquirits esdevenen universals i individuals, almenys allà on realment es reconeixen amb llibertat. Quan els valors es converteixen en doctrina, i això és automàtic en el pas del jo al nosaltres, la visió estàtica –societat parcel·lada i multicultural– pot més que la visió dinàmica –societat plural en canvi permanent. I tanmateix, és cert, no hi ha valors sense un poder que els doni suport. O seria igual la doctrina dels drets de l'home sense el poder americà al darrere?

A qui protegeixen els drets culturals? Són garantia d'alguna llibertat que els drets individuals no puguin garantir? Són

una sèrie de qüestions que poso sobre la taula perquè em sembla que tenen molt directament a veure amb aquesta idea de la ciutadania del món que inspira aquesta intervenció.

La cultura expressa relacions que, com totes les relacions humanes, sempre són de dominació entre un fort i un feble. Qui en un punt exerceix de dominant en un altre és dominat i a l'inrevés. Els conflictes canvien, fan metamorfosi, però no se superen mai. I més aquests conflictes que tenen molt de psicologia col·lectiva. Sovint, de psicologia de les petites diferències, com ens va explicar el doctor Freud. Tractem d'operar com a individus autònoms, que és el que més fàcilment podem tenir en comú. I d'aquesta manera, resistir a tota pertinença que imposi allò col·lectiu sobre la força creadora que sempre és individual. I sobretot, no ens creiem l'última fantasia universal que les noves tecnologies són la resposta a tot. Perquè haurem de fer com el professor John Daniel que deia: «Respostes sí, però, quina era la pregunta?» Només l'autonomia individual ens pot salvar de l'estupidesa, perquè és l'única que sap de l'absurd i no li té por. □

# Cap a una societat civil global?

*John Keane*

Tots els agrupaments humans, des de les societats de caçadors i recol·lectors, han produït una imatge compartida del cosmos, una «visió del món» que servia perquè els seus membres posaren peu fermament en l'espai i el temps. Però pocs havien imaginat la vinculació dels cinc oceans, els sis continents i tots els pobles del planeta. Aquesta mena de visions del món en sentit estricte només aparegueren a l'Europa moderna a partir d'impulsos com la vigorosa adquisició mundial de territori, recursos i súbdits en nom dels imperis; els esforços de la cristiandat per assolir dimensió imperial i aportar la salvació espiritual al món tot sencer; o la voluntat d'unificar el món a través de la violència totalitària del feixisme i el marxisme-leninisme. Cadascun d'aquests projectes globalitzadors ha deixat un rastre durador en la vida dels pobles, les seues institucions i ecosistemes, però tots han fracassat en l'acompliment de la missió que s'havien fixat. A hores d'ara, però, hi ha una altra visió del món, d'una mena radicalment diferent, que coneix un gran ascendent. És allò que se'n diu la societat civil global.

John Keane és professor de Ciència Política a la Universitat de Westminster i director del Centre for the Study of Democracy. És autor, entre altres, de *Reflexions sobre la violència* (PUV, 2001).

L'expressió «societat civil global» existeix només fa deu anys. Ara està de moda entre impulsors de campanyes cívi-ques, banquers, diplomàtics, organitzacions no governamentals i polítics. De vegades ha aparegut fins i tot als discursos de l'anterior secretària d'estat nord-americana, Madeleine Albright. Tanmateix, cal fer-la servir amb molta cautela. Com totes les paraules amb un perfil polític, el seu significat no es obvi ni està exempt de prejudicis associats. Quan s'empra acuradament com a tipus ideal, la societat civil global fa referència a l'estretiment de lligams entre institucions i actors no governamentals, els efectes locals dels quals són percebuts a distància i molt àmpliament. Aquesta societat civil global és una barreja dinàmica d'institucions autogovernades i de formes de vida. Totes tenen almenys una cosa en comú: a través de grans distàncies i malgrat les barreres del temps, s'organitzen elles mateixes i menen els seus afers i política transfronterers fora i més enllà dels límits de les estructures governamentals, amb un mínim de violència i un màxim de respecte per les diferents formes de vida, l'obertura i la participació civilitzada en un poder compartit.

La societat civil global es nodreix de l'activitat d'organismes sens ànim de lucre, de grups de pressió, de protestes ciutadanes

danes, d'empreses grans i petites, de mitjans de comunicació independents, de sindicats i organitzacions esportives. Organismes com Amnistia Internacional, Sony, Caritas, la FIFA, la Creu Roja Internacional, la Fundació Ford, la News Corporation Internacional i la Xarxa de Pobles Indígenes per la Biodiversitat pressionen els estats, negocien amb les organitzacions internacionals, pacten o influeixen en altres organismes no estatals, inverteixen en noves formes de producció, patrocinen formes de vida diferent i s'aboquen a l'acció directa a comunitats locals llunyanes.

Al llarg del segle que s'ha escolat, el món ha contemplat un augment enorme del nombre i varietat d'organitzacions de la societat civil. Avui, a més dels centenars de milers de petites, mitjanes i grans empreses que orienten la seua activitat per damunt de les fronteres –que suposen com a mínim el 20 per cent de la producció i el 70 per cent del comerç mundials–, hi ha unes 40.000 organitzacions no governamentals internacionals de caràcter no lucratiu. Aquestes «ONGI» disposen a hores d'ara de més diners que les Nacions Unides (excloent el Banc Mundial i el Fons Monetari Internacional); més de dues terceres parts de l'ajuda humanitària de la Unió Europea són actualment canalitzades a través d'aquestes organitzacions.

La societat civil global i la societat civil interna no han de ser vistes com a realitats oposades, com una dualitat deslligada. Normalment es troben relacionades segons pautes complexes, enllaçades, transfrontereres. Des de mitjan segle XVIII el desenvolupament de les societats civils modernes, en el marc dels estats i imperis d'Europa, portava al seu si la llavor de la seua pròpia «trans-nacionalització». El seu

fons d'habilitats socials, la capacitat d'iniciativa empresarial comercial, d'innovació tècnica, de llibertat de comunicació, d'aprenentatge de llengües i de salvació d'ànimes per esglésies d'esperit independent, tot plegat nodrí un procés ascendent de «mundanitat». No cal dir que aquesta mundanitat, ajudada per la superioritat naval, una bel·licositat molt arrelada i una immunitat comparativament alta davant les malalties, que ja havia afavorit el desplegament d'Occident des de 1500 aproximadament, triomfà sovint fent servir formes violentes i incivilitzades. Les agressions implacables d'Almeida i Albuquerque a l'Oceà Índic ens semblen bàrbares segons els criteris actuals de civilitat, igual que la destrucció de les civilitzacions ameríndies de Perú i Mèxic i l'hostilitat generalitzada envers pobles tan diversos com els comerciants musulmans a la Mediterrània o els caçadors i recol·lectors aborígens de territoris com ara Austràlia i Canadà.

Siga com vulga, la mundanitat de les societats civils de la modernitat primerenca posà els fonaments de la seua globalització futura. Un exemple n'és el procés colonitzador menat per l'imperi britànic, que al seu punt culminant governà gairebé un terç de la població mundial. Les colònies espanyoles eren producte de la monarquia absoluta, mentre que l'imperi britànic fou impulsat no sols per un poder colonial de base marítima sinó també per iniciatives no estatals, de tipus lucratiu (com la Companyia de Virgínia i la Companyia de les Índies Orientals) o de motivació religiosa, com en el cas de la intensa activitat missionera i l'emigració dels dissidents (els puritans a Nova Anglaterra, els quàquers a Pennsylvania, els metodistes a Austràlia, els presbiterians a Canadà).

Què impulsa aquesta globalització de la societat civil? Els seus adalils destaquen de vegades el poder de l'elecció moral autònoma. Seguint les petjades de Gramsci, normalment sense saber-ho, defineixen la societat civil global com una realitat situada entre els confins de la família, l'estat i el mercat. Això els condueix a parlar, amb matisos més aviat escatològics, de la societat civil global com el regne de la llibertat real o potencial, com un «tercer sector» oposat al poder impersonal del govern i a la recerca cobdiciosa del benefici pròpia del mercat (la família sol desaparèixer de l'anàlisi en aquest punt). Valors com la compassió davant la vida i el destí dels altres –incloent-hi uns altres llunyans i desconeguts–, l'impuls envers un donar i compartir altruista, i el refús militant de la desigualtat, la violència i l'opressió són, certament, motius indispensables en la globalització de la societat civil. Però l'èmfasi unilateral en les eleccions cíviques lliures dels homes i les dones té com a efecte l'enfosquiment d'unes altres forces planetàries que a hores d'ara entrebanquen i possibiliten les seues accions.

## TURBOCAPITALISME

El turbocapitalisme n'és, sense cap mena de dubte, una de les més enèrgiques. És distint de l'època precedent, de l'economia de mercat estatalment regulada posterior a 1945. Aquesta es basava en ajustaments de les taxes d'interès i dels tipus impositius i en una despesa pública ben orientada per portar cap al consum de masses països com el Japó, Estats Units, Gran Bretanya i França. El turbocapitalisme té efectes fortament desreguladors,

a escala global. Les operacions transnacionals d'unes 300 empreses pioneres en els sectors de banca, finances, automòbils, línies aèries, comunicacions i armaments –els seus actius sumen avui, si fa no fa, la quarta part dels actius productius mundials– no funcionen ja com simples operacions de producció i distribució a benefici de les centrals nacionals. Més aviat, bo i superant els lligams de temps i espai, llengua i duanes, funcionen com fluxos globals complexos o xarxes integrades d'equips, diners, informació, matèries primeres, components i productes. El punt de partida del turbocapitalisme tendeix sovint a situar-se als països de l'OCDE i els fluxos de capital, tecnologia i intercanvis comercials que genera solen concentrar-se, ara com ara, a Europa, la regió d'Àsia-Pacífic i la NAFTA/Llatinoamèrica. Però allà on arriba l'economia turbocapitalista, té efectes globalitzadors característics. El turbocapitalisme vol dir mínima regulació dels fluxos de capital, desregulació dels mercats de treball i retalls en l'estat del benestar. Tendeix a generar un gran augment del nombre d'empreses mixtes i dels acords de coproducció, franquícia i subcontractació entre firmes locals, regionals i globals.

Les empreses del turbocapitalisme, amb el suport de xarxes locals de firmes més petites amb les quals fan negocis, tenen efectes de diverses menes a les societats civils en què s'insereixen. Són adverses a la violència i promouen una certa mesura de «capital social», com per exemple la capacitat d'autoorganització i la puntualitat. Aquestes empreses milloren també les infraestructures de telecomunicacions, enforteixen els vincles socials a través de polítiques de donació, i generen així ma-

teix (per a alguns) ingressos, béns i serveis, i llocs de treball (el 50 per cent dels llocs de treball lligats a la indústria de manufactura a escala mundial se situen avui fora de l'àrea de l'OCDE, la qual cosa ha significat un augment de 12 vegades en quatre dècades).

Però aquesta és només la meitat de la història pel que fa al turbocapitalisme. Les empreses adscrites exerceixen allò que C. B. Macpherson anomenà una vegada «poder extractiu» sobre els seus treballadors, per exemple a través de pràctiques de contractació i acomiadament dia a dia. La societat civil global es troba també sota una gran pressió per adoptar nivells de vida turbocapitalista que difícilment pot permetre's, incloent-hi coses com Windows 2000, sabatilles marca Nike, *mastercards*, centres comercials i una xerrameca inacabable sobre l'«elecció». En el turbocapitalisme, la xifra de negoci d'empreses gegants com Ford o Philip Morris supera el producte interior brut de països com Noruega i Nova Zelanda. Mentrestant, una petita elit de guanyadors —alts executius, juristes peripatètics, estrelles del rock— exerceixen el poder a escala global sobre una massa de supervivents o perdedors de riquesa o pobresa variable. I és així malgrat l'oposició de governs que es malfien del mercat i l'augment de les noves formes de protesta transnacional, com les manifestacions als carrers de Seattle, Praga i Londres encapçalades per grups contraris a l'Organització Mundial del Comerç com ara Earth First! i la Ruckus Society. No pot sorprendre que el turbocapitalisme reforci la dominació del mercat sobre les institucions no lucratives de la societat civil. Aquestes organitzacions les veuen de tots colors, estan sotmeses a un estira-i-arron-

sa. I a la fi es transformen en entitats que s'adapten a les lleis de l'acumulació i de la maximització dels beneficis. Les forces del mercat produeixen grans desigualtats entre les ONGs mateixes. Greenpeace, amb un pressupost anual de 100 milions de dòlars, i el World Wildlife Fund, amb 170 milions de dòlars, disposen de més recursos que el Programa Mediambiental de Nacions Unides i que la majoria dels governs estatals amb els quals tracten.

Però la societat civil global no és simplement filla del turbocapitalisme. Les seues institucions no són merament producte del coratge cívic o de les forces del mercat. Ben sovint són també subproducte de l'acció, o la inacció, estatal o intraestatal. Els governs tenen un paper molt destacat i positiu a l'hora de protegir, finançar i promoure les organitzacions no lucratives a tot arreu on hi ha una societat civil viva. Per exemple, els governs financien sistemes d'educació superior massiva que estan vinculats per llengües compartides, mètodes comuns d'ensenyament i de recerca, intercanvis d'estudiants i de professors i software compatibles. De vegades els governs operen també com a catalitzadors de l'activitat al si de la societat global, per exemple acollint conferències mundials, com el Fòrum Global i la Cimera de la Terra que tingueren lloc el 1992 a Rio de Janeiro i que provocaren tanta expectació, i les posteriors conferències sobre la dona i la població a Beijing i El Caire. És a dir, que no hem de pensar la societat civil global com a enemiga natural de les institucions polítiques.

Certament, hi ha sectors d'activitat social, com les anomenades «organitzacions antigovernamentals», que són obertament hostils al finançament i a les regulacions

de les institucions estatals. Però uns altres sectors —com per exemple aquells als quals els quadra la variant de l'acrònim d'ONG en anglès, NGO, que voldria dir «next government official» (futur funcionari públic)— són obertament col·laboradors, bé perquè signen de grat convenis amb els governs, bé perquè es dissolen en les estructures governamentals. Unes altres organitzacions, encara, com Metges sense Fronteres, Oxfam i Greenpeace, oscil·len entre l'autosuficiència i la dependència legal i política. Acorden «partenariats» *ad hoc* amb els governs; pressionen sobre organismes intergovernamentals donants, com el Banc Mundial, perquè canvien les seues polítiques; i treballen amb altres organitzacions no governamentals en països pobres i rics, en zones de pau i de guerra.

A diferència de les primeres societats civils modernes, covades als nius ben establerts dels imperis i els estats territorials, les organitzacions de la societat civil global han sorgit i floreixen actualment en absència d'un estat mundial o d'un imperi d'aquestes característiques. Practiquen l'art del *divide et impera* des de baix i sovint aconsegueixen de sostreure's a la capacitat de regulació dels governs nacionals, els esforços dels quals per conservar zelosament allò que els resta del seu poder sobirà lliga les mans dels organismes transnacionals de govern. Els qui conclouen d'això que el terme «societat civil global» no té sentit —com si fos només un germà siamès del terme «estat global»— no s'adonen de la novetat de la situació actual. El sorgiment d'una societat civil global «sense llei» desborda els governs de totes les adscripcions. Implica també una agenda constitucional urgent, la necessitat de desenvolupar l'imperi de la llei a escala global.

Hauria de ser palès que la societat civil global exigeix protecció legal a través de tribunals que garantessen les llibertats bàsiques d'associació, facen respectar els contractes, preserven els drets de propietat i actuen contra la delinqüència organitzada. Menys palès és en quins tribunals, governs o règims governants hauríem de confiar a l'hora de demanar aquesta protecció. Això es deu, en una mesura no menyspreable, al fet que la *forma* de les institucions politicolegals que conformen avui el marc de la societat civil global té molt a veure amb el món de què parlava Johannes Althusius en la seua *Politica* (1603), un món multilateral d'estructures polítiques sobreposades i potencialment conflictives, de grups primordials i associacions polítiques de dimensions variables, i de temptatives federalistes que s'enfronten al particularisme i a l'universalisme, a l'ecumene i a la comunitat. La societat civil global floreix avui a través d'una barreja molt moderna, però estranyament «neomedieval», d'estructures legals i entitats polítiques. D'aquesta barreja difícilment se'n pot dir un «sistema». Perquè és a hores d'ara un desori d'estats-nació i de governs regionals i locals, d'institucions, organismes i programes intergovernamentals (com UNICEF), i d'altres estructures intergovernamentals amb responsabilitats sectorials (com l'Organització Mundial del Comerç i l'OCDE). En formen part, així mateix, el Tribunal Internacional de Justícia i altres institucions mundials que malden per garantir l'imperi de la llei; acords, tractats i convencions globals com el Tractat de Kyoto sobre Canvi Climàtic; les cimeres polítiques; encontres com el World Economic Forum de Davos; i noves formes de deli-



beració pública i de resolució de conflictes, com les comissions de la veritat i les cimeres paral·leles que tenen un impacte global.

Tot aquest embolic d'estructures fa de mal descriure, i no diguem ja de treure'n l'entrellat. Tanmateix, té indubtablement l'efecte d'erosionar a poc a poc tant la immunitat dels estats sobirans com el supòsit que les jurisdiccions no s'estenen als territoris d'altres estats. Hi ha tendències ben interessants en aquest sentit, com ara l'homologació d'ONGI per organismes com el Consell d'Europa i Nacions Unides; la participació de grups no governamentals en la supervisió de processos electorals i en les actuacions de, per exemple, el Tribunal Europeu de Justícia i el Tribunal Interamericà de Drets Humans; l'establiment d'un tribunal penal internacional; la publicitat mundial atorgada als processos per crims de guerra davant el Tribunal de La Haia, i la disposició de tribunals locals a obrir simbòlicament causes sobre delictes comesos a l'«estranger».

De totes maneres, àrees molt vastes del món i, certament, la gran majoria de la població mundial es troben marginades de la societat civil global, o sotmeses a un desarrelament que deriva del seu dinamisme, presoneres de les seues estructures i polítiques discriminatòries (com ara un deute extern que no poden pagar), o són víctimes de tot un seguit de guerres incivils. Tres quartes parts de la població mundial (que és ara de 6.000 milions d'habitants) són massa pobres per comprar un llibre; la majoria no ha fet una telefonada en tota la seua vida; i només l'u per cent té a hores d'ara accés a Internet. La societat civil global és un oasi de llibertat enmig d'un vast desert d'injustícia localitzada. I

no és només això: els privilegis d'aquest oasi no es poden considerar com a garantits per sempre, car la societat civil global s'enfronta tothora a manipuladors que miren de treure profit de les llibertats a l'abast. L'augment dels intercanvis sense fronteres encoratgen els guanyadors —empreses globals, per exemple— a conrear ideologies àvides de poder. Els intercanvis sense fronteres produeixen també fortes reaccions polítiques favorables a allò local i nacional en sectors perdedors, per exemple, que reaccionen amb ressentiment davant un procés que els desposseeix, bo i mirant de venjar-se en altres, de vegades cruelment, guiats per supòsits ideològics i incivils, com ara certes formes de nacionalisme.

L'expansió des de mitjan segle XIX d'un sistema de comunicacions que s'estén a tot el globus i que conquereix l'espai i el temps pot ajudar a defensar i nodrir la societat civil global. Aquest procés, que començà amb invents com la telegrafia terrestre i submarina i amb el desenvolupament de Reuters i d'altres agències internacionals de notícies, ha culminat amb l'actual sistema de satèl·lits geoestacionaris, els mitjans digitalitzats i l'expansió d'empreses gegants com Thorn-EMI, News Corp, Bertelsmann, Sony i la CNN. Uns deu conglomerats integrats verticalment, la majoria dels quals tenen la seu als Estats Units, dominen avui el mercat mundial amb tot de produccions comercials basades en la publicitat: música, vídeos, esports, informació, canals comercials, sèries de ficció per a infants i per a adults. Els codis de producció de programes, en el camp de la informació de televisió per satèl·lit per exemple, estan sotmesos, en conseqüència, a tota una gamma d'esbiai-

xaments. Depenen de normes específiques de *mise-en-scène*. El material subministrat a directors i caps de redacció per periodistes que informen sobre o des d'escenaris conflictius és seleccionat, abreujat, simplificat, formatat i posteriorment emès de forma comercial. Ara bé, tot i aquests esbiaixaments turbocapitalistes, els mitjans de comunicació globals no produeixen simplement audiències turbocapitalistes adormides políticament.

«La dictadura de la paraula única i de la imatge única, molt més devastadora que la del partit únic –es plany Eduardo Galeano–, imposa una vida el ciutadà exemplar de la qual n'és un consumidor dòcil i un espectador passiu pastat en la cadena de producció segons el model de la televisió comercial nord-americana.» Però aquesta mena de queixes són una exageració absoluta. Si de cas, la comercialització de productes com McDonald's, Pepsi i els programes de televisió americans als llogarets del sud d'Àsia i d'Amèrica Central i a ciutats com ara Shangai, Sydney, Johannesburg i El Caire ha tingut l'efecte d'accentuar la diversitat cultural local al si de la societat civil global. Això es deu en part al fet que els mateixos venedors turbocapitalistes, delerosos d'obtenir beneficis, són conscients de la necessitat d'adaptar els seus productes a les condicions locals. També es deu al fet que els consumidors locals tenen gustos imprevisibles. Més important encara és que la globalització dels mitjans de comunicació ha tingut també un bigarrat, per bé que totalment irònic, efecte *polític*, especialment d'ençà de l'època de la guerra de Vietnam: ha contribuït a l'expansió d'una pluralitat d'esferes públiques de dimensions variables, algunes de les quals són globals, en

què molts milions de persones són testimonis a distància de controvèrsies al voltant de qui obté quines coses, quan i com. Gràcies al gran desenvolupament de l'aviació transoceànica, dels sistemes de comunicacions per ordinador i de la televisió per satèl·lit de llarg abast, la pràctica pública de controlar per mitjans no violents l'exercici del poder ha pogut arrelar.

Esdeveniments mediàtics pioners com *Live Aid* poden de vegades funcionar com una diversió en la qual milions de persones gaudeixen del plaer d'actuar públicament junt amb altres, o en contra d'altres, per un objectiu comú determinat. Esdeveniments públics globals com ara la iniciativa multimèdia patrocinada per Nacions Unides «Per un món sense violència contra les dones» poden destacar la crueltat, i poden també mostrar a milions de persones les injustícies, els desastres, les desfetes terribles i la tragèdia d'unes vides destrossades. Les esferes públiques, però, poden assolir efectes més directament polítics davant esdeveniments carregats de dramatismes, com el desastre nuclear de Txernòbil, la massacre de Tiananmen o les «revolucions de vellut» de 1989. Aleshores fan créixer en el públic la sensació compartida de viure una vida contingent, a la vora de l'abisme, en subjuntiu.

## DEMOCRÀCIA I SOCIETAT CIVIL GLOBAL

L'expansió actual dels públics transnacionals suggereix sens dubte la necessitat d'aportar més democràcia a la societat civil global. Aquesta mena de públic global, com el que vigilava els darrers anys la sort d'Aung San Suu Kyi, es fa càrrec de totes

les manifestacions d'exclusió, vexació, ostentació, crueltat i guerra. Registren els casos d'intrigues i de doble joc. Les esferes públiques globals poden sotmetre a examen també les relacions de poder al si de la mateixa societat civil global. Els lectors, els espectadors o els oïents tenen mitjans a l'abast per adonar-se que els espais buits han estat sovint ocupats per organitzacions incontrolables (del tipus de l'OMC o el Comitè Olímpic Internacional) o per companyies a la recerca de beneficis que no tenen cura del medi ambient o que produeixen només pel benefici i no per uns objectius socialment sostenibles.

Les esferes públiques globals poden, així mateix, ajudar a posar en qüestió les pràctiques més dubtoses d'algunes ONGI no lucratives: la seua inflexibilitat burocràtica i falta de sensibilitat envers el context en què actuen, la seua adhesió creixent a valors mercantils o a estereotips de projectes buits o la seua errada fe en un model de desenvolupament social basat en l'oferta i ja exhaurit. Poden, doncs, criticar els aires postcoloniais d'algunes ONGI, el seu mal costum d'actuar com a germans grans, el seu paternalisme de tipus missioner, que es fa palès en els anomenats «partenariats» al marge de qualsevol control públic. I poden criticar també les elits –elegantment vestides, autoelegides, amb tics de classe mitjana benestant– que hi ha al darrere de tot plegat, els privilegis i el comportament privilegiat de les quals contradiuen els principis pels quals, altrament, mereixeria elogi la societat civil global: la diversitat d'organitzacions iguals, la tolerància envers les diferències, l'agilitat i la flexibilitat per a formar aliances complexes, diversificades i transnacionals al

voltant d'una pluralitat de valors i interessos compartits.

Precisament perquè poden vigilar l'exercici del poder des d'una diversitat d'instàncies dins i fora de la societat civil, les esferes públiques globals –quan funcionen com pertoca– poden contribuir a què ningú monopolitze el poder a escala local, regional i mundial. Les esferes públiques locals poden ajudar a posar remei a un problema –molt evident en el camp extremament volàtil dels mercats financers, que mouen més d'1,3 bilions de dòlars diaris, unes 100 vegades el volum del comerç mundial–, val a dir, el problema que aparentment no hi ha ningú que controle. Com podrien fer-ho? A través d'una sèrie d'accions, com ara la denúncia de les pràctiques corruptes o de risc, la vigilància estreta sobre les instàncies que prenen les decisions o la pressió sobre aquestes perquè repensen o canvien les seues decisions. En la disputa desigual entre els que prenen les decisions i aquells la vida dels quals és afectada per aquestes decisions, les esferes públiques globals –com es fa palès en les controvèrsies en curs a propòsit d'organismes com el COI– poden ajudar a prevenir que els poderosos monopolitzin el poder. Un públic global implica una paritat més gran. La seua existència suggereix que hi ha alternatives. Fa avançar el planeta devers una major obertura i humilitat, potencialment cap a un punt en què el poder, allà on s'exerceix més enllà i per damunt de les fronteres, pot esdevenir més «biodegradable», val a dir, una mica més responsable envers aquells la vida dels quals fa i desfà, assegura o fa malbé. □

*Traducció de Jaume Soler*

# El moment Ricoeur

*François Dosse*

Durant molt de temps, el diàleg entre filosofia i història ha estat un diàleg de sords, sobretot a França, on els historiadors, orgullosos del seu ofici, giren la mirada més aviat cap a les ciències socials «germanes» que no cap a la filosofia, que no evoca més que malfiança, pel refús de tota filosofia de la història, i malfiança tenint en compte la posició de mestria ocupada tradicionalment pel filòsof que, en aqueixes selves, regna com a senyor.

Tanmateix, es presenta l'oportunitat d'un possible intercanvi gràcies a un cert nombre de factors nous. En primer lloc, la crisi de la historicitat (crisi de futur) que travessa un món occidental esllanguit, freturós de projecte i sovint reduït a una compulsió de repetició rere la forma d'una veritable febre commemorativa. En segon lloc, el recurs com més va més apressant als historiadors per part d'una societat que té tendència a confondre els papers del testimoni, de l'expert, del jutge i de l'historiador; aquest darrer sent una imperiosa necessitat d'aclariment. Per altra part, amb la pèrdua del valor estructurador dels grans esquemes d'explicació històrica que

són el funcionalisme, l'estructuralisme, el marxisme, tots els ismes que tenien tendència a erigir-se com a lectures encaselladores exclusives de la realitat, ha arribat el temps dels dubtes i la possible entrada de l'historiador en una edat reflexiva, la de la interrogació sobre la significació de l'operació historiogràfica. En aquestes circumstàncies favorables apareix l'obra més important de Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*,<sup>1</sup> un esdeveniment en el sentit fort de la sorpresa que suscita aquest aeròlit caigut en el territori de l'historiador i de la resposta aclaridora que dona a les exigències del moment.

## EL CONTRACTE DE VERITAT

Ricoeur procura des de fa molt de temps dialogar amb la història i els historiadors. La seua primera intervenció en aquest terreny data del 1952, quan demostra, amb ocasió d'una comunicació a les Jornades pedagògiques de coordinació entre l'ensenyament de la filosofia i el de la història, que la història depèn d'una epistemologia mixta, d'un entrelaçament d'objectivitat i de subjectivitat, d'explicació i de comprensió. Dialèctica del mateix i de l'altre allunyat en el temps, comparança entre el llenguatge contemporani i una situació re-

François Dosse és historiador i professor a la IUFM de Versailles. Autor, entre altres obres, de *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie* (La Découverte, 1997), i d'*Història. Entre la ciència i el relat* (PUV, 2001).

volucionada, «el llenguatge històric és necessàriament equívoc».<sup>2</sup> Considerant necessari tenir en compte l'esdevenimental, el contingent, com també de l'estructural i les permanències, Paul Ricœur defineix la funció de l'historiador, la justificació de la seua empresa, com la de l'exploració d'allò que depèn de la humanitat: «Aquest record sona de vegades com un despertar quan l'historiador té la temptació de renegar de la seua intenció fonamental i de cedir a la fascinació d'una falsa objectivitat: la d'una història en què ja no hi hauria més que estructures, forces, institucions i no homes i valors humans».<sup>3</sup>

Ricœur intervé, doncs, molt prompte en la tasca de l'historiador per a mostrar fins a quin punt aquest se situa en tensió entre l'objectivitat necessària del seu objecte i la seua pròpia subjectivitat. Molt abans que Rancièr apel·lès a la reconciliació de l'historiador amb el seu objecte i l'invità a no cedir a les sirenes que regularment l'inciten a l'eutanàsia,<sup>4</sup> Ricœur no diu altra cosa. Recusa principalment la falsa alternativa, que esdevindrà cada vegada més predominant en l'operació historiogràfica, entre l'horitzó d'objectivació amb la seua ambició científica i la perspectiva subjectivista amb la seua creença en una experiència de la immediatesa pel que fa a la capacitat per a procedir a la resurrecció del passat. L'objecte és el de demostrar que la pràctica històrica és una pràctica en tensió constant entre una objectivitat incompleta per sempre i la subjectivitat d'una mirada metòdica que ha de desfer-se d'una part de si mateixa repartint-se entre una bona subjectivitat, «el jo de recerca», i una de dolenta, «el jo patètic». Tot l'esforç de Ricœur, en aquest terreny com en altres, és per a demostrar que les vies de

pas de la investigació de veritat són les de toms necessaris i rigorosos. La història procedeix per rectificacions que provenen d'un mateix esperit «que la rectificació que representa la ciència física en comparança amb el primer arranjament de les aparences en la percepció i en les cosmologies que li són tributàries».<sup>5</sup> El lloc de l'historiador és alhora en una posició d'exterioritat amb relació al seu objecte, en funció de la distància temporal que l'allunya d'ell, i en una situació d'interioritat per la implicació de la seua intencionalitat de coneixença. Ricœur recorda les regles que regeixen aquest contracte de veritat que, des de Tucídides i Heròdot, guia tota investigació històrica i funda la seua metodologia. En aquest primer nivell, la subjectivitat de reflexió es troba implicada en la construcció mateixa dels esquemes d'intel·ligibilitat. Ricœur, respecte d'això, dóna proves d'una lucidesa remarcable, i demostra que no es deixa ensarronar per la diabolització de l'escola metodològica contra la qual es va constituir l'escola dels *Annales*,<sup>6</sup> quan reivindica l'ascesi objectivista com un estadi necessari: «Precisament això és l'objectivitat: obra de l'activitat metodològica. Per això aquesta activitat du el bell nom de *crítica*»<sup>7</sup> Ricœur privilegia l'afany analític de descomposició del passat en categories d'intel·ligibilitat, en sèries distintes, a la recerca de relacions causals, en deduccions lògiques a partir de la teoria.

La incompleció de l'objectivitat històrica fa necessària una implicació forta de la subjectivitat a diversos nivells. En primer lloc, intervé mitjançant la noció mateixa de tria explícita o implícita, però en qualsevol cas inevitable, de l'historiador pel que fa al seu o els seus objectes d'anà-

lisi. L'historiador procedeix a un «judici d'importància»<sup>8</sup> que presideix la selecció dels esdeveniments i de llurs factors. La teoria per sobre de l'observació preval en la selecció efectuada. La subjectivitat històrica intervé doncs tot al llarg de la seua recerca en el pla dels esquemes interpretatius que serviran de plantilla de lectura. En segon lloc, l'historiador s'investeix en tant que subjectivitat mitjançant els vincles de causalitat que posa en relleu i, en aquest pla, la pràctica històrica és, molt sovint, ingènua. Ricœur recolza en l'esforç metodològic dels historiadors per a dissociar les causalitats de diversos ordres. En tercer lloc, la subjectivitat històrica s'inseureix en la distància històrica que oposa allò mateix a allò altre. L'historiador té aquí per tasca traduir, anomenar allò que ja no hi és, allò que va ser altre, en termes contemporanis. S'enfronta aquí a una impossible adequació perfecta entre la llengua i l'objecte i això l'obliga a un esforç d'imaginació per assegurar la transferència necessària a un present altre que el seu i a fer de manera que aquest siga llegible per als seus contemporanis. La imaginació històrica intervé doncs com un mitjà heurístic de comprensió. La subjectivitat resulta en aquest cas el passadís necessari per accedir a l'objectivitat. En fi, una quarta dimensió fa indefugible la subjectivitat, i és l'aspecte humà de l'objecte històric: «Allò que la història vol explicar i comprendre en darrera instància, són els homes».<sup>9</sup> Tant com per una voluntat d'explicació, l'historiador es troba mogut per una voluntat de trobada. El que acompanya el seu afany de veracitat no és tant compartir la fe d'aquells de qui relata la història com efectuar aquest treball sobre el passat, en el sentit quasi psicoanalític de posar-se al

treball, per a partir a la recerca de l'altre en una transferència temporal que és també «un transport a una altra subjectivitat».<sup>10</sup>

La constitució de l'objectivitat històrica per a copsar millor l'utilitat mental i el comportament dels homes del passat és, doncs, el correlat de la subjectivitat històrica. Aquesta desemboca en una intersubjectivitat sempre oberta a noves interpretacions, a noves lectures. La incompleció de l'objectivitat històrica permet deixar el debat de l'herència històrica a les generacions futures en una recerca indefinida del sentit. No permet, tanmateix, qualsevol cosa, perquè, gràcies a la dissociació operada per Ricœur entre el jo de recerca a exaltar i el jo patètic de què cal desprendre's, l'objectivitat històrica passa de les seues il·lusions lògiques a la seua necessària dimensió ètica.

Aquesta dimensió veritativa de la història és un dels grans fils conductors de Ricœur en la seua darrera obra. Constitueix també allò que fa que la història es diferencie d'altres formes d'escriptura, d'altres gèneres com la ficció. En aquest sentit, Ricœur defineix una epistemologia de la història l'ambició i el pacte amb els lectors de la qual és atényer el nivell de la veracitat mitjançant l'escriptura. El filòsof retraça el recorregut de l'operació historiogràfica que actua en les seues tres etapes constitutives. Ell defineix una primera etapa per la qual l'historiador fa un trencament amb la memòria quan aquesta objectiva els testimoniatges per a transformar-los en documents, els passa pel sedàs de la prova de llur autenticitat, discrimina, gràcies a les regles ben conegudes del mètode de la crítica interna i externa de les fonts, allò verdader d'allò fals, bandeja les diverses formes de falsificacions. En

aquesta fase, documental, l'historiador enfrontat als arxius es planteja la qüestió d'allò que efectivament ha ocorregut: «Els termes verdader / fals poden ser presos legítimament, en aquest pla, en el sentit popperian del refutable i el verificable... La refutació del negacionisme s'efectua en aquest nivell».<sup>11</sup> En aquest estadi, l'historiador està en l'escola de la sospita, en aquest treball d'objectivació del rastre a fi de respondre a la confiança que li atorga el seu lector. La prova documental resta en tensió entre la força de l'atestació i l'ús mesurat de la discussió, de la mirada crítica.

El segon moment de l'operació historiogràfica és el que Ricœur qualifica com l'intent d'explicació/comprensió. Aquí, Ricœur es distancia de Dilthey i de la seua separació entre aquests dos nivells indissociables i que no són tampoc assimilats a la interpretació, que és una noció més vasta, desplegada en els tres estadis de l'epistemologia històrica: «En aquest sentit, la interpretació és un tret de la recerca de la veritat en història que travessa els tres nivells: la interpretació és una component de la intenció mateixa de veritat de totes les operacions historiogràfiques».<sup>12</sup> L'historiador aprofundeix llavors l'autonomia del seu procediment amb relació a la memòria plantejant-se la qüestió del «per què?», mobilitzant els diversos esquemes d'intel·ligibilitat de què disposa. Deconstrueix la massa documental per a disposar-la en sèries coherents significants: ací fenòmens que se suposen d'ordre econòmic, allà els d'ordre polític o religiós... Modelitza tant com pot per tal de verificar les seues eines interpretatives. Ricœur travessa en aquest pla el paisatge historiogràfic actual marcat pel doble gir pragmàtic que privilegia l'estudi de les pràctiques cons-

titutives del vincle social i interpretatiu, fonamentant-se en la pluralització de les temporalitats i de les variacions de les escales d'anàlisi d'una disciplina, la història, l'horitzó de la qual és donar compte i entendre els canvis.<sup>13</sup> I recolza sobretot en allò que ell qualifica com a «models de rigor»: Michel Foucault, Michel de Certeau i Norbert Elias,<sup>14</sup> i torna als jocs d'escales<sup>15</sup> com a idea força per sortir de la falsa alternativa que durant molt de temps ha estructurat el medi dels historiadors entre els partidaris de l'esdeveniment i els de la llarga durada. Ell recolza per a aquesta demostració en els treballs de la *microstoria* i en els de Bernard Lepetit sobre l'estructuració de les pràctiques socials i llurs representacions.<sup>16</sup>

El tercer moment de l'operació historiogràfica és el de la representació històrica, en el transcurs de la qual l'escriptura esdevé el nivell principal. Aquesta estava ja en el principi de la disciplina, tal com ho havia vist Plató en el *Fedre* amb la invenció de l'escriptura com a *pharmakon*, remei amb relació a la memòria, que protegeix de l'oblit, i alhora verí en la mesura que corre el risc de substituir l'esforç de memòria. És en el pla de l'escriptura on se situa la història en les seues tres fases, però més que mai en aquesta ambició última de realització de l'acte de l'escriptura de l'historiador mateix. En aquest pla, Ricœur torna una altra vegada a Michel de Certeau per analitzar els components d'aquesta activitat escripturària.<sup>17</sup> Però Ricœur evita tot tancament de l'escriptura únicament en l'estrat discursiu i concedeix un lloc nodal a un concepte ja utilitzat en *Temps et récit*: el de *representança*.<sup>18</sup> Entén per tal la cristal·lització de les expectatives i apories de la intencionalitat històrica. La



*representança* és l'objectiu del coneixement històric, subjecte ell mateix a un pacte segons el qual l'historiador assumeix com a objecte uns personatges, unes situacions que han existit abans de fer-se'n cap narració. Aquesta noció es diferencia doncs de la de representació en la mesura que implica una relació amb el text, un referent que Ricœur qualifica de *lloctinença* del text històric. Mitjançant aquest concepte de *representança*, Ricœur ret homenatge a l'aportació dels narrativistes i, alhora, posa en guàrdia contra la indistinció epistemològica entre ficció i història, tot recordant l'exigència veritativa del discurs històric. L'atenció als procediments textuais, narratius, sintàctics, mitjançant els quals l'historiador enuncia el seu règim de veritat du a reapropiar-se les adquisicions dels treballs de tota la filiació narratologista particularment desenvolupada al món anglosaxó i coneguda a França gràcies a Ricœur. El desenvolupament de les tesis s'ha nodrit, en efecte, del *linguistic turn*, de la crítica del model monològic i de la consideració de la narració com a jaciment de saber, com a desplaçament de recursos d'intel·ligibilitat.

Els narrativistes han permès així demostrar com el mode de narració té valor explicatiu, ni que fos per la utilització constant de la conjunció de subordinació «perquè», que oculta i confon dues funcions distintes, la consecució i la conseqüència. Els vincles cronològics i els vincles lògics són així afirmats sense ser problematitzats. Ara: convé desimbricar aquesta contrasenya, el «perquè» d'ús forassenyat. És aquest treball sobre les capacitats explicatives pròpies del relat el que ha dirigit el corrent narrativista. William Dray va demostrar així, des dels

anys 1950, que cal distingir entre la idea de causa i la de llei.<sup>19</sup> Ha defensat un sistema causal irreductible a un sistema de lleis, tot criticant alhora aquells que practiquen aquesta reducció i els qui exclouen tota forma d'explicació. Un poc després, Georg Henrik von Wright preconitza un model mixt basat en una explicació anomenada quasi causal<sup>20</sup> com la més apropiada per a la història i per a les ciències humanes en general. Les relacions causals són, segons ell, estrictament relatives a llur context i a l'acció que hi ha implicada. Inspirant-se en els treballs d'Elisabeth Anscombe, privilegia les relacions intrínseques entre les raons de l'acció i l'acció mateixa. Von Wright oposa llavors la connexió causal no lògica, purament externa, que remet als estats de sistema, i la connexió lògica referida a les intencions i que pren una forma teleològica. El vincle entre aquests dos nivells heterogenis se situa en els trets que configuren el relat: «El fil conductor, per a mi, és la intriga, en tant que síntesi de l'heterogeni».<sup>21</sup> Arthur Danto descobreix, per la seua banda, les diverses temporalitats en l'interior del relat històric i torna a posar en qüestió la il·lusió d'un passat com a entitat fixa amb relació a la qual només la mirada de l'historiador fos mòbil. Distingeix, al contrari, tres posicions temporals internes a la narració.<sup>22</sup> El terreny de l'enunciat implica ja dues posicions diferents: la de l'esdeveniment descrit i la de l'esdeveniment en funció del qual aquest és descrit. Cal encara afegir el pla de l'enunciació, que se situa en una altra posició temporal, la del narrador. La conseqüència epistemològica d'aquesta diferenciació temporal presenta un aspecte de paradoxa de la causalitat, ja que un esdeveniment posterior pot fer

aparèixer un esdeveniment anterior en situació causal. Per altra part, la demostració de Danto torna a considerar com indistintes explicació i descripció, per tal com la història és d'una sola peça, segons la seua expressió. Alguns han anat encara més lluny, com Hayden White, en la perspectiva de construcció d'una poètica de la història,<sup>23</sup> i han pressuposat que el registre de l'historiador no és fonamentalment diferent del de la ficció en el pla de la seua estructura narrativa. La història seria, doncs, primer que res escriptura, artifici literari. Hayden White situa la transició entre el relat i l'argumentació en la noció de «posada en intriga».

Ricœur és, doncs, molt a prop d'aquestes tesis. D'entrada, saluda en els narrativistes dues grans adquisicions. En primer lloc, són la demostració que «contar és ja explicar... El «l'u per l'altre» que, segons Aristòtil, constitueix la connexió lògica de la intriga, serà d'aquí en avant el punt de partença obligat de tota discussió sobre la narració històrica».<sup>24</sup> En segon lloc, a la diversificació i jerarquització dels models explicatius, els narrativistes han oposat la riquesa dels recursos explicatius interns al relat. Tanmateix, i malgrat aquests dos avanços en la comprensió de què és un relat d'història, Ricœur no segueix les tesis més radicals dels narrativistes quan aquestes postulen la indistinció entre història i ficció. A pesar de llur proximitat, hi subsisteix un tall epistemològic que es basa en el règim de veracitat propi del contracte de l'historiador en relació amb el passat.

L'atenció als règims de discurs implica tornar a aquella zona d'indeterminació per tal de copsar de nou com es fabriquen els règims de veritat i quin és l'estatut de l'error, el caràcter incommensurable o no de

les diverses assercions que es donen com a científiques. Ricœur no segueix, doncs, l'intent deconstructor de Michel Foucault i de Paul Veyne, que s'inspira en Nietzsche i que propugna una simple genealogia de les interpretacions que ocultaria els fets històrics. A la fórmula provocadora de Roland Barthes segons la qual «el fet mai no té més que una existència lingüística», oposa el que ell anomena un «quadrilàter del discurs»: el locutor que té en compte la parla singular com a esdeveniment; l'interlocutor que remet al caràcter dialògic del discurs; el sentit que constitueix el tema del discurs, i finalment la referència que remet a allò de què es parla, a una exterioritat del discurs.

## EL RELAT, GUARDIÀ DEL TEMPS

L'exigència de pensar en l'interior de la tensió entre exterioritat i interioritat, entre un pensament del defora i un del dedins, va incitar Ricœur a procurar superar les diverses apories del procedir purament especulatiu de la temporalitat. Pensar en l'articulació del desacord entre un temps que ha d'aparèixer i un temps que és concebut com a condició dels fenòmens és l'objecte de la trilogia que publica sobre la història a mitjan anys vuitanta. Paul Ricœur recupera, ampliant-la, la seua reflexió sobre els règims d'historicitat concebuts com a tercer temps, tercer discurs subjecte a la tensió entre la concepció purament cosmològica del moviment temporal i una aproximació íntima, interior, al temps. Aristòtil oposa, a la identificació platònica del temps amb les revolucions dels cossos celests, una dissociació entre

l'esfera dels canvis, localitzable, pròpia del món sublunar, i un temps immutable, uniforme, simultàniament el mateix per tot. L'univers aristotèlic és, doncs, sostret així al temps. Simplement, Aristòtil s'enfronta a la paradoxa d'un temps que no és el moviment i el moviment del qual és una de les condicions: «És clar, doncs, que el temps no és ni el moviment, ni sense el moviment».<sup>25</sup> Aristòtil no arriba a trobar connexions entre el temps mesurat pel Cel a la manera d'un rellotge natural i la comprovació que els homes i les coses pateixen l'acció del temps. Per altra part, assumeix la dita segons la qual «el temps consumeix, tot envelleix per l'acció del temps».<sup>26</sup>

A aquest vessant cosmològic del temps, s'hi oposa el vessant psicològic, íntim, segons sant Agustí, que planteja frontalment la qüestió: «Què és el temps? Si ningú no m'ho pregunta, jo ho sé; però si algú m'ho pregunta i vull explicar-li-ho, ja no ho sé».<sup>27</sup> Parteix de la paradoxa segons la qual si el passat ja no és i el futur encara no és, com s'ha de capir el que pot ser el temps? Sant Agustí respon girant-se cap al present, un present ampliat en una temporalitat que enclou la memòria de les coses passades i l'espera de les coses futures: «El present del passat és la memòria, el present del present és la visió, el present del futur és l'espera».<sup>28</sup> No hi ha, doncs, per a sant Agustí, futur ni passat sinó pel present. Aquesta antinòmia entre temps cosmològic i temps íntim no és resolta per l'especulació filosòfica, com demostra Ricœur a propòsit de la represa de la confrontació que oposa aquesta vegada les tesis de Kant a les de Husserl, i va a parar en una aporia comparà: «Fenomenologia i crítica no s'aprofiten l'una de l'altra sinó a condició d'excloure's l'una a l'altra».<sup>29</sup>

Entre el temps còsmic i el temps íntim se situa el temps contat de l'historiador. Aquest permet reconfigurar el temps mitjançant connectors específics. Ricœur situa doncs el discurs històric en una tensió que li és pròpia entre identitat narrativa i ambició de veritat. La poètica del relat apareix com la manera de superar les apories de l'aprehensió filosòfica del temps. Ricœur prefereix, respecte a això, la noció de refiguració a la de referència, perquè es tracta de redefinir la noció mateixa de «realitat» històrica a partir dels connectors propis del tercer temps històric, utilitzats, sovint, pels historiadors d'ofici sense problematització. Entre aquests connectors trobem, en efecte, categories familiars a l'historiador: «El temps calendari és el primer pont estès per la pràctica històrica entre el temps viscut i el temps còsmic».<sup>30</sup> S'aproxima al temps físic per la seua mesurabilitat i s'aprofita del temps viscut. El temps calendari «cosmologitza el temps viscut» i «humanitza el temps còsmic».<sup>31</sup> La noció de generació, esdevinguda una categoria d'anàlisi essencial avui, és considerada per Ricœur com una gran mediació de la pràctica històrica que també permet, com va demostrar Dilthey, encarnar aquella connexió entre el temps públic i el temps privat. La noció de generació permet atestar el deute, més enllà de la finitud de l'existència, més enllà de la mort que separa els avantpassats dels contemporanis. Hi ha, en fi, la noció de traça, que ha adquirit avui tanta amplitud que Carlo Ginzburg concep un nou paradigma diferent del galileà i que ell defineix com el de la traça indiciària.<sup>32</sup> Objecte usual de l'historiador, la noció de traça, materialitzada pels documents, els arxius, no per això és menys enigmàtica i essencial per a la re-

configuració del temps. Ricoeur empra l'expressió de significança de la traça a Emmanuel Lévinas<sup>33</sup> en tant que pertorbació d'un ordre, significant sense fer aparèixer. Però inscriu també la noció de traça en el seu lloc històric. Aquesta noció és utilitzada en la tradició històrica des de fa ja molt de temps, ja que igual la trobem en Seignobos com en Marc Bloch. Aquesta concepció d'una ciència històrica per traces correspon al seu bagatge referencial en una ambivalència que es resisteix a la clausura del sentit, car el vestigi és alhora capbussat en el present i es troba com a suport d'una significació que ja no hi és.

Aquesta noció de traça, ideal i material ahora, és avui el ressort essencial del gran fresc dirigit per Pierre Nora, el dels *llocs de memòria*. És aquell vincle indicible que lliga el passat a un present esdevingut categoria amb molt de pes en la reconfiguració del temps per mediació de les seues traces memorials. Pierre Nora hi veu una nova discontinuïtat, en l'escriptura de la història, «que no podem anomenar d'una altra manera que *historiogràfica*».<sup>34</sup> Aquesta ruptura modifica l'esguard i compromet la comunitat dels historiadors a visitar altrament els mateixos objectes a la vista de les traces deixades en la memòria col·lectiva pels fets, els homes, els símbols, els emblemes del passat. Aquest despreniment/represa de tota la tradició històrica a través d'aqueix moment memorial que vivim obri el camí a una història tota altra. Aquest vast obrador obert cap a la història de les metamorfosis de la memòria, cap a una realitat simbòlica ahora palpable i indesignable, permet, per la seua doble problematització de la noció d'historicitat i de la de la memòria, exem-

plificar aqueix tercer temps definit per Ricoeur com un pont entre temps viscut i temps còsmic. Constitueix el camp d'investigació d'allò que Reinhart Koselleck qualifica com el nostre espai d'experiència, o siga, aqueix passat convertit en present. Permet explorar l'enigma de la passaïtat, car l'objecte memorial en el seu lloc material o ideal no es descriu en termes de simples representacions. Ricoeur significa, i el projecte de Pierre Nora no és lluny, que la passaïtat d'una observació no és per si mateixa observable, sinó solament memorable. Planteja frontalment la qüestió d'allò que fa memòria. Insistent en el paper dels esdeveniments fundadors i en llur lligam amb el relat com a identitat narrativa, Ricoeur obri la perspectiva historiogràfica actual en què l'empresa de Pierre Nora s'inscriu com a monument de la nostra època.

L'intent dels *Annales* als anys 1970 de trencar amb el relat ha estat, segons Ricoeur, il·lusori i contradictori amb el projecte històric. Fernand Braudel denuncià el temps curt enviat a l'il·lusori amb relació a les permanències dels grans pedestals de la geohistòria, a la llarga durada. Tanmateix, com bé ha demostrat Ricoeur, les regles de l'escriptura històrica li han impedit caure en la sociologia per tal com la llarga durada roman durada. Braudel, com a historiador, era tributari de formes retòriques pròpies de la disciplina històrica. Contràriament a les seues proclamacions atronadores, també ell perseguia en la seua tesi la realització d'un relat: «La noció mateixa d'història de llarga durada deriva de l'esdeveniment dramàtic... és a dir, de l'*esdeveniment posat en intriga*».<sup>35</sup> Certament, la intriga que ja no té per tema Felip II, sinó la Mediterrània, és d'un altre

tipus, però no per això deixa de ser una intriga. La Mediterrània fa el paper d'un quasi-personatge que coneix la seua darre-hora de glòria al segle XVI, abans que assistim a un decantament cap a l'Atlàntic i Amèrica, moment en què «la Mediter-rània, al mateix temps, surt de la gran història».<sup>36</sup> La posada en intriga s'imposa, doncs, a tot historiador, fins i tot a aquell qui més distàncies manté respecte al recitatiu clàssic de l'esdevenimental politico-diplomàtic. La narració constitueix doncs la mediació indispensable per fer obra històrica i lligar l'espai d'experiència i l'horitzó d'espera: «La nostra hipòtesi de treball torna així a tenir el relat com el guardià del temps, en la mesura que no hi hauria temps pensat més que contat».<sup>37</sup> La configuració del temps passat per la narració de l'historiador. La configuració històrica així considerada es desplaça entre un espai d'experiència que evoca la multiplicitat dels trajectes possibles i un horitzó d'espera que defineix un futur tornat present, no reductible a una simple derivada de l'experiència present: «Així, espai d'experiència i horitzó d'espera fan més que oposar-se polarment, es condicio-nen mútuament».<sup>38</sup> La construcció d'aquesta hermenèutica del temps històric ofereix un horitzó que no és ja teixit només per la fatalitat científica, sinó estès cap a un fer humà, un diàleg a establir entre les generacions, un actuar sobre el present. És en aquesta perspectiva que convé reobrir el passat, visitar les seues poten-cialitats. El present reinverteix el passat a partir d'un horitzó històric després d'ell. Transforma la distància temporal morta en «transmissió generadora de sentit».<sup>39</sup> El sector de la reconstrucció històrica es tro-ba llavors al centre de l'actuar, del fer pre-

sent que defineix la identitat narrativa en la doble forma de la mateixesa (*Idem*) i de si-mateix (*Ipsèitat*). La centralitat del relat relativitza la capacitat de la història per a recloure el seu discurs en una explicació tancada sobre uns mecanismes de causa-litat. No permet ni tornar «a la pretensió del subjecte constituent de senyorejar el sentit» ni renunciar a la idea d'una globa-litat de la història segons les seues «impli-cacions ètiques i polítiques».<sup>40</sup>

### L'ESDEVENIMENT I LES SEUES METAMORFOSIS DE SENTIT

Entre la seua dissolució i la seua exaltació, l'esdeveniment, segons Ricœur, pateix una metamorfosi que tendeix a la seua recu-peració hermenèutica. Reconciliant l'aproximació continuista i discontinuista, Ricœur proposa distingir tres nivells d'aproximació a l'esdeveniment: «1. Esdeve-niment infrasingnificatiu; 2. Ordre i regnat del sentit, en el límit no esdevenimental; 3. Emergència d'esdeveniments suprasig-nificatius, sobresignificants».<sup>41</sup> El primer ús correspon simplement al descriptiu d'«allò que ocorre» i evoca la sorpresa, la nova relació amb l'instituit. Correspon, per altra part, a les orientacions de l'escola metòdica de Langlois i Seignobos, el de l'establiment crític de les fonts. En segon lloc, l'esdeveniment és pres en l'interior d'esquemes explicatius que el posen en correlació amb unes regularitats i unes lleis. Aquest segon moment porta a sub-sumir la singularitat de l'esdeveniment en el registre de la llei de què depèn, fins al punt d'estar al límit de la negació de l'es-deveniment. S'hi pot reconèixer l'orien-tació de l'escola de les *Annales*. A aquest

segon estadi de l'anàlisi ha de succeir un tercer moment, interpretatiu, de recuperació de l'esdeveniment com a emergència, però aquesta vegada sobresignificada. L'esdeveniment és llavors part integral d'una construcció narrativa constitutiva d'identitat fundadora (la presa de la Bastilla) o negativa (Auschwitz). L'esdeveniment que està de tornada no és, doncs, el mateix que el que ha estat reduït pel sentit explicatiu, ni l'infrasinificat que era exterior al discurs. Ell mateix engendra el sentit: «Aquesta saludable recuperació de l'esdeveniment sobresignificat només prospera al límit del sentit, en el punt en què s'encalla per excés i per defecte: per excés d'arrogància i per defecte de captura».<sup>42</sup>

Els esdeveniments no són deduïbles sinó a partir de llurs traces, discursives o no. Sense reduir la realitat històrica a la seua dimensió lingüística, la fixació de l'esdeveniment, la seua cristallització, s'efectua a partir de la seua nominació. La semàntica històrica permet de prendre en consideració l'esfera del fer i de rompre amb les concepcions fisicistes i causalistes. La constitució de l'esdeveniment és tributària de la seua posada en intriga. És la mediació que assegura la materialització del sentit de l'experiència humana del temps «als tres nivells de la seua *prefiguració pràctica*, de la seua *configuració epistèmica*, i de la seua *reconfiguració hermenèutica*».<sup>43</sup> La posada en intriga fa el paper d'operador, de posada en relació d'esdeveniments heterogenis. Substitueix la relació causal de l'explicació fisicista. L'hermenèutica de la consciència històrica situa l'esdeveniment en una tensió interna entre dues categories metahistòriques que assenyalava Koselleck, la d'espai d'experiència i la d'horitzó d'espera. Aquestes dues

categories permeten una tematització del temps històric que es dona a llegir en l'experiència concreta, amb desplaçaments significatius com el de la dissociació progressiva entre experiència i espera en el món modern occidental. El sentit de l'esdeveniment, segons Koselleck, és, doncs, constitutiu d'una estructura antropològica de l'experiència temporal i de formes simbòliques històricament instituïdes. Koselleck desenvolupa doncs «una problemàtica de la individuació dels esdeveniments que situa llur identitat sota els auspicis de la temporalització, de l'acció i de la individualitat dinàmica».<sup>44</sup> Apunta doncs a un nivell més profund que el de la simple descripció en atènyer-se a les condicions de possibilitat de l'esdeveniment. La seua aproximació té el mèrit de demostrar l'operativitat dels conceptes històrics, llur capacitat estructuradora i alhora estructurada per situacions singulars. Aquests conceptes, portadors d'experiència i d'espera, no són simples epifenòmens lingüístics a oposar a la història «verdadera»; tenen «una relació específica amb el llenguatge a partir del qual influeixen en cada situació i esdeveniment o hi reactuen».<sup>45</sup> Els conceptes no són ni reductibles a cada figura retòrica ni un simple utilatge bo per a classificar en categories. Estan ancorats en el camp d'experiència d'on han nascut per a subsumir una multiplicitat de significacions. Podem afirmar llavors que aquests conceptes aconseguen saturar el sentit de la història fins permetre una fusió total entre història i llenguatge? Com Ricoeur, Reinhart Koselleck no arriba tan lluny i considera, al contrari, que els processos històrics no es limiten a llur dimensió discursiva: «La història no coincideix mai perfectament amb la manera en

què el llenguatge la cospa i l'experiència la formula». <sup>46</sup> És, com pensa Ricœur, el camp pràctic, l'arrelament últim de l'activitat de temporalització.

Aquest desplaçament de l'esdevenimentalitat envers la seua traça i els seus hereus ha suscitat un veritable retorn de la disciplina històrica sobre ella mateixa, a l'interior d'allò que podríem qualificar de cercle hermenèutic o de gir historiogràfic. Aquest nou moment invita a seguir les metamorfosis del sentit en les mutacions i esllavissaments successius de l'escriptura històrica entre l'esdeveniment mateix i la posició present. L'historiador s'interroga llavors sobre les diverses modalitats de la fabricació i de la percepció de l'esdeveniment a partir de la seua trama textual. Aquest moviment de revisitació del passat per mitjà de l'escriptura històrica acompanya l'exhumació de la memòria nacional i conforta encara el moment memorial actual. Mitjançant la renovació historiogràfica i memorial, els historiadors assumeixen la càrrega del dol per un passat en si i aporten llur contribució a l'esforç reflexiu i interpretatiu actual en les ciències humanes. Aquesta inflexió recent s'uneix a aqueixa despresa/represa de tota la tradició històrica empresa per Pierre Nora en *Les lieux de mémoire* i obri la via a una història ben altra: «Ja no els determinants, sinó llurs efectes; ja no les accions memoritzades ni tampoc commemorades, sinó la traça d'aqueixes accions i el joc d'aqueixes commemoracions; no els esdeveniments per ells mateixos, sinó llur construcció en el temps, l'esborrament i la ressurgència des llurs significacions; no el passat tal com ha passat, sinó les seues reutilitzacions permanents, els seus usos i els seus desusos, la seua imposició en els

presentes successius; no la tradició, sinó la manera en què s'ha constituït i s'ha transmès». <sup>47</sup>

## L'EQUACIÓ PASSAT PER PRESENT

En vies de la mundialització de la informació, de l'acceleració de llur ritme, el món contemporani coneix una «extraordinària dilatació de la història, una pulsio d'un sentiment històric de fons». <sup>48</sup> Aquesta presentificació ha tingut com a efecte una experimentació moderna de la historicitat. Aquesta implicava una redefinició de l'esdevenimentalitat com a aproximació a una multiplicitat de possibilitats, de situacions virtuals, potencials, i no ja com allò acomplert en la seua fixesa. El moviment s'ha fet amb el temps present fins al punt de modificar la relació moderna amb el passat. La lectura històrica de l'esdeveniment no és ja reductible a l'esdeveniment estudiat, sinó contemplat en la seua traça, situat en una cadena esdevenimental. Tot discurs sobre un esdeveniment vehicula, connota, una sèrie d'esdeveniments anteriors, la qual cosa dóna tota la seua importància a la trama discursiva que els lliga en una posada en intriga. La història del temps present no implica solament l'obertura d'un període nou, en obrir-se allò molt pròxim davant els ulls de l'historiador. És també una història diferent, que participa en les noves orientacions d'un paradigma que cal cercar en la ruptura amb el temps únic i lineal, i que pluralitza els modes de racionalitat.

S'han oposat a la història del temps present arguments que presenten un cert nombre d'obstacles insuperables. En pri-



mer lloc, l'inconvenient de la proximitat no permetria jerarquitzar segons un ordre d'importància relatiu entre la massa de les fonts disponibles. No es pot, segons aquesta crítica, definir allò que depèn de la història i el que es basa en l'epifenomen. En segon lloc, se li retrau que utilitze un temps truncat respecte al seu futur. L'historiador no coneix el destí temporal dels fets estudiats, per tal com, molt sovint, el sentit només es revela a colp passat. Respecte a això, Ricœur, que inscriu la seua intervenció en el marc d'una defensa de la legitimitat de la història del temps present, atrau l'atenció cap a les dificultats d'una configuració inscrita en la perspectiva d'una distància temporal curta. Ell preconitza distingir en el passat recent: el temps inacabat, el devenir en curs quan se'n parla enmig del gual, «el que constitueix un obstacle per a aquesta historiografia és el considerable lloc de les previsions i de les anticipacions en la comprensió de la història en curs»,<sup>49</sup> i el temps reclus, el de la segona guerra mundial, el de la descolonització, el de la fi del comunisme... i, en aquest sentit, la data del 1989 esdevé una data interessant de reclosa que permet configurar uns conjunts intel·ligibles, una vegada acabat un cert cicle. A aquests obstacles s'afegeix la llei dels trenta anys, que no permet l'accés immediat als arxius. Cal afegir-hi encara la manca de retrocés crític que especifica la trajectòria de l'activitat historiadora.

Però la història del temps present té també la capacitat de tornar avantatges alguns d'aquests inconvenients, com demostra Robert Frank, el successor de François Bédarida en la direcció del IHTP fins el 1994.<sup>50</sup> El treball d'investigació sobre l'inacabat contribueix a desfatalitzar la

història, a relativitzar les cadenes causals que constituïen les plantilles de lectura, el *prêt-à-porter* de l'historiador. La història del temps present és un bon laboratori per a trencar el fatalisme causal. En segon lloc, fins i tot si el seu maneig planteja problemes metodològics seriosos, l'historiador té l'opció de poder treballar sota el control dels testimonis dels esdeveniments que analitza. Disposa de fonts orals que són un trumfo cert, fins i tot quan s'han de manejar amb prudència i amb una distància crítica per tal com són «una font sobre un temps passat i no, com moltes fonts escrites, contemporània de l'esdeveniment».<sup>51</sup> Aquesta interactivitat entre l'historiador enfrontat a la seua enquesta de camp, a la manera del sociòleg, el situa en bona posició «per a fer una història objectiva de la subjectivitat».<sup>52</sup>

Aquesta història del temps present haurà contribuït a capgirar la relació història/memòria. L'oposició tradicional entre una història crítica situada a la banda de la ciència i una memòria provinent de fonts fluctuants i en part fantasmagòriques és en vies de transformació. En el moment que la història perd una part de la seua científicitat, la problematització de la memòria du a concedir una part crítica a l'aproximació a la noció de memòria. Les dues nocions s'han acostat i la part de les fonts orals en l'escriptura del temps present fa possible una història de la memòria. Aquest capgirament té un valor heurístic, car permet entendre millor el caràcter indeterminat de les possibilitats obertes per actors d'un passat que va ser llur present. La història del temps present modifica doncs la relació amb el passat, la seua visió i el seu estudi. L'historiador del temps present inscriu l'operació historio-

gràfica en la duració. No limita el seu objecte a l'instant. Ha de fer prevaler una pràctica conscient d'ella mateixa, cosa que prohibeix les freqüents ingenuïtats davant l'operació històrica.

Inscrit en el temps com a discontinuïtat, el present és treballat per qui ha d'historitzar-lo mitjançant un esforç per aprehendré'n la presència com absència, a la manera que Michel de Certeau definia l'operació historiogràfica. Aquesta dialèctica és molt més difícil de realitzar com més cal procedir a una desintricació voluntarista per a la història del temps present, més natural per tal com es tracta d'un temps complet: «La qüestió és si, per a ser històrica, la història del temps present no pressuposa un moviment semblant de caiguda en l'absència, des del fons del qual el passat ens interpel·laria amb la força d'un passat que ha estat suara present».<sup>53</sup> Copsem ací fins a quin punt la història del temps present és animada per unes motivacions més profundes que les d'un simple accés al més contemporani. És la cerca de sentit el que en guia les recerques, tant com el rebuig de l'efímer. Un sentit que no és ja un *telos*, una continuïtat preconstruïda, sino una reacció a «l'acronia contemporània».<sup>54</sup> La història del temps present es diferencia doncs radicalment de la història clàssicament contemporània. Va a la cerca de gruix temporal i fa per ancorar un present massa sovint viscut en una espècie de levitat temporal. Per la seua voluntat reconciliadora, en el cor d'allò viscut, d'allò discontinu i de les continuïtats, la història del present com a topada constant entre passat i present permet «un vibrato de l'inacabat que acooreix bruscament tot un passat, un present alliberat a poc a poc del seu autisme».<sup>55</sup>

## ENTRE LA HISTÒRIA-VERITAT I LA MEMÒRIA-FIDELITAT

Preocupat, d'una manera molt kantiana, per evitar la desmesura i les diverses maneres d'encobriment que implica, Ricœur s'ha dedicat després quatre o cinc anys a reflexionar sobre la dialèctica pròpia de les relacions entre història i memòria, que constitueix un punt sensible i de vegades obsessionant de la nostra fi de segle, moment de balanç dels desastres d'un segle XX tràgic. Aquesta reflexió és la que el du a aquesta suma, lliurada al setembre del 2000 als lectors en general i als historiadors en particular, i que participa, com sempre en ell, de preocupacions ciutadanes que ell enuncia de bon antuvi: «Estic trasbalsat per l'inquietant espectacle que donen l'excés de memòria ací, la manca d'oblit allà, per no dir res de la influència de les commemoracions i dels abusos de memòria i d'oblit. La idea d'una política de la memòria justa és, en aquest sentit, un dels meus temes cívics reconeguts».<sup>56</sup>

Ricœur es dedica a distingir bé dues ambicions de naturalesa diferent: veritativa per a la història i de fidelitat per a la memòria, tot demostrant que una malifiança massa pronunciada de cara a les malifetes de la memòria duria a sacralitzar la postura històrica i, a la inversa, un encobriment de la història per la memòria produiria un atzucac al nivell epistemològic indispensable de l'explicació/comprensió. Què seria una veritat sense fidelitat, o fins i tot una fidelitat sense veritat, es pregunta Ricœur, que construeix en primer lloc una fenomenologia de la memòria. Ricœur mobilitza el *logos* grec per a respondre l'enigma inicial de la represen-

tació del passat en la memòria. Plató es plantejà la qüestió del «què» del record, i hi respongué en el *Teetetes* per mitjà de l'*Eikon* (la imatge-record). Ara: la paradoxa de l'*Eikon* és aqueixa presència en la ment d'una cosa absent, aqueixa presència d'allò absent. A aquesta primera aproximació, Aristòtil afegeix una altra característica de la memòria amb el fet que aquesta du la marca del temps, cosa que defineix una línia fronterera entre la imaginació, el fantasma per un costat, i per l'altre la memòria, que es refereix a una anterioritat, a un «haver estat». Però quines són aqueixes traces memorials? Són de tres ordres, segons Ricœur, que es manté, vigilant, a distància de les empreses reduccionistes, com la de Changeux i el seu *Homme neuronal*,<sup>57</sup> per al qual la lògica cortical explicaria per ella sola tots els comportaments humans. Ricœur té bona cura de distingir les traces memorials corticals, físiques i materials. Amb aquesta tercera dimensió de la memòria, la de les traces documentals, entrem ja en el camp d'investigació de l'historiador. Elles constitueixen doncs, per elles soles, la inevitable imbricació entre la història i la memòria. Si bé la memòria està subjecta a patologies –impediments, resistències–, com ha demostrat Freud, és també blanc de manipulacions i de comandaments. Tanmateix, pot accedir en alguns casos a moments «feliços», els de la reconeixença. És el cas del record involuntari descrit per Proust, però això pot ser també l'objectiu d'una memòria de recordació, d'un treball de memòria que s'emparenta amb allò que Freud va designar amb el vocable de treball de dol. Ara: aquest petit miracle de la reconeixença que permet la memòria és, en canvi, inaccessible a l'historiador, que

no pot pretendre accedir a aqueixa «petita felicitat», car el seu mode de coneixença està sempre mediat per la traça textual que fa del seu saber un taller per sempre obert i indefinit.

Si l'oblit, tercer tema essencial del tríptic de Ricœur, constitueix un doble desafiament a la història i a la memòria, Ricœur distingeix en aquesta verdadera capsula negra allò que pertany a l'ordre de la pèrdua irreversible, bé siga l'esborrament de les traces corticals o bé la pèrdua de documents, i l'oblit de reserva que és la condició mateixa de la memòria, que permet que aquesta es pose a treballar. Aquest oblit de reserva, ofert al record, és un oblit que preserva: «L'oblit amaga una significació positiva en la mesura que l'haver estat preval sobre el no ser ja en la significació associada a la idea del passat. L'haver estat fa de l'oblit el recurs immemorial ofert al treball del record».<sup>58</sup> En la guerra de les memòries que travessem i en el transcurs de la qual una ruda concurrència oposa la història a la memòria, Ricœur intervé per a dir la indicibilitat de llurs relacions: «La competició entre la memòria i la història, entre la fidelitat de l'una i la veritat de l'altra, no es pot resoldre en el pla epistemològic».<sup>59</sup>

Aquesta tensió du Ricœur a preguntar-se sobre la dimensió ontològica de la nostra condició històrica com a ésser de memòria i d'història. Reprèn les seues reflexions sobre la historialitat i la seua confrontació amb les tesis heideggerianes sobre el temps. Ricœur oposa aquesta vegada una categoria nova a la d'ésser-per-alamort de Heidegger, que ha suscitat sempre en ell la més viva desconfiança. Ell la substitueix per la noció de l'ésser-en-deute com a vincle possible entre el passat

i el futur. És aquest un punt principal, el verdader fil roig de la seua demostració segons la qual l'haver-estat preval sobre el complet. Per aquesta raó insisteix Ricœur, i això és essencial per a la comunitat historiadora, en el fet que el passat existeix encara en el temps «fullat» del present. Aquí es troba amb Jankélévitch, el qual cita en exerg de la seua obra: «El que ha estat no pot ja mai més deixar d'haver estat: per sempre més aqueix fet misteriós i profundament obscur d'haver estat és el seu viàtic per a l'eternitat». És a partir d'aquesta insistència que memòria i història poden ser confrontades com dues pràctiques, dues remissions al passat de l'ésser històric en una dialèctica de la vinculació i la desvinculació. En la mesura que la història és més distant, més objectiva, més impersonal en la seua remissió al passat, pot fer un paper d'equitat per tal de temperar l'exclusivitat de les memòries particulars. Pot així contribuir, segons Ricœur, a transformar la memòria malaurada en memòria feliç, pacificada, en justa memòria. És, doncs, una nova lliçó d'esperança el que ens prodiga Ricœur: un reemprendre el camí de la relació entre passat, present i esdevenir constitutiu de la disciplina històrica per part d'un filòsof que recorda els imperatius de l'actuar a uns historiadors que tenen tendència a complaure's en la reïnsistència i les commemoracions. Ell significa de nou als historiadors que llur treball es dirigeix a «fer les nostres previsions més determinades i la nostra experiència més indeterminada».<sup>60</sup> A aquest treball convida els historiadors, i en aquest sentit cal entendre la seua noció de treball de memòria, en referència a Freud i a la seua noció de treball de dol.

Per això, la pràctica psicoanalítica pot ser, segons Ricœur, suggestiva per a l'historiador: l'analitzador parla i, a través de l'aflorament de l'inconscient en el seu dir en forma de trossets de relats incoherents, de somnis, d'actes fallits, l'objectiu és de dur a terme una posada en intriga intel·ligible, acceptable i constitutiva de la seua identitat personal. En aquesta cerca, el pacient, segons Freud, passa per dues mediacions. En primer lloc, la de l'altre, la de qui escolta, el psicoanalista. La presència d'un tercer que deixa contar és indispensable per a l'expressió de la memòria més dolorosa, traumàtica. El pacient parla davant un testimoni i és aquest qui l'ajuda a llevar els obstacles de la memòria. La segona mediació és la del llenguatge mateix del pacient, que és el d'una comunitat singular. S'empren recursos d'una pràctica social, i en aqueixa pràctica social del relat es troba el relat abans de conèixer-se a si mateix. Aquestes dues mediacions donen un arrelament social al relat per a transmutar-lo en pràctica. El dispositiu de la curació, per la presència d'un tercer, crea una forma particular d'intersubjectivitat. Quant al dir mateix del pacient, els seus relats teixits de relats que el precedeixen estan, doncs, ancorats en una memòria col·lectiva. El pacient expressa una interiorització de la memòria col·lectiva que creua la seua memòria personal, desbordada per l'afany de la comunicació, de la transmissió intergeneracional, per l'obligació del *Zakhor* (Recorda!) de la tradició de l'Antic Testament.<sup>61</sup> Aquesta memòria depèn, doncs, d'un teixit privat i públic alhora. Advé com a emergència d'un relat constitutiu d'una identitat personal «enredada en històries»<sup>62</sup> que fa de la memòria una memòria compartida.

La segona gran ensenyança que es pot traure de la pràctica analítica és el caràcter ferit de la memòria, els complexos mecanismes de la qual apunten a comportar i, doncs, a inhibir els traumatismes patits i els records massa dolorosos. Aquests són la base de diverses patologies. Hi ha dos assaigs de Freud que tenen per objecte el tractament del record en el pla col·lectiu. Fan palès, a escala individual, el paper actiu de la memòria, el fet que aquesta fa un treball. La curació analítica contribueix a un «treball del record»<sup>63</sup> que ha de passar a través dels records pantalla, fonts de bloquejaments que duen a allò que Freud qualifica de compulsió, de repetició en el pacient condemnat a resistir aferrant-se als seus símptomes. El segon ús del treball de la memòria invocat per Freud és més conegut encara, és el «treball del dol».<sup>64</sup> El dol no és sols aflicció, sinó una verdadera negociació amb la pèrdua de l'ésser estimat en un lent i dolorós treball d'assimilació i de despreniment. Aquest moviment de rememoració pel treball del record i de distanciament pel treball del dol demostra que la pèrdua i l'oblit fan el seu fet al centre mateix de la memòria per tal d'evitar-ne els trastorns: «L'excés de memòria recorda particularment la compulsió de repetició, de la qual ens diu Freud que du a substituir pel pas a l'acte el record veritable mitjançant el qual el present es reconcilia amb el passat».<sup>65</sup> Així, davant les obligacions actuals segons les quals hi ha un nou imperatiu categòric que depèn del deure de memòria, Ricœur, inspirant-se en la pràctica analítica, prefereix la noció del treball de memòria al de deure de memòria, del qual assenyala la paradoxa gramatical que consisteix a conjugar en futur una memòria guardiana del passat.

Però no caldria llegir en Ricœur, en aquest lliscament semàntic, un abandonament del «Recorda!» del Deuteronomi. Tot al contrari, afirma la legitimitat del «Recorda!» de la tradició judeocristiana, que ell intenta articular amb l'esforç crític del *logos*. El deure de memòria és, doncs, legítim, fins i tot quan pot ser objecte d'abús: «L'obligació a recordar corre el perill de ser entesa com una invitació adreçada a la memòria a curtcircuitar el treball de la història».<sup>66</sup>

Ricœur veu en aquest fenomen una analogia possible en el pla de la memòria col·lectiva. La memòria individual i la memòria col·lectiva fan per mantenir, totes dues, una coherència en la durada al voltant d'una identitat que es manté i s'inscriu en el temps de l'acció. Per això, és a aquesta identitat de l'*Ipsè*,<sup>67</sup> diferent de la Mateixesa, a la qual es refereix aquesta travessia experimental de la memòria al voltant del tema de la promesa. Hi constatem també situacions molt contrastades en què ens enfrontem en certs casos a «un passat que no vol passar» i en altres casos a unes actituds de fugida, d'ocultació conscient o inconscient, de negació dels moments més traumàtics del passat. Les patologies col·lectives de la memòria també poden manifestar-se tant per mitjà de situacions de sobrecàrrega de memòria, de repetició enfadada —de què en són bon exemple la «commemoritis» i la tendència a la patrimonialització del passat nacional a França—, com per mitjà de situacions contràries, de poca memòria, com és el cas de tots els països totalitaris on domina una memòria manipulada: «El treball de la història s'entén com una projecció, del pla de l'economia de les pulsions al pla de la labor intel·lectual, d'aqueix doble treball

de record i de dol». <sup>68</sup> Així és com la memòria és inseparable del treball d'oblit. Borges ja havia il·lustrat el caràcter patològic de qui ho recorda tot fins a esfondrar-se en la follia i l'obscuritat, amb la seua història *Funes el memorioso*. <sup>69</sup> La memòria és, doncs, a l'igual que la història, un mode de selecció en el passat, una construcció intel·lectual i no un flux exterior al pensament. Quant al deute que guia «el deure de memòria»: és en el creuament de la tríade passat-present-futur: «Aqueix contracolp de la mirada del futur sobre la del passat és la contrapartida del moviment invers d'influència de la representació del passat sobre la del futur». <sup>70</sup> Lluny de ser un simple fardell a portar per les societats del present, el deute pot esdevenir jaciment de sentit a condició de reobrir la pluralitat de les memòries del passat i d'explorar l'enorme recurs de les possibilitats no adverades. Aquest treball no es pot realitzar sense dialectització de la memòria i de la història, tot distingint rere el registre de la història crítica la memòria patològica que actua com a compulsió de repetició i la memòria viva que proposa una perspectiva reconstructiva: «És alliberant, per mitjà de la història, les promeses no mantingudes, o impedides i retornades pel curs posterior de la història, com un poble, una nació, una entitat cultural, poden accedir a una concepció oberta i viva de llurs tradicions». <sup>71</sup>

Més enllà de la conjuntura memorial actual, simptomàtica de la crisi d'una de les dues categories metahistòriques, l'horitzó d'espera, l'absència de projecte de la nostra societat moderna, Ricœur recorda la funció del deute ètic de la història davant el passat. El règim d'historicitat, sempre obert cap a l'esdevenir, ja no és,

certament, la projecció d'un projecte plenament pensat, tancat sobre ell mateix. La lògica mateixa de l'acció manté obert el camp de les possibilitats. Per aquesta raó, Ricœur defensa la noció d'horitzó en el seu epíleg sobre el perdó que, a la manera d'una utopia, fa una funció alliberadora tot impedit «l'horitzó d'espera de fondre's amb el camp d'experiència. Això és el que manté la separació entre l'esperança i la tradició». <sup>72</sup> Amb la mateixa fermesa defensa el deure, el deute de les generacions presents envers el passat, font de l'ètica de responsabilitat. La funció de la història resta, doncs, viva. La història no és pas òrfena, com hom creu, sempre que responga les exigències de l'actuar. Així, el dol de les visions teleològiques pot esdevenir una ocasió per a visitar a partir del passat les múltiples possibilitats del present per tal de pensar el món de demà. □

*Traducció d'Eduard J. Verger*

1. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000.
2. Paul Ricœur, «Objectivité et subjectivité en histoire» (desembre de 1952), reprès en *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil, 1955, p. 30.
3. *Ibid.*, p. 43.
4. Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1992.
5. Paul Ricœur, «Objectivité et subjectivité en histoire», citat, p. 24.
6. Cf. Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, *Les courants historiques en France (19e-20e siècle)*, Paris, Armand Colin, 1999 (col. «U»).
7. Paul Ricœur, «Objectivité et subjectivité en histoire», citat, p. 26.
8. *Ibid.*, p. 28.
9. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 31.

10. *Ibid.*, p. 32.
11. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 227.
12. *Ibid.*, p. 235.
13. François Dosse, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995; reed. La Découverte-poche, 1997.
14. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., pp. 253-266.
15. Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, Paris, EHESS-Gallimard-Le Seuil, 1996.
16. Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience*, Paris, Albin Michel, 1995.
17. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
18. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., pp. 359-369.
19. William H. Dray, *Laus and Explanantion in History*, Londres, Oxford University Press, 1957.
20. Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Paul Kegan, 1971.
21. Paul Ricœur, *Temps et récit*, tom 1, Paris, Le Seuil, 1983, p. 202.
22. Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge (Anglaterra), University Press, 1965.
23. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973.
24. Paul Ricœur, *Temps et récit*, tom 1, op. cit., p. 251.
25. Aristòtil, *Física IX* (219 a 2), citat per Paul Ricœur; *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, 1985, tom 3 (col. «Points»), p. 26.
26. *Ibid.* (221 a 30-221 b), p. 33.
27. Sant Agustí, *Confessions*, Llibre XI, cap. XIV.
28. *Ibid.*, cap. XX, p. 269.
29. Paul Ricœur, *Temps et récit*, tom 3, op. cit. p. 106.
30. *Ibid.*, p. 190.
31. *Ibid.*, p. 197.
32. Carlo Ginzburg, «Traces, racines d'un paradigme indiciaire», en *Mythes, emblèmes, traces*, Paris, Flammarion, 1989, pp. 139-180.
33. Emmanuel Lévinas, «La trace», en *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, pp. 57-63.
34. Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1993, tom 3, vol. 1, p. 26.
35. Paul Ricœur, *Temps et récit*, tom 1, op. cit., p. 289.
36. *Ibid.*, p. 297.
37. *Ibid.*, tom 3, p. 435.
38. *Ibid.*, p. 377.
39. *Ibid.*, p. 399.
40. *Ibid.*, pp. 488 i 489.
41. Paul Ricœur, «Événement et sens», *Raisons pratiques, L'Événement en perspective*, 2, 1991, pp. 51-52.
42. *Ibid.*, p. 55.
43. Jean-Luc Petit, «La construction de l'événement social», *Raisons pratiques*, 2, 1991, p. 15.
44. Louis Quéré, «Événement et temps de l'histoire», *Raisons pratiques*, 2, 1991, p. 267.
45. Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, p. 264.
46. *Ibid.*, p. 195.
47. Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, op. cit., p. 24.
48. Pierre Nora, «De l'histoire contemporaine au présent historique», *Écrire l'histoire du temps présent*, Paris, IHTP, 1993, p. 45.
49. Paul Ricœur, «Remarques d'un philosophe», en *Écrire l'histoire du temps présent*, op. cit., p. 38.
50. Robert Frank, «Enjeux épistémologiques de l'enseignement de l'histoire du temps présent», en *L'histoire entre épistémologie et demande sociale*, Actes de l'université d'été de Blois, 1994, pp. 161-169.
51. *Ibid.*, p. 165.
52. *Ibid.*, p. 166.
53. Paul Ricœur, «Remarque d'un philosophe», citat p. 39.
54. Jean-Pierre Rioux, «Peut-on faire une histoire du temps présent?», en *Questions à l'histoire des temps présents*, Brussel-les, Complexe, 1992, p. 54.
55. *Ibid.*, p. 54.
56. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. i.
57. Cf. el debat entre Paul Ricœur i Jean-Pierre Changeux en *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.
58. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 574.
59. *Ibid.*, p. 648.
60. Paul Ricœur, *Temps et récit*, tom 3, op. cit., p. 390.
61. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor*, Paris, La Découverte, 1984.
62. Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Heymann, 1976. (Trad. francesa: Jean Greisch, *Enchevêtré dans des histoires*, Paris, Le Cerf, 1992.)
63. Sigmund Freud, *Erinnern, wiederholen und durcharbeiten* (1914), en *De la technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953, pp. 105-115.



64. Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie*, «Deuil et mélancolie» (1917), en *Métapsychologie*, París, Gallimard, 1952, pp. 189-222.
65. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 96.
66. *Ibid.*, p. 106.
67. Paul Ricœur, *Soi-Même comme un autre*, París, Le Seuil, 1990.
68. Paul Ricœur, «Entre mémoire et histoire», *Projet*, 248, 1996, p. 11.
69. Jorge Luis Borges, «Funes ou la mémoire», en *Fictions*, París, Gallimard, 1957, pp. 127-136.
70. Paul Ricœur, «La marque du passé», *Revue de métaphysique et de morale*, 1, març 1998, p. 25.
71. *Ibid.*, pp. 30-31.
72. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, París, Le Seuil, 1986, p. 391.

# MÈTODE

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

REVISTA DE DIVULGACIÓ CIENTÍFICA DE LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

NÚMERO **31**. TARDOR 2001

## EXISTEIX LA CIUTAT SOMIADA?

Monogràfic coordinat per Josep Vicent Boira. Amb articles de Josep Sorribes; David Prytherch; Joandomènec Ros; María José Carrau i Enrique Murgui; Joaquim Baixeras i Jordi Domingo; A. J. Pérez Cueva; i Jordi Borja

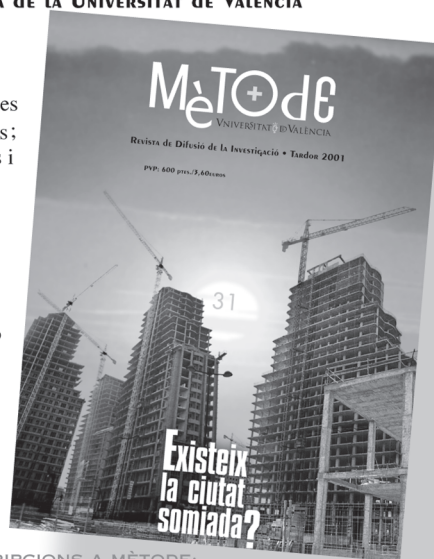
## ENTREVISTES:

**MANUEL COSTA** per Martí Domínguez

**ORIOU NEL·LO** per Josep Vicent Boira

## ACTUALITAT

*Setembre* per Francisco Tomás • *Catàstrofe* per Aurelio Beltrán • *Neandertals i cromanyons: Evolució humana a les terres valencianes* per Ester Pinter • *Entrevista a Valentí Fuster, cardiòleg* per Jordi Ortega • *Entrevista a Lynn Margulis* per Francesc Mezquita i Antonio Camacho • *Altres mons: vida a l'univers* per David Galadí-Enríquez • *Cultures i fongs psicoactius* per Josep M. Fericla.



INFORMACIÓ I SUBSCRIPCIONS A MÈTODE:

C/. Batxiller 1er-la. 46010 València. Tel.: 96 393 71 74 • E-mail: marti.dominguez@uv.es  
Preu (1 número): 600 ptes. Subscripció anual (4 números a l'any): 2.000 ptes

<http://www.uv.es/metode>

# El model de societat (i d'economia) de l'Arc Mediterrani

Francesc Roca

Les societats de l'Arc Mediterrani, al segle XX, es mirin com es mirin, siguin els que siguin els índexs utilitzats –esperança de vida en nàixer, renda per càpita, taxes d'escolarització, participació electoral, etc.– han aconseguit (contra tota previsió) uns alts nivells de vida i de benestar, una notable creativitat en molts camps i una bona convivència democràtica. «Als anys 60 –escriu l'historiador nord-americà David R. Ringrose a *España, 1700-1900: el mito del fracaso*– la renda per càpita espanyola era la meitat de la d'Itàlia i una quarta part de la d'Anglaterra. Als anys 80 estava a prop de la italiana i era tres quartes parts de la d'Anglaterra, mentre que a la dècada dels 90, el nivell material de vida de bona part d'Espanya és comparable al d'Anglaterra».

Ara, fins ben avançat el segle XX, «no va existir cap 'economia nacional' que es correspongués amb els límits controlats per l'estat espanyol», car aquest estat «malgrat

la seva aparença de centralització va continuar essent notablement dèbil fins ben entrat el segle XX». El que hi havia eren quatre economies diferents, que perduren: «el sistema urbà mediterrani», basat en l'«eix Barcelona-Màlaga», l'economia més dinàmica entre 1700 i 1900 (el període estudiat per Ringrose), «el sistema urbà cantàbric», «el sistema urbà interior castellà» i «el sistema urbà de la vall del Guadalquivir».

Qui ha anat al davant i ha arrossegat el conjunt de l'economia espanyola ha estat, segons Ringrose, el «sistema urbà mediterrani», de Perpinyà a Gibraltar. Aquest sistema urbà, o aquest eix de creixement, o aquest Arc, situat estratègicament en les rutes marítimes entre Europa i Amèrica ja funciona perfectament al segle XVIII. Però rep una empenta decisiva al primer terç del segle XX.

## ALGUNES PISTES ACADÈMIQUES

D'aquesta empenta en són testimoni, per exemple: a) els càlculs de 1923 de Joan Crexells sobre el pes de la població urbana dins de l'Arc i sobre les diferències entre ingressos i despeses de l'estat a «Catalunya, València i Mallorca» (el dèficit fiscal, que

Francesc Roca és professor de Política Econòmica a la Universitat de Barcelona. És director de *Nous Horitzons*, i ha publicat entre altres *La política econòmica del siglo XX* (Oikos, 1988), *Per comprendre el futur* (Fundació Jaume Bofill, 1994), *El pensament econòmic català, 1900-1970* (2 vols., Universitat de Barcelona, 1994 i 1996), *El miracle europeu i la via asiàtica* (Afers, 1997) i *Teories de Catalunya* (Proa/Enciclopèdia, 2000).

començà a calcular Miquel Ferrer i Sanchis el 1959, de Mèxic estant); *b*) les teoritzacions de 1932-35 de Romà Perpinyà Grau, que descobreix una economia catalana amb trets «valencians» (a Reus, o a Lleida), i una economia valenciana amb trets «catalans» (a Alcoi, per exemple); *c*) la descoberta, presentada per Francesc Cambó el 1932 a Bèlgica, de l'economia exportadora de «tout le litoral méditerranéen» que es basa en la «perfection de culture», és a dir: en la qualitat del capital humà utilitzat; *d*) la preocupació de l'economista austríac Anton Sieberer pel lloc de Catalunya dins l'economia espanyola, que el porta a publicar tres versions successives (en alemany, francès i castellà) del llibre que en l'edició de Ginebra de 1937 es titulà *Espagne contre Espagne*, i en l'edició de Mèxic de 1944 *España frente a Cataluña*; *e*) les propostes –fruit de l'anàlisi– de 1930-36 d'Emili G. Nadal: *Llevant*, «de Salses al Segura», és «una de les quatre nacions peninsulars», mentre que «la nostra nacionalitat lingüística es troba escindida en quatre estats: Espanya, França, Itàlia i Andorra». A *Llevant* li cal una vida administrativa interna autònoma, doncs, «ja que el més típic de les nacions (peninsulars) no castellanés ha estat sempre el *self-government*». D'altra banda, «no tenim cap interès a balcanitzar la Península, fent quatre Portugals que caiguen sota la influència de les grans potències. Però, solament podrem viure disciplinats, i contents, en un estat... com el suís».

## RECERQUES AUTOLIMITADES

Ara, incomprendiblement, ni els processos que s'han seguit fins arribar als anys 90, ni

els resultats assolits, ni la continuïtat o no del model de l'Arc Mediterrani en el futur, han estat objectes «centrals» de reflexió acadèmica o d'anàlisi economicopolítica. Els treballs de recerca (sotmesos, en general, a limitacions, o si voleu, rutines politicoadministratives) analitzen o bé el conjunt de les societats estatals espanyola i francesa (o el microestat d'Andorra) o bé parts importants (o no tant) de l'Arc.

Pel que fa als estats, els catalans Jaume Vicens i Alfred Sauvy han confegit històries econòmiques d'Espanya i de França com si fossin unitats econòmiques. Unes històries que han tingut, és clar, continuacions. Josep M. Bricall va dirigir una estructura econòmica de l'estat andorrà. I Ernest Lluch (i Enrique Fuentes) han dirigit una monumental *Economía y economistas españoles*, que, amb un xic de rigor científic, s'hauria d'haver titulat: *Economías y economistas en España*.

D'altra banda, disposem de molts estudis d'àmbit restringit: disposem d'una «Via menorquina» (de Farré Escofet, Marimon i Suris), d'«Els atractius industrials de vint-i-nou ciutats catalanes» (de P. Leonard), de la «liaison Rhin-Rhone-Méditerranée» (de l'Association TransEurope), d'un «Centres i perifèries: Catalunya, Espanya, Cuba» (d'O. Junqueras), d'unes «Terres de Lleida en la geografia, l'economia i en la cultura catalanes», d'un sensacional «Atlas de Catalunya-Nord» (de J. Becat), d'excel·lents treballs sobre comarques, districtes, *clusters*, regions (dels Pirineus a les Illes), de la «Via mallorquina a la industrialització» (C. Manera), etc.

Però fins 1957 no li publiquen a Pierre Deffontaines, i encara a París, una «Espagne du Levant: Catalogne, Baléars, Valence». O, fins 1992, algunes caixes

d'estalvis de l'Arc no financien un volum important: *Arco Mediterráneo*, dirigit per Andrés Pedreño. En aquest treball col·lectiu, l'Arc inclou la regió autònoma de Múrcia, i en canvi no inclou les Balears. Pedreño, per cert, havia inclòs el 1990 un capítol titulat «Un eje de expansión económica: Cataluña-Mediterráneo» a l'*España, economía* dirigida per J. L. García Delgado, i el capítol ha desaparegut, sense cap explicació, en l'edició del 2000 del mateix llibre. L'eix, o l'Arc, Mediterrani ha durat, per a García Delgado, menys de 10 anys. A partir d'aquí, des de Madrid ja no es pot explicar com creix l'economia espanyola. Una economia que semblava que tenia una base, una dorsal, o un «eix d'expansió», al litoral mediterrani. Un eix que es configura al XVIII, rep una empenta important al primer terç del XX, i esdevé «eix de creixement» a partir dels anys 50.

El 2001 la revista *Situación* d'un gran banc espanyol, el BBVA, descobreix –amb un cert retard– que l'economia europea funciona, realment, per «bananes», arcs i diagonals. I que un dinàmic Arc Mediterrani espanyol formaria part de l'Arc Mediterrani Europeu.

## ÀMBITS

De fet, l'Arc Mediterrani europeu quasi coincideix amb l'àmbit de l'Eurocongrés inaugurat a Narbona, que inclou els territoris històrics del català i de l'occità. Aquests territoris, però, són més extensos que els de tres altres àrees transpirinènques: l'Euroregió (que inclou, tan sols, dues regions franceses i una espanyola), la CTP (la Comunitat de Treball dels Pirineus) i la Xarxa de ciutats C-6.

En canvi, tant la vella idea iberista de Sinibald de Mas, les «Iberian Nations» presentades a Nova York el 1943, com el pacte dels anys trenta conegut com a Galeuzca, o la mateixa idea de la pervivència de la Corona d'Aragó que s'ha traduït en els darrers temps en el pla parlamentari, són propostes ara amb menys ressò que la de l'Arc Mediterrani.

Possiblement la raó en seria allò que diu Ringrose: el sistema urbà mediterrani funciona. Com a mínim d'ençà de 1700. No té, sortosament, ni centre, ni jerarquia interna. És una xarxa d'espais diversos (ciutats, comarques, conques, regions, províncies, illes) en competència. Una competència en tots els terrenys que, com succeïa als carrers d'oficis de l'edat mitjana, o als *clusters* actuals, no exclou l'intercanvi i la col·laboració gremial o corporativa.

## ESTAT I MERCAT

El cas d'*El desarrollo de la España contemporánea*, de Gabriel Tortella, és més pervers, car hi podem llegir que «l'estat ha contribuït a accentuar les diferències entre regions, afavorint les que tenien poder econòmic –abans diu que són: Catalunya i el País Basc, dues «regions», per cert, que no se senten especialment afavorides per l'estat– i poder polític».

Tortella, però, no diu quines regions són aquestes que tenen poder polític, que és clar que són una de sola: la regió de Madrid. «L'actuació espontània de les forces econòmiques –segueix Tortella– contraresta l'acció de l'estat, per mitjà de les migracions, que tendeixen a igualar les rendes per habitant».

És a dir, segons Tortella, l'estat espanyol és dolent perquè accentua les desigualtats regionals (no es parla de les personals), i sort en tenim de l'espontaneïtat del mercat perquè les fa desaparèixer. Ara, el que no explica aquest autor és perquè, a partir de 1939, més de dos milions d'andalusos fugen –espontàniament, això sí– de la seva terra, on sembla que el mercat existeix, i d'aquests un milió es dirigeix a l'Arc Mediterrani (700.000 a Catalunya, 250.000 a València i 50.000 a Mallorca), on sembla que el mercat també existeix. A la Vega de Granada o a Almeria no, i a la Vall del Vinalopó, o al Vallés sí? Són mercats diferents? ¿O són diferents models econòmics?

En qualsevol cas, la frustració generada pel despoblament de les Castelles i la ràbia d'Andalusia són, ben segur, a la base d'un nacionalisme tan agressiu com l'espanyol. (Suposadament espanyol, car aquest nacionalisme s'ha limitat a la difícil construcció d'una gran ciutat-estat al mig d'una àrea estepària. I a ignorar, en el millor dels casos, els seus veïns. Uns –Portugal– perquè són formalment independents i uns altres –l'Arc Mediterrani– perquè són capaços de donar menjar, sosterre i feina a molts, de dins i de fora).

### «ATRACCIÓ FATAL»

A mesura que anava avançant el segle XX (però no, és clar, com a simple resultat del pas del temps), les societats de l'Arc Mediterrani han atret un nombre important –milions– d'immigrants, i milions de turistes.

Aquesta «atracció fatal» ha motivat que durant dècades –als anys 20, i a partir dels

50– els habitants de l'antic Regne de Granada, i molts manxecs, extremenys, castellans vells, i gallecs, s'hagin desplaçat vers les viles i ciutats de l'Arc mediterrani. Començant per Elx, Alcoi, Crevillent o Novelda (que són ben a prop d'Andalusia), passant per Palma de Mallorca o Andratx, per Nou Barris, Portbou o Andorra. Buscaven, i trobaven, allò que no tenien a casa seva: feina, i vida.

Al mateix temps, un nombre creixent d'habitants d'Europa s'han desplaçat, també –en general, per només unes setmanes– buscant no tan sols «sol-i-sorra», sinó moltes altres coses que anomenem, curiosament, *tourisme*: salut, aliments i líquids per beure, abillaments i calçats, paisatges i escenaris, festes i espectacles, objectes i narracions, amics i amants. És el que, el 1903, Bartomeu Amengual en va dir «indústria de forasters» (que, aleshores, estava estrictament localitzada als Alps i a les costes de la Provença i la Ligúria).

A les darreres dècades l'àmbit d'origen de la immigració que busca treball de qualsevol tipus s'ha estès. Ara cal comptar-hi: el Magrib (d'on procedien, també, als anys 60 els *pièds-noirs* retornats al Rosselló o a Alacant), l'Àfrica subsahariana, l'Amèrica Llatina i el Carib, l'Europa de l'Est, la Xina i l'Àsia del Sud.

I al mateix temps continua, també, la ja secular immigració minoritària de tècnics i directius europeus. Ara, però, s'ha ampliat amb els nord-americans i asiàtics que treballen a empreses multinacionals... o a l'escola d'idiomes de la cantonada.

Els àmbits d'origen de la immigració turística també s'han ampliat. Han allargassat el temps d'estada, car a les migracions de temporada cal afegir-hi les definitives: el Rosselló, Mallorca i el sud

valencià acullen una gernació de jubilats europeus. D'altra banda, a més dels turistes europeus, també n'hi ha provinents dels sectors benestants dels països americans i asiàtics.

## UNA ECONOMIA DE TRANSFORMACIÓ I D'EXPORTACIÓ

Aquesta capacitat d'atracció d'homes i dones de procedència cada cop més llunyana —d'atraure «treball», i «consum» turístic— és paral·lela a una gran capacitat d'atraure «terra» (matèries primeres, energia) i «capital» (inversió forània, o estrangera). I «tècnica». Si l'Arc Mediterrani no tingués al darrere una «tradició científica» important (explicada, entre molts altres, per Sureda Blanes) les seves possibilitats d'avenç s'haurien reduït molt.

A l'Arc Mediterrani no hi ha, d'entrada, ni gaire força de treball, ni gaire —o no gens— ferro, carbó, bauxita, cotó, petroli, gas natural, soja, fusta o peix. L'Arc Mediterrani és una economia transformadora que ho importa gairebé tot per tal de convertir-ho, de transformar-ho, en una gran varietat de productes de qualitats molt diverses que, en part, s'exporten. Amb el benentès que el conjunt de produccions industrials variadíssimes conegudes com a «turisme» són íntegrament productes d'exportació.

El primer producte que fabrica, però, l'Arc Mediterrani és la seva pròpia terra. El secà i el regadiu. La «ciència del sòl» seria la primera activitat científica de l'Arc (després de la cartografia marítima mallorquina medieval). A l'Arc, bona part del sòl és «nou»: els prats de la Cerdanya, les

vinyes del Priorat, els arrossars del Delta de l'Ebre, les hortes valencianes i el palmerar de l'oasi d'Elx.

Més exemples: a l'inici del segle XX, segons explicà el geògraf Gonçal de Reparç, les famoses llonganisses de Vic estaven fetes amb carn de porc de raça *Yorkshire* trinxada amb màquines de fabricació *alemanya*, amb pebre comprat a *Singapur*, i embotides dins de budells procedents dels grans escorxadors de *Chicago*. Naturalment, aquestes llonganisses varen ésser presentades per primera vegada, el 1878, a l'Exposició de *Filadèlfia*.

Saltem un segle. A començament del segle XXI, el principal producte d'exportació de l'Arc Mediterrani és l'automòbil: el Seat fabricat a Martorell i el Ford fabricat a Almussafes. Per construir-los, cal importar —en diversos estats d'elaboració— la quasi totalitat dels materials que els componen.

Però, és que la indústria de l'automoció començà a finals del segle XIX amb una empresa mítica, la Hispano-Suïssa, una multinacional amb fàbriques a París i Buenos Aires, que esdevindria més tard Enasa-Pegaso i és, avui, Iveco (Fiat, doncs). Un xic més tard començà la fàbrica Biada i Elizalde, que en la postguerra també seria comprada per l'INI, el holding industrial del règim franquista, i és avui, sense moure's gaire de la seva localització inicial, Mercedes Benz. S'explica a un llibre interessant: *Elizalde 1910-Mercedes Benz Espanya 2000*, publicat per la multinacional alemanya. Un llibre on es ret homenatge a Carme Biada, la vídua d'Elizalde, que va conduir l'empresa durant 25 anys, i era neta de l'impulsor del primer ferrocarril espanyol (l'Havana-Güines, 1837).

La Hispano-Suïssa i Elizalde, i tantes altres, foren empreses exportadores. Els



mercats de les economies de l'Arc han estat: *a)* el seu propi mercat intern; *b)* el mercat espanyol, i *c)* el mercat mundial. Fins i tot quan el franquisme posava obstacles burocràtics a les exportacions, les empreses de l'Arc exportaven. Per exemple, a començament dels 60, teixits de Sabadell a la Unió Sudafricana. Avui, l'empresa Famosa –d'Onil– es projecta al món amb Famosa International Ltd. amb seu a Hong-Kong, i Porcelanosa o Lladró tenen botigues pròpies a més de 50 estats.

### UN ESTAT EN CONTRA

Aquesta prolongada i intensa activitat transformadora s'ha fet –i es fa– sense un estat amatent a les necessitats de les empreses i dels gremis de l'Arc. L'estat espanyol dels segles XIX i XX ha estat obsedit per construir de nou en nou una gran ciutat moderna al mig d'una àmplia zona estepària. Amb el benentès que en aquesta construcció participa gent de procedència professional –i cultural– molt diversa. Per exemple, l'urbanista Ildefons Cerdà, autor d'una extraordinària anàlisi quantitativa del Madrid de mitjan segle XIX, d'una anàlisi feta gairebé casa per casa, que seria la base d'una interessant proposta de reforma interior (i que no ha estat publicada, absurdament, fins 1991, cent trenta anys després de la seva confecció).

L'estat espanyol contemporani més aviat ha estat en contra del desenvolupament econòmic de l'Arc. Amb el benentès que peces clau d'aquest desenvolupament, com ara els ensenyaments secundaris i superiors, han estat, en part, estatals. L'Arc seria difícil d'entendre sense les universitats públiques estatals de Barcelona i de València.

Ara, en determinats períodes, per exemple entre 1939 i 1959, l'estat espanyol fou controlat pel primer franquisme, un règim polític antidemocràtic (una dictadura nacionalcatòlica, o nacionalista, segons ha explicat Ismael Saz en aquestes pàgines [*L'Espill*, 3]). Per mantenir-se, aquesta dictadura va intentar d'excloure de la vida econòmica les empreses independents. Car intuïa que una de les bases de la democràcia –segons Robert Dahl– és l'existència d'empreses separades, independents del poder politicoadministratiu de l'estat.

Així, per exemple, a l'Espanya controlada per la «dictadura nacionalista espanyolista» franquista, no es pogueren crear nous bancs entre 1939 i la Llei de reforma bancària de 1962, i no hi hagué llibertat d'indústria –d'instal·lació, trasllat i ampliació d'indústries– fins el 1963. Entre 1939 i 1960, tot el comerç exterior era subjecte a autoritzacions discrecionals administratives. No funcionà, doncs, el sistema d'aranzels, ni «liberal», ni «proteccionista», sinó la discrecionalitat, el caprici, més o menys «comprat» dels funcionaris corresponents.

El que és constant, però, durant tot el segle XX, i segueix encara, és el dèficit fiscal. Si des que hi ha càlculs (1923) sabem que l'Arc Mediterrani financia l'estat espanyol, el que cal subratllar és que, en la mesura que el pes de l'estat dins del conjunt de l'economia espanyola ha anat creixent (d'un 10-15 % als anys 50, quan Miquel Ferrer i Ramon Trias Fragas –i Ernest Lluch– fan els primers càlculs, a un 30-35 % als anys 90) aquest finançament «exterior» esdevé més important. Aquesta sortida sense retorn de capitals per la via fiscal (vegeu els càlculs de J. Ros



Hombrevella i Vicent Soler) fa que el dèficit d'inversions públiques estatals a les economies de l'Arc sigui cada cop més greu.

## UNA RELIGIÓ OFICIAL –I MAJORITÀRIA– CONTEMPLATIVA

Tampoc la religió o les formes de religió més àmpliament difoses han estat favorables als avenços econòmics, socials i culturals de l'Arc Mediterrani. El catolicisme romà, fins i tot si no adopta la forma «nacionalcatòlica» (tan finament analitzada pel canonge Cardó) és, en general, una religió mística o contemplativa que ha demostrat històricament la seva incapacitat per a fer avançar les societats. Fins i tot quan adapta, segons Robert Graves, el politeisme grecoromà (transformant els antics déus en els sants patrons protectors de llocs, i d'oficis), i divinilitza la figura de la Mare (de Déu).

Tampoc no hi ha res de semblant no ja a l'*Église nationale de Genève*, sinó a les esglésies ortodoxes grega, armènia o ucraïnesa. Res d'església (cristiana) nacional i res de tradició cristiana nacional: la tomba de Ramon Llull, mal senyalitzada i mal il·luminada, és gairebé en un racó d'una església de Palma de Mallorca.

Amb tot, ben segur que hom podria detectar una certa presència de formes ascètiques, actives i interventores del catolicisme (des del jansenisme estudiat per Lluç fins a formes contemporànies com l'escoltisme catòlic) i la presència soterrada d'algunes altres religions «formals» activistes. (Per exemple, Hans (o Joan) Gamper, el fundador del F. C. Barcelona era, és clar, protestant, Josep Pijoan, el primer

secretari de l'Institut d'Estudis Catalans, i director de la monumental *Summa Artis*, pertanyia a la quàquera Societat dels Amics, i, a Menorca, una escola metodista ha escapat del baix nivell de l'ensenyament catòlic.)

Costa d'interpretar el possible impacte, en els processos productius de l'Arc, de creences com l'esperitisme, que Jordi Ventura definí com a religió popular de molts sectors treballadors i menestrals. I caldria analitzar amb cura també, és clar, les grans formes religioses laiques activistes, cada cop més difoses.

## LA PREGUNTA

Unes societats tan atractives com les de l'Arc Mediterrani, sense (gaires) recursos naturals, sense una oferta interna de treball important, sense banca, sense trobar-se a la punta del progrés tecnocientífic, amb l'estat en contra, i sense religió «activista», com s'ho han fet?, com han arribat on han arribat?

La pregunta és: quins elements i quins mecanismes configuren el model de funcionament de les societats de l'Arc Mediterrani? Naturalment, és una pregunta molt general, molt (aparentment) vaga. Una pregunta, però, que en principi hauria de tenir una resposta precisa, concisa i ràpida.

Es podria, per exemple, buscar la resposta als manuals de geografia i d'història, de «ciències socials» de l'ensenyament secundari, de batxillerat, i de universitat. Tanmateix, en aquests textos –magnífics, des del punt de vista tipogràfic i material– la resposta clara i rodona no hi és. D'entrada es troben amb un gran problema: el

que Ismael Saz, des de les pàgines de *L'Espill*, n'ha dit «dic historiogràfic de 1939». I tot seguit, descobrim que les minses explicacions que es donen són aixó: minses i, sovint, a la contra.

Costa molt d'explicar que, a desgrat dels intents del franquisme, les societats i les economies de l'Arc Mediterrani se'n van anar sortint, perquè de forma més o menys larvada hi continuava funcionant el model del «sistema urbà mediterrani» que David R. Ringrose ha estudiat per als anys 1700-1900.

Els elements més nuclears i les explicacions més generals, més globals que s'han anat donant, de forma dispersa, són els que segueixen.

NATALITAT RESTRINGIDA,  
FAMÍLIA DINÀMICA  
I MIGRACIONS EN DUES DIRECCIONS

Anna Cabré ha descobert que a mitjan segle XIX, al nord de l'Arc, a Catalunya, les taxes de natalitat baixen abans que les taxes de mortalitat. És, diu, un fenomen excepcional a Europa –i a Àsia, afegiríem–, durant un temps, la caiguda de la mortalitat no és acompanyada d'una caiguda de la natalitat i es produeixen, doncs, uns forts increments de la població.

No se sap massa bé a què és degut aquest fenomen, però ben probablement alguna influència hi van tenir posicions com les de Jaume Balmes. En una sèrie d'articles publicats el 1843 a la premsa diària, Balmes se situa, explícitament, entre el poblacionisme d'Adam Smith i la política de restricció voluntària de la natalitat proposada pel reverend Thomas R. Malthus.

Cabré assenyala un altre fenomen poc freqüent: la reducció de la natalitat va acompanyada d'un fort i continuat augment de la demanda de mà d'obra, que és a l'origen dels successius corrents immigratoris dels darrers dos-cents anys. El que no explica, però, és una qüestió clau: quins són els mecanismes de creació de llocs de treball. Les famílies (de petites dimensions) i les empreses demanen mà d'obra de fora.

I tampoc explica el fet que simultàniament les famílies de l'Arc Mediterrani han configurat, fins als anys 60 del segle XX, una important àrea d'emigració. A Amèrica, principalment, però, també al nord d'Àfrica, i a França i Europa. Un quasi himne nacional de Catalunya –amb lletra de Jacint Verdaguer– és, justament, *L'emigrant*. A Mallorca, i a Menorca, l'emigració a Amèrica forma part, encara, de l'imaginari col·lectiu. I al mercat de Les Halles de París es parlava valencià.

En resum, la restricció de la natalitat –i, per tant, la reducció de la família– ha anat acompanyada de dos importants fluxos migratoris: un flux d'immigrants, cada cop més divers, i un flux d'emigrants, cada cop més petit (i més especialitzat).

I no ha disminuït, ans al contrari, el vell protagonisme econòmic de les dones casades que dins del matrimoni, en bona part del territori de la meitat nord de l'Arc, mantenen el règim jurídic de la separació de béns.

PRODUCCIONS I NECESSITATS  
COM A «SISTEMA DUAL»

Les societats de l'Arc Mediterrani s'han especialitzat a fabricar una gran varietat

de productes que els mercats demanen (si són productes coneguts) o que es pot aconseguir –via publicitat– que els mercats demanin (si són productes nous).

El 1900 Pere Estasen, un economista de primera fila –malauradament no prou estudiat–, va explicar que hi havia dos tipus d'indústria: «la indústria agrària» i «la indústria fabril». Fa més de cent anys, doncs, que a les economies de l'Arc no hi havia diferències entre produccions agràries (que, sovint, eren resultat de processos tècnics complexos, que permetien parlar d'una «agricultura científica») i produccions «industrials». L'oposició indústria/agricultura que tants debats «intel·lectuals» ha generat seria, doncs, una falsa oposició, com a mínim des del 1900.

També ho és, és clar, l'oposició indústria/serveis i caldria parlar, tranquil·lament, d'«indústria turística» (o «indústria de forasters»), d'«indústria de la cultura», d'«indústria mèdico-farmacèutica». També, és clar, de «productes financers», d'«oferta d'oci i lleure», etc.

Ben cert que algunes parts de l'Arc s'han avançat. Per exemple, Menorca (i Mallorca) han estat, segons descobrí Ernest Lluch (citat per Carles Manera) les primeres illes industrials de la mar Mediterrània.

En concret, els sectors on les societats de l'Arc Mediterrani han obtingut millors resultats –fins al punt que han acabat atraient –i generant!– empreses multinacionals– són:

1. L'alimentació. La producció agroalimentària, motor, i resultat, d'una de les revolucions industrials més espectaculars del segle XX (per bé que ja és important al XVIII, quan la

farina era un dels principals productes d'exportació catalans).

2. La construcció. La producció de «màquines de viure», d'habitaclles, i dels variadíssims materials de la construcció (en els quals, el ciment, el fibrociment o uralita, els taulellets, la ceràmica «sanitària», la fusta, els plàstics, els vidres, la pintura, etc).
3. L'automòbil. La producció d'enginyers o artefactes destinats als diversos tipus de transports, i de les vies, pistes, carrils, canals o cables pels quals es mouen. Amb el benentès que la primera màquina de tren de vapor de l'estat espanyol es va construir a València.
4. La moda. La producció de vestits i calçats, i de confeccions diverses, destinats a mercats «generals», i a mercats segmentats. Recordant el temps en què, a algunes conques fluvials de l'interior de l'Arc hi arribava el cotó de Nova Orleans i el carbó de Gal·les. I que, avui, la confecció amb pell de l'empresa Torres of Spain es fa a Tamil-Nadú, a l'Índia.
5. L'edició. La fabricació de llibres, fascicles, revistes, periòdics, manuals d'instruccions, breviaris, díptics i tríptics, fullets, àlbums, mapes, calendaris, partitures musicals, fulls solts, cartells, discos, cintes, cassettes, CDs.

En tots aquests sectors funciona el «sistema dual» (la combinació gran empresa-indústries auxiliars, sovint PIMES) definit per M. Piore, que ha protagonitzat la «segona ruptura industrial», la dels anys 70.

El «sistema dual» hauria permès sortir de la crisi d'oferta de les grans empreses i donar-hi la raó, quaranta anys després, als qui com Ronald Coase havien argumentat sobre la no-racionalitat dels processos de concentració (i, per tant, la racionalitat de les PIME).

#### POROSITAT TÈCNICA I CAPITAL HUMÀ

Per bé que tòpicament es freqüent d'atribuir aquest dinamisme productiu als baixos salaris (com si, històricament, a les societats de l'Arc Mediterrani els salaris fossin inferiors als d'Andalusia, les Castelles, el Magrib o els Andes), sembla clar que cal una mà d'obra amb una destresa tècnica creixent.

El que costa d'explicar és com s'ha arribat a la «porositat tècnica» (Maria-Àngels Roque) que caracteritza aquestes societats. D'entrada, les formes educatives realment existents semblen clarament defectuoses: *a)* els ensenyaments públics, com a mínim fins als anys 70, haurien estat poca cosa; *b)* l'especialització en serveis educatius de certs ordres religiosos s'hauria limitat a la formació d'elits, i *c)* les iniciatives independents de l'estat i de l'església catòlica haurien arribat a pocs alumnes.

L'Arc Mediterrani (Catalunya-Nord a banda) no hauria gaudit d'un ensenyament públic com el de la República francesa, ni d'un ensenyament com el de l'església nacional luterana sueca, que va aconseguir que, a la Suècia del segle XIX, l'alfabetització fos anterior a la industrialització.

Amb tot, a l'Arc Mediterrani s'han anat produint uns processos –mal estu-

diats– de lenta, però progressiva, acumulació de capital humà, resultat de diversos itineraris formatius: a les famílies, a les empreses, a l'escola (pública i privada), a les «ciutats educadores», dins una gran varietat de fórmules associatives, amb la lectura de les múltiples propostes generades per la indústria editorial.

Pel que fa al cas de les Balears disposem, quant als segles XIX i XX, de la bona síntesi de Bernat Sureda, que inclou l'evolució de l'ensenyament escolar i «l'aparició de noves formes educatives i formatives fora de l'àmbit escolar».

Les bases de la història de la difusió, a tots els plecs de les societats de l'Arc, de les innovacions tècniques estan posades, però calen, urgentment, visions generals, panorames. Sense una explicació dels modes de producció i distribució de ciència/tècnica de l'Arc, sembla difícil entendre el creixement del capital humà.

#### EN UNA XARXA DE CIUTATS

El sistema productiu de les societats de l'Arc Mediterrani es basa en un sistema urbà, com explica David R. Ringrose, o en una xarxa de ciutats compactes, que formen regions urbanes, àrees metropolitanes, comarques o districtes industrials. La construcció d'aquesta xarxa ha estat –i segueix essent– un factor decisiu. Com l'educació. Perquè, com diria Michael E. Porter, el factor xarxa, com el factor capital humà, no es pot importar (com es poden importar els recursos naturals –la terra–, el treball o el capital).

Aquí, també ens manquen els estudis que ens expliquin la progressiva formació de ciutats modernes (sovint, a partir d'exemples vuitcentistes, seguint el «mo-

del Cerdà»). Amb el benentès que aquest procés, com l'educatiu, exigeix unes habilitats especials per a realitzar inversions en tot el conjunt d'elements i mecanismes que modelen una xarxa urbana (o un sistema educatiu).

En qualsevol cas, la funcionalitat de la xarxa de ciutats, que és, en part, resultat de l'acció d'ajuntaments i diputacions (i consells insulars), no exclou el paper metropolità de ciutats com Barcelona, València o Palma de Mallorca.

En canvi, el tòpic de la macrocefàlia de Barcelona, la imatge d'un cap massa gros per un cos massa petit, ha tingut una certa continuïtat, a desgrat de la seva falsedat, per la seva simplicitat. El que és cert, però, és que els habitants de l'Arc (i de més enllà, perquè, per exemple, Pasqual Maragall ha definit Barcelona com una capital llatinoamericana) s'han fet seva aquesta ciutat, i s'hi senten a casa. I, al mateix temps, tots els habitants de Barcelona tenen lligams –més o menys forts– amb altres indrets de l'Arc i del món.

#### PART DE LA GESTIÓ DEL TREBALL I DEL CAPITAL, EN EMPRESES COL·LECTIVES

Segons Karl Polanyi, la gran transformació de la terra, el treball i el capital en mercaderies destinades al mercat és, a l'Europa dels anys 20 i 30, el rerefons de la reacció antiliberal i corporativista del feixisme. Els mercats tindrien moltes funcions, però el mercat del sòl, el mercat del treball i el mercat del diner han d'ésser regulats.

Poques setmanes abans del seu assassinat, en una intervenció oral sobre el llibre *Teories de Catalunya* al Museu Monjo de Vilassar de Mar, la vila on va néixer, Ernest Lluch explicà que el «capitalisme

no ha triomfat a Catalunya, degut al pes relativament gran de les empreses familiars, les empreses col·lectives i les empreses públiques». La hipòtesi és enormement suggestiva, i podria ampliar-se al conjunt de les economies de l'Arc Mediterrani, si es pensa que tant les empreses familiars com les empreses col·lectives («caixes, mútues i clubs», segons Lluch) són importants a l'economia valenciana i a les Illes.

En concret, les caixes d'estalvis –i les seves obres socials– per definició no són empreses capitalistes, i ocupen un lloc central en el mercat del diner de l'Arc Mediterrani. El seu objectiu, justament, és que el diner no sigui, només, una mercaderia. Entre parèntesis, les caixes són molt més modernes que els bancs, car els bancs ja són importants a la Itàlia del Renaixement, i les caixes són un invent dels economistes clàssics (Bentham, Malthus) i, també, dels socialistes utòpics i del catolicisme social del segle XIX.

Les mútues i institucions (o empreses) públiques, com el sistema de previsió pública iniciat el 1908 amb la creació de l'INP (a proposta de Josep Maluquer i Salvador), tenen un paper en la gestió del treball, justament per a evitar que aquest factor llisqui cap a la seva transformació en una mercaderia que, si està en bon estat, es compra i es ven. Els sindicats, que han anat esdevenint organitzacions complexes de caràcter públic a l'entorn de la regulació del mercat de treball, tindrien un paper semblant.

Així, es produeix el protagonisme, a l'Arc Mediterrani, de les empreses col·lectives en dos àmbits: el financer i el laboral. Aquest protagonisme, fruit d'una història dura i complicada, ha servit per a frenar la tendència que Karl Polanyi veu com a

gran perill: la tendència vers la no regulació del diner i del treball.

PRODUCCIÓ PRÒPIA, I IMPORTACIÓ,  
DE CIÈNCIA, ART I LITERATURA

Com a mínim des del Pere Estasen de 1900 sabem que la recerca científica i l'aplicació dels resultats obtinguts i les produccions artístiques i literàries son, en conjunt, un important tercer sector d'una economia (el primer, la producció de béns; el segon, la circulació: transport, comerç i diner). A l'Arc Mediterrani, la producció de ciència i d'art i literatura té unes característiques especials.

La porositat tecnicocientífica de les societats catalano-valenciano-balears és producte de les antenes posades per institucions molt diverses (empreses, universitats, diputacions, algun ajuntament, la Companyia de Jesús, les cambres de comerç), de l'esforç individual d'algunes personalitats que han entrat directament en contacte amb els grans centres de producció científica del món, o per l'atzar de les actuacions de mecenatge estatal o privat. També és cert que en alguns camps, com la biomedicina, la psicologia experimental, o l'antropologia i la geografia humana, s'han fet algunes aportacions interessants. Penso en Frederic Duran-Jordà, Emili Mira i López, Fèlix Martí Ibàñez o Àngel Palerm, Antoni Oriol i Anguera, Gonçal de Reparç o Miquel Santaló.

La producció artística pròpia és important. Des de sempre. L'Arc Mediterrani, per a la UNESCO, és una àrea que conté nombroses pintures rupestres declarades Patrimoni de la Humanitat. O un espai allargassat, amb les esglésies romàniques de la Vall de Boí al nord i el Misteri d'Elx

al sud, que són, també, patrimoni de la humanitat.

La producció és tan important que s'exporta: sants d'Olot o joguets de la Foia de Castalla, concerts de Carles Santos o obres de Robert Gerhard, decorats de Dalí o l'*American Way of Life* de Josep Renau, cercaviles d'Els Comediants o bijuteria de Manacor, disseny o siurells, ponts com els de Calatrava o arquitectura com la d'Eivissa. En pintura, històricament, i com a paradigma: Jacint Rigau, a París, i Josep Ribera, a Nàpols. O, si voleu, Sorolla, a Madrid (on hi ha el Museu), i Fortuny, a Venècia (on té un Palau).

En canvi, bona part de la literatura –i de l'assaig– que es consumeix a les societats de l'Arc és literatura i assaig foraster, traduït i adaptat. Produïts fora, i importats. Una part de l'explicació sembla clara: el volum i la densitat de la demanda interna difícilment poden ésser satisfets per la producció pròpia. Hi ha un «cert dèficit d'assaig» (Gustau Muñoz). Probablement, passa el mateix amb altres societats dinàmiques (com les nòrdiques, l'holandesa, la suïssa o la txeca) on la població, d'altra banda, coneix dues o tres llengües. No cal menystenir el fet que l'il·lustrat Baldiri Reixac, a *Instruccions per a l'ensenyança de minyons* (1749), proposés l'aprenentatge de cinc llengües: el català (llengua del país), el llatí (llengua de la universitat), el francès (llengua de les ciències i les arts), el castellà (llengua dels negocis), i l'italià (llengua de la diversió).

Amb tot, el fet que la literatura i l'assaig produïts –en qualsevol llengua– al segle XX a l'Arc Mediterrani siguin escassos vol dir que el gran salt, i els grans moviments, realitzats per aquestes societats durant aquest segle no disposen d'una èpica,

o d'una narrativa, o, si es vol, d'una novel·la negra, o de ciència-ficció, pròpies. Naturalment, hi ha cada cop més producció pròpia de novel·la i d'assaig. Però, sovint, el que retraten –i, naturalment, això és bo– és altres societats: de l'edat mitjana i el Renaixement, o d'Europa i d'Amèrica.

Finalment, les societats de l'Arc Mediterrani, com moltes societats avançades, dediquen un cert esforç a la producció i consum d'esdeveniments. Els esdeveniments festius, esportius, teatrals, artístics, religiosos generats per aquestes societats son generats, sovint, per empreses col·lectives (clubs, casals, penyes, «societats», etc.) i institucions públiques. Possiblement, són uns productes d'una certa qualitat, entroncats amb un folklore excepcionalment viu i present, que els fan atractius per a diferents segments de públic, i fins i tot, per al gran públic.

#### EN UN ENTORN AMB VIOLÈNCIA CONTROLADA

Les societats de l'Arc Mediterrani han estat històricament, fins a mitjan segle XX, unes societats violentes. A l'igual, o més encara, que les altres societats de la conca mediterrània, havien sumat totes les violències: la violència de les lluites socials, al camp i a les ciutats; la violència (anti)religiosa, les cremes de convents, i d'esglésies; la violència militar de les guerres –i postguerres– d'Espanya; la violència com a «instrument de treball» dels lladres de tota mena; la violència generada pel consum d'alcohol (consum que Felip Barjau, el 1937, considera que no és important).

A partir de la fi de l'activitat dels guerrillers comunistes i anarquistes, de la penetració en els sindicats de l'administració

franquista, i del relatiu èxit de la Vaga dels Tramvies de 1951, guanyen pes, poc a poc, les formes no violentes d'acció. Als anys 60-70, per primera vegada en la història del litoral mediterrani, aquestes formes esdevingueren majoritàries, a desgrat de la duresa de la repressió policial franquista.

Per camins molt diversos, que caldria analitzar amb cura, sectors amplis d'aquestes societats han anat adoptant formes d'actuació i de relació que exclouen la violència física. Entre aquests camins cal anotar: 1) el lent i continuat creixement de la renda per càpita, interromput, però, entre 1939 i 1951-56; 2) els avenços de la nova pedagogia, des de començaments del segle XX, i, sobretot, des dels anys 60, que, entre altres qüestions, no contempla l'ús de la violència com a mètode d'ensenyament; 3) l'extensió de la cultura del pacte: del pacte polític (la «reconciliació nacional» de 1956), del pacte social (els pactes de la Moncloa de 1977), dels pactes institucionals, locals, culturals, lingüístics, etc.; 4) la difusió de maneres de pensar, d'idees polítiques i de formes religioses on la pau i la no-violència ocupen un lloc central.

#### AMB MOLTS MODELS

Al segle XX, les societats del litoral mediterrani de la Península ibèrica s'han interessat no successivament, sinó simultàniament, pels diferents models socials del món contemporani (i per alguns models o grans manifestacions culturals antigues). Mostres d'aquest interès són els nombrosos articles, fulletons i llibres –publicats en català i castellà, però també en francès, anglès i altres llengües– sobre les identitats o els avatars d'altres societats.



El que cal subratllar és que, a diferència del que diu el tòpic, els habitants de l'Arc Mediterrani han demostrat un viu interès –excessiu, segons com es miri– pel que succeïa fora. Molt més, possiblement, que els seus veïns castellans o francesos, que eren més autosuficients.

I aquest interès viu ha estat per models de societat molt diversos. Abans de 1914, per França (i per Bèlgica) i Alemanya, naturalment, però també per Anglaterra, i pels Estats Units. Sense oblidar que el flux d'emigració vers Cuba-Puerto Rico, Colòmbia-Veneçuela, o Buenos Aires-Montevideo, que generaria una veritable «nació virtual» a banda i banda de l'Atlàntic. Amb el benentès que als anys vint-trenta mentre la Barcelona Traction Light & Power, del canadenc Frank S. Pearson, amb seu a Toronto, electrifica els 2,5 milions de catalans, la CHADE, amb seu a Madrid, de l'empordanès Francesc Cambó electrifica els 4 milions d'habitants de Buenos Aires.

I sense oblidar, tampoc, els nombrosos pelegrinatges a Roma, i a Terra Santa (i, més endavant, als congressos eucarístics internacionals, celebrats, sempre, en llocs molt estratègicament situats). I els *reports* dels viatges religiosos-científics dels membres de la Companyia de Jesús, o del canonge Sanchis Sivera.

A partir de 1914-18, el ventall d'interessos s'amplia encara més car els anys següents hi haurà reflexions i llibres sobre: *a)* el nou mapa d'Europa, impulsat pel president Wilson, que inclou casos tan interessants com Txecoslovàquia (A. Serch), o Irlanda (J. P. Fàbregas), o Flandes (R. Fabregat); *b)* la Unió Soviètica, i els moviments d'emancipació nacional (A. Nin) o allò que, més tard, Alfred Sauvy en dirà

*Tiers Monde*; *c)* l'Índia (incloses les traduccions del sànscrit a l'anglès de textos clàssics de l'hinduisme de Joan Mascaró) i «el despertar d'Àsia» (anunciat per Jaume Miravittles); *d)* la redescoberta de les diverses cultures –i de les diverses economies– de la Mediterrània (J. Carner, J. Sanchis Sivera, P. Coromines, F. Grau-Ros); *e)* les grans ciutats dels països industrials (C. Montoliu).

Des de 1936-45, els models (i els contramodels) s'han anat succeint. La geografia hauria fet front a la geopolítica (J. Miravittles), la «pàtria llatina» subsistiria (N. M. Rubió i Tudurí) i s'iniciaria un llarg «vol sobre Amèrica» (M. Serra Moret). El model nord-americà ha seguit interessant molt, «de Roosevelt a Reagan» (J. A. Gibernau). Però l'atenció també s'ha dirigit vers el Mercat Comú Europeu (R. Gay de Montellà, G. Bernàcer), vers el model nòrdic (J. Jané Solà, P. Puig i Scotoni), vers Israel (S. Cano Dénia), vers les possibilitats dels països de l'est d'Europa (J. A. González-Casanova, J. M. Bricall) i de Xina (J. Senent). I, després de 1989, vers el no-model de les crisis dels Balcans (A. Cucó, R. Pérez-Casado), o la conflictivitat de la Mediterrània (M. A. Roque, A. Segura).

També han interessat molt, però, els modes de producció de l'Amèrica precolumbina (A. Palerm, R. Bartra), la història i l'economia de Cuba (J. Roy, J. Martínez-Alier, V. Stolke, L. Alós) o la via xilena al socialisme (J. E. Garcés). O el model compost de Suïssa (A. Calvet). O el fenomen de les àrees metropolitanes (M. Castells, J. Sorribes). I el rol del treball femení a economies com la mexicana i altres societats emergents i del Tercer Món (L. Beneria).

## RESUM FINAL, I UNA PROPOSTA DE TREBALL

L'Arc Mediterrani, a desgrat del seu èxit, de l'atracció que exerceix sobre milions de persones d'arreu del món, no és conegut com a tal, ni pels seus propis habitants. Es coneixen molts dels seus productes, algunes marques, alguns grans artistes, i algunes marques turístiques.

Sovint, a més, les escasses anàlisis suposadament acadèmiques existents són a la contra car provenen del inconfessat ressentiment dels funcionaris públics de Ponent, que saben que els seus països només han avançat –i molt– quan adoptat (sense dir-ho, és clar) molts dels elements que modelen l'Arc.

El model de societat i d'economia de l'Arc –tan malament conegut i amb tant èxit– s'ha difós al conjunt de l'estat espanyol. Via autonomies, per exemple. I ha esdevingut un mirall per a gent i països molt diversos: per als venecians –i els italians– que parlen de «il partito catalano», per als britànics que creuen en el procés de la *devolution*, per als francesos que se senten ciutadans de la República francesa però no se senten nacionalment francesos, per a alguns mexicans de Monterrey i alguns canadencs del Quebec, etc.

Comptant amb les cerques que poden fer-se amb el buscador Google, es pot fer una proposta de recerca sobre alguns aspectes de la difusió del model de l'Arc. La massa de documents per llegir –en general, només en diagonal– per iniciar la recerca fóra la subministrada per les moltes referències textuais possibles que el buscador obté. A mitjan setembre del 2001, alguns exemples eren: «Puerto Rico / Catalonia», 2.500 referències; «Cuba /

Mallorca», 30.200 referències; «Valencia / United States of America», 29.500 referències; «Uruguay / Catalunya», 5.950 referències; «Bali / Mallorca», 25.100 referències; «Menorca / Britain», 2.020 referències; «Alicante / Britain», 5.970 referències, etc. Les xifres es disparen si escrivim «Andorra / Monaco», que inclou 647.000 referències de textos que associen aquests dos estats.

Per atzar, hem fet una petita descoberta: Bali és «The Australian Mallorca»... □

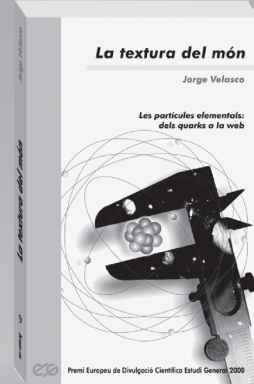
## BIBLIOGRAFIA

- BOIRA, Josep Vicent (2000), «Les relacions entre València i Barcelona», *L'Espill*, 6.
- CAMBÓ, Francesc (1999), «Quelques traits caractéristiques de l'économie espagnole (1932)», a *Política econòmica*. Barcelona, Alpha, (a cura d'Alfons Almendros).
- COSTA-PAU, Manuel (1966), *Turistes, sirenes i gent del país*. Barcelona, Ariel.
- CREXELLS, Joan (1999), «L'endemà de festes» (1923), a *Obra completa*. Vol. II. Barcelona, Edicions de La Magrana.
- DD.AA. (1993), *L'Arc Mediterrani espanyol, eix europeu de desenvolupament*. València, Conselleria d'Urbanisme, Obres Públiques i Transports.
- DEFFONTAINES, Pierre (1957), *Espagne du Levant: Catalogne, Baléars, Valence*. París, Arthaud.
- ESTASEN, Pere (1900), *Cataluña. Estudio acerca de de sus condiciones de engrandecimiento y riqueza*. Barcelona, Editorial Base, 2000. («Estudi introductori» de Francesc Roca).
- FERRER, Miquel (1959), «L'aportació catalana al Presupost de l'Estat espanyol», *Veu catalana* (Mèxic) 14, 15 i 16.
- MOLLER, Ostrom (1995), *The future european model: economic internationalization and cultural decentralization*. Londres, Praeger.
- MUÑOZ, Gustau (1998), «Un cert déficit d'assaig», *Transversal. Revista de cultura contemporània*, 5.

- NADAL, Emili G. (1990), *Escrits (1930-1939). El País Valencià i els altres (1972)*. València, IVEI. (Edició de Manuel Aznar i Soler i Francesc Pérez i Moragon).
- NINYOLES, Rafael L. (1992), *El País Valencià a l'Eix mediterrani*. València, L'Eixam. (Pròleg de Vicent Ventura).
- PEDREÑO, Andrés (dir.) (1992), *Arco Mediterráneo*. Madrid, *Papeles de edonomía española / Economía de las Comunidades autónomas*, 11.
- PEDREÑO, Andrés i Paloma TALTAVULL (2000), «El Arco Mediterráneo ante el 2000: ¿ruta o frontera de la expansión europea?», *Cuadernos de información económica*, 155.
- PERPINYÀ GRAU, Romà (1932), «L'interès col·lectiu econòmic a Catalunya i València», a 1. DDAA, *Crisi i modernització al País Valencià*. València, L'Estel, 1975. 2. R. Perpiñà Grau: *De economia crítica (1930-1936)*. València, Alfons el Magnànim, 1982 (a cura de Jordi Palafox). 3. Ernest Lluch, editor. Reus, Centre de Lectura, 1983. (2 edicions). 4. R. Perpinyà Grau, *De economia catalana i mundial*. Barcelona, Altafulla, 1989 (a cura d'Alfons Almendros).
- PIORE, Michael I. (1990), *La segunda ruptura industrial*. Madrid, Alianza.
- PORTER, Michael E. (1991), *La ventaja competitiva de las naciones*. Esplugues de Llobregat, Plaza & Janés.
- REIXAC, Baldiri (1992), *Instruccions per a l'ensenyança de minyons (1749)*. Vic, Eumo.
- RINGROSE, David R. (1996), *España, 1700-1900: el mito del fracaso*. Madrid, Alianza.
- ROCA, Francesc (2000), *Teories de Catalunya. Guia de la societat catalana contemporània*. Barcelona, Pòrtic / Enciclopèdia Catalana.
- ROS HOMBRABELLA, Jacint (1999), «Sobre la viabilitat econòmica dels Països Catalans», a DDAA, *La nació secreta*. Gaüses, Llibres del segle.
- SALVI, Sergio (1973), *Le nazione proibite. Guide a dieci colonie 'interne' dell'Europa occidentale*. Florència, Vallechì.
- SIEBERER, Anton (1944), *Espagne contre l'Espagne*. Ginebra, J. H. Jeheber, 1937. Nova edició: *España frente a Cataluña*. Mèxic, B. Costa-Amic.
- SANCHIS SIVERA, Josep (1929), *Valencia*, a Miquel Santaló, dir., *Geografia Universal. Descripción del mundo actual*, vol. 3, Barcelona, Institut Gallach.
- SOLER, Vicent (1999), «L'Arc Mediterrani: quelcom més que la llengua», *El Contemporani*, 19.
- SUREDA BLANES, Josep (1990), *Mallorca i la tradició tècnica (1958)*. Palma, Moll.
- SUREDA, Bernat (2000), *L'educació a les Balears en el segle XX*. Palma, Documenta Balear.

# sense *f* fronteres

# bromera



PUBLICACIONS DE LA  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

# Aigua, fronteres i llindars. Una perspectiva mediterrània

Vicenç M. Rosselló

L'aigua, aquest compost admirable que coexisteix dins el mantell geogràfic en les tres fases de glaç, aigua i vapor, té un paper extraordinari, no solament als intercanvis d'energia –processos climàtics–, sinó també al cicle biològic per al qual és imprescindible. Dels 1.370 milions de quilòmetres cúbics de la hidrosfera, el 97 % és aigua oceànica o marina. L'aigua continental no arriba al 3 %, però –a banda dels intercanvis múltiples i complexos– és la que ens interessa ara i ací: és l'aigua que solem qualificar de «dolça», de la qual depèn la major part de l'activitat humana. Ací se'ns presenta ja un *llindar* dissimètric, aigua salada/aigua dolça, que és com dir «no potable» (no usual)/«potable» (útil), que la tècnica malda per eliminar o desplaçar amb les dessaladores a base d'un fluid inexhaurible.

Si tots els homes i països són iguals –o ho haurien de ser–, un opinant apressat ha de confessar que els recursos hídrics estan «mal repartits», ens moguem a l'escala que siga. Un altre, més repensat, diria que són els humans, els que estan mal distribuïts... Podríem filosofar sobre els mots *re-curs* o

*re-source*: tornar al corrent, a la font. Tornar voldria dir que ens n'havíem allunyat; aquest episodi, però, l'allunyament, deu ser modern o, almenys, no gaire reulat. Concretant al món mediterrani, on ens mourem en aquest assaig, la dependència que el poblament ha tingut de l'aigua és proverbial i no ens referim únicament als rius, fonts o pous, sinó als aljubs, les basses i les cisternes que recullen l'aigua de pluja, malgrat la seua eventualitat.

Els cabals d'aigua d'aportació natural estan repartits molt desigualment segons els països mediterranis (72 % al nord, on entrem nosaltres, 23 % a llevant i només 5 % al migjorn o siga Nord-àfrica). Més encara, determinats territoris com Síria, Israel, Palestina, Egipte, etc., depenen absolutament d'altres països que detenen les conques altes o capçaleres de llurs rius. Aquesta situació no és desconeguda, ni de molt, per nosaltres, acostumats a distingir entre rius autòctons i al·lòctons; els primers naixen i desemboquen dins el nostre àmbit geomòrfic i climàtic: són curts i esquistats, sovint eixuts. Els rius al·lòctons –un Segura, un Xúquer, un Ebre... un Nil– provenen d'espais climàticament més afavorits i moren a les nostres terres subàrides. De vegades s'hi entressa una *frontera* política o administrativa. Al riu, què li importa? Als usuaris, sí.

Vicenç M. Rosselló és catedràtic de Geografia Física de la Universitat de València i membre de l'IEC.

## FRONTERES

Les divisòries hidrogràfiques a primer cop d'ull són fàcils de traçar i qualsevol aprenent de geògraf ho ha fet enllaçant les línies que, de cim a cim, tanquen una conca. A escala gran l'afer és senzill, però quan volem detallar la cosa es complica i les divisòries esdevenen menys explícites i el concepte de conca superficial o impluvi pot no coincidir amb el de conca d'assortiment on els corrents subterranis travessen de vegades la divisòria fronterera. N'és un exemple ben conspicu el de l'alt Éssera que *hauria de* recollir les aigües de fosa de les glaceres de la Maladeta, però, després d'engolir-les el gran Forat dels Aigualluts i recórrer un trajecte subterrani de 3,5 km, ixen al riu d'Et Jòeu a la Vall d'Aran i tributen al Garona al capdavall francès. En general, als països calcaris on la circulació hídrica subterrània és important, la superposició de conques i aqüífers és més tost incerta. Les grans deus càrstiques molt sovint són tributàries de conques adjacents i, de vegades, llunyanes com a la Dalmàcia (entre Bòsnia-Hercegovina i Croàcia).

Comptat i debatut, les divisòries hidrogràfiques emprades com a *fronteres* són un miratge geopolític, no només pel que acabem de dir, sinó perquè sovint la muntanya no és una barrera. La història del Pirineu, bressol de pobles i cultures –dividit artificialment arran del tractat de 1659– ho deixa ben entendre. No és el moment ni l'ocasió de discutir les fronteres polítiques, però sí de demostrar que no s'adeqüen als estudis hidrològics o hidrogràfics. Tots els documents del Pla Blau mediterrani es funden sobre la realitat de les fronteres polítiques (això és Europa!) amb la qual cosa, per exemple, abasten tot

l'estat espanyol, quan la vessant mediterrània només en comprèn aproximadament un terç. El Plan Hidrológico Nacional ha estat dissenyat des de Madrid i aprovat recentment sense tenir gaire en consideració –no ja les opinions «perifèriques»– ni tan sols les característiques diverses dels territoris «autonòmics». Els suposats 1.050 hm<sup>3</sup> anuals «sobrants» de l'Ebre han estat repartits –la pell, abans de l'ós caçat– a l'arbitri d'un govern central, al marge o contra l'opinió dels usuaris.

I això que les conques fluvials han pesat molt històricament i cultural. Recordem si més no allò del «creixent fèrtil», de l'Egipte «do del Nil», dels deltes del sud-est asiàtic, de la civilització Nazca del Perú... *Rival* és una paraula que ens indueix a pensar en la dependència dels usuaris de la conca baixa respecte als de la conca alta del mateix que aprofiten. Una frontera –on la situem?– s'interposa entre el llop i l'anyell de la falla isòpica que beuen al mateix riu: la *rivalitat* la crea i la pot establir. Sobirans i jusans (així, amb *s* sonora; perdó, senyor Fabra) són pobles, institucions, hereters, regadors rivals: «qui primer hi és, primer engrana» –beu, mol, rega...

El jacobinisme francès, en un afany de contrapesar denominacions feudals –més o menys feudals– que no li abellien, a l'hora de traçar demarcacions politicoadministratives noves, per a denominar els 95 departaments usurpà més d'un cop els noms dels rius: Bas-Rhin, Haute-Rhin, Haute-Saône, Haute-Loire, etc. Aquest sistema fou assumit amb no gaire encert pels comarcalitzadors del Principat i del País Valencià i ara tenim Ribera d'Ebre, Baix Ebre, Baix Llobregat, Alt Vinalopó, Baix Vinalopó, Alt Túria, Baix Palància, Alt Palància, etc., que pretenen consolidar

unes fronteres, més subtils que les polítiques potser, però també artificioses. Tenen una compensació lògica: que no manegen l'*alt* i *baix* amb l'arbitrarietat que hom ha demostrat en altres casos en què s'ha identificat amb septentrional i meridional!

L'àmbit muntanyenc pastoral o ramader, oposat al de les planes litorals més aviat agrícoles, personifiquen els desequilibris territorials del món mediterrani –ben acusats als Països Catalans– que han fornit una mena de frontera poblacional entre la «muntanya» i el «pla». Si fa un segle o dos era poc marcada, ara les densitats humanes són tan diferents que la dicotomia s'ha accentuat; l'interior es buida cada cop més i el litoral es congestiona. Una urbanització accelerada i incontrolada i una competència cada vegada més intensa entre diverses activitats per a emparar-se del sòl i de l'aigua ha dut a degradar els paisatges i els ecosistemes costaners, tan valuosos com fràgils. L'abandonament i/o la mala gestió del postpaís interior són causa d'una deterioració sovint acompanyant. No cal dir que els urbanites, cada cop més nombrosos, assedegats i concentrats, volen més aigua i llur àrea de captació s'escampa cada dia més a expenses del postpaís.

## LLINDARS

Entre les peculiaritats del clima mediterrani ressalta la irregularitat de les pluges i llur manca d'oportunitat: hi ha fretura de precipitació l'estiu, quan vegetals i animals més aigua han de menester, i en sobra –si de cas i segons on– l'hivern que no n'exigeix tanta. Això, emperò, no és tot; els excessos, tant d'aiguats, revingudes o inun-

dacions, com de sequeres, són a l'ordre del dia, de tal manera que les mitjanes al nostre món climàtic no arriben a ser representatives; el que tinga una mitjana homologada de 550 mm<sup>3</sup> de precipitació anual no cal que n'espere *enguany* ni 350, ni 450, ni 600..., potser que en caiguen 100 o 1.000 i encara repartits de qualsevol manera. Aquest és un extrem que els planificadors *europèus* –i fins i tot madrilenys– tenen mal de pair. On és el *llindar* de la normalitat? A partir de quant podem considerar suficient la pluja (qüestió de cabal i de distribució temporal i fins i tot horària!) i quin llindar establím entre normalitat i «catàstrofe»? La sequera, una sequera, és un fenomen natural o antròpic? Perquè la natura té els seus mecanismes compensatoris: allà on no n'hi ha, no en consumeix, d'aigua. Els homes, en canvi, ens encabotem en malversar-ne més allà on n'hi ha més fretura. Us sona Terra Mítica?

No em cansi de repetir que les catàstrofes naturals no existeixen. La natura –l'aigua corrent– compleix implacablement les lleis físiques: el riu fa allò que pertoca, obrir-se pas, estendre's horitzontalment, acomodar el seu jaç al cabal que circula, que vehicula, dipositar la càrrega quan perd competència començant per la més gruixuda, destruir allò que n'impedeix el pas, etc. Els obstacles que l'home poblador o explotador ha interposat al curs o a l'escampament de l'aigua són els que provoquen catàstrofes i, com que els espais indecisos (amfibis/humits) són els més interessants per a la producció vegetal agrària, no ens hem de sorprendre que aquest indrets superpoblats siguin els més afectats pels «desastres naturals». N'hi ha prou amb esmentar Bangladesh, o el delta del



Mekong i, sense anar tan lluny, les mali-fetes del Segura, del Xúquer o del Guadalentín. Justament aquest afluent del Segura, el Guadalentín o Sangonera, ha estat qualificat com «el riu més salvatge d'Europa» per la seua irregularitat interanual.

D'ací prové l'afany de controlar l'aigua, de conduir els rius a la «normalitat», inventant un llinar –mínim/màxim– condicionat a la seguretat dels pobladors, a l'assortiment urbà, al regadiu; per quin ordre? Caldria no oblidar que el control absolut de l'aigua per part de l'home és un miratge, un fantasiieg, malgrat els avanços de la tècnica, com han demostrat els reiterats casos de fallida de preses o trencament de dics i canals; la geometrització dels espais marjalencs dels Països Baixos o de la Xina del Huang-he no sempre ha reeixit.

La lluita *contra* (recorde que *control* ve de *contreròler*, 'contra-registre') les revingudes no sol ser el primer objectiu de la domesticació dels rius. Sol començar per una operació més rendible, l'embassament a fi d'assegurar el regadiu; així va nàixer a Tibi (1594) el primer gran «pantà» europeu, tot i que no hem d'oblidar que els moliners de l'horta d'Alacant tingueren una part remarcable en la iniciativa. Els grans regadius han justificat posteriorment la construcció de considerables rescloses, abans que la producció hidroelèctrica o l'assortiment urbà i industrial. De tota manera no cal menystenir obres antigues de subministrament urbà, com l'aqüeducte de 123 km que fornía d'aigua Karthago o les nombroses obres romanes del mateix estil (Tarraco, Valentia, Pollentia...). És clar que moltes d'aquestes operacions no eren innocents des del punt de vista hidrogeomorfològic: s'alterava el règim natural del riu, l'aigua sovint no arri-

bava a la desembocadura, la sedimentació es capgirava perquè el vas artificial tendeix a reblir-se i la fretura de sediments aigua avall s'acusa als deltes i estuaris o a tota la línia de costa. Tampoc no és de menystenir el dèficit d'aigua dolça desviada a uns altres paratges i destinada a usos no naturals o en el mentrestant contaminada. Cicle de l'aigua desnaturalitzat o interromput, allargat o escurçat: és una intromissió antròpica que cal sospesar i justificar per molt de «rei de la creació» que se senta l'home. Una cosa eren les operacions de distracció –assuts i parats, sénies i pous antics o medievals– d'escala modesta o mitjana, d'altra les obres de llarg abast del segle xx. A l'embassament d'Alarcón (1950 *ca*) hi caben 1.104 hm<sup>3</sup>, 245 Tibis!

De qui és l'aigua? Qui té dret al control de l'aigua? Si donar aigua a l'assedegat és una «obra de misericòrdia» i no una obra de justícia, ja tenim uns prepotents, els amos de l'aigua, els que en posseeixen l'aixeta. El sentit comú diu que l'aigua –com l'aire– és de tothom i l'accés n'hauria de ser lliure i gratuït *almenys* per a les necessitats vitals. Nogensmenys, un got d'aigua no és el mateix que els 200 o 800 litres diaris que en consumeixen –o embruten– els moderns urbanites. I els cabals de reg, i els d'abeurar el bestiar (ull a les batusses del Far West) i els de la indústria contaminadora i els que van a parar al lleure dels acomodats... Al món mediterrani hi ha hagut certa tendència a lligar l'aigua a la terra, el seu propietari ho era també de l'aigua que hi brollava o que ell aixecava: la podia –la pot– consumir, desviar, vendre, malbaratar. Clar que les grans surgències i els rius (*aquae profluentes*), d'acord amb el dret romà, eren del comú; amb el temps, concessions i apropiacions



anirien diversificant el quadre. Així arribaríem a les modernes lleis d'aigües que les qualifiquen de domini públic i en regulen l'aprofitament i els usos històrics o consuetudinaris. La filosofia sol ser que el «capital» és públic, però els «interessos» poden tenir una aplicació privada.

Tanmateix, no és igual la situació d'un país plujós i abundant de recursos hídrics, sobretot superficials –llegim rius– que la dels nostres països mediterranis que estan per sota del *llindar* dels 700 mm<sup>3</sup> anuals, de més a més, mal repartits estacionalment. El *llindar* de la fretura, accentuada per l'evapotranspiració, però que paradoxalment pot coexistir amb aiguamolls o prats litorals –cada vegada més escassos– on l'aigua «sobra» per alguns que els voldrien «aprofitar». La natura els aprofita millor amb el seu esplendor biomàssic i diversificat.

162 milions d'habitants circummediterranis –dels 450 que fan el total aproximatiu– estan en situació de fretura o pobresa d'aigua. Tinguem en compte que el contingent humà augmenta i els recursos segueixen sent els mateixos, si no minven. Es tracta d'aigua molt percaçada; els aprofitaments ultrapassen ja el 50 % dels recursos de l'aigua natural renovable (que no és tota l'exploitable) a països com Jordània, Malta, Tunísia i la nostra façana marítima; Egipte i Israel arriben al 90 % segons dades del Pla Blau. Encara és més exagerat el cas de Líbia que no té més que aigües «fòssils». La sobreexplotació habitual dels aquífers per agents diversos, privats i/o públics, no solidaris i curts de vista, i el recurs als cabals fòssils (és a dir, no renovables, un altre *llindar*) expliquen la magnitud de l'índex de producció d'aigua no duradora al Mediterrani. L'aterrament

dels pantans és una altra causa de la no durabilitat, deguda a les pèrdues de capacitat que superen sovint el 2 i 3 % anual. La història vuit-centista dels nostres embassaments de Tibi, Relleu, Puentes, Elda, Elx, Petrer, etc. es repeteix ara al Marroc i Algèria.

L'explotació incontrolada i excessiva dels aquífers litorals provoca sovint nombroses intrusions d'aigua salada, gairebé irreversibles, com podem comprovar als espais costaners mallorquins i valencians. Més de la meitat dels espais humits mediterranis s'han esvaït no sense un gran impacte sobre els ecosistemes. La contaminació en degrada molts i indueix despeses cada vegada més altes per assegurar l'assortiment d'aigua potable, per exemple, lliure de nitrats. Els conflictes d'aprofitament i d'interessos entre sobirans i jusans –encara–, entre les ciutats i els llauradors, el termini curt i el llarg (que els polítics no volen veure), tendeixen a agreujar-se. El cost de la gestió dels recursos hídrics, en principi comuns i gratuïts, augmenta de dia en dia.

Qualsevol tipus de gestió pública o planificació de les aigües implica certa ideologia, ja siga de tancament, de consum a tota ultrança, de globalització, d'estalvi, de sostenibilitat... Fet i fet, el que sovint s'imposa és un pragmatisme vergonyant de polítics que només contemplen les urnes immediates. Els plans hidrològics «regionals» o «nacionals» s'han succeït al territori espanyol amb una inspiració compensatòria, fundada en un *llindar* més simbòlic que real que caldria discutir. És allò de contraposar «la España seca» i «la España húmeda», com si la segona fóra culpable de la pobresa de la primera. Els extrems veritablement són certs i palesos.

Grazalema i Santiago per un cap, Cabo de Gata i el Baix Vinalopó, per l'altre. Ara, enmig hi ha tot un món de matisos naturals i culturals.

La dicotomia d'Espanya eixuta/humida inspirà sens dubte la ideologia dels regeneracionistes del *noventayocho* que passaria després a les planificacions hidrològiques de Gasset a principi de segle XX i, sobretot, de l'enginyer Lorenzo (Plan Nacional de Obras Hidráulicas, 1933) que a la pràctica s'havien de traduir –amb molt de retard– en embassaments, transvasaments i canalitzacions. Per tal de compensar desequilibris hom engegaria el faraònic Plan Badajoz (des de 1956) que fracassaria en part com havia fracassat el no tan ambiciós del Campo de Cartagena (1942), les conduccions i filloles del qual mai no arribaren a fer córrer l'aigua del Taibilla, usurpada per les drassanes i la ciutat. Més prop de nosaltres encara, el projectat regadiu de Llíria des de l'embassament de Loriguilla, més extensiu que intensiu, mostra la contradicció dels pobles nous, paradoxals víctimes dels embassaments, i una «Vilanova» desnonada... El canal Tajo-Segura, però, fou la vertadera operació del franquisme tardà (1966-1975) que travessà la frontera de les conques hidrogràfiques portant aigua des d'Entrepeñas i Buendía per Alarcón a Talave. La mercaderia política (1.000 hm<sup>3</sup>/any) fou venuda d'antuvi a l'esquena dels propietaris de l'embassament d'Alarcón i mai no va arribar a complir –raonablement, potser– els objectius que prometia, acontentant-se amb 200 hm<sup>3</sup>/any o poca cosa més.

El lllindar eixut/humit, tan escaïnat a la literatura regeneracionista espanyola i entre els seus epígons dictatorials, només contemplava una perspectiva agronòmica

i vagament urbana (industrial). És clar que el segle que correm hem de plantejar una qüestió de prioritats una mica més complexa: entre regadiu, esplai o turisme, abastiment urbà, indústria, etc., qui en té la prima? La contestació probablement no seria unànime en termes de durabilitat/sostenibilitat, de rendiment, de globalitat o de territorialitat. Ací rau el gran maldecap. Hem d'admetre com a definitiva la desvalorització del camp i concretament de l'horta? Cal que acceptem la primacia del lleure rendibilitzat i especulatiu que solem camuflar sota l'epígraf de turisme? Un país com el nostre s'ha de resignar a esdevenir un immens receptacle d'ociosos i jubilats, cruïlla d'aventurers i traficants, el bordell d'Europa, la màfia de les màfies del ciment, la consolidació dels liquidadors del paisatge i de la cultura, un parc temàtic repetitiu i carrincló...? Ja no ens recordem que una sèrie d'indústries ben arrelades poden diversificar l'economia amb una dependència menor de les contingències conjunturals? No tinc res d'economista per a poder respondre tants d'interrogants, però una idea «conservadora» de l'aigua –assortiment, conducció, depuració, evacuació– em fa pensar que no anem justament pel bon camí.

## PRIORITATS

Recapitem. Amb ocasió del nounat Plan Hidrológico Nacional, hom ha sentit veus assenyades respecte a la dicotomia entre oferta i demanda d'aigua, admesa com a bé escàs, però esdevinguda massa sovint mercaderia, capitalísticament globalitzada. A l'àmbit mediterrani la demanda és desigual, però en conjunt és alta i creixent:

300.000 hm<sup>3</sup> d'aigua hi són utilitzats anualment. Aquesta demanda d'aigua –que abasta el consum i les pèrdues de conducció i distribució, sovint molt elevades– s'ha doblat en un segle i ha augmentat un 60 % durant els darrers 25 anys. Segueix sent desigualment repartida segons els països i les contrades, entre 100 i 1.000 m<sup>3</sup>/habitant/any.

La major part de les polítiques de planificació estatal encara opten per una atenció preferent a l'oferta ja que la projecció de la demanda hi sol ser sumària i sobreestimada i la seua gestió poc desenvolupada. Els objectius mediambientals hi tenen un paper accessori o inexistent. Hom revalua a l'alça la part considerada explotable dels recursos naturals –per exemple del Tajo, de l'Ebre– i accentua no sense aferrissament hidràulic la mobilització –transvasament– dels recursos naturals renovables o no, amb la transferència interregional. Malgrat els elevats costos de producció, l'apellació als recursos no convencionals ja és important a determinats països com Egipte (on el reaprofitament de l'aigua de drenatge depassa els 12 km<sup>3</sup>/any), o Israel (s'hi aprofita el 65 % de l'aigua «bruta» urbana), o Malta (on més de la meitat del cabal prové de les dessaladores) o Mallorca que va pel mateix camí. Només vull recordar que l'energia que demana un metre cúbic d'aigua dessalada costa ara per ara –oblidem infraestructures i amortitzacions– 0,5 euro... No serà gaire més barata l'aigua de l'Ebre (o del Roine) que arribe a la Marina, si hi arriba.

Al llindar del segle XXI, de més a més, caldria reconsiderar la perspectiva dels regadius. Al territori espanyol l'any 1900 es comptaven 1,2 milions d'hectàrees regades que el 1950 havien esdevingut 1,5

milions, però el 2000 ultrapassaven els 3,4. Al mateix període els 57 embassaments que totalitzaven només 106 hm<sup>3</sup> de capacitat el 1900, cent anys més tard són més d'un miler i poden encabir 55.000 hm<sup>3</sup>, no tots dedicats al regadiu. El «regadiu excels» com una de les realitzacions culturals més notables de l'àmbit mediterrani era la imatge que ens transmetien els nostres mestres –em referesc als geògrafs– i que fins fa poc hem ensenyat. L'apassionada literatura de Jean Brunhes sobre les nostres hortes i les del Maghrib evocava sovint els miracles de l'aigua del «creixent fèrtil», els paradisos humits on el cantussol de l'aigua i els grinyols de les sènies i rodes feia part d'una civilització. L'Orontes (Nahr al-'Asî, 'el riu rebel'), en passar per Homs o Hamâ, n'era el paradigma: un riu domesticat, útil i bell. Oasis naturals i oasis provocats: l'òptica de l'home assedegat, veí o habitador del desert, que domina l'aigua.

Entre unes coses i les altres hem arribat a consumir més del 80 % dels recursos hídrics en els regadius i la pregunta descarnada que fa l'economista o el planificador és òbvia. És això justificable, rendible? dirà ell.

El regadiu extensiu, clarament no ho és ja, si ho ha estat mai. Els regadius intensius, sembla que sí. Els que els defenen diuen –a l'àmbit de l'estat espanyol– que *només* consumeixen 8.000 hm<sup>3</sup>/any... A costa de què i de qui? demanaran els planificadors urbans, els marxants de l'oci comercialitzat, els ecologistes a ultrança. Per això tornem a les prioritats comparant la llei espanyola d'aigües del 1879 i la del 1985, ja modificada. Ambdues avantposen l'abastiment urbà (amb el de les indústries connectades a la xarxa municipal al

segon cas), realitat que en certs casos ha capgirat l'ús tradicional: pensem en Ciutat de Mallorca, com a cas extrem; l'Horta d'Amunt s'esvaí fa setanta-cinc anys. La llei antiga posava els ferrocarrils (les locomotores de vapor!) en segon lloc, en una clara exageració pseudoprogressista. Immediatament ambdós textos legals conserven el regadiu, *seguit* per la producció hidroelèctrica a la llei moderna, que ve a reconèixer un *lobby* poderós que comanda prou més del que de vegades sembla. La resta de dedicacions són aqüicultura, recreació, navegació, etc.

En unes declaracions de principis la llei vigent proclama que *abans de tot* cal garantir als rius o reservoris naturals els cabals ecològics o mediambientals, qüestió que, ben interpretada, podria desfer tot l'articulat legal. Un altre extrem remarkable és l'afer bàsic del domini públic, desvirtuat perillosament en la modificació de 1999 que canonitza el tràfic privat de l'aigua i obre la porta a les grans empreses «globalitzadores» que ja existien i pressionaven. A l'àrea metropolitana de València en sabem prou.

Les previsions per al quart de segle on hem entrat suara són a la Mediterrània més prop del pessimisme que en altres latituds. La tendència actual a privilegiar l'oferta condueix –com les autopistes «generen» automòbils– a augmentar la demanda en un 55 %. Hom hi preveu una minva del contingent dedicat al regadiu i que l'aportació d'aigua «no convencional» (reaprofitada, dessalada) cobreixi el 10 % de la demanda sobre la qual només s'actua en situacions crítiques. Pot ser que les grans inversions públiques (400.000 milions d'euros, només per a l'aigua potable i la depuració) puguin diferir la crisi, però

els costos econòmics i socials s'incrementaran d'una manera inacceptable. Hom pot demanar –exigir?– estalvi, cooperació, racionalització dels usos, que una societat opulenta i aviciada no sol entendre gaire. L'*scenario* de «la Mediterrània de l'aigua duradora» maldaria per evitar qualsevol risc de trencament de l'equilibri entre oferta i demanda, tot estabilitzant les pressions sobre el medi natural i tenint en compte els envits socials i econòmics. Es tracta de minimitzar les pèrdues, millorar l'eficàcia dels usos, reassignar els recursos (per exemple els dedicats al regadiu no rendible). Adoctrinar els usuaris –és a dir, *tota* la població– i els polítics, no és una tasca fàcil, especialment quan intervien grans interessos privats enfront dels públics (el detall de les ciutats que no instal·len comptadors d'aigua individuals és ben eloqüent). Els conflictes de descentralització de la gestió tampoc són negligibles i els ròssecs culturals o consuetudinaris («mai no hem pagat per l'aigua» de determinats llauradors) no fàcils de redreçar.

Altrament és intolerable l'enganyifa social de camuflar sota la capa dels llauradors, dels hortolans o dels defensors de l'Horta, els dissimulats interessos dels empresaris turístics i els més pestilents dels especuladors. Pidolar aigua de beure urbana per a desviar-la a la indústria, a les piscines o als camps de golf és una pràctica reprovable. Ja feien cosa d'això els moliners de l'edat mitjana.

\* \* \*

Ens hem referit a l'aigua com un bé patrimonial de la humanitat i com a tal, qualsevol persona hi té dret per damunt re-

gions, països, estats i *fronteres*, cosa que ens duu a pensar en una globalització encomiable: no només aigua del Xúquer al Guadalaviar o del Tajo al Segura, sinó també de l'Ebre i, perquè no, del Roine o... dels icebergs? El *llindar* de la necessitat, no el discuteix ningú sempre que s'adeqüe als costos de transport i/o d'obtenció, els quals en constitueixen un altre molt més marcat: el preu de l'aigua. Si l'estat o el poder que siga n'autoritza el mercadeig, les desigualtats augmenten. Hi ha preus polítics, però també enormes negocis polítics, cada dia amb més fronteres. Fronteres per als usuaris sí, però no per als explotadors.

No m'agradaria que em classificassen d'ecologista badoc, ni voldria acabar deïfificant la natura, ni que em prenguessen per un perseguidor de l'horta. Tot i això, he de reconèixer que és difícil afirmar que a un riu –l'Ebre, el Roine, el Congo o l'Amazones, tant se m'en dona– li *sobra* aigua. L'ajustament d'una conca consisteix en un

equilibri d'entrades i eixides, de transport, erosió i sedimentació, que qualsevol detracció o intromissió humana desbarata. Més clar, l'Ebre –el delta, sobretot, i en general la conca baixa– no romandrà indemne si hom li furta aquests hectòmetres cúbics «sobrants». El consumisme no admetrà fàcilment cabals ecològics raonables. I el *llindar* raonable torna a ballar ací i en qualsevol operació semblant com l'extracció desafortunada dels cabals subterranis, sovint «fòssils» o geològics. Un desenvolupament durable o sostenible –conceptes ben difícils de cohonestar– hauria de comptar amb algun fre: l'abastiment i la depuració esdevenen cada cop problemes massa seriosos. Per això, els que veiem el regadiu com una exquisita correcció d'una natura gasiva, ara podem veure alguns regadius mediterranis com un malversament perillós. Sobretot si eixim de l'horitzó domèstic. Haurem de pensar en una autoritat mundial de l'aigua? No és ciència-ficció. □

---

Bona part de les dades estadístiques i algunes idees bàsiques d'aquest escrit són tretes de «L'eau, l'environnement et la population en Méditerranée au XXI<sup>e</sup> siècle». *Méditerranée et développement durable: les notes du Plan Bleu*, 1 (2000).

# Literatura i viatge

---

## PRESENTACIÓ

*La qüestió ofereix més matisos del que pot semblar a primera vista. Sens dubte, el viatge ha retut fruits literaris d'una gran varietat i riquesa i ha generat tot un subapartat específic d'escriptura: la literatura de viatges, un gènere que ha conegut alts i baixos, que compta amb algunes figures cabdals i que sembla viure una època d'esplendor. I així ara troben acceptació i molts lectors Robert Kaplan i Paul Theroux, Bruce Chatwin i Norman Lewis o Wilfred Thesiger, hom redescobreix Freya Stark i Patrick Leigh Fermor, Ali Bei i fins un cert J. M. de Sagarra. Però la incitació literària que el desplaçament pel món pot generar va molt més enllà del que pot donar a entendre una caracterització de gènere. D'entrada, perquè viatges n'hi ha de moltes menes. No és només que existeix el viatge mental, l'aptitud per explorar mons sense moure's gaire. És també la infinita varietat dels viatges efectius, i dels resultats literaris consegüents. Perquè més enllà de la pura descripció de gent i de llocs, que ja afegeix com a tal matisos, interpretacions, a la visió del món i que permet doncs fer-se càrrec de la complexitat inescapable de la realitat, hi ha el fet comprovat que sovint el viatge transforma a qui el fa. Altera les coordenades, aporta nous referents, canvia el tarannà, estimula la percepció. El viatge esdevé així experiència interior que modula el pòsit d'idees i actituds de qui el fa i li permet veure coses i persones –i veure's a si mateix– d'una altra manera. Posa en qüestió la pròpia subjectivitat. Però, a més, les intencions de qui viatja són d'allò més variades: de l'estudi científic a la fugida d'un entorn o una època ofegadors, de la pura curiositat intel·lectual a la recerca d'arguments, de la búsqueda de la distància a l'intent de purificació interior. En tot cas, el viatge comporta sempre la sorpresa. I aquesta és una de les matèries primeres de la literatura. Com en el cas d'altres relacions privilegiades –literatura i ciutat, literatura i individualitat, etcètera– trobem ací un pretext per a la reflexió sobre el fet de l'escriptura, les seues motivacions, promeses i assoliments. O sobre les seues frustracions i condicionaments. Una bona matèria, doncs, per al debat i per al contrast entre perspectives diferenciades, per a les aproximacions des de punts de vista en principi allunyats, per a l'aportació de raons, per a l'exercici de la crítica. La voluntat d'establir una primera cartografia, provisional i temptativa, d'aquest territori és la intenció de les pàgines que segueixen.*

# Literatura i viatges

*Ignasi Mora*

## LITERATURA DE QUIOSC I LITERATURA-LITERATURA

Sobre què no s'ha escrit? Difícilment deu existir una esclatxa de la realitat per on la literatura no haja ficat el nas. Per descomptat que els viatges també han estat un objectiu indiscutible dels escriptors. Més encara en la nostra època i en el nostre país, on el mercat dels viatges és un dels més rendibles. És evident que la literatura periodística i més que res orientativa per al viatger d'ara i d'ací no sol atraure els escriptors canònics. De totes maneres, aquesta literatura viatgera —si vostès volen, literatura coixa o semiliteratura— forma una part significativa de les immensitats de paper que omplim els quioscos i llibreries, si més no les llibreries de tantes i tantes estacions de viatgers.

A pesar de tot, un grup abundant d'escriptors, encara que només siga per guanyar-se un duro fàcil, entren en el comerç de la semiliteratura viatgera. Hi dediquen un temps lleuger, ràpid, ja que el gros de la seua escriptura la destinen a la literatura-literatura, siga de viatges o no. Per

comprovar-ho, tan sols cal que fullegem les pàgines de la revista *Descobrir*, l'única revista de viatges en català que hi ha al mercat i que per cert és d'una dignitat inqüestionable, fins i tot un model. Per cert, també: ara que ens hem capbussat en el segle XXI i en una guerra més desconcertant que totes les fantasies novel·lístiques, hauríem d'anar pensant en destapar la botella dels gèneres literaris, no fóra que se'ns fera massa vella i finalment agra...

Per altra part, el caràcter exacerbada-ment individualista dels escriptors no propicia sinó visions personals, és a dir, impedeix escassíssims enfocaments col·lectius dels fenòmens socials, com ara els viatges. Josep Maria Espinàs es va atrevir a escriure sobre un viatge a través d'un bosc arrasat pel foc. Però encara no ha caigut a les meues mans cap text —ni tan sols un simple reportatge— que conte les experiències d'un grup organitzat pels *tours operators*, una estada, per exemple, d'una setmana a Benidorm o una visita a Galícia d'una colla de jubilats, amb visita a la catedral de Santiago inclosa, o una excursió escolar de fi de curs. Les vivències de la gent que participa en l'impressionant mercat del viatge podrien obrir una porta d'una realitat que no resulta visitable ara per ara. I és que potser les minories culturals s'estimen més desconèixer com és la

Ignasi Mora és escriptor. Entre altres, ha publicat *Un corrent interminable* (2000), *Mela* (1997), *Les veus de la família* (1991) i *Finale* (1990).



resta de la humanitat, fora de les estadístiques o les apreciacions «científiques», sempre desinfectades de la carn real que viatja sense parar.

## LA NATURALESA DELS VIATGES

Abans d'interessar-nos pels personatges viatgers, potser seria de profit reflexiu pensar en els escenaris dels viatges, que almenys en teoria són els responsables dels nostres desplaçaments amunt i avall, pel gust d'eixir de casa –cosa fonamental– i d'acostar-nos a una suposada nova realitat. La generalització de la fotografia i dels mitjans audiovisuals ha ocasionat un desmantellament sistemàtic de la ignorància d'aquells paisatges o territoris que la distància ens sostreia i si de cas les paraules ens desvetlaven a mitges, molt a mitges. Des d'un punt de vista visual o superficial, a hores d'ara els possibles escenaris terrestres dels nostres viatges són o poden ser coneguts amb més o menys detall d'una manera prèvia al nostre desplaçament. Però, és que existeix molt més que una imatge visual i superficial en els nostres viatges habituals?

Sovint resulta entre ridícul i patètic sentir o sentir-nos fer el resum d'un viatge. Les energies i les expectatives de coneixement i plaers viatgers queden reduïdes a les cendres de quatre anècdotes, quatre fotografies o quatre ratlles de dietari, el record vague d'algun restaurant i la frivolitat de creure'ns més destres en els costums i maneres de viure d'una parcel·la del món. Al cap de poc temps de la nostra magna aventura viatgera, en el mar d'interpretacions o confusions que hi hem projectat, rescatem el naufragi de quatre tòpics, que

coincideixen en un percentatge probablement elevat amb els tòpics escampats arreu de les nostres amistats i de la bibliografia corresponent.

Damunt, en el cas que no siguem uns especialistes que busquem i trobem l'objecte concret del nostre interès, els viatges es componen d'una sèrie d'«activitats» imprescindibles, que no sempre coincideixen amb el nostre desig. Els magatzems d'art o museus són visita obligada en qualsevol ciutat, així com tota mena de monuments, quan la immensa majoria és indiferent al fenomen artístic i són molts els qui s'esgoten i acaben sentint fàstic de tanta joia reunida. Etcètera.

## L'OU I LA GALLINA

No és, però, discutible que els viatges conformen una experiència, una manera diferent de percebre el pas del temps i els seus continguts. Tot i la relativa novetat actual dels viatges, el fet de viatjar trenca la quotidianitat endormiscadora, desperta l'esperit de la sopor dels hàbits i de les inèrcies de cada dia. Tret dels neuròtics empedreïts, els viatges remouen les neurones, estimulen la vitalitat. Encara més en els escriptors, que, com tothom sap, és una espècie amb un sistema nerviós més excitable que el de la resta de la humanitat. El contacte amb una realitat parcialment nova, el teló de l'escenari sobtadament descorregut, incita a l'animació de l'ànima i, és clar, a l'escriptura, com el canvi d'escenari interior –un amor o un estupefaent– condueix a una alta rendibilitat de les energies vitals.

Ara bé, una cosa és que el medi diferent al diari agullone la ment de l'escriptor

i la impulse a la seua activitat més recurrent, i una altra cosa és la relació que existeix entre el medi i l'escriptura. En aquest sentit, no discutiríem si és abans l'ou o el medi que la gallina o l'escriptura. Més aviat caldria demanar-se quina relació hi ha entre tots dos, l'ou i la gallina. I de sobte hem botat dins d'un forat epistemològic que afecta tota la literatura, no tan sols la de viatges: quin és l'entramat de connexions entre la realitat i l'escriptura? El lector comprendrà que ara ens cenyirem al problema concret de la literatura de viatges, que al cap i a la fi per això hem vingut al text present. A més a més, l'«exterioritat» dels viatges, la seua clucada d'ull per a fer-nos creure que sobretot es presten a l'estricta descripció, a alguna mena de literalitat, encara ens empenya més a oblidar-nos ara de la resta de la literatura —sempre tan suposadament imaginativa i distorsionadora de la realitat— i centrar-nos en la literatura viatgera.

Doncs no: la literatura i els viatges no tenen sinó un parentiu llunyà, si bé les aparences ací també enganyen. La literatura de viatges, com la resta de la literatura, és primer de tot literatura. És a dir, expressió o voluntat d'expressió del batec vital, de l'ànima de l'escriptor. Si no es tracta d'una guia de viatges de cara a un viatge concret, no solem buscar un llibre sobre un país o territori determinat, sinó que ens trobem amb el llibre d'un autor que ens interessa i que ha escrit sobre qualsevol lloc, i aleshores ens dediquem a capficar-nos en aquell món que el nostre escriptor ens, diguem-ne, revela. En el fons, en la literatura en general, des de la novel·la i el periodisme fins a la poesia més o menys intel·ligible i el mateix assaig, sempre i per damunt de tot hi rastregem les petges

íntimes de l'escriptor, de la persona que s'amaga darrere del paper i que se'ns acosta pel túnel de l'escriptura. Ben pensat, entre totes les aproximacions que podem fer a una obra literària, artística o fins i tot simplement humana, la d'entrar en contacte amb el rovell de l'ou de l'ésser humà deu ser la més habitual.

## LA LITERATURA DE MEMÒRIES

La literatura de memòries és la més directa, la que si més no en teoria descarta els emmascaraments que hi són la norma. Encara se'n podria dir més: l'essència de la literatura consisteix a deixar el mínim de pistes personals en el text, tot i que alhora és una manifestació de la interioritat de l'escriptor. El joc literari és aquest. En canvi, en la literatura memorialística l'objecte de l'escriptor és l'escriptor mateix, la seua vida. Maquillada o no, amb la millor de les intencions o a través d'un càlcul gens innocent, aquesta literatura apareix com si la gran component de l'art de l'escriptura, la fabulació, no hi tingués res a veure. Ja siga Rousseau, Beauvoir o Jünger, posem per cas atzarós, quan escriuen les seues memòries, els sentim vibrar darrere de les paraules, encara que en més d'un moment sospitem que les versions de l'anomenada «veritat» són quasi infinites.

Els dietaris són com una secció presentista de la literatura memorialística. N'hi ha de totes les classes, és clar, des del purament intel·lectuals fins als que intenten contar la vida sencera, que solen ser els més atractius en principi. I solen ser-ho perquè, a pesar que el fonament de la literatura és l'artifici artístic, el batec humà és allò que més curiositat provoca. Per des-

comptat que existeixen grans obres literàries que són dietaris –*El quadern gris* de Josep Pla, per exemple i sense anar més lluny–, però si no ho són, també continuen sent una font consistent d'interès i plaer per al lector.

La literatura de viatges es podria ben bé incloure en la memorialística, com un apartat més. És cert que sovint es desvia de la prosa intimista de les memòries o dels

dietaris. Fins i tot sembla de vegades que no reconeix el lligam estret amb aquestes dues vessants de la literatura memorialística. Amb tot, en la majoria dels casos i si no adopta la mateixa forma que elles, la literatura de viatges conflueix amb les memòries o els dietaris d'una manera claríssima, perquè al capdavant ocupa la mateixa relació respecte a la realitat, és a dir, la converteix en vivència relatable. □

# L'ESPILL

## BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

Nom i cognoms \_\_\_\_\_

Adreça \_\_\_\_\_ Població \_\_\_\_\_ Codi postal \_\_\_\_\_

Telèfon \_\_\_\_\_ a/e \_\_\_\_\_

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. / 24 euros\* a nom de: Universitat de València. Revista *L'Espill*.

OPCIÓ B: Us adjunte fotocòpia de l'ingrés de 4.000 ptes. / 24 euros\*, a nom de la revista *L'Espill*, en el compte corrent de la Universitat de València (Bancaixa, Urbana Sorolla de València: 2077-0735-89-3100159143).

\* Preu a Europa: 4.500 ptes. / 27 euros Resta del món: 5.000 ptes. / 30 euros

Data \_\_\_\_\_

Signatura

L'Espill. Publicacions de la Universitat de València  
El Batxiller 1, 1a – 46010 València

# El canemàs del gastat tapís del temps\*

Marc Soler

*La storia non contiene  
il prima e il dopo.*

EUGENIO MONTALE (*La Storia*)

D'un temps ençà els llibres i les col·leccions de viatges tornen a ocupar un lloc –¿l'havien arribat a ocupar alguna vegada?– als prestatges de les llibreries del país. Val a dir que és un lloc no gaire preponderant tal com correspon a un país que, tocant al gènere de la literatura de viatges, no té una tradició arrelada a diferència del que passa a Anglaterra o, en to menor, a França. Sigui de la manera que es vulgui, benvinguda sia aquesta vella tradició literària que es remunta fins a l'Antiguitat clàssica i l'Humanisme i que, amb diferent fortuna i recorreguts diversos, ha arribat fins als nostres dies. Autors com Bruce Chatwin, V. S. Naipaul, Peter Matthiessen o Paul Theroux, entre d'altres no tan coneguts però igual d'importants, han contribuït a renovar aquest gènere literari de forma decisiva.

Però abans d'endinsar-nos en el que és el propòsit d'aquest paper, cal remarcar que si bé el viatge pot ser entès com una

forma de la literatura, també es pot entendre la literatura, o si es vol el text, com una forma de viatge. L'*Odissea* d'Homer no és pas un llibre «de» viatges, el *Quixot* de Cervantes tampoc, el *Decameró* de Boccaccio, si fa no fa el mateix. I ja posats, l'*Ulysses* de Joyce i el *Palomar* de Calvino en serien dos exemples situats a un extrem i l'altre del segle xx. Això forma part, però, d'una altra història que no és exactament la que es vol tractar aquí, malgrat que no en sigui del tot aliena. Tornem, doncs, al cas.

L'escriptor suís de parla alemanya Robert Walser, en una de les moltíssimes passejades a què tan afeccionat era, se'n serví per escriure un relat on acaba dient que per tornar d'on havia sortit –Berna– va agafar un tren que trigava quatre hores a fer el recorregut que ell havia fet a peu en dos dies i va deixar explicat en un parell de pàgines.<sup>1</sup> Al marge que la narració de Walser ens informa de les característiques del viatge –un allunyament (una partença) que porta implícit una tornada (una arribada) i el relat de l'experiència (desplaçament)–, la fina ironia que es desprèn de la conclusió del seu relat coincideix amb la

Marc Soler és periodista i crític literari, col·laborador habitual de *La Vanguardia* i *El Temps*.

d'un altre escriptor que admirava la seva obra: Elias Canetti. Autor d'un bellíssim llibre de viatges, *Les veus de Marràqueix*, ha deixat escrit que per a viatjar cal fer-ho sense presses i que si se n'escriu alguna cosa és més important la claredat que no pas l'exhaustivitat o la precisió.<sup>2</sup> Això, tal com correspon a la bona literatura que s'alimenta d'ella mateixa, ja ho va dir molt abans Lawrence Sterne al seu *Viatge sentimental* de camí cap a Lió i un cop passat el cim de la muntanya Tarare: «Adéu, aleshores, a tot moviment ràpid! Ja es viatja únicament amb precaució i fins i tot els sentiments del viatger es troben més bé en una certa lentitud».<sup>3</sup>

Fa més de mig segle que Canetti va escriure les paraules que he esmentat unes línies més amunt. D'aleshores ençà, el viatger ha tingut temps de convertir-se al turisme i aquest, al seu torn, ha passat a ser indústria de l'oci (una mena de globalització del viatge) que ofereix tota mena de serveis: des de plats precuinats o a la carta fins a l'anomenat turisme cultural (els anomenats llocs de culte) tot passant pel turisme sexual. Això per no parlar del turisme rural que fóra una versió posada al dia de l'oposició axiològica entre «ciutat» i «camp» que ja trobem en els autors llatins però també en d'altres cultures ben allunyades de la nostra. Però més que entrar a debatre la qüestió del turisme en general o alguna de les múltiples formes que ha adoptat (tampoc és el tema que ens interessa, tot i la seva dimensió social i de masses i la evident relació amb el viatge), voldria insistir en la qüestió de la «nostàlgia rural»<sup>4</sup> de la qual parla l'escriptor Jonathan Raban. Si més no perquè, ni que sigui per estranys viarans, ens permetrà arribar a plantejar-nos una sèrie d'inter-

rogants en relació amb el present i el futur del viatge.

Assenyala Raban que una sèrie d'obres publicades els primers anys del segle XX (la més famosa de totes n'és *La crida del bosc* de Jack London), van ser llibres de capçalera i tots ells èxits editorials amb més d'un milió ben llarg d'exemplars venuts, que palesen fins a quin punt aquesta nostàlgia ja era aleshores, com en diríem ara, un corrent d'opinió força estès a les ciutats industrialitzades d'Europa i Amèrica. Per a la viatgera anglesa i escriptora excepcional Freya Stark, aquesta «nostàlgia rural» respondria ben segur al fet que la llibertat de moviments entre l'home i la naturalesa ha deixat de ser un «univers fluid» tal com es reflecteix en el món d'Homer i que li permet designar com a «sagrat» qualsevol aparent niciesia de la vida quotidiana.<sup>5</sup>

El trencament d'aquesta continuïtat ha provocat escissions interiors importants i malestars culturals diversos que van ser característics del període d'entreguerres però que tenen el seu origen al segle XIX.<sup>6</sup> El viatge, que tradicionalment ha estat per definició una fugida i també una ruptura en relació amb tot un estat de coses, ha servit sovint com a teràpia alliberadora i reparadora mitjançant la qual era possible de reconèixer-se en la figura de l'«altre» i menar una revisió dels horitzons propis. Per tal que el viatge existeixi cal una tornada i, encara més, que aquesta pressuposi sempre una «renovació» amb relació al món i a un mateix. És a dir: que el viatger no arribi igual com era abans de marxar, i sense que això vulgui dir arribar més cansat tal com va escriure J. M. de Sagarra.<sup>7</sup>

En el cas de l'anomenat «turisme rural», el fenomen remet a un pretès «retorn a la natura» que d'uns anys ençà s'ha posat

en circulació. L'assumpte voreja la paròdia pel fet que han desaparegut els referents històrics que sustentaven i feien possible l'existència d'aquell món atàvic i, per tant, els límits que separaven els àmbits «urbà» i el «rural» (en una altra escala serien el món «civil» i el «no civilitzat»), ja fa molt que s'han esborrat a favor d'una generalització de la societat urbana, i tot fa pensar que resulta impossible escapar a la força gravitatòria de la modernitat. La situació s'agreuja quan es comprova com aquesta mateixa modernitat contribueix a diluir les perifèries i fins i tot la percepció de les diferències entre els «espais» (els naturals, per exemple, més semblants a hores d'ara a un museu dels d'abans) i els «llocs» (per exemple, els museus que es volen fer passar per un espai viu). Com es pot comprovar, la confusió semàntica ja ens ho diu gairebé tot. Per tant, estem davant d'un retorn imaginari<sup>8</sup> que planteja el repte d'esbrinar on se situen i quins són a hores d'ara els referents simbòlics del viatger —o, si escau, de la figura del turista, que sembla que donem per fet que l'ha substituït— així com els elements que basteixen el seu imaginari. En qualsevol cas, això sembla matèria reservada per a la investigació sociològica i l'antropologia.

Però, és de debò que hem de creure que el turista ha ocupat tot l'espai del viatger? En aquest sentit el brillant i excèntric escriptor Robert Byron, després d'una delirant conversa amb el vigilant i guia d'unes ruïnes al Líban, escrivia:

fins *voyageur* està passat de moda, i amb raó: el mot té un matis falaguer. L'antic viatger era algú que anava en cerca de coneixement, i a qui els indígenes es complaiïen d'atendre mostrant-li les coses inte-

ressants de la localitat. A Europa fa temps que aquesta actitud de reconeixement mutu ha desaparegut. Però allà, en qualsevol cas, el *turista* ja no és un fenomen. Forma part del paisatge.<sup>9</sup>

La pregunta, aleshores, és: un cop desapareguts els indígenes (siguin els pells roges o el pagès tradicional), ¿només ens queda una nova forma de localisme empetat de conservacionisme<sup>10</sup> que mena de dret al supermercat etnològic, a la consagració de l'etiqueta d'origen i a la recerca d'autenticitat reduïda a simple pintoresquisme? Tot plegat emmotllat de la forma més adient per les nostres «nacions econòmiques» que tot ho degraden per potenciar «igualtats menors», per dir-ho amb paraules de la sempre admirable i sàvia Freya Stark.<sup>11</sup>

Ara tot fa pensar que l'exotisme de què parlava Victor Segalen<sup>12</sup> i la diferència, és a dir, la figura clàssica de l'«altre», s'han convertit en mercaderies propiciatòries de les *duty free* o una excusa per fer una «B. O.». Quan el plaer de la lentitud ha deixat el lloc a la immediatesa i tots ens hem acabat creient la teoria que el planeta és un poblet de no res (les nostres àvies, sense ser teòrics de la comunicació, ja ens deien que era un mocador) i els reportatges *made in National Geographic* (el nou *Reader's Digest* de l'era audiovisual) i les publicacions especialitzades s'encarreguen d'arxivar i classificar tot el planeta a través de la mira d'un visor, s'imposa preguntar quin sentit té escriure llibres de viatges, quin interès poden tenir més enllà de ser lectures per a l'estiu de les que recomana la premsa o si, com deia no sense ironia Josep M. de Sagarra, els millors llibres de viatges per a les persones amb poca ima-

ginació són els «baedeker».<sup>13</sup> O bé, si el gènere toca a la seva fi com algú ha gosat dir, de forma no menys agosarada, en un diari de gran tirada en un intent de perllongar o establir una variant sobre el debat al voltant de la desaparició de la novel·la. Reprement la idea de Freya Stark sobre les igualtats menors, resulta imaginable que el turisme en formi part, i si la figura del turista ocupa l'escenari com a figura independitzada del viatger (a l'època del *Grand Tour* eren indestriables), això no és raó suficient per pensar que ocupi tot l'escenari. El professor, viatger i historiador francès Jean Chesneaux ha escrit que la distinció entre turista i viatger resulta banal, però no s'ha estat d'afirmar que allò que distingeix l'un de l'altre és que

l'un ne cherche qu'a «faire» des lieux dont la liste est établie par avance; l'autre même s'il sait les mérites de tel site prestigieux, laisse venir à lui les bruits de la rue, les odeurs des marchés, et jusqu'aux petites annonces de la presse locale. Il va tenter d'«entrer», si rapide que soit son passage, dans la vie simple des simples gens.<sup>14</sup>

Aleshores, és possible pensar o imaginar de viatjar segons els pressupòsits bàsics dels grans viatgers de començaments i meitat del segle xx?

Paul Theroux, a la magnífica crònica del seu viatge a la Xina<sup>15</sup> ho justificava dient que era com escriure una biografia en to menor. És a dir, l'únic viatge possible: el que fem al nostre propi centre, el que emprenem a la descoberta de nosaltres mateixos a través dels altres i d'allò que no ens resulta familiar. Però darrere de la definició que apunta Theroux, s'amaga

una llarga història. Segurament la de la formulació mateixa del cànon del gènere de la literatura de viatges —fonamentalment anglosaxona—, i que es remuntaria fins als consells que adreçava Francis Bacon als joves del seu país abans de marxar cap a l'aventura europea, a fer el que es coneixia com el *Grand Tour*, tot afirmant, en començar el seu escrit, que: «El viatge per a la jovenalla, és part de l'educació, per al vell, és part de l'experiència».<sup>16</sup> Que es pugui accedir a qualsevol racó del planeta a través d'Internet, que els infants i la jovenalla d'avui no facin exactament com Baudelaire, que veia en els mapes una incitació a marxar cap a l'aventura, no vol dir que els mapes, fins i tot en el cas que ja no hi hagi geografies per descobrir, no continuïn activant la imaginació i actuant en la direcció assenyalada pel poeta francès. Que s'hagin modificat les condicions del viatge, tampoc. Resta, emperò, la psicologia i des d'aquest punt de vista cal atendre l'historiador polonès Antoni Maczak. Vegem què diu:

Els dilemes bàsics del viatge a l'estranger, la seva psicologia, sembla que no han variat gaire al llarg dels segles: les despeses, la por, el perill, l'isolament i el cansament. Fins i tot trobem encara en les persones amb una marcada necessitat de viatjar la mateixa curiositat pel món i, també, la mateixa presumpció dels antics turistes: aqueixa fe ingènua i, alhora, malfiança davant l'estranger.<sup>17</sup>

Si els aspectes psicològics que enumera l'historiador polonès resten inalterables al llarg del temps, o han sofert molt poques variacions, no menys familiars ens resulten alguns dels usos i costums previs a



l'organització del viatge i que es despleguen en el seu curs. D'aquesta manera no resulta tan sorprenent comprovar que ja aleshores proliferessin els diccionaris de frases i expressions d'ús corrent, de mapes de carreteres, guies i manuals d'instruccions que fornien una informació exactament igual a la que ara podem trobar a les «Guies Michelin». També sabem de l'existència de guies professionals i que hom compartia els costos entre els que requerien els seus serveis (el mateix passava amb el transport) o bé, que els viatges tinguessin com a objectiu els negocis o la salut. Per exemple, per anar a «prendre les aigües» en alguna estació termal o balneari. Aquestes analogies amb l'actualitat no tenen res de sorprenent: a l'edat mitjana el transport universal sense distinció de classes era el cavall, de la mateixa manera que ara ho és l'automòbil. En el camp de l'economia i els serveis, inclosos els transports, passava exactament el mateix. L'exemplar tràfic fluvial dels Països Baixos així com la seva rendibilitat econòmica era comparable a qualsevol transport de masses actual. Itàlia, que a l'època del *Grand Tour* era ja una primera potència turística, tenia una poderosa i extensa xarxa hostalera que només ha hagut d'anar potenciant i millorant al llarg de la història.

Si tots els elements que enumera l'historiador polonès es mantenen inalterables a través del temps amb les modificacions que facin al cas, on cal cercar les diferències? On es produeixen els trànsits en la renovació conceptual del gènere? Els interstícis per on la literatura de viatges encara pot ser considerada vàlida i possible, no deuen ser els plecs del mocador que segons deien les nostres àvies era el món?

Les condicions materials en les quals té

lloc el viatge, l'evolució de les comunicacions i els sistemes de transport, poden ser interpretats com a possibles «espais socials», microcosmos que permeten descobrir i identificar noves pautes de la realitat quotidiana dels llocs visitats. Però no tan sols això. Cal afegir també que aquests nous espais socials poden esdevenir metàfores per interpretar el món contemporani i bastir nous imaginaris on poder reconèixer-se. O comprovar com els antics mites encara funcionen com a codis que ens permeten interpretar i fer més properes realitats que escapen a la nostra comprensió més enllà de la seva estricta funcionalitat. Un aeroport, per exemple, pot ser contemplat com una metàfora de l'infern:

A Heathrow, esperant l'avió cap a San Francisco, m'imagino l'infern com una eternitat en un lloc com aquest, on la gent, desconeguda entre ella, sense nom, circula en totes direccions, corrent o arrossegant els peus, esmaperduda o anant a la seva, i fins i tot s'adorm en un racó, o enmig d'aquest tràfec, com si portessin així tot el temps de la seva eterna condemna.<sup>18</sup>

Encara més: els mitjans de transport poden arribar a crear per ells mateixos una nova relació entre el dins i el fora, entre l'interior i l'exterior. Hi haurà per tant una modificació de la nostra mirada i en conseqüència la nostra relació és veura afectada. Com ho va ser, per exemple, la forma de contemplar el paisatge dels romàntics, ben diferent de com el veien els homes del segle XVI i XVII.

La història i la política tampoc són factors que hom pugui negligir en la literatura de viatges, que gairebé sempre ha estat i continua sent un diàleg entre el passat i el

present. En aquest sentit la literatura de viatges té molt de reconstrucció de la memòria. Tan hi fa que sigui un viatge al fons de Sicília (la rebotiga de la política italiana des del desembarcament nord-americà a la Segona Guerra Mundial, i on es barreja paisatge, gastronomia i la màfia), com un esbojarrat i lúcid viatge amb protagonistes de ficció i geografies humanes reals pels països de l'Est excomunista després de la caiguda del mur de Berlín.<sup>19</sup> Així mateix, la literatura de viatges pot ser una ocasió per embrancar-se en una investigació que ens permet veure com el passat més remot i les creences més antigues de l'Egipte dels faraons perviuen en el si d'una societat islamitzada.<sup>20</sup> I en contra del que es pugui pensar sobre els viatges científics com una cosa del passat, el cert es que matèries com la paleontologia, l'ecologia i el medi ambient, entre d'altres, poden renovar tant el gènere com la divulgació científica com a maneres d'accedir a un tipus d'informació no estrictament especialitzada però que amplia els àmbits de coneixement que tenim del món i de nosaltres mateixos. El zoòleg i escriptor australià Tim Flannery a l'hora de posar negre sobre blanc les seves investigacions, desmenteix els que creuen en la desaparició o la invisibilitat del món (cal suposar que també de la seva història i la memòria), gràcies a les noves tecnologies tot afirmant que abans d'emprendre la seva investigació estava convençut que el planeta ja «estava plenament documentat, i que la gran era de l'exploració s'havia acabat al segle XIX».<sup>21</sup>

Hom pot construir tantes teories com voldrà sobre la literatura de viatges. Hom

farà tantes disseccions com calgui per entendre la mentalitat del viatger, els seus usos i costums al llarg de la història. Fins i tot anirem als orígens dels mites de la fugida i el retorn i ens doldre'm, potser, per la pèrdua del seu significat. És a dir, aquella fletxa d'espai-temps per on s'espantava la mort i es tocava amb la punta dels dits la immortalitat. També es pot estar d'acord que avui resulta gairebé impossible de trobar diferències de fons entre les ciutats, i que hi trobem una arquitectura reiterativa que fomenta idèntiques activitats i comportaments. Una arquitectura que, en el menys dolent dels casos, i tal com diria Robert Byron, «només transmet refinament escènic». Però aquestes pèrdues no són cap motiu perquè no es vagi de dret cap a una literatura de viatges que faci prevaldre el pensament filosòfic, una mena de recapitulació del que han estat la tradició dels viatges, la recerca de valors culturals i nous significats que omplim els buits. Des d'aquest punt de vista, la literatura de viatges té molt d'excavació.

Per tant, el que resulta permanent del viatge és que sempre és un «ajustament» de la pròpia mirada interior i un repte que un mateix es proposa; el viatge és una ampliació del camp de l'experiència, una interpretació del món, i la literatura n'és el correlat. I en darrer terme sempre hi haurà, tal com ha escrit un viatger de ploma brillant i intel·ligència subtil, Nicolas Bouvier, una idea essencial: el que importa del viatge es anar-se'n perquè «a un viatge no li calen motius. No triga a demostrar que es basta a si mateix. Creus que faràs un viatge, però tot seguit és el viatge qui et fa o et desfà a tu».<sup>22</sup> □

- \* El títol d'aquest article és una frase manllevada a Freya Stark (*La ruta d'Alexandre*).
1. Robert Wàlser, «Ginebra» dins el volum *La Rosa*, Siruela, Madrid, 1998.
  2. Elias Canetti, *La província del hombre. Carnet de notes 1942-1972*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 56-57 (any 1943). Edició catalana: *La província de l'home*, Ed. 62, Barcelona, 1992, pp. 62-63.
  3. Lawrence Sterne, *Viatge sentimental (a través de França i Itàlia)*, traducció de Josep J. Margaret, Quaderns Literaris, Barcelona, 1934, p. 109.
  4. Jonathan Raban, *Mala terra. Viaje por los yermos de Montana*. Vegeu el capítol «Ficciones», pp. 43 a 49. Península/Altaïr Viajes, Barcelona, 2001.
  5. Freya Stark, *La ruta de Alejandro*, Alba Editorial, Barcelona, 2001, pp. 93-95.
  6. En aquest sentit i entre d'altres, vegeu les obres d'Ella Maillart, *Oasis prohibidos* (Península/Altaïr Viajes, Barcelona, 1999) i de Peter Flemig, *Noticias de Tartaria* (Península/Altaïr Viajes, Barcelona, 1999).
  7. Josep Maria de Sagarra, «Viatges impossibles», dins el volum 9 de l'*Obra Completa. Prosa 4. L'Aperitiu (1a part)* a cura de Narcís Garolera, Edicions 3i4, València, 2001.
  8. Richard Amirou, *Imaginaire du tourisme culturel*, PUF, París, 2000.
  9. Robert Byron, *Viaje a Oxiana*, Introducció de Bruce Chatwin, Península/Altaïr Viajes, Barcelona, 2000.
  10. Tant per als conservacionistes com per a aquells que no ho són, és recomenable la lectura de l'obra de Rick Ridgeway, *La sombra del Kilimajaro. A pie a través del África Oriental*, Península/Altaïr Viajes, Barcelona, 2000.
  11. Freya Stark, *op. cit.* p. 78.
  12. Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme*, Le Livre de Poche, París, 1986.
  13. A «New York-Paul Morand». *Op. cit.*, pp. 161-163.
  14. Jean Chesneaux, *L'art du voyage*, Bayard Éditions, París, 1999, p. 65.
  15. Paul Theroux, *El gallo de hierro*, Edhasa, Barcelona, 1992.
  16. Francis Bacon, «Dels viatges» dins *Assaigs*, Curial, Barcelona, 1976.
  17. Antoni Maczak, *Viajes y viajeros en la Europa Moderna*, Omega, Barcelona, 1996, p. 2.
  18. Norbert Billbeny, *El somni americà. Un dietari a Berkeley*, Proa, Barcelona, 2001, p. 9.
  19. *Medianoche en Sicilia* de Peter Robb i *La nariz de Stalin* de Rory Mac Lean, Alba Editorial, Barcelona, 2000 i 2001, respectivament.
  20. Anthony Sattin, *La sombra del faraón. Viajes por el Egipto antiguo y moderno*, Alba Editorial, Barcelona, 2001.
  21. Tim Flannery, *A pie por Nueva Guinea e Irian Jaya*, Península/Altaïr Viajes, Barcelona, 2001.
  22. Nicolas Bouvier, *Los caminos del mundo*, Península/Altaïr Viajes, Barcelona, 2001.

# Ciència il·lustrada i viatges sentimentals

## Una interpretació dels viatges científics

Martí Domínguez

*Els avantatges científics dels viatges són enormes per a un home capaç de beneficiar-se d'ells. Veu la natura treballant per ella mateixa, sense la interferència de la intel·ligència humana, i l'observa des d'una nova perspectiva; també disposa de temps lliure ininterromput per a dedicar-se als problemes nous que perpètuament criden la seua atenció. La conseqüència és que, tot i que els viatgers científics són comparativament pocs, de les seues files han sorgit una gran proporció de líders en totes les branques de la ciència.*

SIR FRANCIS GALTON, «The art of travel» (1867)

«No es viatja per arribar, sinó per viatjar» escriu Johann Wolfgang Goethe a Caroline Herder. La frase pot sorprendre una mica, sobretot si llegim en el «Viatge a Itàlia» les ganes, una mica malalties, que l'autor del *Werther* tenia d'arribar a Roma... Però tant se val, entenem el que vol suggerir. Perquè potser siga cert que, de vegades, l'objectiu menys interessant d'un viatge és el destí final; potser siguen les etapes, els descobriments inesperats que empedren, mai millor dit, el camí, els que van donant sentit al viatge. Es ben possible que si Montesquieu no hagués realitzat el seu viatge a Itàlia poc després d'haver visitat Alemanya i Àustria, mai no hauria desenvolupat la seua tesi sobre la

relació entre el clima i el caràcter dels pobles («el clima és el primer de tots els imperis» afirmava l'autor de les *Cartes perses*). I, en aquest sentit, si Goethe no hagués llegit Montesquieu i *L'esperit de les lleis*, i si no hagués fet aquell viatge imprevist a Roma, però que es va perllongar de forma inesperada fins a Nàpols i Sicília, gran part del pensament científic goethià hauria estat diferent. Al capdavant, un Goethe sedentari, o un Montesquieu ancorat al seu castell de La Brède, haurien escrit el mateix?<sup>1</sup>

De segur que no. I, tanmateix, parlem de viatges curts, de «viatgets». Però aquests, en certa manera, van canviar la seua concepció de les coses, la seua visió de la naturalesa. Què haurien escrit Goethe i Montesquieu si, com Benoît de Maillet, cònsul francès a Egipte, haguessen visitat durant anys i anys tots els països de la mediterrània? Fins a quin punt les

Martí Domínguez és director de la revista *Mètode* i professor de Periodisme a la Universitat de València. Ha publicat, entre altres, les novel·les *Les Confidències del Comte de Buffon* (1997) i *El secret de Goethe* (2000).

limitacions «científiques» de Goethe i Montesquieu no es van veure condicionades per una manca de viatges que pogueren corroborar les seues observacions? En canvi, el diplomàtic Maillet va fer una collita fenomenal d'idees al llarg de les seues exploracions, que va exposar en *Telliamed* (que és la transcripció a l'inrevés del seu nom), una de les obres més fascinants del segle XVIII francès, i on, entre moltes altres coses, explica les seues extravagants opinions sobre la formació de la terra, de les muntanyes i de les espècies. De Maillet va anar recollint anècdotes de tot tipus, però de forma especial de vessant naturalístic, per a crear un sistema segons el qual volia establir que

els animals terrestres descendeixen dels marins i que la formació d'aquests es va realitzar a la mar a partir de llavors que omplien les aigües, bé se supose que aquestes llavors són eternes o bé que hagen estat creades.<sup>2</sup>

Convindreu que això, a les acaballes de l'Ancien Régime, era un objectiu ben poc diplomàtic! Siga com siga, de segur que avui ningú no recordaria aquell cònsul extravagant si no fos perquè va redactar aquell «visionari» manuscrit explicant les observacions realitzades durant els seus viatges. Malauradament, al cònsul li mancava metodologia, uns coneixements naturalístics amplis, una concepció filosòfica de la natura assenyada, perquè el seu text tingués una bona qualitat científica. L'escriptor Joseph Antoine Dezallier d'Argenville el va atacar amb ferotge indignació:

Quanta bogeria en aquest autor que ha volgut substituir Telliamed per Moïses, traure l'home de les profunditats de la mar,

i, per temença de creure que poguéssim descendir d'Adam, donar-nos com antecessor nostre un monstre de les mars! Tan sols un impiu ateu podria inventar aquests somnis.

«L'impiu ateu», vet ací l'eterna qüestió. I, tanmateix, les idees agosarades del bon cònsul, aquella doctrina transformista de les espècies, aquell reconeixement de la unitat i plasticitat de la matèria, interessarien els filòsofs il·lustrats, especialment Buffon i Diderot.<sup>3</sup> I, així, els pensaments del «xerraire» de Telliamed –com l'anomenava amb sornegueria Voltaire– evolucionarien fins a punts que el mateix cònsul hauria trobat una mica inversemblants.

## LINNÉ I ELS SEUS APÒSTOLS

Maillet, com Goethe i Montesquieu, no viatjava per arribar al seu destí (tot i que aquest estigués ben definit), sinó per a entretenir-se durant el viatge. Són, per dir-ho a la forma de Laurence Sterne, viatges «sentimentals», viatges de diletants encuriosits, on es busca aprendre de tot i sobre tot, i molt especialment sobre la diversitat dels costums humans. Tot es passa pel sedàs de l'enteniment, tot es sotmet a les forces de l'experiència, amb aquell desig de «veure amb els propis ulls», i que Immanuel Kant va definir amb la seua coneguda fórmula de «Sapere aude». Es clar que el «atreveix-te a saber» kantià, o el «osez voir vous mêmes» volterrià, no és el que mou sempre els viatgers del segle XVIII. Sovint n'hi ha una tendència, una mica simplista, a recollir sota el terme d'*il·lustrat* tot aquell que d'alguna manera ha realitzat la seua obra durant el període

de les Llums. Es un reduccionisme de curta volada, que emmascara el veritable procés de la Il·lustració. Igual que resultaria erroni considerar que tot escriptor del segle XIX ha de ser per força romàntic, el mateix es pot dir dels autors que van viure durant el segle de les Llums. En aquest sentit, si Maupertuis, La Condamine, Bougainville es poden considerar uns bons models de viatgers il·lustrats (de científics ferits per la dèria d'analitzar-ho tot sota la llum de la raó), potser el contrari es podria suggerir de Linné i de molts dels seus deixebles més pròxims.

Ja sé que aquesta opinió pot sobtar, sobretot perquè al botànic d'Uppsala ha estat, un colp i un altre colp, instituit com un dels grans prohoms del segle de les Llums. I, tanmateix, fou Linné un il·lustrat? Sens dubte, la seua obra cabdal, el *Systema Naturae*, així com el seu mètode de la taxonomia binomial, van ser uns instruments poderosíssims, que van permetre ordenar el coneixement sobre el món natural. Humboldt, Banks o Darwin, sense l'estri linneà, potser no haguessen aconseguit gran cosa. Però, Linné va dubtar —es va atrevir a saber— d'alguna cosa? Ja m'enteneu. Resulta una mica decepcionant llegir la crònica que Carl von Linné va escriure del seu viatge a Lapònia. Així com Goethe adverteix que no es viatja per arribar, sinó tan sols per viatjar, en la crònica linneana fa l'efecte que l'únic motiu que l'anima a avançar és l'ansiat retorn a casa! En la seua crònica del viatge, el celebrat *Iter Lapponicum*, es poden llegir aquests versos que deixen palès l'esforç que va realitzar el jove botànic:

Smaland em va donar la vida  
Suècia l'he recorregut sencera

He baixat a 450 metres a les entranyes de  
la terra  
He ascendit sis milles amb esquís  
Estiu i hivern he vist en un sol dia i en el  
mateix dia he viscut entre  
Núvols que he travessat  
He visitat la Fi del Món  
He vist el refugi del sol durant la nit  
I en un any he recorregut més de 6.000  
milles per terra.

*O ENS Entium miserere mei!*

«O Ser de totes les coses, tingueu pietat de mi!» és el crit desesperat de Linné. Aquell jove d'Smaland, fill d'un rector afeccionat a la jardineria, com més coses va descobrir, com més milles va recórrer, com més metres va baixar a les espelunques de la terra, menys i menys va dubtar i més i més es va admirar del Totpoderós. I més va desitjar retornar a la llar materna! I així, en la introducció del *Systema Naturae*, escriu unes frases ben significatives:

Quan em vaig despertar Déu etern, imens, omniscient, totpoderós, acabava de passar. El vaig veure de lluny i vaig quedar capficat en l'admiració. He seguit les petjades dels seus passos, i en tot, fins en les coses tan petites que semblen no existir, quin poder, quina saviesa, quina inexplicable perfecció!

Acceptareu que Linné, més que un seguidor de les Llums, sembla un il·luminat! Ja passen aquestes coses! Gran part dels deixebles de Linné, dels apòstols del Nou Adam, van seguir les petjades del seu mestre, i tot i que van recórrer el món sencer, els antiullls apriorístics amb què contemplaven la realitat els va impedir veure gran cosa. A hores d'ara, resulta sor-

## VIATGES A LA RECERCA DEL BON SALVATGE

prenent fer una llista dels seus deixebles més directes i comprovar la poca trascendència que aquests «soldats de l'exèrcit de Flora» han tingut en la gènesi de les idees. Qui recorda avui Christopher Tärnstrom, Frederik Hasselquist, Pehr Osbeck, Pehr Löfling, Pehr Kalm, Clas Alströmer, Anders Sparrman, Carl Peter Thunberg? Qui els recorda si no és pel nom de plantes tropicals (*Osbeckia*, *Sparmannia*, *Kalmia*, *Ternstroemia*,...) que els va adjudicar Linné? El seu esforç, que en molts casos els va costar la vida (Tärnstrom va morir a Siam, Hassequilst a Esmirna, Löfling a l'Orinoco), va –per dir-ho així– pagar la pena? No ho sé... Dubte que per a la viuda de Tärnstrom el fet que el nom del seu espós s'inscrivís en el Temple de Flora fos un consol de certa importància.

En qualsevol cas, trobe que ningú no ha denunciat la impostura linneana.<sup>4</sup> En el seu moment, tan sols el comte de Buffon i el suís Albrecht von Haller van oposar una certa resistència crítica al «Viro Clarissimo Carolo Linnaeo». Buffon va denunciar que Linné tenia més interès a posar noms que a estudiar els éssers vius que batejava. En canvi, Haller temia no sols la subjectivitat i alegria amb què El Gran Anomenador<sup>5</sup> repartia els noms, sinó també els resultats i conclusions que es podien extraure del seu mètode: «Es considera un segon Adam, i dona noms a tots els animals basant-se exclusivament en els seus trets externs. Quasi es pot fer de 'l'home un simi' o del 'simi un home'».

Què hauria dit l'ortodox Haller de les idees de Charles Darwin?

És indicatiu assenyalar que un dels deixebles més entusiastes del Nou Adam fou Jean-Jacques Rousseau.<sup>6</sup> Ho és, d'indicatiu, perquè Rousseau, a l'igual que Linné, ocupa en el segle de les Llums un lloc de difícil definició. En la setena *promenade* escriu de Linné: «No conec un home en la terra més gran que ell. Li dec la meua salut i fins i tot la vida». La declaració no cal prendre-la massa seriosament (com, al capdavant, moltes de les coses de Rousseau); però el que és cert és que l'autor del *Contracte Social* seria un dels grans divulgadors de l'obra linneana. Rousseau no sols seria un bon herboritzador, sinó que fins i tot publicaria un petit manual de botànica, un llibre «vraiment elementaire, dans lequel un homme qui n'aurait jamais vu des plantes put parvenir à les étudier». Així va nàixer *Le botaniste sans maître ou manière d'apprendre seul la botanique* (1785), on Rousseau anima tothom a endinsar-se per les muntanyes i a recol·lectar plantes, i així integrar-se en la pau redossada del món natural.<sup>7</sup>

No cal ara explicar els motius que animaven Rousseau a divulgar entre els homes el seu amor a la natura, ni les raons que expliquen la cèlebre sentència: «La naturalesa fa l'home feliç i bo, mentre que la societat el fa corrupte i miserable». El que resulta potser més sorprenent és que els exemples sobre societats salvatges que nodreixen gran part de l'obra del ginebrí –i especialment el *Discurs sobre la desigualtat entre els homes*– foren quasi tots extrets de la *Història natural* de Buffon i de la *Història general dels viatges* de l'abat Prévost.<sup>8</sup> És a dir, de dos divulgadors que



no havien viatjat gaire! Que no havien vist mai cap «salvatge». En qualsevol cas, Rousseau descobriria en aquestes obres la increïble diversitat existent entre els pobles, i tan sols extrauria els exemples que s'adeien amb la seua teoria de la bondat natural dels homes. Els caníbals –explicats per Montaigne als seus *Assaigs*–, o bé els Hottentots –descrits amb notòria repugnància per François Leguat («peut-on donner le nom d'hommes à de pareils animaux?»)— són ja homes «desnaturalitzats», que no cal per tant considerar. Fins i tot, va ser ignorat el testimoni de La Condamine, que en el seu *Viatge à l'América meridional* (1751) escriu paraules ben dures sobre els indis («no es pot veure sense avergonyir-se com l'home abandonat a la simple Natura, privat d'educació i de societat, difereix ben poc de la bèstia»).

«C'est la faute à Rousseau», en efecte. L'autor de *L'Emili* va anar congriant a poc a poc la revolució romàntica, en ple segle del racionalisme, tancant els ulls als testimonis que no recolzaven la seua argumentació. Per dir-ho segons l'expressió de Montaigne, tot ho va fer passar pel seu tamís. En aquest sentit, Kenneth Clark escriu de Rousseau que era més un artista (un artista de *thèse*, caldria afegir) que un filòsof, i és ben possible. La impostura, el sofisma de l'autor del *Contracte Social*, com el que hem denunciat de Linné, és evident. I en molts aspectes perdura entre nosaltres, especialment entre les anomenades ciències socials. Però, en aquell moment, ¿com podia dubtar del testimoni d'un home que coneixia tan bé la natura, que es permetia fins i tot descriure noves espècies de plantes?

Trobareu, Mme., –li escriu a la duquesa de Portland– una umbel·lífera a la qual m'he

pres la llibertat de donar el nom de «Seseti halleri». És molt bella, més encara en aquest país que en les regions meridionals, perquè amb els primers freds esborren el seu verd fosc per un bell púrpura, sobretot la corona de les llavors; perquè tan sols floreix a la tardor, el que fa que les llavors tinguin poc de temps per a madurar i que siguin difícils de recol·lectar. He trobat, no obstant això, la manera de recollir-ne algunes. Tingueu la bondat de donar-les al vostre jardiner...<sup>9</sup>

Sens dubte, la duquesa de Portland també creuria en el bon salvatge. Com no fer-ho amb un argumentador tan hàbil! A més a més, per a complicar encara més la troca, durant aquells anys Bougainville va publicar la relació del seu viatge al voltant del món. Cal assenyalar que el capità francès no creia gota en els plantejaments de Rousseau, i a les primeres planes del seu «Discurs preliminar» atacava els *philosophes*:

Sóc un viatger i un mariner; és a dir, un mentider, i un imbècil als ulls d'aquella classe d'escriptors esquenadrets i soberbis que, en el relax dels seus gabinets, filosofen sobre el món i els habitants, i sotmeten imperiosament la naturalesa a les seues impressions.

Sotmeten imperiosament la naturalesa a les seues impressions! Acceptareu que la frase és perfecta per a Rousseau! I, tanmateix, en aquesta crònica del viatge, tot i denunciar l'estat bàrbar i cruel de molts pobles, Bougainville no va poder deixar de descriure el clima idíl·lic de Tahití, d'aquella societat d'éssers plàcidament instal·lats en una vida arcàdica i contemplativa.

A més a més, el botànic Philibert Com-merson, que integrava junt amb el físic Verron la part científica de l'expedició, va publicar en el *Mercure de France* les seues impressions sobre l'anomenada «Ile heu-reuse»: «le seul coin de la terre où habitent des hommes sans vices, sans préjugés, sans besoins, sans dissensions». Si existia almenys un lloc on la utopia rousseauiana es feia realitat, potser la tesi fóra certa.<sup>10</sup>

### LA ROMÀNTICA DESCRIPCIÓ DELS TRÒPICS

Isaiah Berlin, en «Les arrels del roman-ticisme», escriu que en el fons les opinions de Jean-Jacques Rousseau no són del tot diferents de les de la doctrina oficial de la Il·lustració. I tanmateix, potser ningú va estar tan lluny del «sapere aude» kantiaà. Com Linné, Rousseau va crear tota una escola de filòsofs embadocats al davant de l'espectacle formidable de la natura: mentre que els seguidors del taxònom suec hi descobrien Déu, els de Rousseau, anaven a l'encalç de l'origen bondadós de l'home, i sovint es retrobaven fortuïtament ells mateixos. Bernardin de Saint-Pierre, un dels deixebles més pròxims a Rousseau, comentava als seus *Études de Nature*:

Alguns filòsofs famosos han gosat parlar dels animals com simples màquines. Els atribuïen instints cecs, que ordenaven d'una manera uniforme totes les seues ac-cions, sense passions, sense voluntat, sense capacitat de decisió i fins i tot sense sen-sibilitat. Una dia li vaig remarcar la meua sorpresa a J. J. Rousseau; li vaig comentar que em semblava ben estrany; ell em va contestar amb saviesa: «El que s'esdevé és

que quan l'home comença a enraonar, deixa de sentir».<sup>11</sup>

L'obra de Saint-Pierre és la millor tras-lació de les idees de Rousseau sobre la na-tura: tot enraonament està modulad pel sentiment. No cal dir que hi sura la inani-tat més espantosa. Si la Il·lustració tracta de rompre les antigues coercions, a profit d'una llibertat cada vegada més exigent, el rousseauianisme (com molts altres cor-rents filosòfics basats en una mala inter-pretació de la natura) crea unes noves lleis absolutament inaferrables.<sup>12</sup> Resulta sor-prenent que un escriptor com Saint-Pierre, viatger incansable, que havia recor-regut terres tan dispars com Finlàndia i Madagascar, pogués originar un volum de paperassa tan insubstancial, tan buit de qualsevol idea. Si el lema d'Helvetius i dels filòsofs de la secta *holbachique* havia estat «à la chasse des idées», en el cas de Ber-nardin de Saint-Pierre l'obsessió pel llegat de Rousseau i per la perfecció de la natura-lesa, el condueix fins a l'extrem de no en-lairar cap idea que no faça riure de poca-solta. I així, en *Harmonies de la natura*, escriu, per exemple, que els melons sem-blen dissenyats per a ser fets a tallades per a una família mitjana, o bé es pregunta:

Per què la vaca té quatre mamelles, tot i que dona a llum un cabdell, i molt rara-ment dos? Doncs perquè aquelles dues ma-melles supèrflues estaven destinades a ser-vir d'aliment al gènere humà.

I, el que són les coses –perquè l'epopeia dels homes és complicada, i, comptat i debatut, res no és tan senzill– Bernardin de Saint-Pierre va ser un autor de gran èxit. En la seua obra *Paul et Virginie*

(inclosa en els seus *Etudes de nature*), un llibret d'un romanticisme naif, on es narra l'amor desesperat i tràgic de dos joves, va realitzar una de les primeres descripcions literàries de la naturalesa tropical. L'èxit d'aquesta obra fou tan aclaparador, que se'n feren més de 300 edicions, i va reportar a l'autor no sols uns importants guanys econòmics, sinó també l'amor incondicional de la filla del seu editor Didot, que es deia –ah! capricis de l'atzar!– Felicité... Estem segurs que la seua dot (27.000 francs) va reforçar la idea de Saint-Pierre de la perfecta harmonia que regna en el tot vivent...

Siga com siga, el més interessant de *Paul et Virginie* són les descripcions de la natura; descripcions que colpirien França i l'ànim de molts naturalistes, com aquesta que fa de Madagascar, i que transcrivim en la traducció noucentista d'Albert Cabestany:

A l'entrada d'aqueixa conca, de la qual estant es descobreix tantes coses, els ecos de la muntanya repeteixen sense treva la fressa dels vents que agiten els boscos veïns i l'estrèpit de les ones que rompen al lluny damunt dels esculls; però al peu mateix de les cabanes ja no es sent cap fressa i no es veu al voltant sinó grans penyes espadades com a muralles. Ramells d'arbres creixen en llurs bases, en llurs clivelles i àdhuc en llurs cims, on s'aturen els núvols. Les pluges que llurs puntes atreuen pinten tot sovint les colors de l'arc de sant Martí damunt sos costats verds i torrats i mantenen llur peu les deus de les quals es forma el rierol de les Latànies. Un gran silenci regna en llur clos, on tot és apacible, l'aire, les aigües i la llum. Amb prou feines l'eco hi repeteix el murmuri de les palmeres reials

que creixen damunt llurs planiols elevats i les llargues sagetes de les quals hom veu gronxades pels vents a totes hores. Una claror suau il·lumina el fons d'aqueixa conca on el sol no resplendeix sinó a mig dia, però des de l'aurora, sos raigs en colpeigen el coronament, les puntes del qual, elevant-se damunt les ombres de la muntanya, semblen d'or i de púrpura damunt l'atzur del cel.<sup>13</sup>

## ELS PATAGONS DE L'ABOMINABLE TEMPS JACK

Tot amb tot, aquestes ratlles mostren com l'home, malgrat tenir la possibilitat de pensar d'una manera independent, prefereix sovint triar un guia, un líder, que el condueca còmodament pels camins de la recerca. Paul Hazard, en *El pensament europeu del segle XVIII*, comenta que «la peresa, la covardia impulsen multitud d'espirits a romandre en minoria d'edat durant tota la seua vida i permeten a altres exercir un fàcil domini». I és ben cert. Tan sols això explica la lentitud amb què avancen les idees, els atzucacs inversemblants per on s'endinsen, els errors i paranys en els quals cauen els homes colp rere colp. A hores d'ara sorprèn força que quan el capità John Byron –avi del cèlebre poeta– va publicar la crònica del seu viatge al voltant del món (1768), la il·lustrà amb un frontispici on un mariner anglès ofereix un tros de pa a dos gegantins patagons. Tot i que diversos naturalistes havien dubtat de la presència d'aquests gegants de peus grans (d'on ve el nom de patagons, i per tant, el topònim Patagònia), Byron en ple segle de les Llums, els va dibuixar, i va ser el primer a crear un testimoni visual de

la grandària goliatesca dels habitants d'Amèrica del Sud. Fins a l'extrem que aquest fou el major al·licient perquè se'n realitzàs una quasi immediata traducció a l'espanyol, publicada l'any 1769. En aquesta podem llegir la curiosa descripció del capità Byron, en traducció del naturalista Casimiro Ortega:

Su estatura era tan extraordinaria, que aun sentados en el suelo venían a ser casi tan altos como el Comandante en pie. [...] Los de mediano porte, nos pareció, que tendrían como ocho pies, y los mayores nueve, y algo más. Es verdad que no los medimos con regla alguna fija; pero tenemos motivos para persuadirnos de que mas bien hemos disminuido, que exagerado, su altura.<sup>14</sup>

Quina necessitat tenia el capità Byron —conegut a l'armada anglesa com «Foul Weather Jack» (Jack Temps Abominable), per les tempestes que s'originaven sempre que es feia a la mar—<sup>15</sup> de cultivar aquell fals testimoni? Si La Condamine havia demostrat uns anys abans que el mite de les amazones era una farsa inventada per Orellana i pels conqueridors espanyols que malinterpretaren les paraules dels indis (per la qual cosa el riu més cabdalós del món duia un nom conceptualment erroni),<sup>16</sup> per què seguir conreant aquella fantasia de les dimensions gegantines dels habitants de la Terra de Foc? Potser tan sols pel gust que tenen els homes per allò meravellós, per allò fantàstic, per allò extraordinari. I, no obstant això, primer Bougainville i després Cook, als dos i cinc anys respectivament, van desmentir l'existència d'una Nació de Gegants. El capità Cook, que afortunadament sí que duia un

«regle» en el seu equipatge, va anotar al seu diari de manera ben asèptica: «cinc peus vuit a cinc peus deu polzades; les dones són molt més petites, poques són les que passen els cinc peus d'altura». I Comerson, a les ordres de Bougainville, va escriure sens dubte pensant en el testimoni de Jack Temps Abominable: «Aquests Titans prodigiosos de l'estret de Magallanes no han existit més que en la imaginació dels poetes i dels marins».

En qualsevol cas, potser siga certa l'expressió que tota pedra fa paret. Al capdavall, si Buffon no hagués llegit les digressions de Maillet, si Rousseau no hagués divulgat amb llàgrimes emocionades les bondats de Linné, si Saint-Pierre no hagués estat un seguidor aferrissat de Rousseau, la història de les idees hauria seguit un curs ben diferent. I no sabríem dir si millor o pitjor. Cadascú va difondre d'alguna manera les seues idees sobre la natura, i, amb el seu entusiasme, va crear deixebles i seguidors. I així, per exemple, el jove Alexander von Humboldt, sense els precedents de Goethe, Rousseau i Bernardin de Saint-Pierre, és possible que mai no s'hagués aventurat a realitzar el seu famós viatge a Amèrica del Sud. Sense les idees sobre la metamorfosi de les plantes de Goethe, sense la crònica del segon viatge del capità Cook realitzada pel naturalista alemany Georg Forster,<sup>17</sup> sense els apòstols de Linné enviats a tots els racons del món, sense les desgraciades aventures de Byron en les seues circumnavigacions, «el petit boticari» —com se'l coneixia amb estima a Berlín— no hauria abandonat mai el seu treball d'enginyer de mines i no s'hauria llançat a aquella perillósíssima aventura dels tròpics. D'altra banda, sense totes aquestes influències, Humboldt tampoc

no hauria publicat la crònica de les seues aventures per l'Orinoco (*Relation historique du Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*) amb aquell estil novel·lesc, amb aquella sàvia combinació de ciència i literatura.<sup>18</sup>

Per tot això, quan Charles Darwin, en la seua autobiografia, comenta que els tres únics llibres que es va endur al viatge del Beagle foren la Bíblia, Milton i Humboldt, cal entendre el que, en certa manera, representava aquesta última obra en el seu equipatge. En aquell moment, la *Relation historique* era el *best-seller* de la ciència. Darwin s'embarcaria amb el desig d'emular Humboldt, a l'igual que aquest ho havia fet seguint l'exemple de tants altres investigadors. Durant els cinc anys que va durar el seu viatge, el jove Darwin va descobrir una natura d'una riquesa insospitada, d'unes adaptacions inversemblants i d'una crueltat esgarriadora. El mite del bon salvatge de Rousseau s'esviaria tan bon punt va tractar els patagons de

la Terra del Foc, la visió pomposa de Saint-Pierre dels tròpics desapareixeria quan va comprovar com la lluita per la supervivència resulta encara més aclaparadora en la selva, i, en canvi, la visió transformista de les espècies (afavorida per les idees de Goethe, Humboldt i els filòsofs francesos) va anar fent-se més i més atractiva. Potser per això Charles Darwin és el millor exemple per il·lustrar la frase de sir Francis Galton<sup>19</sup> amb què iniciàvem aquest assaig. En efecte, aquell joveníssim naturalista durant el seu viatge al voltant del món, va veure la natura treballant per ella mateixa, la va observar des d'una nova perspectiva i va disposar del suficient temps lliure per a poder dedicar-se a tots aquells nous problemes que li cridaven l'atenció. Gràcies a aquell viatge, Charles Darwin es va convertir en un dels més importants «líders» de la ciència de tots els temps. I, al capdavant, va donar la raó a Goethe: no es viatja per arribar, sinó tan sols per viatjar. □

1. Per a la relació entre Goethe i Montesquieu vegeu el llibre de Jean Lacoste, *Le «Voyage en Italie» de Goethe*. Presses Universitaires de France (1999).

2. El títol complet de l'obra és *Telliamed ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme, etc.* El llibre fou dedicat a Cyrano de Bergerac, autor d'*El Viatge a la Lluna*, i el text, que reproduïm en l'edició de Basle de 1769, de seguida ofereix una mostra de l'excèntric tarannà de l'autor: «C'est à vous Il·lustre Cyrano, que j'adresse mon Ouvrage. Puis-je choisir un plus digne Protecteur de toutes les folies qu'il renferme? Il est vrai qu'entre vos extravagances et les siennes il y a aussi peu de rapport qu'entre le feu et l'eau [...]. N'importe: cette petite différence ne doit point vous empêcher d'accepter l'hommage que je vous fais. Extravaguer pour extravaguer, on peut extravaguer dans la Mer comme dans le Soleil ou dans la Lune».

L'única reedició recent fou la realitzada per la University of Illinois Press, l'any 1968, amb un estudi introductori d'Albert V. Carozzi.

3. La relació entre Maillet i els transformistes francesos ha estat particularment estudiada per Armand de Quatrefages, *Darwin et ses précurseurs français: étude sur le transformisme*, F. Alcan, 1892, i per Jacques Roger, *Buffon. Un philosophe au Jardin du Roi*, Fayard, 1989.

4. L'obra i la vida de Linné ha estat quasi sempre tractada de manera hagiogràfica. La major part de les biografies prenen com a base el llibre B. D. Jackson, *Linnaeus. The story of his life adapted from swedish of Theodor Magnus, emeritus in the University of Uppsala, and brought down to the present time in the light of recent research*, Londres, 1923. La biografia més exhaustiva és la de Wilfrid Blunt (1971) «The complete naturalist: a life of Linnaeus».

5. La modèstia no era el fort de Linné i ell mateix no dubtava a autodenominar-se «el Príncep dels Botà-

- nics». En una de les seues primeres obres, *Flora lapponica* (1737), inicia la secció de les il·lustracions amb uns versos del botànic Browallius: «Cessent Hesperidum facunda insomnia, cessent:/ Linnaeus faciem detegit hospitium». Per tot això, el gran i discret botànic Haller no podia pair la immodèstia i facúndia del savi suec.
6. La influència de l'obra de Linné sobre l'obra de Rousseau i dels seus deixebles està magistralment estudiada en el llibre de Pascal Duris *Linné et la France*, Droz, Ginebra, 1993.
  7. Rousseau també va iniciar la redacció d'un diccionari de botànica. En els seus esborranys, malauradament inacabats, demostra els seus amplis coneixements botànics, amb un llenguatge atractiu i poc acadèmic. Per exemple, en la veu Flor, que reproduïm traduïda de la versió de les *Ovres Completes* (Armand-Aubré, edit., 1829), escriu: «Quan no em pregunten què és el temps, deia sant Agustí, ho sé molt bé; ja no ho sé quan m'ho pregunten. Es podria dir el mateix de la flor i potser fins i tot de la bellesa, que, com ella, és la ràpida presa del temps. En efecte, tots els botànics que han volgut donar fins ara definicions de la flor han fracassat en la seua empresa, i els més il·lustres, com MM. Linnaeus, Haller, Adanson, que en coneixien millor que els altres la dificultat, ni tan sols ho han intentat, i han deixat la flor per definir».
  8. Antoine François Prévost D'Exiles, el cèlebre autor de *Manon Lescaut*, va publicar nombroses recopilacions i traduccions, entre elles la seua famosíssima *Histoire Générale des Voyages, ou Nouvelle Collection de Toutes les Relations de Voyages par Mer et par Terre, qui ont été publiées jusqu'à present dans les différentes Langues de toutes les Nations connues* en 20 volums.
  9. Jean Starobinski, en *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* (1971), escriu que Jean-Jacques «herboritza com a col·leccionista, i no com a naturalista. Per a ell és una ocupació, una diversió, més que una veritable acció». Els seus llibres de botànica, el projecte de realitzar una *Flora petrinsularis*, així com l'intent de descripció de noves espècies, contradiuen en part aquesta opinió.
  10. Philibert Commerson va abandonar el capità Bougainville a Madagascar, on va morir l'any 1773. La seua criada va enviar el seu herbari a França, que tenia 6.000 peces, amb aproximadament 3.000 noves espècies, entre elles la *Bougainvillea* i la *Hortensia*.
  11. El millor estudi de les relacions entre Bernardin de Saint-Pierre i Rousseau és el de Daniel Mornet *Le sentiment de la nature en France de Jean-Jacques Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre. Essai sur les rapports de la littérature et des mœurs*, París, Hachette, 1907.
  12. Jean de la Viguerie, en la seua excel·lent obra *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières* (París, 1995), escriu: «La metafísica de Bernardin de Saint-Pierre no val gaire més que la seua ciència de la natura. Era l'amic de Jean-Jacques. Xipolleja com ell en una mena de moralisme tou i sentimental».
  13. Albert Cabestany, en el pròleg de la seua curiosa traducció (publicada per Editorial Catalana, sense indicar l'any), comenta: «Fenelon i Rousseau (descendents, ells mateixos, de Virgili), veu's aquí els avis de Pau i Virgínia. La creença d'un ordre idíl·lic natural a l'home: la creença que aquest ordre havia existit en la història o existia encara en els indrets i els costums exòtics: l'apologia, doncs, de la 'naturallesa' i del 'cor'».
  14. En el prefaci de Casimiro Ortega, que obri l'edició espanyola (1769), es pot llegir la posició prudent del traductor: «Reconociendo pues, que si algo fuera capaz de establecer la existencia de los Gigantes, la estableceria sin duda la Relacion de este Viage; pedimos al Lector que la lea con reflexión, consulte las Obras que se han escrito sobre este célebre Problema y forme libremente su dictamen, permitiéndonos suspender todavía el juicio, o a lo menos disimular nuestra opinión en materia tan delicada, y controvertida por los hombres mas sabios».
  15. Lord Byron va fer referència al seu avi en el Cant II de *Don Joan* en el moment de referir-se al naufragi del protagonista. «His hardships were comparative/ To those related in my grand-dad's 'Narrative'» (estrofa CXXXVII) ('Els seus infortunis foren semblants/ Als contats pel meu avi en la seua Narrativa').
  16. El llibre de Charles Marie La Condamine, on explica el seu periple pel riu Amazones, és una de les narracions més suggerents i divertides del segle de les Llums. Malauradament, no existeix cap traducció al català (a l'igual que s'esdevé amb tantes altres cròniques de viatgers cèlebres, com Cook, Bougainville, Humboldt o Wallace).
  17. Georg Forster va publicar *A voyage round the world, in His Britannic Majesty's Sloop Resolution, Commanded by Capt. James Cook*, l'any 1777, on combina ciència, viatges i literatura. Tampoc no ha estat traduït ni reeditat fins ara.
  18. Vegeu l'excel·lent treball de Cedric Hentschel *Sobre la síntesi de literatura i ciència natural en Alexandre von Humboldt*, publicat per Internationes (1969).
  19. Francis Galton va realitzar diferents viatges per Àfrica durant 1844 i 1850, i en va publicar dos llibres: *Narrative of an explorer in Tropical South Africa* i *The art of travel*. Era cosí de Charles Darwin.







## Reflexions sobre la posthistòria

*Lutz Niethammer*

El *Zeitgeist*, l'esperit de l'època, tendeix a defugir les especificacions amb el recurs a tot un seguit de termes proveïts del morfema «post»: societat postmoderna, postindustrial, postrevolucionària. Podríem allargar la llista, però el més ampli d'aquesta mena d'epítets, és a dir, la «posthistòria», gaudeix només d'una popularitat apòcrifa. En articles o notes sobre investigacions en curs, hom hi pot trobar ací i allà, gairebé com de passada, l'observació segons la qual la història s'ha acabat, que vivim una època «posthistòrica». Aquesta afirmació tan eixuta sol aparèixer sense cap més comentari, com si no calgués dir-ne res més. L'interès per la posthistòria pertany més aviat a una estètica del «com si», simulació de fragments seleccionats arbitràriament d'èpoques passades, que identifica senyals que semblen d'un atractiu permanent però que, esmentats fora de context, són anul·lats.

L'historiador que llegeix aquestes breus declaracions sobre la suposada desaparició de l'objecte del seu ofici es troba perplex, perquè al mateix temps percep una mena de rejuveniment de la disciplina: una estranya combinació d'augment de l'interès per la història, ressò mediàtic i recuperació estètica d'elements seleccionats del llegat cultural. Es troba perplex i descoratjat davant allò que els heralds de la posthistòria semblen insinuar: que tal vegada aquesta rehistorització no és, al capdavant, sinó una simulació, un espectacle fals ordit per la indústria cultural. El corquen els dubtes: per ventura tot el que envolta

---

*Lutz Niethammer és catedràtic d'Història Contemporània a la Friedrich Schiller Universität de Jena. Ha estat professor a diverses universitats (Essen, Oxford, París, Berlín i Florència). Entre 1989 i 1993 dirigí el Kulturwissenschaftliche Institut de Renània del Nord-Westfàlia. Ha publicat un gran nombre d'obres i aportacions sobre vida quotidiana, història obrera i actituds davant el nazisme i sobre història alemanya de la postguerra. Entre els seus llibres més destacats cal esmentar Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? (1989) i Kollektive Identität (2000). El primer d'aquests llibres abordava una qüestió que tot seguit havia de conèixer una gran actualitat, la gènesi oculta de les diverses formulacions al voltant de la suposada «fi de la història». De fet, Perry Anderson obre el seu influent assaig «The Ends of History» (1992) amb una consideració detinguda de l'aportació de Niethammer, en el marc d'aquest debat. El text que presentem ací aparegué a la revista History and Memory, 1 (1989) i reprèn parts essencials del llibre, on formula les seues tesis bàsiques. La traducció ha seguit l'estructura de l'article, però a partir de l'original alemany.*

l'historiador és tan sols una gran empresa de manipulació, un projecte que es limita a la catalogació de petits fragments de pedra escollits arbitràriament? Mira d'ordenar els fragments en un dibuix de conjunt, sense saber si formen part o no d'un mosaic. Més enllà d'aquestes petites peces albira un gran caos: una pila de restes i deixalles del passat, sense forma i sense pla. Potser aquesta herència informe és el reflex de la posthistòria?

Abans que l'objecte d'estudi de l'historiador no es dissolga en un miratge, potser serà útil d'examinar algunes de les discussions més explícites del *Zeitgeist*, que destaquen la condició «post» de l'era actual. Es fa palès llavors que aquesta mena d'expressions, tan sovintejades, ni són una moda passatgera ni s'ajusten al seu significat literal que alguna cosa ha arribat a una fi definitiva. Ara com ara continuem parlant –paradoxalment– de la «nostra modernitat postmoderna». Aquesta expressió no assenyala la fi abrupta d'una estructura dinàmica, sinó més aviat una reducció de les esperances que abans hi venien associades. Les coses funcionen com abans, però s'ha erosionat la confiança que podien tenir algun sentit. Els diversos diagnòstics «post» no manquen de sentit, però cal apamar-ne acuradament el significat. Podríem començar pel seu origen.

## HISTORITZACIÓ DE LA POSTHISTÒRIA

El concepte de «posthistòria»<sup>1</sup> no era infreqüent als anys 80, particularment en l'obra dels filòsofs i sociòlegs potsmarxistes d'Alemanya Occidental, i té lligams molt clars amb el postestructuralisme francès. La seua història com a concepte és una mica confusa: com a al·lusió és més antic que la popularitat de què gaudeix a hores d'ara, però més recent d'allò que ens voldrien fer creure els qui varen encunyar el terme originalment. Arnold Gehlen, que introduí en 1952 l'estranya expressió *das post-histoire* en la sociologia alemanya, es va referir reiteradament al seu suposat origen en l'obra d'A. A. Cournot, tot i que sembla que Gehlen mai no llegí Cournot. Aquest va proposar al final del segle XIX la idea optimista segons la qual la història era una fase transitòria contingent entre dues situacions socioculturals: d'una banda, les societats primitives, basades en l'instint; d'altra, la civilització, administrada per la intel·ligència socioeconòmica. Aquest tipus d'idea fou avançat també, de forma semblant, després de la Segona Guerra Mundial per Roderick Seidenberg i Teilhard de Chardin. L'estrany terme no apareixia en l'obra de cap d'aquests dos pensadors, però sí que féu acte de presència en l'ambient tibant de les relacions francoalemanyes a l'entorn de la Segona Guerra Mundial.

Se'n poden discernir dues arrels principals. N'és una la lectura de Hegel, sota influència de Heidegger, per Alexandre Kojève, que promogué la recepció francesa de la filosofia hegeliana quan l'existencialisme i la fenomenologia gaudien d'un gran ascendent a París, en el temps del Front Popular. Kojève va llegir la *Fenomenologia* de Hegel en el marc de la seua veneració d'aleshores per Napoleó com a «ànima del món»: Bonaparte era concebut com la figura que havia establert la dimensió universalista de l'esperit del món, bo i abolint

la dialèctica d'amo i esclau, i que, així doncs, havia dut la història a l'acompliment i la perfecció. En aquell temps Kojève era comunista i traslladà amb optimisme aquest concepte a la pràctica, tot considerant Stalin la culminació de la història.

Després de la guerra, Kojève, que havia passat a ser un alt funcionari de l'OCDE, canvià la peça històrica, bo i substituïnt una altra vegada Stalin per Napoleó. Les noves realitats d'una cultura planetària empenyien vers la consumació final, per dir-ho així, de l'abrogació de la història per Napoleó. *L'american way of life*, universalitzat, emergia com el model cultural prevalent d'una civilització d'«animals posthistòrics». Des d'aquesta perspectiva de Kojève, els russos eren molt semblants als americans, per bé que fruien d'una prosperitat material molt inferior, i la revolució de Mao era tot simplement la introducció ajornada del Codi Napoleó a la Xina. Cap al final dels anys cinquanta Kojève hi afegia que en aquest «únic món», en el qual havia desaparegut la dialèctica entre amo i esclau (juntament amb l'abolició del treball i de la lluita mateixos), l'home només podia preservar la seua humanitat tenint una vida refinada d'acord amb valors totalment formalitzats, al si d'un reialme estètic-subjuntiu de fingiment, de simulació.

La segona arrel principal del terme –no menys grandiosa, i relacionada de diverses maneres amb la primera– seria més rellevant com a factor de difusió i popularització de la idea de posthistòria a l'Alemanya de la postguerra. Té una base concreta en l'anàlisi de l'expansió del poder de l'estat endegada per Bertrand de Jouvenel al seu exili a Suïssa. Jouvenel admirava la lectura de Hegel que feia Kojève i havia format part del cercle de seguidors de Hendrik de Man a França, a començament dels anys trenta, abans d'esdevenir un referent intel·lectual del feixisme francès. En aquesta anàlisi, Jouvenel retornava als seus orígens aristocràtics i a la posició neoliberal segons la qual el poder de l'estat s'havia hipertrofiat fatídicament al segle XX com a efecte del *welfare state*. L'estat amenaçava ara de convertir-se en un «protectorat social» de caire totalitari. Les masses es disposarien de bon grat a servir i a sotmetre's a aquest protectorat. Jouvenel hi detectava una barreja de les estructures del feixisme, del New Deal i de l'estalinisme. Aquests règims reflectien, al seu parer, l'opressió estructural i la impossibilitat de control inherents al govern despòtic. Per a ell, la fi de la llibertat tradicional de què fruien les elits governants era una fase de transició en el camí cap a la no-història.

L'amenaça que constituïen unes macroorganitzacions dotades de vida autònoma i l'allunyament de les decisions dels líders polítics dels propòsits humans i del seu context històric eren també els elements que al·legava Hendrik de Man com a punt de partida del seu diagnòstic sobre l'adveniment de la posthistòria. Presentava aquestes idees en la forma d'una meditació detinguda sobre l'aportació de Jouvenel. Kojève traduï al francès, el 1948, el llibre antimarxista de H. de Man *La idea socialista* (1933), que estava prohibit a Alemanya, mentre l'autor romania a l'exili a Suïssa. A Bèlgica acabava de ser condemnat a vint anys de presó per haver estat un col·laboracionista destacat. Arnold Gehlen en va prendre el diagnòstic, però als anys cinquanta feia ostentació d'una repugnància creixent i angoixada envers el que anomenava la «mobilitat estacionària»: la civilització mundial era

vista com un mecanisme massiu, una paràlisi plena de fúria, mancada de qualsevol idea vitalitzadora, buida de sentit.

Ernst Jünger, que es relacionava amb Martin Heidegger i Carl Schmitt (que, al seu torn, mantenia contacte amb Kojève), escrigué *Zeitmauer* (1959) i la novel·la *Eumeswil* (1972). A *Eumeswil* dibuixa la figura de l'«anarquista» posthistòric, un servidor de dèspotes i historiador a la Spengler. Jünger exalta el «retorn al bosc» del seu heroi com una retirada del món social despòtic quan el règim es troba en perill. Aquest retorn és presentat com una reclusió en una solitud mística. Als anys cinquanta, Hans Freyer i Helmut Schelsky, que juntament amb Gehlen a Leipzig havien conformat la sociologia «alemanya» del Tercer Reich, o n'havien estat conformats, proposaren en la línia de la crítica de la cultura la idea d'un «segon sistema» d'una tecnologia inevitable. Al seu parer l'home emprà aquest «segon sistema» per alliberar-se de les restriccions de la natura i crear el seu propi món de restriccions estructurals i materials autogenerades. Però aquestes, al seu torn, erosionaven la mobilitat de la història i les estructures de control democràtic.

Aquest fons teòric, que ja havia exercit als anys seixanta una certa atracció en marxistes influïts per Heidegger o Carl Schmitt, com per exemple Marcuse, Anders i Taubes, assolí un nou atractiu als vuitanta entre esquerrans en cerca d'una orientació postmarxista. De tota manera, en el cas dels autors més joves s'hi tractava sovint tan sols d'un joc que es jugava a partir de citacions tretes del cos del «gran pensament». Les notes pòstumes de Peter Brückner arran del seu apropament a Gehlen, Marcuse, Daniel Bell i altres poden servir per donar una idea de com eren utilitzades aquestes idees en l'intent d'omplir i salvar el buit que s'havia creat després de la fallida de les esperances de final de la dècada dels seixanta:

La societat burgesa era així la societat realment històrica, en el sentit que al seu si diverses èpoques se superposaven en una tensió creativa i les seus sotragades vinculaven —en estats nacionals i un mercat mundial— multitud de regions, poblacions, processos socials i economies que fins aleshores només havien mantingut uns lligams molt febles. Un efecte d'això és indubtable: el mode de producció de la societat industrial havia començat ja, precisament arran d'aquest procés d'interconnexió, a crear una universalitat relativa de condicions de vida per a un gran nombre de castes, classes, estrats socials i províncies. Aquesta universalitat no tenia precedents en termes històrics: incloïa modes de treball i de transport, d'esbarjo i de comunicació, d'organització social de la família, de sexualitat i de tractament clínic de la mort... Com a resultat dels elements homogeneïtzadors inherents a l'entorn industrial, apareix l'espectre de la «posthistòria», una humanitat que esdevé cada cop més semblant pel que fa a «opinions i modes de comportament [...] interessos i judicis de valor» (Gehlen). [...] El resultat d'aquesta normalització i integració és una nova configuració de la «realitat»: una normalitat ubíqua que considera allò particular, allò qualitativament diferent, simplement com una aberració, de la qual se n'ha d'encarregar el metge o la policia. Allò únic i peculiar desapareix, és apartat als marges de la societat [...] Les diferències entre èpoques que coexisteixen són anivellades i soscavades: els cen-

tres urbans i els sistemes de transport, l'educació i els matisos de llenguatge, les formes de relació social i els modes de percepció, tot plegat és «modernitzat». Aquesta realitat, ara unidimensional, ja no es manifesta com un període històric, que es desplega i evoluciona lentament, que ofereix temps i espai per a parts competidores; més aviat esdevé, ella mateixa, una part en conflicte [...] Fins i tot a països amb una estructura de classes desenvolupada, les classes i el seu destí es mouen des dels extrems, dels afores, devers l'amenaça de la nova versió de la «contradicció principal». Aquesta contradicció oposa ara les forces del manteniment de la racionalitat (tècnica), de l'administració i de la producció de normalitat, per un costat, i una «no contemporaneïtat» (*Ungleichzeitigkeit*) de revoltes que inclouen elements de crítica preburgesa i postindustrial, per un altre. Ací rau una poderosa font d'aquest segon paradigma de sotrac: la revolta contra les estructures de la posthistòria. Però aquesta població, que se'ns revela «en el seu punt de trencament», ja no permet una síntesi aplicant-hi el constructe d'un «subjecte col·lectiu», i menys encara si preteníem que aquest subjecte fos una classe.

Un dels trets més estranys que hom pot identificar en nombrosos exponents del diagnòstic de la posthistòria –però no en H. de Man i en Anders– és el seu «pessimisme optimista», per dir-ho així. La seua posició essencial és que la civilització universal continua la seua marxa ininterrompuda cap endavant: la unificació, el creixement, la tecnificació, el benestar social i l'expansió del consum. En diversos esbossos utòpics, com ara els d'Ernst Jünger, poden haver-hi assenyalades determinades catàstrofes, però sense conseqüències irreversibles: el món no canvia. L'alarma principal per als defensors i definidors de la posthistòria no és que les megamàquines, assolint una vida autònoma, representen una amenaça greu, que el món s'exposa a una amenaça d'autodestrucció. El que els sembla inquietant és la impossibilitat de conduir el món, de guiar el seu curs: el timó ja no és a les mans dels capitans de la cultura i de les avantguardes polítiques. Dit d'una altra manera: la proclamació de la «fi de la història» generalment va de la mà d'una fe impertorbable en la continuïtat del procés de modernització. O, com en el cas d'Ernst Jünger, amb la creença en la disponibilitat d'una història simulada à la Oswald Spengler. En la posthistòria, no és el món que decau, sinó més aviat l'interès per aquest món, i la creença en el paper del gran intel·lectual com a força inspiradora. Com va dir Kojève, en cap cas no es podia esperar una altra cosa de la resta de la humanitat que no fos una animalitat satisfeta. O com ho formulava Gehlen: «El desenvolupament ha assolit un punt final, allò que ve ara és purament el present: el sincretisme d'una barreja de tots els estils i possibilitats, la posthistòria». El seu malson és la continuació d'un «progrés» dubtós, i no qualsevulla perills que podria presentar: no la fi del món, sinó la fi del sentit.

Davant aquesta singular troballa, la intenció que anima aquestes notes no és d'ampliar i extrapolar aquesta mena de diagnòstics, sinó més aviat de reflexionar sobre tres qüestions:

1. Quina història assoleix la conclusió final en la posthistòria?
2. Quin és el *locus* històric d'aquest diagnòstic?
3. Té sentit per al treball de l'historiador?

## EL LLEGAT DE LA HISTÒRIA DE LA SALVACIÓ

En la tradició judeocristiana hi ha tres aspectes del material històric –que apareixen també arreu– que es troben vinculats d’una manera única, específica: el mite de l’origen (la història de la creació) es prolonga en una estructura temporal del món que inclou l’expectativa de redenció dels creients (la història de la salvació). La proximitat de la salvació i/o del Dia del Judici Final és suggerida o proclamada per un procés en el qual allò diví pren forma humana (el Messies). Així doncs, la tradició religiosa del judaïsme i d’Occident inclou una interpretació bàsica del món com a quelcom d’històric, que enllaça amb les esperances de redempció de l’individu i amb la identificació de Déu (encarnat) amb l’home com a tombant redemptor en aquesta història. Tanmateix, en aquest marc s’ha desenvolupat també una ciència experimental dels esdeveniments mundans, a partir dels precedents historiogràfics de l’Antiguitat clàssica. Pretenia preservar el passat en els seus detalls individuals (incloent-hi esdeveniments i fets excepcionals) així com temprar l’avaluació normativa de situacions recurrents.

Aquesta inserció de la narrativa cronística i del pensament històric analògic en el marc de la història de la salvació havia d’entrar necessàriament en crisi quan hom començà a copsar els motius clarament intramundans dels canvis de les condicions bàsiques de l’existència, tot desvinculant-les dels cicles naturals. Quan els descobriments trencaren els límits anteriors del món –i el comerç, la tècnica i les relacions de poder institucionalitzades alliberaren almenys alguns segments de la societat del lligam directe amb els processos naturals– es va fer possible de capgirar els elements d’una explicació total del món. Ja no estaven subordinats a l’autoritat de la història de la salvació, ans eren traslladats a una altra esfera: al treball científic sobre les dades de l’experiència. D’altra banda, aquest esforç científic havia de mesurar-se cada vegada més en termes del caràcter abraçador i de provisió de sentit de la història de la salvació. És a dir: de les nombroses històries i relats particulars amb què els humans s’explicaven l’origen dels seus grups i institucions i es transmetien una experiència útil per al desenvolupament normal de la seua vida, n’havia de sorgir una història universal. I això en un doble sentit: inserint aquestes històries en una perspectiva que inclogués el món tot sencer i, alhora, proveïnt una base i un marc per a una interpretació plena de sentit del món, un paper que abans havia estat la funció i el terreny exclusius de la religió.

La fase crítica d’aquest procés de fusió es va atènyer quan es va poder pretendre que l’element històric de la història de la salvació havia passat a l’esfera de l’autoritat i la competència humanes, i que l’element religiós havia de limitar-se a la relació entre Déu i l’ànima individual del creient. Les bases d’això es posaren durant la Reforma. En l’època de la Il·lustració es va assolir la fase crítica en el camp del pensament («període axial»). Llavors s’obrí camí la reestructuració de l’esfera social a través de les revolucions política i tecnològica.

La incursió de les exigències científiques en l’àmbit religiós de la història de la salvació va fer que l’abast i l’ambició dels esforços intel·lectuals durant el període axial fossin

realment imponents, puix que havien de mesurar-se amb el caràcter abraçador i significatiu del mite. Aquesta fou l'època heroica de l'intel·lectualisme, el declivi de la profunditat i envergadura de la qual no han deixat de planyer nostàlgicament, fins avui mateix, generacions i generacions posteriors de membres de la *Bildungsbürgertum* [la burgesia culta] i d'intel·lectuals. L'intel·lecte respirava poder. Durant la fase victoriosa de la *Bildungsbürgertum* proliferaren les intervencions en àrees que havien estat sotretes al control de la història de la salvació. Això es va fer de manera sistemàtica: amb el desenvolupament de construccions de pensament projectades per a incloure el món en el seu conjunt. Aquesta mena d'edificis intel·lectuals pretenien estructurar el món genèticament, proveint-lo d'un significat que vinculava els esforços de l'individu amb el desenvolupament del món com a totalitat. De fet, els projectes teòrics reeixits en aquest sentit tingueren un impacte que és indestruïble de la història de la societat burgesa dels segles XIX i XX. Tots els teòrics posteriors pogueren caminar als muscles de gegants com Kant, Hegel o Marx, les proeses prometeiques dels quals foren respostes al desafiament gegantí de substituir el mite per la raó. Tanmateix, els substituïts historicomundans del mite s'ajustaven al motlle establert. Això es fa clarament palès en el fet que la història, en la fase primerenca de la filosofia de la història, era pensada com un procés que es movia cap a un punt final, una fi contemplada en termes de les esperances anteriors, projectades al més enllà: de la història mateixa naixeria la pau eterna, l'esperit retornaria a si mateix, amb el resultat d'una societat sense explotació ni alienació.

Aquesta mena d'amidament compendiat de la trajectòria històrica tota sencera, i el descobriment dels seus vectors de moviment, només era possible a condició d'operar-hi un reduccionisme dràstic i d'assumir supòsits de gran abast. El desig d'una explicació plena de sentit de l'existència només podia ser satisfet traslladant els trets bàsics del sentit pressuposat a la història mateixa. El passatge a través de la història, tanmateix, subministrava una legitimació objectivada a les posicions prèvies de la primera filosofia de la història: ajudava a encoratjar les exigències plantejades pel coneixement d'assumir el timó polític i les esperances de trobar un substitut del més enllà en el més ençà.

La fi de la humilitat que això implicava estava en contradicció amb el cabal d'experiència de totes les cultures antigues. Però havia estat desencadenada pel mateix esclat de forces productives que havia facilitat també una reducció de la primacia anteriorment acordada a la religió; era una contrajugada que servia per reforçar l'expansió de la nova civilització. En altres paraules: el sentit del progrés, històricament certificat i teològicament fixat, esdevingué l'agent lubricant, per dir-ho així, de la dinàmica del progrés social, perquè aportava bona consciència als privilegiats i, alhora, donava esperança als humiliats i ofesos.

Però només durant un període. La filosofia de la història fregava les superfícies abrasives de la realitat. L'estudi empíric de la història que havia encoratjat mostrà que aquesta era molt més contingent i diferenciada d'allò que s'havia avançat, i militava contra la derivació de conclusions imperatives o la síntesi de perspectives totals, omniabraçadores. Però, per damunt de tot, la realització del progrés en la societat mateixa no menà als resultats que



hom havia predit: fraternitat, pau eterna, llibertat de l'individu autònom, l'esperit retornat a si mateix, regnat de la bellesa, i tampoc a aquella revolució social que satisfaria les necessitats de tothom. Els observadors més perspicaces de final del segle XIX, precisament, diagnosticaren l'adveniment d'una societat amb estructures i aparells burocràtics cada vegada més rígids que, amb inevitabilitat històrica, frenaven la vitalitat i l'esperit de la burgesia, sotmesa a entrebancs econòmics i burocràtics, alhora que estenien la misèria del proletariat, mitigada en sectors molt delimitats, al món sencer. Els senyors ja no eren senyors, però els criats continuaven sent criats.

La resposta va ser la renúncia a la idea que la història està governada per una llei ineluctable, a la qual hom podria ajustar-se i que es podria arribar a comprendre, accelerant-ne així el ritme. Si realment Déu havia mort, no calia traslladar la humilitat deguda a Ell a la història. Més aviat, els homes podien alliberar-se de les cadenes de la història a través de la voluntat de poder i traslladar-hi els fins pels quals havien abraçat una vegada la història de la salvació. Per a l'individualisme burgès això podia significar, amb Nietzsche, la fragmentació de la realitat històrica en un etern retorn del mateix, buidant així la història del seu suposat sentit, que era substituït per la voluntat de poder o per l'estètica asocial de la «gran personalitat». En les capes mitjanes hom podia veure, amb Sorel, en la violència una renovació de la vitalitat, per tal de forjar una tercera via entre el «capital» i el «treball» i mediar políticament entre l'un i l'altre en nom de la nació. I en el proletariat, encara, hom podia, amb Lenin, forçar malgrat tot l'acompliment d'unes lleis històriques que no hi arribaven a través d'una organització col·lectiva del poder en aparells de partit centralitzats. Aquests enfocaments voluntaristes, però, eren encara minoritaris com a programa en tots els seus àmbits abans de la Primera Guerra Mundial. L'experiència de la guerra els donà una base existencial de masses i en la postguerra passaren a ser les forces més dinàmiques, que miraven de realitzar-se a través de l'assoliment d'uns fins legitimats en termes de filosofia de la història (direcció a càrrec d'elits intel·lectuals, realització de la grandesa nacional, societat sense classes –si podia ser, a escala mundial). Tots els autors que desenvoluparen després de la Segona Guerra Mundial visions de la posthistòria es formaren al si d'aquests grans corrents.

Podem resumir aquesta primera troballa en termes més generals: la història que acaba en la posthistòria és una construcció intel·lectual significativa que tracta sobre l'esdevenir històric del món en conjunt. El seu nucli consisteix a generalitzar el coneixement experiencial sobre la realitat (esdeveniments anteriors, la naturalesa de l'home, la dinàmica de les estructures dels processos) i a presentar-lo de manera que no entre en conflicte amb una determinació del *telos* de la història sinó, al contrari, que hi done suport. Atès que aquest fons de coneixement experiencial ultrapassa les capacitats intel·lectuals de l'individu aïllat, es tractarà bàsicament d'interpretacions d'un coneixement selectiu, amb uns criteris derivats, en darrer terme, de proposicions especulatives o normatives sobre el futur. En la mesura que es reconeix llibertat a l'home, la interpretació pot invocar també la voluntat d'aquest per alterar les tendències percebudes de la història a través de l'acció. Si aquesta

acció fracassa o es demostra catastròfica, o criminal, el que es fa caure és la interpretació (o l'exhortació) o la llibertat. La segona possibilitat s'adiu més amb el tipus de l'interpret que és alhora home d'acció.

## LA VOLUNTAT D'IMPOTÈNCIA

La posthistòria no és una teoria desenvolupada. És, més aviat, una pecepció simptomàtica. És un codi, farcit d'al·lusions per als iniciats, amb el qual s'expressa un estat d'ànim i que pressuposa molta teoria. Pressuposa, en primer lloc, la història gran, plena de sentit i orientada a una finalitat pròpia de la filosofia clàssica de la història. I en segon lloc, el tombant voluntarista en aquesta filosofia: la imposició del sentit i l'objectiu d'aquesta història, que ja no es podia trobar al si de la realitat històrica, amb els mitjans del poder. Aquest matrimoni d'intel·lecte i poder, tanmateix, no tenia res a veure amb el tipus de relació viciada, tan freqüent, en què la ciència i l'art es posen com a ornament i instrument espuris al servei dels poderosos. Ben al contrari: el *Geist* mirava de reclutar i instrumentalitzar el poder en les classes mitjanes revolucionàries educades, per tal d'utilitzar-lo per a promoure els seus projectes de signe contrari a les estructures de poder ja establertes a la societat. Aquest arborament rebel a la vora de l'abisme de la manca de sentit té molt a veure amb la consciència contradictòria de les pretensions de grandesa intel·lectual<sup>2</sup> i la seua manca de ressó entre les masses, considerades inconscients. Però quan aquest esperit de decadència burgesa vol revoltar-se contra les estructures del poder social, i si no en fuig per aixoplugar-se en una forma estètica d'existència, es veu obligat a pactar amb el seu altre adversari, les masses. Això ens condueix a la tercera premissa de la posthistòria, és a dir, que aquesta comesa fou un fracàs.

Els intents i els fracassos comporten una dimensió subjectiva i una altra d'objectiva, un tipus i una situació. L'especificació temporal de la situació és simple: és el període de postguerra i, en una onada posterior, el període que comença els anys setanta. La situació es caracteritza biogràficament per l'experiència anterior: el feixisme i el seu fracàs en la dreta; en l'esquerra, la successió de diverses formes militants de comunisme: de primer, l'estalinisme, després diferents sectes i grupuscles comunistes. Però això és només un element, perquè les estranyes barreges en el nostre grup d'autors són també molt cridaneres: els seus darrers anys B. de Jouvenel fou membre del Club de Roma, Carl Schmitt escrigué sobre Che Guevara, Jünger experimentà amb drogues, Kojève viatjà per trobar-se amb Schmitt, H. de Man llegí en veu alta fragments de la biografia d'un socialista europeu a la seu de l'Institut de la Indústria Alemanya, etc. Per aquesta raó, miraré de circumscriure més de prop el que em sembla que és típic de la vida i l'obra de deu autors identificats amb la posthistòria.<sup>3</sup>

El terme «*Bildungsbürger* revolucionaris» emprat més amunt és descriptiu i pretén distingir aquesta categoria d'aquells intel·lectuals revolucionaris que foren realment membres lleials d'alguna organització política durant un període prolongat. Només H. de Man, de

tot aquest grup d'autors, s'hi ajustaria: al llarg d'una dècada ocupà càrrecs al si del socialisme belga, però era alhora professor i continuà sent-ho. Almenys uns altres cinc autors foren membres de partits de masses radicals (NSDAP, PPF, KPD, PCF), però mai no en foren funcionaris (en el sentit de trobar-hi el mitjà de vida). El seu pas per les organitzacions fou massa breu per això —com en el cas de Jouvenel i els dos anys que fou director de l'òrgan del partit de Doriot— o massa perifèric: Baudrillard, per exemple, fou com Althusser membre d'un comitè d'intel·lectuals del PCF; Gehlen tractà d'organitzar els professors de la Universitat de Leipzig per a l'NSDAP. Tots procedien, com a mínim, d'entorns de burgesia mitjana (només Heidegger i Schmitt eren *parvenus* en aquests cercles socials), i tots tenien grans dots intel·lectuals. No estaven disposats ni condemnats a fer una carrera professional en la política, la via d'ascens més ràpida però més perillosa al segle XX. Dels deu, set foren professors, dos escriptors molt coneguts, i un fou alt funcionari. De tota manera, això sols els caracteritza externament. Tots ells foren, per tarannà i per interès, intel·lectuals polítics, *public men*, *hommes de lettres*, immersos en el *Zeitgeist*. I, en qualsevol cas, una elit segons qualsevol criteri (especialment segons el seu).

Si fa no fa, la meitat foren actius políticament en l'extrema esquerra, i l'altra en l'extrema dreta en fases crucials de les seues vides. És a dir, participaren en activitats programàtiques-propagandístiques a favor de forces polítiques que pretenien galvanitzar les masses en l'acció política adreçada a aconseguir un canvi sistèmic. De tota manera, més significativa encara que la fixació d'objectius polítics hi va ser la tensió sociocultural i la brevetat d'aquesta aliança entre grups intel·lectuals i grans organitzacions. En vuit dels deu casos és possible constatar almenys un canvi, més o menys voluntari, de perspectiva política bàsica. Atesos els daltabaixos polítics que han sacsejat Europa en aquest segle, això no tindria gaire importància, si no fos perquè continuaren expressant-se i actuant com si haguessen estat sempre els mateixos o haguessen mantingut sempre la posició justa. Tret de dues excepcions en ambdós grups, tots nasqueren poc abans o després de l'inici del segle i visqueren fins a la dècada de 1970. Molts d'ells arribaren a vells. En general, visqueren dues guerres mundials, un mínim de tres ruptures de la continuïtat cultural, i dues ruptures de la continuïtat política.

Foren temps que canviaren més ràpidament que mai abans, i hagueren d'adaptar-s'hi. Ho feren apassionadament, per bé que en algun cas amb un gest d'indiferència aparent envers l'època. La Primera Guerra Mundial deixà una forta empremta en el perfil intel·lectual d'almenys dos d'ells. Un es va veure forçat després de la Revolució d'Octubre, amb la qual havia simpatitzat, a deixar el seu país, Rússia, en raó de la seua condició social «inadequada». Un altre va créixer a l'estranger perquè el seu pare, un rabí, es veié obligat a emigrar. Cinc passaren per diversos països, i es fa difícil, quant a la motivació, de distingir-hi clarament les raons polítiques de les professionals. Un es veié obligat a marxar de l'Alemanya nazi com a jueu i intel·lectual d'esquerres; retornà el 1950 a Àustria. Dos anomenats «semijueus», un d'una família comunista i l'altre com a efecte d'un flirteig amb el feixisme, cercaren en «la marginalitat un refugi segur». Cinc perderen la seua posició durant la guer-

ra o a la fi d'aquesta, per un temps més o menys prolongat; quatre es veieren obligats llavors a canviar de país. La minoria –tots «de dretes», d'altra banda: Jouvenel, Freyer, Gehlen, Jünger–, se les compongué per reeixir sota tots els règims, amb una mica de paciència. Per bé que tots assoliren una posició més o menys respectada i d'elit a partir dels anys cinquanta, els que eren d'esquerres tingueren més complicacions: Brückner fou expulsat de la càtedra, criminalitzat i perseguit després (i encara abans) de la «tardor alemanya» de 1977 (tot i que els tribunals dictaminaren després que il·legalment), i només fou rehabilitat el 1980, poc abans de la seua mort.

Aquestes ruptures i tensions històriques en les biografies dels nostres autors són alguna cosa més que un exemple entre tants altres de la confusió del segle. D'altra banda, en la majoria dels casos no té justificació l'explicació simplista dels seus canvis de posició, sovint tan marcats, al·ludint a l'excés d'energia dels «renegats». Ni es consideraven instruments en mans de la història ni tenien cap intenció de preservar el món de les seues errades. Més aviat, continuaven la seua producció intel·lectual, com si calgués demostrar la independència del seu esperit respecte dels sistemes. La seua obra, com en el cas de Gehlen o de Baudrillard, resta al marge de qualsevol referència biogràfica, o –com en el cas de Heidegger o Kojève– està alliberada de la història a través de l'autointerpretació i de la seua transformació en una mena de principi. En alguns casos, com ara els de Jünger i De Man, l'autobiografia ha estat elaborada i treballada fins assolir un nivell de consistència personal que equival a una declaració d'independència respecte de la societat.

En la realitat, no foren merament instruments, a diferència de la gran majoria de les innombrables víctimes de les dictadures i la guerra. Més aviat es comprometeren en una acció política radical en interès del sentit de la «història» i posaren al seu servei la seua ploma, el seu nom i els seus consells. Tampoc l'autoimatge elitista era una mera il·lusió, perquè de fet tenien una capacitat intel·lectual ben considerable. L'aspecte il·lusori de la seua imaginació megalomànica rau en l'esfera pràctica: en la seua idea que era possible mantenir-se a distància de les masses i de les burocràcies i, alhora, dirigir-les. Però aquesta il·lusió es revelaria com a tal més tard, quan l'activitat política, radicalitzada per la recerca de sentit, deixava de ser oposició oberta i es transformava en una complicada relació amb el poder establert. Llavors es feia inevitable un compromís pel que fa als detalls; i aquest compromís no havia estat previst en el gran projecte de l'aportació de sentit. I en l'encontre amb la violència de la burocràcia, l'autoconsideració dels portadors de sentit es va sentir ofès fins al punt de la insignificança. En comptes de dirigir el pacte entre l'intel·lecte burgès i les masses, es van veure a si mateixos com a embelliment ornamental d'un pacte entre el poder i les masses.

En funció del seu respecte per si mateixos i de les oportunitats de supervivència, aquesta constatació menà a una retirada de l'esfera de la història. La derrota en l'àmbit pràctic fou compensada per la producció intel·lectual. Aquesta producció enllaçava amb els continguts «d'abans», per tal de protegir-se de qualsevol sospita que fossen responsables de la seua pròpia desfeta i de les conseqüències històriques que es derivaren d'una aliança malagua-

nyada. La defensa davant aquesta sospita, que era una amenaça molt forta a la seua auto-comprensió com a líders intel·lectuals, bloquejà la discussió concreta sobre la seua participació i experiència en la història. En comptes d'això, hom elaborà un diagnòstic exonerador del món extern: el pacte entre el poder i les masses havia esdevingut, sobre la base històricament assolida de la dominació tècnica de la natura, un sistema autoregulator. Aquest sistema, amb diferències purament marginals de configuració política, englobava pràcticament tot el món i tendia a l'autoreproducció incessant, més enllà de les guerres i els daltabaixos. Aquest «segon sistema», que no necessita ni tolera idees noves, s'havia desempallegat de la natura, de l'experiència de la realitat, del temps com a procés amb sentit, i de la intervenció de qualsevol actor individual. La llibertat de l'individu ja no es podia associar, amb algun sentit, a l'esdevenir-se del conjunt. Tan sols podia realitzar-se, si de cas, en alguns nínxols, en la imaginació rememorativa, en el mite, en la simulació, en el terreny hipotètic del «com si».

## HISTÒRIA I POSTHISTÒRIA

La interpretació que expose ací de la gènesi de la posthistòria com a alleujament projectiu específic, com a exoneració (*Entlastung*), es basa en la lectura d'aquests autors a contrapèl de la seua obra. Aplega fragments de compromís i de participació històrica justament en el moment en què aquests escriptors parlaven d'una *pèrdua de sentit* del pensament històric. Torna enrere precisament quan els autors de la posthistòria miraven endavant. Si deixem de banda l'element exonerador de la gènesi de la idea de posthistòria, així com la sortida de la història per tornar a un concepte d'història basat en un hegelianisme de biaix voluntarista, el diagnòstic com a tal no manca totalment de sentit ni deixa de tenir algun referent objectiu. Més aviat, pot afavorir una avaluació més matisada de la tasca de l'historiador.

En tots els autors de la posthistòria hi ha una categorització avaluadora de la civilització mundial que sovint s'anomena «cristal·lització». Aquesta metàfora es manlleua de la teoria biològica de l'evolució. Postula que les espècies evolucionen a partir de mutacions genètiques accidentals i de la supervivència de les variants més aptes, que consoliden una dotació genètica que es reproduïx mentre poden assegurar la supervivència en el seu medi. En traslladar això a la història, es parlarà d'un procés d'evolució sociocultural: la història humana arriba a la fi dels seus canvis qualitius en concomitància amb un alt grau d'independència, desplegada uniformement a escala mundial, de la civilització tecnoindustrial avançada respecte de la natura. Llavors es congela i qualla en una estructura que s'autoreproduïx. Això es podria entendre com una teoria de la modernització ampliada en sentit evolucionista. Però en un to menor, per dir-ho així, perquè la cristal·lització implica alhora la fi de la llibertat i del sentit, i condueix, doncs, a una «reanimalització» de l'home.

De Man i Anders hi remarquen una conseqüència ulterior, que és la tendència tanàtica. Tots dos autors acusaven el fort impacte de les energies destructives desencadenades en la

Segona Guerra Mundial i de la maquinària incontrolable de guerra i destrucció. Curiosament, és precisament la persona que encunyà el concepte de posthistòria qui tenia igualment esperança en una «mutació», com també Teilhard de Chardin, Bertaux o Serres. «Mutació» en aquest sentit vol dir un canvi bàsic en l'estructura i les actituds socials, i per tant una transformació històrica que faria època. Les fórmules més importants que aparegueren llavors en l'ordre del dia foren: fi a l'«exterminisme», límits del creixement, descentralització, protecció dels recursos, compatibilitat ambiental i social, satisfaccions no materials.

Si aquest catàleg pot ser interpretat, encara, com una mena de paràfrasi del programa de la Il·lustració —és a dir, com un retorn cap endins del progrés alienat amb l'ajut dels poders de la raó—, aquest mateix marc es va veure sacsejat per altres teories que aplicaven fórmules com «entropia» i «desig de mort» a la societat. Les seues concepcions globals del declivi de les energies vitals i de les opcions minvants, així com la idea de la vida com un rodeig cap a la mort, no havien estat conceptualitzades en termes de la «mutació» històrica darrera en l'esperança expansiva del progrés del període axial. Puix que la historicitat de la natura és un dels grans descobriments del darrer segle, i ha relativitzat l'oposició entre ciències naturals i humanes, fóra raonable esperar que una mediació teòrica entre la finitud de l'existència humana i la del món, encoratgés, en l'àmbit de la història i la societat, l'aparició d'alternatives al paradigma del creixement i la modernització.

L'apropiació posthistòrica de metàfores sociobiològiques (cristal·lització, estat-tèrmit), que des de la Il·lustració han sovintejat en el discurs en aquest àmbit, no va generar-les perquè aquesta apropiació barreja arbitràriament les dimensions natural i cultural des d'una mena de socialdarwinisme rígid, en comptes de pensar la cultura en el marc de la natura, per una banda, i com a dimensió social, per una altra. Resta fixada en tradicions que refusa, alhora que és incapaç —seguint la tradició il·lustrada— de tenir present la finitud de la natura, ignora la mort del subjecte individual en termes històrics i d'espècie, eludeix la consideració dels xocs d'interessos socials i de les asincronies, i elimina així d'entrada qualsevol element motor de la història.

Per aquesta raó, la perspectiva de la posthistòria com a transvaloració elitista, marcada pel pessimisme cultural, de l'optimisme del progrés, em sembla —com a diagnòstic de l'època— més confusionista que aclaridora. La majoria dels seus defensors donen primacia al seu interès propi, en comptes de concentrar-se en els nous problemes del segle. Estan captivats pels exagerats símptomes de paràlisi de la civilització, en comptes de cridar l'atenció sobre la seua capacitat d'autodestrucció. La qüestió del sentit enfosqueix la qüestió de la supervivència. De Kojève i Gehlen a Baudrillard, la proclamació de la fi de la història (com a superació de l'horitzó tradicional de sentit) es resol en la fantasia fossilitzada d'un flux sense sentit, però ininterromput, d'esdeveniments.

A més, la posthistòria pressuposa construccions de sentit en forma de megarelatats sobre la història universal i, per tant, el llegat de la història de la salvació. En aquest motlle tradicional, el treball sobre un concepte de l'històric, conscient de la finitud de l'home i el món,

es resoldria tot simplement en un capgirament radical, que conduiria de l'optimisme eufòric sobre el futur a l'actitud diametralment oposada: l'angoixa apocalíptica. D'altra banda, es mantindria l'estructura narrativa pseudoempírica de la història universal, com si sabéssim alguna cosa en termes de contingut sobre el seu començament i la seua fi. Però com que no ho sabem, els marcs macroteòrics per a les dades històriques no deixen mai de ser constructes hipotètics. La producció de teoria té un origen i uns procediments de verificació del coneixement que no són els de l'elaboració historicocrítica de la tradició. És cert que en general s'assoleix una història significativa a través d'un procés que treballa amb interpretacions preliminars a partir del llegat espars, a la manera d'empremtes, dels esdeveniments reals.

Tanmateix, una altra precisió és decisiva quant a la relació entre la història i qualsevol aspiració pràctica: l'estatus dels models macrohistòrics d'interpretació (i les seues derivacions) –sense els quals no es pot establir connexions significatives entre els segments del passat investigats– no ha de ser desdibuixat per l'elaboració històrica fins al punt de fer creure que la interpretació a què s'arriba és, per dir-ho així, immanent als fets mateixos. Tots els intents d'una reificació del caràcter temptatiu, de model, de la història universal a través de la sofisticació pseudoempírica, com passa amb les grans teories cícliques de Spengler o (més moderadament) de Toynbee, produeixen autoenganys megalomaniacs que pretenen posseir certesa predictiva. Estan, doncs, lluny de conduir a una tensió creativa entre pautes diferents d'orientar-se davant la realitat històrica.

La majoria dels autors de la posthistòria se situen en una tradició de la filosofia hegeliana de la història, que aspira a elaborar una explicació genètica dotada de sentit de la realitat de la història universal. Però aquesta empresa ensopega almenys amb dues dificultats. Per una banda, el primer pas és sempre un esbós aproximat significatiu de la percepció de la realitat històrica, que només pot copsar de manera sectorial, i amb la consegüent i dràstica reducció de complexitat. Fins i tot en el cas millor, la reducció selectiva limita la capacitat dels conceptes per al pronòstic, tothora desmentit per la història considerada retrospectivament. Per una altra, una història (per la seua estructura narrativa) no revela el seu sentit fins que se'n clou el darrer capítol. L'empresa pressuposa així que tota la història ha d'estar a la vora de la fi en l'època de l'elucidació del seu sentit, és a dir, com a història plena de sentit. Això ajuda a explicar la proximitat entre la filosofia materialista de la història i diversos corrents quiliàstics, que poden pretendre, com el Romanticisme, que l'apocalipsi és a prop, o poden, com el marxisme, contemplar la revocació de la necessitat de moviment històric al si de la societat desitjada com una opció històricament predeterminada i factible. O l'interpret mateix pot, com Hegel, creure que participa del coneixement absolut (que, en aquest pla, només pot ser seguit després de la fi de la història per un retorn de l'eternament igual). En produir un curtcircuit entre el punt de partida i la meta final d'una interpretació històrica-real del sentit, aquesta fi de la història demostra que és, com no podia ser d'una altra manera, un artefacte de pensament.



Tanmateix, tot i aquestes objeccions, no podem desfer-nos tan fàcilment del diagnòstic de la posthistòria. Perquè en un segon nivell hi ha, encara, la seua caracterització de la configuració social actual i la seua relació amb l'individu. Allò que sobta, en aquest sentit, són els punts de contacte entre els diferents diagnòstics formulats després de la Segona Guerra Mundial: la «megamàquina» (Mumford), la «societat postindustrial» (Bell), etc., i el «protectorat social» (Jouvenel), els «sistemes secundaris» (Freyer) i la «nova normalitat» (Brückner). Aquests diagnòstics tenen en comú que relativitzen la rellevància de la constitució política, de les relacions de propietat i de les altres categories bàsiques de la teoria social tradicional en les societats tecnològicament avançades, i que, en comptes d'aquestes distincions, invoquen una estructura tecnosocial comuna que s'autoreprodueix, que se sustrau a qualsevol control, per la seua dinàmica pròpia, i que per això mateix desplaça a un pla secundari les condicions d'aquest control. Aquesta estructura tecnosocial és pensada com un estat de coses produït històricament però que ja no és en si mateix històric, perquè ja no funciona cap contradicció bàsica al si de les societats avançades, que hi podria promoure una transformació estructural. Lluny d'això, la hipòtesi és que les contradiccions hi són només parcials i marginals i, doncs, subjectes d'entrada al poder persistent de la inèrcia pròpia de les estructures socials bàsiques. Aquestes contradiccions, en conseqüència, ja no menen a la revolució o a la transformació de la societat, ans troben derivacions en la rebel·lia innòcua o en la retirada al jo interior.

La dinàmica de l'homogeneïtzació social pot ser observada en diversos nivells, i està lligada al progrés tècnic. En el pla econòmic, els augments de productivitat han fet possible una prosperitat de masses relativament àmplia sense lluita de classes, bo i transformant les contradiccions entre capitalistes i proletaris en una relació cooperativa, carregada de tensions, entre el capital i el treball. Aquesta relació és reforçada per les organitzacions corporatives i és alhora apuntalada i relativitzada pel creixement secular dels serveis públics i privats. Als països socialistes l'homogeneïtzació ha anat encara més lluny com a resultat del control estatal sobre l'organització i disposició del capital i el treball, per bé que s'hi ha organitzat menys eficientment.

En el pla polític, les esferes lliures de la influència de l'estat i, així doncs, l'autonomia social en la seua forma pura, quasi han desaparegut com a efecte de la burocratització, del paper i la presència creixents dels aparells coercitius estatals, de l'abast que han assolit les regulacions públiques en la societat, de la dependència de tots els individus i de tota iniciativa «privada» de les prestacions i els subsidis estatals (especialment en l'àmbit del benestar social individual). La intensificació d'aquest poder, alhora compacte i immòbil, anul·la el marge de maniobra per al desenvolupament d'una oposició de fons i entrebanca fins i tot les correccions menors de rumb polític. D'altra banda, la regulació interna dels conflictes es basa en bona part en la distribució dels fruits del creixement econòmic, la qual cosa fixa els sistemes en la seua dinàmica expansiva fonamental.

Finalment, en el pla cultural, l'autonomia relativa de les cultures regionals i de classe és erosionada per la mobilitat, els sistemes estatals d'ensenyament i l'omnipresència dels

mitjans de comunicació, i ha estat finalment substituïda per una cultura mercantilitzada de masses atomitzades, els horitzons temporals i espacials de la qual són boirosos, una cultura en què ja no es pot distingir fàcilment l'aparença de la realitat, i en què les simulacions i els simulacres són sovint més fascinants, i a estones més realistes, que les experiències primàries. El tret principal d'aquesta cultura és una contradicció que s'allotja en l'individu mateix: per una banda, el seu comportament pràctic està determinat pels imponderables del mercat i de la burocràcia, que són ara un component indefugible de la rutina quotidiana; per una altra, el seu món de percepcions i manifestacions és deutor d'un poti-poti caòtic d'il·lusions imaginàries.

Hom podria adduir, en principi, un munt de proves a favor d'aquesta aproximació a les realitats socials actuals, perquè respon, sens dubte, a un gran nombre d'observacions quotidianes i científiques. Tanmateix, el problema d'aquest esquema és la perspectiva des de la qual es formula: tal vegada podria ser obra d'un observador d'un altre planeta. Podria haver-lo formulat un home sotmès a l'estranyament de l'experiència (*Entwirklichung*) i a la pressió indefugible de les estructures indefugibles que descriu?

Potser existeix realment quelcom de semblant a l'home d'un altre planeta: observadors distanciatos que, tot i ser-ne contemporanis, pertanyen en tan escassa mesura a l'època que poden mirar-se-la, per dir-ho així, des de dalt. Si volem parar esment a la capacitat de diagnòstic dels que se situen fora de la història —o que hi han caigut— cal atendre amb molta cura el seu missatge i no treure-hi més del que poden donar, encara que ells no són conscients de les seues limitacions. El problema bàsic dels autors de la posthistòria és que tenen una visió errada de la relació entre els intel·lectuals i les masses en una fase crítica. Com a burgesos cultes —una elit o avantguarda de *Bildungsbürger*— eren incapaços de veure's com a part de les masses i de dissoldre així el concepte de «massa» en subjectes individuals. En aquest aspecte el seu error és idèntic a aquest distanciament que els fa valuosos, als nostres ulls, com a observadors aliens. Ara: aquesta distància pot ser qualificada objectivament, en funció de la perspectiva específica dels autors. Una perspectiva específica que consisteix a incloure els contemporanis en el concepte de la massa com a objecte, per una banda, i a tractar, per una altra, d'esborrar la seua pròpia responsabilitat quant als continguts del seu compromís polític. Aquests excessos haurien de ser esmenats. Pel que fa al segon aspecte, l'esmena exigida és òbvia: caldria girar l'atenció cap a les diferències entre sistemes i sospesar-les en funció de la qualitat de vida que permeten els diferents sistemes, dels sacrificis que imposen i de la seua capacitat per fer possible la percepció i la reflexió sobre els seus problemes. Ara: una distinció d'aquesta mena pot beneficiar-se, sens dubte, de la identificació dels aspectes compartits latents de la seua «infraestructura» d'època.

En el cas de la relació entre subjectivitat i masses, el problema és més complex, perquè la consideració afecta a qui la fa. Els autors de la posthistòria no es veuen com a part de les masses. Miraven les masses com una entitat que reaccionava instintivament i mecànicament als requeriments socials i, doncs, mancada de subjectivitat i de capacitat per assolir el coneixement i la transformació de la història. En aquesta mesura, el seu esbós d'estructures

socials –en què les masses constitueixen el lligam de mediació entre economia, política i cultura– apunta fàcilment a l'eixida de la història. L'esbós seria menys objectivista i desesperançat si els individus, que integren les masses socials tinguessen subjectivitat. Això significaria obrir en el pensament la totalitat de constreyniments estructurals a aquest mínim de llibertat que l'observador reclama, en qualsevol cas, per a si mateix. Així que l'observador de les masses s'adona que en forma part, les masses es dissolen en individus conscients de la seua inserció en processos socialment estructurats, que reflexionen sobre aquests processos i que són capaços de reaccionar-hi. Per descomptat, no hauria d'haver-hi il·lusions quant a la possibilitat que l'individu tot sol siga capaç de canviar substancialment aquestes estructures. Però no està sol: tots tenen la mateixa possibilitat, tot i que extremament insignificant davant la immensitat dels problemes. Aleshores l'esperança hauria de basar-se precisament en el caràcter de masses de la subjectivitat reflexiva i comunicativa, i no en cap procés de subjectivització de l'objecte «masses» o de qualsevol altra entitat col·lectiva singular.

El diagnòstic posthistòric contempla la formació de la societat configurada per un procés objectiu d'homogeneïtzació a través de les estructures de poder, que es projecten a partir d'un centre. Aquest procés no conté ja cap promesa de moviment qualitatiu, més aviat s'estén fins que acaba congelat. Qualsevol desviació d'aquesta pauta són recialles d'històries pretèrites (com el món no europeu) o pertanyen a l'àmbit estètic, posthistòric, de la simulació. En aquesta dialèctica de centre i marges, buidada de realitat, es reflecteix la marginalització del capdavanter intel·lectual. Si la contraposició entre intel·lectualitat i masses (que trobava necessària, ja ho hem vist) fos abolida des d'una perspectiva de subjectivitat de masses, aleshores fóra possible de percebre novament les veritables diferències al si i entre societats com a punts de partida per a l'acció històrica, sense que la descripció posthistòrica de la formació de la societat perdés tot el seu valor. Però canviaria el seu estatus: el diagnòstic paralitzador d'unes estructures que han esdevingut independents es transformaria –si es té present el risc d'anorreament– en una imatge amenaçadora que impul·leix la subjectivitat reflexiva a la recerca d'iniciatives d'acció. La posthistòria esdevé històrica si no és llegida com a diagnòstic general, sinó com a utopia negativa específica relacionada amb la pèrdua de perspectives de futur al si de les societats industrials avançades.

I tanmateix, és possible d'imaginar la percepció i la reflexió històrica d'una subjectivitat de masses en la cultura contemporània? En la seua novel·la posthistòrica *Eumeswil*, Ernst Jünger presenta la història com l'activitat paradigmàtica de l'Anarc en la posthistòria. En aquesta barreja híbrida de Nietzsche i Baudrillard, la història –privada de la coherència significativa de les seues metanarratives– degenera en un videoarxiu farcit d'imatges i esdeveniments del passat, la fascinació del qual li ofereix alleujament davant la manca de sentit de la seua existència en aquest món. En forma visionària apareix ací la variant elitista del destinatari pressuposat al qual sembla adreçar els seus missatges la indústria i la burocràcia cultural postmodernes. Aquesta variant es caracteritza per la disponibilitat, la reïficació i simulabilitat simultànies de bocins arbitràriament seleccionats de tradició, per

l'estructuració d'aquest material en termes dels objectius educatius marcats per les relacions de poder, i per l'elaboració estètica d'aquest material per a observadors passius i isolats. El destinatari és, de fet, posthistòric, en la mesura que es veu constantment confrontat amb fragments del passat que l'aparten de la seua pròpia situació històrica, de la seua subjectivitat. Aquests fragments no li permeten de trobar per si mateix la seua pròpia veritat, per dir-ho així, sinó que més aviat en catalitzen l'apartament de l'existència històrica, perquè es veu literalment inundat per material del passat.

He tractat de mostrar que, en els termes més generals, el diagnòstic de la posthistòria –com a *post-scriptum* decebut de la filosofia vuitcentista de la història– és incapaç de copsar els problemes essencials de la comprensió actual de la història mundial, i que la seua interpretació del present només té sentit si hi introduïm canvis substancials. La dimensió estètica, orientada als mitjans de comunicació, de la història posthistòrica, en canvi, és altament pràctica i s'adapta perfectament al to i al ritme de l'època. La recerca d'una alternativa crítica hauria de partir de la qüestió del tipus de serveis que pot oferir un historiador per encoratjar la subjectivitat de l'individu en la seua autopercepció històrica. Aquesta perspectiva podria enllaçar amb el llegat de l'individualisme burgès, però hauria d'abandonar el seu ideal de grandesa i poder, per tal d'assolir una avaluació realista del marge de maniobra de l'acció al si –i en contra– de les estructures socials. Podria establir lligams també amb interessos materials i tradicions col·lectives, però no ha d'esperar que els trets objectius es transformaran en acció –si es vol realment utilitzar el marge de maniobra existent. D'aquesta perspectiva se'n podria dir també «història des de baix», perquè capgira la jerarquia tradicional de la tasca de l'historiador. No es tracta d'una filosofia de la història capaç d'aportar sentit i que, a partir de construccions estructurades o de presentacions narratives sobre contextos més amplis, esdeveniments i persones, donaria una impressió de realitat comprovada –i que seria a la fi servida didàcticament per al consum en formes estèticament plaents.

Més aviat, el punt de partida rau ací en l'explicació de la història de vida de l'individu, inserit en la seua xarxa social i en el seu context històric, amb les seues experiències i omissions; en la capacitat de l'individu per a reflexionar-hi, per a explicar coses vertaderes sobre si mateix, i d'aquesta manera d'entendre's amb altres sobre la història que tots comparteixen. Aquest procés d'aclariment ha d'incloure també necessàriament aspectes de la realitat històrica contemporània i històries anteriors sobre la pròpia família, el grup, el lloc de treball, el poble, la tendència política, etc., perquè l'autocomprensió i l'autoexplicació impliquen també aquestes històries. Molta gent té necessitat de models exemplars abans d'embarcar-se en l'aclariment de la seua pròpia història vital. Això pot ajudar a entendre la popularitat actual de la història oral i dels nombrosos programes testimonials a la ràdio i la televisió. Totes les persones necessiten l'ajuda de la historiografia professional quan es tracta d'abordar l'àmplia xarxa d'interconnexions d'un fet històric i actual. Com més s'estenen temporalment, com més dimensió prenen, més forta és la dependència de les persones de la funció explicativa i comunicativa de la ciència històrica. Què pot oferir la historiografia

si es proposa de reforçar l'autocomprensió històrica de l'individu i la seua capacitat per actuar, en comptes de subordinar-lo a la ficció d'un procés històric objectivament significatiu o d'aclaparar-lo amb un grapat, arbitràriament seleccionat, de fragments estèticament amanits? Hi ha, almenys, tres àmbits rellevants.

1. Reelaboració narrativa de dades i contextos de la realitat històrica contemporània i dels antecedents d'un grup, que impliquen un ventall molt ampli de variables, incloent-hi condicions objectives, decisions polítiques, influències socioculturals en la vida quotidiana, i experiències col·lectives i individuals exemplars. Aquests elements forneixen una base per inserir en un context social el procés de comprensió individual de la pròpia història vital.
2. L'estructuració dels contextos històrics de gran abast (projectats tothora en la història global) recolza sempre en constructes hipotètics. L'autocomprensió històrica pressuposa una representació d'aquests contextos. Però és igualment important de no confondre aquests constructes amb la realitat, sinó d'entendre'ls com a esbossos provisionals. Per aquesta raó, per a l'elucidació dels àmbits més vastos i de més gran escala de la realitat històrica, són més útils esquemes teòrics legibles i discussions d'enfocaments divergents que no les grans síntesis pseudoempíriques.
3. Finalment, la comprensió històrica comunicable de les condicions i experiències de la pròpia existència pressuposa l'experiència exemplar d'allò aliè i diferent: el forani, l'estranger. Aquestes experiències serveixen per eixamplar la imaginació social davant les dades de l'experiència. Permeten reconèixer el que es considera normalment autoevident com a quelcom d'específic i, doncs, subjecte a canvi. Aquest tipus d'experiència relativa a allò forani i diferent no exigeix cap traslació precipitada cap a «l'ara i ací», sinó, més aviat, ens en fa conscients a través de la percepció de la distància. Tampoc no exigeix la construcció d'un context vinculant, tot i que pot estimular la curiositat pel que fa a aquest context. El que exigeix és, més aviat, una concreció complexa, que il·lumina també els estrats profunds d'una altra cultura a través de l'exemple.

L'esforç històric lligat a l'aclariment de la pròpia experiència, que qüestiona allò que aquesta dona per descomptat i que presenta esquemes orientatius de les interrelacions històriques, ultrapassa de molt la contraposició entre líders intel·lectuals i masses. Una contraposició en la qual els intèrprets assumeixen una tasca excessiva i els individus no són encoratjats en termes pràctics perquè facen la història ells mateixos en funció de les seues possibilitats. En aquesta mena de contraposició (i és això el que ensenya una lectura a contrapèl dels diagnòstics de la posthistòria), però, la història es congela o explota. I no merament en la imaginació, sinó en la realitat.

Hi ha amenaça d'explosió quan l'esforç històric favorable a l'autocomprensió de la història no arriba als subjectes i, en comptes d'això, la seua recerca d'orientació es fixa en

identitats col·lectives fonamentalistes i deriva, finalment, en un curtcircuit entre masses i poder polític. El retorn de la teologia política assenyala llavors la fallida de la cultura i la col·lisió violenta d'identitats sense mediació. De l'altre extrem se'n podria dir la mort per congelació –cristal·lina o atòmica–, que podria fer derivar del funcionament autònom de «sistemes secundaris» la seua parà·lisi cultural i el risc d'una catàstrofe per a la humanitat. El perill, inscrit en el sistema, pot ser evocat pels intel·lectuals, però només el podrien pal·liar aquelles «masses», formades en realitat per individus amb un mínim de llibertat i de responsabilitat, a les quals, al cap i a la fi, també pertanyen els intel·lectuals. □

*Traducció de Gustau Muñoz*

1. Només puc fer-hi algunes referències de passada ací. Al meu llibre *Posthistoire* s'hi trobaran comentaris detallats i materials sobre els discursos a partir dels qual sorgí i prengué significació aquest concepte. Les conclusions del llibre es presenten en les seccions que segueixen.
2. És característica de la crisi de sentit de l'intel·lectual burgès l'autoatribució d'un paper i una autoritat especials, que deriven de la manipulació del temps en seqüències d'esdeveniments construïdes d'acord amb una filosofia de la història. El segment conservador de la *intel·ligentsia* descobreix llavors la seua «noblesa d'intel·lecte»; l'intel·lectual burgès es projecta així per damunt de les empentes i rodolons de la societat burgesa i se suposa que té garantida l'atenció que mereixien els Grans en la societat de l'*ancien régime*. Aquesta és l'actitud predominant entre els autors de la posthistòria. El partit activista, en canvi, es veu com una aristocràcia que promou l'acceleració (històrica): com a «avantguarda» s'avança al moviment cap endavant de la història, experimentant-ne i marcant-ne la direcció.
3. Els autors considerats ací són esmentats segons l'ordre en què apareix la perspectiva de la posthistòria en la seua obra: B. de Jouvenel, Kojève, Jünger, H. de Man, Gehlen, Freyer, Anders, Baudrillard, Brückner, Taubes. També podrien ser considerats com autors relacionats Benn, Schelsky, Heidegger i Carl Schmitt, així com, més en general, diversos postestructuralistes francesos i alguns filòsofs i antropòlegs filosòfics alemanys d'ara.

# Joan Fuster: l'estil i la influència

*Vicent Raga*

Reiteradament, Fuster ha volgut ocupar-se de Josep Pla: ho va fer, d'una manera que ara podem considerar simbòlica, recentment a Bellreguard. Fa més de vint-i-cinc anys, a «Notes per a una introducció a l'estudi de Josep Pla», ja se n'ocupava, aprofitant l'avinentesa del reconeixement formal de l'escriptor empor-danès en iniciar-se l'edició de les seues obres completes. Fuster contribuïa així a un reconeixement que bandejava l'actitud hostil d'alguns sectors de la societat literària que s'hi oposaven per raons extraliteràries. Dedicà treballs semblants, justament, a l'obra de Joan Salvat-Papasseit i a la de Salvador Espriu. Degué considerar aquests estudis –confegits durant la primera dècada dels anys seixanta– d'interès particular quan, el 1977, n'autoritzava l'edició conjunta sota l'expressiu títol de *Contra el noucentisme*. Al pròleg d'aquest llibre, en referència al fons de la qüestió –«contra el noucentisme»–, l'autor evita el pronunciament directe, insta el lector a esbrinar ell mateix la intenció subjacent

–espera que la descobreisca en llegir-lo– i acaba amb un suggeriment d'aparença contradictòria: ofereix el seu llibre com una «invitació al debat que ningú no ha volgut establir, encara, en [...] termes de suspicàcia, de remordiment i d'il·lusió». No sé quin deu haver estat el ressò que, entre els especialistes, ha pogut tenir la proposta de Fuster. Però continua resultant suggeridora, tant per l'interès objectiu de la qüestió plantejada, com pels termes que s'hi proposen per emmarcar la discussió. Certament, convenia –com veurem de seguida– posar en joc «suspicaia, remordiment i il·lusió» a l'hora de considerar un fenomen tan singular com ho és el desenvolupament recent de la nostra cultura i de la nostra llengua. Perquè pronunciar-se «contra el noucentisme» vol dir posar-se en favor d'una forma alternativa de creació i, també –de manera indestruable–, d'ús de la llengua, que n'implique una viabilitat més fluida. Aleshores, i encara ara, això comportava un compromís explícit per la supervivència d'una i l'altra. L'anàlisi corresponent havia d'esforçar-se a abastir una forta dosi de fredor i d'objectivitat –«la suspicàcia»–, no podia sentir-se afalagada pel camí recorregut, ans tot el contrari –«el remordiment»– i, finalment, només en darrera instància, cal comptar amb una

Vicent Raga és professor de Filosofia. Aquest text correspon a la seua intervenció al seminari de la UIMP «A propòsit de l'obra de Joan Fuster» celebrat a València el novembre de 1992.



certa seguretat o relativa confiança —«la il·lusió»— o, com ha dit el mateix Fuster fa poc, la bona fe, la *bonne foy*. I, amb tot això, evitar un pronunciament dogmàtic.

En diversos llocs, i amb un reflex persistent tot al llarg de la seua obra, Pla sosté una concepció de la cultura que, en darrera instància, s'assembla molt a la mantinguda per Fuster. Cultura és —en la formulació reiterada que en fan l'un i l'altre— repetició, insistència, continuïtat en l'abstracció (entesa com una espècie de comentari entorn de l'experiència quotidiana). Són aquestes condicions indefugibles per obtenir una audiència sòlida i —en algun moment— encarar una complicació més gran. Per una altra part, i amb tota cautela, podria dir-se que és present en ambdós una certa consciència, no elaborada de manera explícita però es diria que directament experimentada, d'una idea que consisteix a considerar impossible l'alteració substancial de les magnituds relatives de bé i de mal que hi ha al món. D'acord amb aquesta idea bàsica —amb independència de la filiació política que se li puga atribuir—, resulta arriscada i sobretot innecessària tota operació tendent a l'increment de qualsevol d'aqueixes dues magnituds. Se'n pot assajar, molt prudentment, alguna lleugera variació en la distribució, les magnituds en qüestió romandran constants, però. Pla defensa explícitament aquesta tesi quan es declara partidari de no col·laborar en la formidable tasca destructiva que la natura, ella sola, sap portar a terme, o en confessar l'observança d'un conservadorisme estricte, perfectament compatible —com sempre ho ha estat— amb un fort individualisme d'estirp anarcoide. S'escau, per tant, la preservació del que hi

ha —d'allò experimentat— i, seguidament, l'afirmació de la continuïtat; davant casos extrems, queda el recurs a la resignació, al menyspreu o el silenci.

Aquesta digressió —que ja sé que pot semblar extemporània— interessa perquè ens interessa l'anàlisi d'un element recòndit del pensament de Fuster que es reflecteix en el to general dels seus escrits i, singularment, en el seu estil. Ara bé, el salt des de les consideracions precedents fins al punt que volem assolir és arriscat. no es tracta d'afavorir una transposició mecànica del que s'ha apuntat i d'extraure'n conclusions precipitades.

Em centraré en el comentari d'alguns, pocs, textos de Fuster per encarar de manera directa la seua concepció de la cultura i l'aplicació que en féu. En un dels llibres de referència clàssics, el de Kroeber i Kluckhohn (*Culture: a critical review of concepts and definitions*, 1954), s'hi recullen 164 definicions del que s'entén per cultura, tan diverses com ho són assimilar el concepte a «un constructe lògic», a «una ficció estadística» o a «un mecanisme de defensa psíquica». A l'*Encyclopaedia Britannica* —que encapçala l'article corresponent amb una menció d'aquest mateix llibre— s'assenyala la preferència dels redactors per la identificació del concepte esmentat amb «una abstracció, o més específicament, amb una abstracció de la conducta (social)». Una «abstracció de la quotidianitat», doncs. Potser aquesta definició hauria estat objecte d'una consideració complaent per part de Fuster, sempre disposat, però, a la matisació: «una abstracció *elemental* del quotidià», podria haver dit, a fi de precisar l'abast raonable que no hauria de traspasar cap activitat especulativa

o que no hauria de traspassar, almenys, aquella que es proposa —de manera explícita— la crítica de la vida (tal com Arnold definia la literatura) en el context en què havia de practicar-la Joan Fuster.

Ens situem, així, en un terreny que ja és territori propi de l'escriptor. I, per fixar-ne millor els termes, considerem ara l'expressió més immediata que se'n desprèn; és a dir, aquella que es materialitza en la forma i l'estil de la seua aportació. Els trets bàsics són ben coneguts: una sorprenent originalitat i varietat en la concepció, anarquia aparent en la disposició de les idees, informalitat deliberada en l'exposició, i —per darrere d'això, present constantment— un fort compromís cívic que ho impregna tot. I també, en l'aspecte més formal: immediatesa deliberada que hi incorpora la ironia i —quan convé— el sarcasme; personalització extrema dels recursos expressius; transposició inesperada d'un registre culte en un altre de col·loquial —i al contrari—; facilitat i amenitat destinades a induir la lectura i garantir-ne la comprensió. Finalment, ha d'assenyalar-se el tret més singular: un ús constant de les més diverses figures retòriques consistents a modificar el sentit propi d'un mot o d'una expressió per donar-ne un sentit figurat. Aquesta tendència al conreu del trop, en ell desmesurada, es caracteritza fonamentalment per la traslació en sentit degradant d'allò que s'hi substitueix (l'activitat de l'escriptor és assimilada a la del fabricant, que «manufatura paper», i la de l'erudit a la del registrador, que «en certifica una dada clau» o «n'aventura» la transcripció més o menys escrupolosa). Són consideracions com aquestes sobre l'estil de Fuster que interessa prendre en

compte per dues raons: una, perquè proporcionen una certa llum sobre el fenomen cultural que ell mateix encarna; una altra, perquè l'estil de Fuster —o, millor, l'estereotip que se n'ha fet— ha exercit una forta influència, a la significació de la qual em referiré més endavant.

El que voldria apuntar ara són algunes observacions tendents a posar en relleu certes tensions intel·lectuals subjacents, resoltes amb la desimboltura aparent que s'ha adduït. A l'amarga declaració que es conté a les pàgines de presentació del volum sisè de les *Obres Completes*, redactades al juliol del 1990, en referir-se —una vegada més!— al «precar i prim món de l'escriptura i de la lectura en català», refusa d'emetre'n la diagnosi: «No és —escriu de manera característica— el punt i l'hora de continuar la reflexió»; si ho hagués fet, potser la conclusió hauria resultat descoratjadora. Però no s'està, òbviament, d'avançar algun element de la reflexió formalment postposada. Recorda en aquelles eixutes pàgines una etapa de la seua vida per la qual sembla sentir una nostàlgia orgullosa («remordiment» i «il·lusió» alhora), en contraposar-la a una descripció —sempre càustica— de l'estat actual de la cultura. Recorda la «moda» per la qual es va sentir atret: el corrent de pensament que recorria Europa als anys cinquanta i seixanta. Sartre, Camus, un cert Malraux —figura que atreïa fortament Fuster—, un Gide, foren presos en consideració molt seriosament. Clar que s'hi refereix amb l'habitual displicència, però la rememoració d'aquell temps —de maduració i ple desenvolupament del lector intel·ligent, del poeta, de l'assagista, de l'historiador de la cultura, de l'intel·lectual compromès—,

contrasta amb la constatació de l'existència dels «miserables intel·lectuals francesos que actualment es fan veure» i, també –completant el trist panorama–, de «les evacuacions celtibèriques de corresponsalia, i la ignorància ‘catalana’ sobreposada». Assegura que ell no va entendre mai què era l'«ésser» i què era el «no-res» –emprant així una forma característica en ell de desqualificació–, però sí que participava de la intenció de «clarificar idees i fets, o hipocresies i peripècies, és igual, que no deixen d'afectar-nos». No sols hi participava, com escriu modestament, sinó que en algun cas havia aconseguit una claredat en el judici que el situa en una posició equiparable a la reconeguda als autors abans esmentats; així ocorre quan s'ocupa –al seu treball sobre Erasme– d'un dels assumptes idiosincràtics per a aquell corrent de pensament: el compromís social de l'intel·lectual. Una altra influència intensa –valentment reivindicada, a contracorrent, l'any passat– fou el marxisme, tal com el veié posat en joc per l'admirat autor de *Catalunya dins l'Espanya moderna*. El clímax d'aquesta condició d'intel·lectual singular l'aconsegueix –en la consideració que tractem de fer de la retòrica fusteriana– en un àmbit totalment diferent, el de la poesia o, millor dit, en el de la seua condició de poeta. En percebé certament el relleu en acceptar la reedició de la seua obra poètica el 1987, més de trenta anys després de la publicació del seu darrer llibre de versos. Aquest fet sembla d'interès en aquest context perquè, en l'ofici de poeta, Fuster s'esforça en una lluita explícita amb el llenguatge i la renovació de les formes comunes d'ús de la llengua. L'encarcarament propi del noucentisme –en for-

mulacions ben diverses– queda descartat. No es tracta d'assolir, per damunt de tot, un alt nivell de qualitat estètica –que tanmateix s'obté amb escreix– sinó d'«assajar», esforçadament i explícitament –convé repetir-ho– un registre lingüístic nou i alternatiu. La confirmació d'aquesta hipòtesi requeriria un estudi sistemàtic; ara, però, només hem d'indicar l'amplitud de les perspectives intel·lectuals sovintejades per Fuster, així com la varietat de recursos formals que fou capaç d'utilitzar. En contrast, l'estil emprat en qualsevol dels seus treballs no lírics –és a dir, la part de la seua producció per la qual solem reconèixer-lo– fa evident la tensió a què va voler quedar exposat. D'una banda, mai no va renunciar a ocupar-se d'una diversitat enorme d'assumptes, encarats sempre amb una lúcida percepció de les coordenades històriques, socials i personals en què es trobava situat; d'una altra, s'entestava en l'operació –resoluda i inèdita– d'aproximació eficaç a una audiència més que problemàtica o, més ben dit, a la de la constitució efectiva d'aquesta, arrossegant-ne deliberadament les conseqüències.

L'autor exigent d'aquella obra poètica, l'estudiós i el crític –*sui generis* i engrescador– de sant Vicent, d'Ausiàs i de Corrella, i també de l'art contemporani i de la història, de la política i de la vida quotidiana, s'havia professionalitzat. Això, en el seu cas, representà la invenció i la consolidació prèvies d'uns recursos *ad hoc* i d'un estil que havia de resultar adient; calia, a més, encaixar-los amb una justificació teòrica sòlida, havent-hi advertit que l'elecció no podia ser errònia.

A les primeres pàgines de la seua *Literatura catalana contemporània*, s'hi desple-

ga una àcida diagnosi del desenvolupament històric recent de la cultura literària. El període considerat –tot i ser el corresponent al de la recuperació– és decebedor, és a dir, no satisfà els requeriments de la consolidació necessària. La subjecció de la supervivència de la llengua i, amb aquesta, de la literatura a la conjuntura política, situaven l'una i l'altra en una posició que l'historiador qualifica de dramàtica. Calia identificar i conrear –de manera peremptòria i intensa i dins la seua esfera pròpia– un element autònom amb la capacitat de garantir el seu desenvolupament natural. Aquest no podia ser un altre que el que fes segura la connexió amb els gustos i les possibilitats del lector.

Entre 1890 i 1910 es decantava l'experiència guanyada en el període immediatament precedent, però –com assenyala Fuster– ho havia fet sota fórmules no gaire afortunades des del punt de vista d'allò que, de manera prioritària, calia assolir. El modernisme –un fenomen pletòric i insistent, però dispers en l'orientació– feia enyorar l'etapa anterior –coberta per Verdager, Guimerà, Oller– en l'ambició de constituir una «literatura orgànica». En succeí un miratge, la il·lusió noucentista farcida de «fal·leres neoclàssiques i 'mediterrànies'», en al·lusió a D'Ors i a Riba, als quals considera incoherents i contradictoris amb l'entorn. (La deserció del primer –tan generosament tractat sempre per Fuster– seria la manifestació més enervant d'aquesta manca d'encaixament, com ho seria també –amb un altre signe– el culte hiperbòlic, i fins un cert punt estèril, de l'obra del segon.)

Aquest rerefons –que no canvia substancialment en les dues dècades subse-

güents– no faria sinó exacerbar-se amb l'estrangulació o llarg sufocament a què es veieren condemnats els intents posteriors de contestació i represa a conseqüència de la guerra i de la implantació de la dictadura (*Dau al set* en fou, malgrat tot, el cas extraordinari). És contra aquest rerefons, doncs, que Fuster dibuixa els encontorns del que considera pendent i creu indispensable de portar a terme. En encarar aquesta tasca trobem, de nou, una forta coincidència amb Josep Pla. Crec que es tracta d'una coincidència o simpatia mútua més que no pas d'una relació d'influència de l'un sobre l'altre. Perquè les obres de Pla i de Fuster se superposen –amb nítida diferenciació en el tarannà intel·lectual i la temàtica– en un objectiu comú: el ja esmentat del compromís explícit per obtenir la normalitat en l'ús literari de la llengua: tots dos recorren a recursos retòrics semblants –encara que no idèntics– i en comparteixen la teoria.

Pla es proposa una limitació deliberada: concentrar-se en el fet de «reflectir i descriure». Fuster reconeix aquesta intenció i hi reflexiona; cerca la manera, per dir-ho així, de completar-la. «L'originalitat –a Pla– el treu de polleguera». I és que aquesta, l'originalitat, no és el *quid divinum* de l'obra d'art; més encara, la seua negació és valorada de manera obertament positiva. Pla arriba a afirmar que la incorporació d'un missatge personal i exclusiu, senzillament, sobra. «La primera obligació d'un escriptor és observar, relatar i manifestar l'època que li ha tocat viure»: «La resta són romanços», postil·la Fuster. Aquesta opció *épatant* per la vulgaritat –que així l'anomena Pla–, la renúncia a l'excepcionalitat, forma part de la teoria. No és aquesta una

opció estètica ingènua, ja que incorpora una concepció global de la cultura que subratlla –com ja s’ha dit– la continuïtat i la naturalitat com a condició de supervivència. L’escriptor empordanès s’imposa, doncs, la tasca de «deixar una petita aportació en el fons de la sensibilitat segura, antiga i contrastada del [...] medi social». No té, per tant, cap inconvenient a defensar el plagi («la cultura és un plagi sistemàtic»: l’exageració, una vegada més, permet veure amb claredat allò que, exposat de manera més circumspecta hauria passat desapercebut). Clar que plagiar no és exactament plagiar: l’escriptor no pot ser un depredador intel·lectual, sinó que ha de «corregir, esmenar i aprofitar allò que ha rebut en herència». L’apel·lació, en aquest context, a Balzac i a Stendhal no és casual; s’aspira a obtenir un cos sòlid, fluent, variat i, alhora, tan atractiu i coherent com siga possible. Així és com Pla es veu abocat a acostar-se a la realitat i a tractar d’extraure’n «l’emoció entranyable».

Fuster, per la seua part, compartint-ne la preocupació, segueix el seu propi camí. Opta per «incitar el lector a pensar per si mateix» emprant com a objecte d’aquesta activitat la crítica, del tot conscient que aquesta és component indescindible de l’existència cívica. Per a l’humanista, aquesta darrera no és sinó el mitjà per identificar les qualitats que ha de tenir la vida, les que no té i les que hauria de tenir. Camins, doncs, els seguits per Pla i per Fuster, diferenciats però paral·lels, amb punts de coincidència al començament i al final.

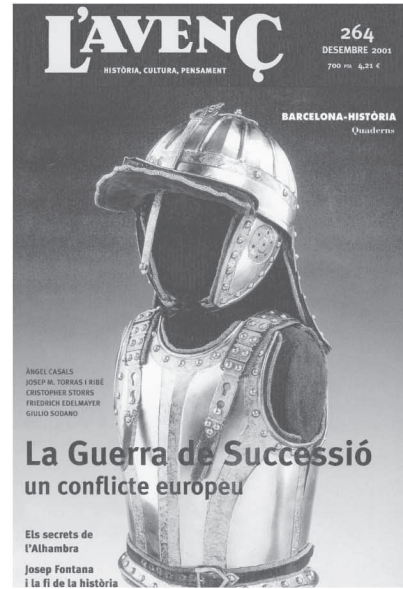
En el retrat d’un home que coneix (*loc. cit.*), Fuster recorre a una imatge corrosiva: s’hi veu condemnat a «escriure tebeos, “historietes”, curtes i divertides, sincopa-

des, destinades a un hipotètic consum dels *happy few*». Hi addueix mancaça d’alè i, també, «la curta volada de la demanda». Tot hi encaixa. No hauria estat una altra la seua dedicació, i el resultat, en un altre medi? Els indicis en són aclaparadors. Ara bé, en combinar la noble passió –aquella única que coneix– amb la professionalització que n’ha estat l’efecte, havia de resultar la manera d’escriure que ja hem intentat d’identificar: cal distreure i seduir un públic, inicialment reduït, que s’ha d’ampliar, i que no és gaire exigent tampoc. I ha de fer-se, això, sense renunciar al tractament de la qüestió més intricada. Però sempre de la manera tan peculiar que el distingeix, plantejada com una opció per la diversitat dins un marc sòlid i coherent. Per bastir-lo, l’ha estudiat amb cura perquè és el que ha de quedar reconegut com a propi o, si més no, com un dels referents principals.

Arribats en aquest punt, l’observació que ens interessa fer per concloure consisteix a assenyalar una difusió exagerada del mimetisme d’aspectes superficials de l’obra de Joan Fuster. Potser és aquesta una conseqüència inevitable de les dimensions reduïdes de la societat literària, combinada amb el fort impacte produït per l’obra de l’escriptor de Sueca. Siga com siga, d’aquest mimetisme generalitzat es deriva una uniformitat indesitjable. De fet, quan Fuster apel·lava al localisme –una obsessió recurrent tot al llarg de la seua vida, ben palesa a la seua obra–, feia referència a un de molt particular: a la Mediterrània –de nou lligant la idea amb una observació de Pla– tot és diversitat, pluralisme, una insòlita varietat de fets i de costums, d’idiosincràsies, sensacions,

raons i passions. Paradoxalment, però, «la correntia de la diversitat és tan enorme, que les veleïtats del dogmatisme hi són permanents» (Pla). Aquest dogmatisme, sota la forma d'un ús uniforme i estereotipat de l'estil d'un altre és –com tot dogmatisme– negació de la realitat o manipulació indèguda; és, per això mateix, negació de la llibertat. Sense la pluralitat més gran –arrelada en un context que, en el nostre cas, sembla afavorir-la amb tota la naturalitat–, no hi ha res que meresca de ser pres en compte seriosament dins l'àmbit de la cultura.

El fet de parlar i d'escriure tots igual, segons un estereotip, és contrari als requeriments més bàsics de la creació genuïna i contrari, també, a l'esperit que animava Fuster quan s'esforçava, com ho va fer tot al llarg de la seua vida, a donar consistència i atractiu a una nova època en la història de la nostra cultura literària. □



## LA GUERRA DE SUCESSIÓ

Més enllà de qui havia d'heretar la corona espanyola a principis del segle XVIII, es desvetlla tot un entramat d'interessos que enfrontaven les potències europees en dos grans blocs. D'una banda els Borbons i, de l'altra, la gran Aliança encapçalada pels Àustries.

A més, els comentaris d'Àngel Quintana i Josep M. Muñoz, la història de l'Alhambra de Granada, un repàs al pensament de Josep Fontana, un homenatge al crític literari Josep M. Castellet, La condició Humana d'Hannah Arendt i l'art afganès.

---

### En preparació

gener 265  
LITERATURA I  
GUERRA CIVIL

febrer 266  
ELS CATALANS  
DE FRANCO

---

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

# Intrusos de la història

*Ferran Garcia-Oliver*

El passat és un ingredient que excita la imaginació, i les curiositats. Com el futur, el passat conforma territoris d'exploració als quals s'accedeix sense més peatges que els de la fantasia i el del desig de transitar per àmbits deslligats dels temps quotidians. El dia a dia sovint fatiga i busquem paradisos artificials, reals o imaginats per fugir de la ferula de les angoixes i el tedi. Recular cap al passat és una de les alternatives i no precisament la menys atractiva. És, segons com es mire, una aventura apassionant. En el salt cap al futur hi ha menys garanties. La intuïció ha de ser més fina, més agosarada segurament, i és xocant constatar que en mans de guionistes i directores de cinema el futur sol presentar-se més aviat com un paisatge tràgic i devastat. Com l'endemà d'un inevitable esclat nuclear. La imatge de l'Estàtua de la Llibertat mig esfondrada en aquella platja del *Planeta dels Simis*, sintetitza els sentiments angoixants davant un avenir farcit d'amenaques brutals. El futur com el millor dels mons possibles es resisteix a ser el farciment de la ficció.

En el passat hi ha altres combinatòries, d'altres filtres que minven els factors de risc, sense eliminar-lo, per descomptat. La història ha deixat rere seu poques o moltes traces, que serveixen de xarxa per a l'exercici de fonambulisme que suposa retrocedir en els segles. Un parell de columnes dòriques sempre seran alguna cosa més que un decorat per recompondre una escena atenenca, com la primera edició d'una Bíblia alguna cosa més que un llibre per teixir múltiples possibilitats de diàlegs culturals, espirituals o d'intransigència en l'Europa del Renaixement. La memòria col·lectiva concedeix també pistes i significats per copsar, per exemple, que aquell castell del turó és «del temps dels moros», i sense saber-ne ni un borrall d'aquells temps que suren en la boira, ens representem uns escenaris concrets amb tot de personatges de xil·labes i turbants que donen un aire de familiaritat o de proximitat, cosa que pot resultar més difícil en *Blade Runner*. Cap al futur anem a les palpentes, al passat amb les crosses de la història. Un fet que potser simbòlicament tradueix el naixement d'una nova època, d'aquelles amb què els professionals convencionalment seccionen la història, com la caiguda del mur de Berlín, no va ser previst pel millor dels politòlegs, i mentre

Ferran Garcia-Oliver és professor d'Història Medieval a la Universitat de València. Darrerament ha publicat *En la vida d'Ausiàs March* (2000).



els historiadors anaven a les escapces, pocs mesos abans la República Democràtica i la República Federal de les dues Alemanyes signaven acords com a sengles estats independents amb molta corda per davant.

Amb el passat no es tracta ja de preveure sinó d'exhumar. Nosaltres ja som passat. L'esfondrament de les Torres Besones de Nova York representarà amb la seua càrrega simbòlica tal vegada la fi d'una època. Ara bé, no estem en condicions de preveure com es veurà aquest present nostre que ara mateix nodreix els dipòsits històrics del passat. Al marge de la immediatesa que impossibilita filtrar sentiments i emocions, com també les «notícies» —el succés encara és *notícia*, allò que el periodisme coent en diu «rabiosa actualitat», i no *esdeveniment* sedimentat—, el passat és massa mal-leable; és com una pasta d'argila que modelem en el torn dels nostres pressupòsits, i prejudicis, culturals i ideològics. L'historiador, doncs, exhuma els segles cancel·lats proveït d'un mètode i, sens dubte, és un aval per moure's amb relativa comoditat per un laberint d'espills deformadors de les realitats viscudes. Tot i que l'espill més enutjós és l'ull de bou del seu present amb què es mira el passat. L'historiador més pulcre i asèptic, el més ben dotat o el més honest sap, o hauria de saber, que també provoca distorsions en el seu quefer. Els fets són els fets, però la voluntat no és la d'esdevenir mer notari d'esdeveniments sinó de comprendre la vida en tota la seua extensió, amb el *handicap* dels anys, dels segles o dels mil·lennis pel mig. Hi ha una distància entre allò que va ser el passat i el que n'ha quedat que mai no podrem recórrer o omplir, però aquest marge, que es fa abisme insondable

a mesura que reculem, actua com a hamper a procedir a voluntarioses restauracions, perquè les edats de la història són al capdavant les edats de l'home, i sempre ens sorprendrà la imatge inèdita de la nostra infància o de la nostra adolescència. Qui, alguna vegada, no ha sentit el desig de recular pel túnel del temps cap a una època pretèrita, ni que siga per uns moments per donar solta a curiositats tan arrelades en la nostra condició humana? Com seria un matí feiner en qualsevol plaça de Samarcanda, quines olors sentiríem en la Roma de Neró, quin era el demble d'Ausiàs March, no seria fascinant respirar l'ambient de la Viena de la marxa Radetzky?

Convindrem que en tota marxa arrere de la memòria hi ha, conscientment o no, una actualització, i ben sovint també l'encoberta o descarada lectura política de portar les aigües al molí de les ideologies a l'ús. Els romàntics edificaren l'artifici d'uns temps rutilants, encisadorament bells, de tons tardorals i benignes, en què els pagesos treballaven feliços per a uns senyors la mar de comprensius i generosos. Les regles de la cavalleria, que tots professaven, així els ho exigia. Al seu costat els clergues, sobretot els monjos, s'encarregaven amb les seues oracions de procurar l'harmonia entre els uns i els altres. De pas exalçaven el triomf del cristianisme i proclamaven la necessitat de l'amor entre un home i una dona, per bé que dins el matrimoni. Tot s'ha de dir: els trobadors ho van entendre d'una altra manera, en prescindir del vincle sacramental. Els seus inofensius versos, però, no significaven cap subversió: haurien estat combustible de fogueres, com els càtars, els *fraticelli* i altres dissortats. Ara bé, contri-

buïren a refinar uns toscos costums aristocràtics, massa tocats de paganies, i que confonien la cortesia vers la dama amb l'assalt a un castell.

Si la sensibilitat torbada de l'animal romàntic s'adeltava amb les toves flassades d'un miratge medieval, uns altres no tan babaus, o menys ingenus, com els postulants del nacional-sindicalisme, tragueren punta a una època on la virilitat, el culte a la guerra i la immutabilitat d'un ordre sagrat eren el rovell de l'ou del sistema de valors. La fascinació per les sagues dels nibelungs o per les gestes cidianes, i les seues transposicions novel·lesques i cinematogràfiques, en serien una bona mostra. L'ús calculat, a voltes capciós, de l'edat mitjana sorprèn per recurrent i divers. La imatge condescendent conviu amb una altra que en remarca els trets pèrfids. Probablement és la que més circula i ha impregnat el llenguatge de combat quotidià. Res més adequat per desacreditar l'adversari que qualificar-lo de «feudal», que en aquest cas és sinònim de «medieval», i això abraça un ventall variat de situacions, des del marit despòtic al polític sobiranista. És irriant constatar com el terror talibà ha desbocat la metàfora amarga de l'edat mitjana. Tertulians, dibuixants de còmics, polítics en exercici o jubilats bescanten els barbuts de l'Alcorà i la metrallera ubicant-los directament en els temps medievals. Els talibans no sols interrompen el camí linial del progrés, sinó que suposen el retorn a les tenebres anteriors a *l'eppur si muove*. El desprestigi de l'edat mitjana té, no cal dir-ho, la seua pròpia història, els seus artífexs i els seus difusors. Els revolucionaris burgesos liquidaren l'*Ancien Régime* no sols per mitjà de guillotines

esfereïdores, sinó també fent valer tots els recursos de la propaganda, i així no s'estigueren d'assimilar el sistema moribund amb inquisicions, presons, extorsions, drets de cuixa, obscurantisme, absolutisme i un llarg etcètera amanit amb les preceptives llegendes locals, que avui dia encara perduren. La següent fornada de revolucionaris, els bolxevics, hi abocaren un pessic més de pebre a la salsa de les iniquitats. L'anticlericalisme ha estat un filó inesgotable també, que ha subministrat reiterades ocasions per a la insídia. Els Borja, abocats al cine o a la novel·la, componen un catàleg antològic de les perversions humanes.

En fi, cada generació s'adreça al passat amb el seu codi particular, renovat al compàs de les giragonses lingüístiques i l'evolució de les societats. L'observem a voltes per reconciliar-nos-hi, d'altres per entendre'l, també per cancel·lar-lo hostilment o per manipular-lo vergonyosament. Homer potser és el primer que s'inventa el passat, una història que de fet es converteix en mite, mentre que amb els israelites la història es carrega de transcendència: és paraula de Déu, i amb les paraules de Déu no es juga. La història, doncs, ja des del principi és assumpte que escapa a uns presumptes dipositaris o custodis d'un saber que es construeix amb els testimonis, bàsicament escrits, que s'han conservat dels temps difunts. La figura de l'historiador lentament ha anat esbossant-se per conjurar aficionats, impostors, falsificadors. D'Heròdot a Duby el camí ha estat llarg, fins acotar el camp d'una ciència i tot, però no ha pogut silenciar mirades que parteixen d'uns pressupòsits més imaginatius que reals, més versemblants que documentats, més narratius que especulatiu.

La intrusió dels novel·listes és mil·lenària, i amb el desenvolupament medieval de les llengües nacionals, després de segles d'atonia cultural, els seus productes guanyaren audiències analfabetes, perquè la transmissió de les epopeies i aventures dels herois, la matèria essencial de les escriptures de ficció, es feia de boca en boca, a part transmissions més restringides a través del llibre. Joglars i actors, contistes ambulants i goliards, seduïen oients i «espectadors» eventuals amb «imatges» orals, que ben bé podien recolzar-se en pintures, objectes, guinyols o escenaris irrisoris que ja suggerien un «moviment». Sens dubte, els tràngols dels cavallers a la recerca del Grial eren millor coneguts que les històries oficials, elaborades a instàncies dels mateixos poders feudals. Però en ambdós casos ajudaven, tot i que encara de forma embrionària i difusa, a esbossar identitats col·lectives i de grup. No cal dir que l'Església s'afanyà a aprofitar les bondats formatives de la història, més enllà dels seus usos lúdics o cívics. Si en el Misteri d'Elx es recorda la maldat deïcida dels hebreus, en la processó del Corpus hi ha representada tota l'evolució de la humanitat, des d'una angle òbviament bíblic. La història, doncs, es va retrobar amb un públic, o millor, amb diversos públics, bàsicament, però no necessàriament, escindits per la capacitat de llegir i escriure. Des d'aleshores aquest filó seria cada volta més i millor explotat. La història, com l'amor o l'odi que presideix els arguments de les novel·les, és també un sentiment oscil·lant, d'affectes i passions, d'angoixes i de felicitat, de tragèdies i traïcions, de victòries i conquestes èpiques i d'oprobioses derrotes. El Romanticisme ho va fer seu com cap altre

moviment literari no ho havia fet abans, amb l'afegit que hi trobà, en els annals del passat, un conjunt de referències emocionals per als estats nacionals emergents.

El cinema, l'altre intrús que rossega el monopoli de la història als professionals acadèmics, només havia de fressar els camins traçats per escriptors i comedians, per aquells relats que podien ser llegits o ser representats en un teatre estable o en la plaça de qualsevol poble. Però amb les immenses potencialitats de les imatges en moviment sobre una pantalla. Hi afegeix aquells detalls insignificants, però decisius en la trama de la quotidianitat i que defineixen tan bé qualsevol ambientació històrica, que malauradament escapen del microscopi de l'historiador, unes vegades per voluntat pròpia i d'altres per una mera deficiència documental. En el cine «veiem» el buc precís de la finestra per on s'escola un raig de sol, el colp de maça d'un guerrier protegit darrere el seu arnès, la fina seda d'un vestit vingut de terres llunyanes i exòtiques, la sinistra escala breument il·luminada, una biblioteca silenciosa o l'enrenou d'un mercat a l'aire lliure, els bigotis escandalosos d'un pelegrí anònim. Aquesta plausible percepció és sens dubte un avantatge sobre les fonts dels arxius, tan avars, manufacturades sobre la supressió d'aqueixes pistes que precisament ens porten a àmbits ben concrets de la vida. El curial, l'escrivà, el notari ignoren els diàlegs, s'entroquen en la fredor de la xifra i en la vacuïtat de clàusula formulària. En benefici dels historiadors, i en particular dels historiadors de l'edat mitjana, cal reconèixer-los l'esforç demostrat a rescatar del silenci les veus, i les coses, que donen compte de les vulgars pulsacions quoti-

dianes. Aquestes reveladores rehabilitacions han coincidit amb uns desplaçaments de la història cap als dominis de la narrativa. El professional de Clio també busca el seu públic, ben diferent del dels cercles endogàmics, i per a aquest menester li resulta imprescindible tenir cura del llenguatge i l'estil. En definitiva, ha de plan-tejar l'obra amb els mateixos criteris que l'escriptor *tout court*, però conscient de les regles del joc, o els límits, que determinen la naturalesa dels materials de què parteix.

El cinema no les coneix, aquestes regles. La seua virtut és, a fi de comptes, prescindir-ne en funció d'un pur espectacle visual, tot i que mai no hauria de perdre la coherència espacial i temporal, un mínim sentit comú per no caure en errors flagrants ni en *presentismes*: així com els tomàquets no poden lluir mai en una parada de mercat medieval, tampoc no és possible l'al·legat a favor de la democràcia parlamentària en l'alba del primer mil·lenni. Amb escrúpols o sense, l'edat mitjana, farcida de meravelles cavalleresques, de somnis onírics, de nocturnes transgressions herètiques i d'amor pur o de la carn, oferí ben prompte al cinema els seus decorats per a imaginar guions singulars. El gris, els tons neutres, les històries mediocres són incompatibles, a ulls dels directors –i dels novel·listes– amb l'edat mitjana. Passolini ho palesa al *Decameró*, juntament amb els *Contes de Canterbury*, i *Les mil i una nits*, que conformen en realitat una trilogia; Welles, a *Campanades a mitjanit*; Bergman, a *El setè segell*, on un cavaller prim i malenconiós es juga la vida o la mort en una partida d'escacs que de bestreta només pot tenir un guanyador, sobre un escenari convuls de processons

de flagel·lants, morts a balquena i flaires del Judici Final; Huston, al formidable *Passeig per l'amor i la mort*, on l'amor és possible l'endemà mateix de 1348, quan la pesta negra i la violència fins al paroxisme dallen la vella Europa; Monicelli, a *L'Armata Brancaleone*, el qual, per a un mateix marc de desfici i desfibrament social, es decanta a favor d'una edat mitjana baxhiana, grotesca, irreverent, invertida i del campe qui puga. Només són uns exemples.

Quan es recula, doncs, cap al gòtic o el romànic, i encara molt abans, és per convocar soroll, aventures trepidants o angioxants, sang; tots els sentiments es desboquen i els set pecats capitals van en doina. L'edat mitjana sovint és una festa. I, és clar, a la festa no se li demana un decàleg de veritats ni encaixos epistemològics. L'important és que la història narrada a colps d'imatges funcione, i procure una estona d'«evasió». Si a més allitona, amb prevencions documentals, sobre aquella època, tot això que ens hi haurem trobat. Robin Hood es converteix en mans de Michael Curtiz en un simpàtic bandit de poble que s'enfronta al poderós dolent, en un escenari de cartó-pedra *made in Hollywood* que acull coreografies animadíssimes per a espadatxins tan experts o més en passos de ballet que en el maneig de les armes. Cal oblidar-se'n, doncs, de la profunda historicitat de les comunitats camperoles i de les justícies parasitàries dels oficials senyorials, a favor d'una trama tan simple i eficaç com la de lladres –bons– i serenos –dolents. Els posteriors *remakes* de Robin Hood ni han revisat el plantejament ni han superat la magnitud de l'espectacle: Errol Flynn, i no el sòmines de Kevin Costner, serà sempre el prototip de l'heroi

i la virtut indeclinable davant la maldat, capaç d'avaluar el criteri de Hegel que una persona noble no és necessàriament un cavaller (ni un criminal per força no és un assassí). La versió de Richard Lester, el mateix que dugué a la pantalla els Beatles, són figures d'un altre paner. *Robin i Marian* és una commovedora història d'amor en la tardor de la vida. El rebel, aquell acròbata dels boscos, s'ha fet vell i no està per a orgues ni per a gaires romanços redemptors de pagesos. Els primers compassos de la pel·lícula els firmaria l'historiador més escrupolós; l'última imatge, el poeta més tendre. Sean Connery fa creïble, miserablement humà, l'heroi, i Audrey Hepburn, com sempre, ens roba el cor.

La fotografia, l'ús dels colors, crea atmosferes apropiades per a cada trama. Lester prefereix els pastels, un filtre de bresquilla, per a una narració crepuscular, mentre que Curtiz recorre a tota la paleta per a la samfaina festiva. *Excalibur*, la desbordant fantasia sobre Artús rodada per Boorman, roman en els recambrons ignis, boirosos, anguniosament claustrofòbics, dels malsons assetjats per forces del mal. Carles Mira, a *Daniya*, per plasmar el xoc de dues cultures, la bàrbara del Nord, feudal i cristiana, i la islàmica del Sud, lliure i culta –fins i tot desvetlada i feliç–, acudeix a un maniqueisme cromàtic per tal de remarcar la foscuria d'una i la lluminositat de l'altra. Ni la primera era tan ombrívola, ni l'altra tan enlluernadora. Hi havia matisos, minúsculs, però decisius.

Com el present, els segles enclavats entre dues caigudes, la de Roma i la de Constantinoble, són plurals, discrepen de les dualitats amb què es tan còmode operar. I ací rau una de les raons de veïnatge d'a-

quest llarg i dens mil·lenni. Compartim un pòsit d'experiències semblants. L'edat mitjana sempre ens resulta ben pròxima, i no és estrany que cíclicament retorne a les pantalles. Hi ha les modes dels faraons i dels romans –revifades recentment amb *The Mummy Returns* i *Gladiator*–, del lluminós Renaixement, del segle de les perruques i de les llums, fins i tot del juràssic. Van i vénen per impulsos cada vegada més mediàtics, esperonats pels tinglados industrials de la cinematografia americana. L'edat mitjana mai no desapareix, perquè ha impregnat de metàfores les mateixes pel·lícules de ciència ficció. *Connan* o *La guerra de les galàxies* eren el negatiu de la fotografia d'un passat medieval, en presentar un món escindit per la violència, «desordenat», fenescent, que només pot salvar-lo una colla de superhomes, els nous cavallers que restauraran l'ordre i mantindran la justícia. El soroll de fons de l'adveniment de l'any 2000 va alimentar encara més la mirada pessimista, la catàstrofe nuclear pressentida a Txernòbil, els terrors apocalíptics, com una transposició de les pors de l'any mil. Varien els escenaris, però no determinats referents culturals primordials, inclosos, no cal dir-ho, els «ideals».

El cíclic retorn als segles d'Alcuí i Dant és fruit d'un interès doble i contradictori, com ja va posar en relleu Jacques Le Goff. D'una banda, triem l'edat mitjana com a lloc privilegiat per a una fuga del present, a la recerca d'una Arcàdia que ens immunitze de les presses i les corregudes, del brogit i l'agressivitat, que ens habilite paradisos naturals i no virtuals. D'una altra, es ací on busquem l'«inici», el punt de partida de les col·lectivitats i la gènesi de la modernitat amb la qual ens reconeixem.

La infància d'Europa és aquesta, la medieval, i no cap altra. És aleshores quan apreníem a parlar com ara, quan balbotejàvem els primers mots en llengües insegures que anirien consolidant-se al compàs del nostre creixement. És aleshores quan naixien –o renaixien– valors bàsics que nodreixen les societats actuals: el dret, la família, el capital, un jo robust entre Déu i el proïsme, l'estat i la nació. Cada vegada que Joana d'Arc reapareix a les pantalles, França té l'oportunitat de reivindicar-se com una de les nacions més velles i més ben travades d'Europa. Veure aquell món

–veure'ns en aquell món– no suposa traslladar-se a un passat «estrany», exòtic, massa distant. Ens diu coses, més bé a cau d'orella, que de bestreta no acabem de lligar, però, com la magdalena que Proust sucà en la tassa de til·la, pot despertar instintivament els engranatges de la memòria: primer ens estremim, i n'ignorem la raó, i arrosseguem el dubte fins que les imatges que projecta la càmera rescaten de l'«edifici immens del record» un món de petits objectes i éssers que algun dia ens van pertànyer. □



E X P O S I C I Ó

del 4 de desembre de 2001 al 30 de juny de 2002



## Descobreix, l'ànima de la muntanya

**Palau Robert**  
Centre d'Informació  
Turística de Catalunya

Passeig de Gràcia, 107  
08008 Barcelona  
Tel. 93 238 40 00  
Fax 93 292 12 70

[www.gencat.es/probert](http://www.gencat.es/probert)

**Horari de visita:**

dilluns de 16 a 19,30 h  
de dimarts a dissabte  
de 10 a 19,30 h  
diumenge i festius  
de 10 a 14,30 h

**Visites concertades:**

telèfon de reserves  
93 292 11 70

**Com arribar-hi:**

Metro: línies 3 i 5  
(Estació Diagonal)

Ferrocarrils de la Generalitat;  
Estació Provença

Autobusos: 6, 7, 15, 17, 22,  
24, 28, 33, 34, 68 i T1

Amb el patrocini de



**Generalitat  
de Catalunya**



**Mútua  
General de Catalunya  
FUNDACIÓ**



# Com traduir l'Alcorà per als qui no saben l'àrab?

*Mikel de Epalza*

## PLANTEJAMENT DEL TEMA: PRIORITAT A LA CLAREDAT DELS SENTIS ORIGINALS

Com traduir l'Alcorà per als qui no saben l'àrab? L'origen d'aquesta interrogació és també l'origen d'un projecte personal meu de fa molts anys, fet realitat recentment: la traducció al català de L'Alcorà, el llibre fonamental dels musulmans.<sup>1</sup> La resposta sembla òbvia: es tradueix per als qui no saben la llengua original. Però quan es tracta del text sagrat de l'islam, la qüestió no és tan senzilla.

## LA INTERROGACIÓ EM VA ARRIBAR AMB DOS FETS ANECDÒTICS

Fa un quart de segle, en els anys setanta, ens vam reunir a Madrid, per iniciativa del

Dr. Ahmad Heykal,<sup>2</sup> un parell d'arabistes espanyols i uns musulmans molt religiosos, estudiants de Medicina, de la Universitat de Granada, d'origen siria. Volien fer una bona traducció de l'Alcorà al castellà, que fos molt fidel al text àrab. Fou l'origen d'una petita discussió traductològica i d'una llarga reflexió més amplia sobre la metodologia per a traduir l'Alcorà. Jo els hi deia que la traducció, a més a més de ser fidel a l'original àrab, tenia de ser en bon castellà. Havia de fer-se en un castellà no sols correcte sinó literari, lingüísticament i estilísticament plaent, com és de plaent el text àrab original per als qui coneixen la llengua de l'Alcorà. L'ideal seria que fos escrit finalment per un traductor que potser no sabés molt d'àrab (li podíem ajudar experts musulmans i arabistes castellanoparlants) però que fes comprendre bé als lectors en espanyol (o en qualsevol llengua receptora) els continguts del text àrab i la bellesa del missatge i de l'estil literari de l'Alcorà. Pensava en el meu professor de la Universitat de Barcelona, José María Valverde, traductor admirable de textos literaris, de l'anglès i del grec. Els sirians, en canvi, ens posaven com a model la traducció argentina de Castellanos i Abboud,<sup>3</sup> que es pot considerar com una de les pitjors traduccions que hi ha, perquè crea unes paraules que no es compre-

Mikel de Epalza és llicenciat en Filosofia i en Teologia Catòlica, i llicenciat i doctor en Filologia Semítica (Àrab) per la Universitat de Barcelona. És autor, entre altres obres, d'una tesi sobre *Fray Anselm Turmeda ('Abdallàh al-Taryumàn) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfá*, Roma (1971), i Madrid (1994), i del llibre *Jesús entre jueus, cristians y musulmans* (Granada, 1999); ha dirigit l'obra col·lectiva *L'Islam d'avui, de demà i de sempre* (Barcelona, 1994), i ha traduït recentment al català *L'Alcorà* (Barcelona, 2001). És professor d'àrab i de l'islam a la Universitat d'Alacant.

nen, ja que no existeixen en espanyol, i unes estructures morfosintàctiques semblants a l'àrab que són barbarismes malsonants en castellà. Vam quedar en no-res, però el Centro Estudiantil Musulmán, de Granada, va reimprimir la traducció argentina (sense assenyalar-ne l'origen). Estava clar que «els qui saben l'àrab» tenen dificultats per a allunyar-se de l'estil i de les estructures morfosintàctiques de l'àrab original, quan es tracta de traduir l'Alcorà. L'estudi de les traduccions a les llengües romàniques, fetes per musulmans i no musulmans, confirma bastant aquesta opinió, amb graus molt diversos.<sup>4</sup>

L'altra anècdota venia del professor de Filologia de la Universitat de Barcelona, Dr. Josep Moran i Ocerinjauregui, que en una petita polèmica amb un dels arabistes catalans,<sup>5</sup> el 1994, demanava a aquest col·lectiu d'investigadors universitaris que donassen prioritat a la traducció al català de l'Alcorà, el llibre sagrat dels musulmans. Li vaig respondre anunciant el projecte del llibre mencionat suara.<sup>6</sup> Estava clar també que els intel·lectuals catalans, especialistes o no de les matèries humanístiques i socials, particularment de les medievals i contemporànies, el que volen i necessiten és conèixer tan bé com siga possible els continguts i la naturalesa del text àrab, i –evidentment– no donen molta importància a les formes morfosintàctiques, estilístiques i tipogràfiques de l'àrab original, tan llunyanes del català modern.

Les reflexions i estudis que van ser conseqüència d'aquests dos fets anecdòtics s'han concretat en aquesta traducció de l'Alcorà al català, bastant innovadora i dirigida «als qui no saben l'àrab». No es tractava sols de donar satisfacció als catalanoparlants que volen, legítimament, tenir

en llur llengua una traducció que tenen altres llengües des de fa temps, com ara l'espanyol (almenys 28 versions directes o indirectes de l'àrab, des del segle XIX, amb gairebé 97 edicions) o el portuguès (9 traduccions, amb 12 edicions).<sup>7</sup> El que volia fer era una traducció que acostés d'una forma nova, més clara i exacta, el text àrab de l'Alcorà a un públic de llengua i cultura catalanes, amb una metodologia traductològica nova, fruit d'una nova recerca universitària, que fos un avanç més en la comprensió i la presentació d'aquest text, «per als qui no saben l'àrab». A més a més de ser clara, volia que fos literària. Aquesta és l'ambició, a nivell del català, però també a nivell internacional, d'aquesta traducció i dels cinc estudis que l'acompanyen, especialment del 5è, en què es justifica aquesta metodologia: «Principis d'aquesta traducció alcorànica de l'àrab al català».<sup>8</sup>

En resum, hi ha i hi ha hagut sempre una tensió o un equilibri entre els traductòlegs que en francès diríem «*sourciers* –traduiríem *fontistes*, més a prop de la font, el text original i la seva llengua– i els *ciblistes* –traduiríem també amb el neologisme *metistes*, més a prop de la meta o blanc, el lector i la seva llengua».<sup>9</sup> Es una tensió o oposició que ja es nota en les dues primeres traduccions hispàniques del segle XII, al llatí, a Toledo: la primera, feta segons els sentits de l'àrab, i la segona, la de Marc de Toledo, més literal però «dura» de llegir, perquè –al meu parer– Marc era possiblement d'origen musulmà i volia fer un text traduït més acostat al text àrab. Va ser la primera la que va assolir més èxit a tot Europa, la que segurament va ser l'original de la traducció perduda al català, de finals del segle XIV, i la primera que va ser impresa, a Basilea el 1543, per recoma-

nació de Martí Luter.<sup>10</sup> Nosaltres hem posat l'esforç principal a traduir els textos de l'Alcorà i els seus sentits –prou coneguts pels àrabs i els arabistes– per fer-los màximament entenedors als lectors catalans.

Aquesta finalitat coincideix, evidentment amb formes diferents, amb la recent i excel·lent traducció al català de la *Divina Comedia* de Dante, per Joan F. Mira,<sup>11</sup> ben presentada per Joan Llopis com

Un esdeveniment editorial... [que] ...es caracteritza pel fet que, si bé es tracta d'una traducció en vers, prescindeix de l'intent de reproduir les rimes de les tercines de l'original italià –com, amb gran encert, va fer Josep M. de Sagarra– però, en canvi, transmet amb paraules clares i sense hipèrbatons rebuscats el missatge religiós i humà d'aquest gran clàssic de la literatura universal.<sup>12</sup>

Els lectors en català «que no saben l'àrab» són, doncs, els destinataris prioritaris de la temàtica d'aquest article i, també evidentment, els destinataris d'aquella primera traducció directa i total de l'Alcorà de l'àrab al català: són els qui han de captar els continguts i la forma del text alcorànic gràcies a recursos de traducció en llengua catalana.<sup>13</sup>

#### EL PERILL DE CRISTIANITZACIÓ DEL TEXT ALCORÀNIC EN LA TRADUCCIÓ LITERAL

Per altra banda, no se'ls hi pot facilitar massa la comprensió en català, perquè el llenguatge religiós d'aquesta llengua està molt cristianitzat. Si es tradueixen directament els termes originals en àrab, llen-

gua molt islamitzada, amb el terme català més proper, surt un text gairebé cristià, perquè l'islam i el cristianisme són religions que tenen orígens orientals molt semblants, semítics, bíblics i hel·lenístics, malgrat llurs diferències. I si hom vol, per altra banda, traduir tots els sentits del terme àrab amb un terme o una expressió catalana que els arreplegui tots, surt un llenguatge teològic molt abstracte, semblant potser a l'àrab de la teologia musulmana clàssica, però molt allunyat sovint del text de l'Alcorà, de l'àrab de les ciutats i oasis d'Aràbia, del segle VII.

L'exemple de la traducció del nom de Déu en àrab, *Al·lah*, que surt molt sovint en l'Alcorà, enfronta els qui prefereixen traduir-lo per «Déu», perquè el referent semàntic és el mateix Déu dels cristians, amb els qui prefereixen traduir el terme àrab per «Al·là», perquè el Déu dels musulmans té característiques pròpies (unicitat excloent, antitrinitarisme contra els cristians i algunes formes específiques de manifestar-se pel profetisme i pels llibres sagrats, etc.). El fet és que en una petita enquesta entre set traductors en quatre llengües romàniques (castellà, francès, italià, portuguès) n'hi ha 4 que prefereixen la traducció «Déu» i n'hi ha 3 que conserven el nom àrab original «Al·là»;<sup>14</sup> i de vuit traduccions al castellà, 4 empen «Al·là» i altres 4 «Déu».<sup>15</sup> En la traducció catalana hem utilitzat els dos termes, de forma complementària («Al·là, Déu» o «Déu, Al·là») o indistintament («Al·là» o «Déu»), segons el ritme estilístic, per a mantenir en català al mateix temps les semblances i les diferències que té el concepte de la divinitat islàmica en el text alcorànic i en el cristianisme, malgrat que sigui amb la traducció per dues paraules d'un sol terme

LA LLIBERTAT  
TRADUCTOLÒGICA SEGONS  
ELS TEÒLEGS MUSULMANS

àrab. El que és fonamental en una traducció d'un text com l'Alcorà és expressar en català el contingut semàntic del text original, tan ajustat com siga possible, sense mantenir-lo massa allunyat de la tradició religiosa i cultural catalana, i sense cristianitzar-lo indègudament per l'ús d'un terme cristià molt clar en català. Ja mostrarem, més endavant, alguns altres exemples d'aquest principi de les traduccions islamocristianes, de l'àrab al català.<sup>16</sup>

Convé dir que els musulmans i els arabistes podrien traure també algun profit d'una traducció feta amb els principis que s'exposaran a continuació. Però, si coneixen l'àrab, sempre poden retraure defectes a les traduccions de l'Alcorà. Si aquestes traduccions són literals, paraula per paraula, hi troben una evident pobresa del text traduït, perquè només presenta una part de la riquesa de l'original alcorànic, de fons i de forma. I si es posa més text en català, per a matisar-hi i ajustar el contingut semàntic del text original, es podria retraure a aquesta forma de traduir que no és fidel a l'original i que afegeix coses a l'Alcorà en àrab. El que s'ha de privilegiar, al nostre parer, és ser fidel a la versió semàntica del text original, sense respectar necessàriament les seues formes morfosintàctiques o el seu estil en la llengua àrab. Aquesta llengua és realment diferent –semítica, amb predomini de la flexió interna–, de la llengua catalana –indoeuropea i més articulada. Aquesta llibertat en la traducció, al servei de la exactitud i de la claredat en la versió dels continguts semàntics, és un dels principis traductològics que hem escollit per aquesta traducció de l'àrab al català: «Traducció dels continguts semàntics planers, sense buscar univocitat en català».<sup>17</sup>

Aquesta llibertat per a no seguir necessàriament les formes morfosintàctiques i l'estil àrab de l'Alcorà en la seua versió catalana ens és facilitada per l'actitud teològica dels musulmans envers les traduccions de l'Alcorà a altres llengües.<sup>18</sup>

Segons la fe musulmana, l'Alcorà és un llibre d'origen diví que va ser revelat al profeta Muhàmmad (Mahoma) només en àrab. El seu text àrab és l'únic vàlid, «inimitable», per a l'ús litúrgic (individual i col·lectiu), per a les discussions teològiques «oficials» i per al dret musulmà. Però el missatge diví es dirigeix a tots els homes, «en la llengua del seu poble», segons el mateix Alcorà.<sup>19</sup> De fet, l'Alcorà s'ha traduït a moltes llengües, des del persa del segle VII a les 2.672 edicions impreses, en 65 llengües des de l'afrikaans al ioruba, que han documentat els investigadors turcs Binarç i Eren.<sup>20</sup> La teologia musulmana considera aquestes traduccions útils i potser necessàries, però sols com a traduccions dels «continguts o sentits de l'Alcorà», com uns comentaris en altres llengües del text original àrab. Per això, els musulmans publiquen generalment les traduccions, en manuscrits o impreses, al costat del text àrab (siga en traducció interlineal, siga al marge de les pàgines àrabs, o amb una pàgina àrab enfront de la traducció en la següent). Aquesta doctrina islàmica, que justifica les traduccions però en limita l'abast, dóna teològicament un marge de llibertat per a fer les versions a altres llengües sense reproduir necessàriament ni les formes morfosintàctiques ni l'estil literari de l'original en àrab, «inimi-

tables». Els qui no són musulmans i que no creuen en el miracle alcorànic poden considerar també que qualsevol traducció és una mica «traïdora» de l'original, «inimitable».

Ramon Llull coneixia aquesta creença musulmana en la «inimitabilitat» miraculosa del text alcorànic i del seu estil. Va rebutjar aquest argument del miracle diví i es va esforçar a escriure algunes de les seues obres més literàries, com ara *Oraçons de Ramon* i *Cent noms de Déu*, per a mostrar que l'àrab de l'Alcorà podia ser superat literàriament per altres homes.<sup>21</sup>

#### TRADUCCIÓ LITERÀRIA DE L'ALCORÀ

Aquesta reflexió lul·liana ens permet tornar al tema del caràcter literari d'una traducció de l'Alcorà «per als qui no saben l'àrab», esmentat al principi d'aquest treball.

El text àrab de l'Alcorà té una bellesa estètica literària evident, palesa amb més o menys intensitat per als arabòfons de nisaga (uns 120 milions, actualment) i per als que han après l'àrab, musulmans amb altres llengües maternes (quasi el 80 per cent dels musulmans no tenen l'àrab com a llengua materna o de cultura) o arabistes no musulmans. Aquest efecte literari es nota de forma diferent segons els temes dels diversos passatges del llibre sagrat de l'islam. Els musulmans rebutgen sovint aquest qualificatiu de «literari», perquè els sembla que el «text de Déu» no pot tenir l'artificiositat dels gèneres literaris que existien a Aràbia en temps de la revelació al profeta Muhàmmad (Mahoma), en el segle VII: les cassides amb formes poètiques

molt estrictes; les narracions en prosa dels fets gloriosos dels herois àrabs; els jocs lingüístics i mentals dels proverbis i endevinalles, etc. L'Alcorà condemna la poesia i els poemes en unes aleies o versets una mica ambigus, perquè el mateix profeta i els seus successors van utilitzar políticament i religiosa alguns poemes favorables a la fe islàmica i al seu poder polític. El prestigi social del text alcorànic i del seu nivell de llengua, «inimitable», també ha contribuït a l'estudi i l'apreciació dels elements literaris o retòrics (*balaga*) de l'Alcorà, evidentment al servei de la transmissió del missatge religiós, que és la seua funció fonamental. L'Alcorà no té res a veure amb l'altra obra més important de les lletres àrabs, a nivell mundial, *Les mil i una nits*.

Ara bé, la presentació de l'Alcorà, quan és traduït a altres llengües modernes, negligeix almenys tres elements bastant fonamentals dels valors estètics del text àrab: les al·literacions, la prosa rimada *saj* i la disposició tipogràfica del text.

Efectivament, les diverses formes d'al·literacions són molt corrents en la llengua àrab, amb una riquesa de matisos i variants que li vénen de la seua estructura morfosintàctica, bàsicament tríltera, de les variacions de tres lletres fonamentals o «arrels» de quasi totes les paraules àrabs, que formen famílies de paraules relacionades entre elles, amb un sistema propi de totes les llengües semítiques. Aquest element estètic i semàntic de l'àrab és molt difícil de reproduir en català i donaria un text d'una artificiositat insofrible, com hem dit. Es poden veure alguns resultats ja en l'inici de la traducció del text de l'Alcorà en l'esmentada traducció de Castellanos i Abboud:<sup>22</sup>

1. En el nombre de Dios, graciabilísimo, misericordioso.
2. Alabado sea Dios, creador del universo.
3. Graciabilísimo, misericordiosísimo.

o en la de Rafael Cansinos Assens:<sup>23</sup>

*¡En el nombre de Alá, el piadoso,  
el apiadable!*

1. La loanza a Alá, señor de los mundos.
2. El Piadoso, el Apiadable.

Ambdues traduccions intenten reproduir en castellà la forma morfològica àrab de nom verbal [«La loanza», arcaisme, en lloc de «alabado sea»] o alguns «jocs» lingüístics, de paraules relacionades morfològicament i semàntica:

graciabilísimo, misericordioso  
graciabilísimo, misericordiosísimo  
Piadoso, Apiadable

En català, hem procurat no posar-hi més que el que calia per fer el text clar i amb una musicalitat pausal, dirigida també per la tipografia de la traducció:<sup>24</sup>

En el nom de Déu Únic, Al·là,  
el Compassiu per excel·lència, el molt  
Misericordiós!  
Lloat siga Déu, Senyor de tot i de tots,  
Senyor de l'univers sencer, visible i invisible,  
el Compassiu per excel·lència, el molt  
Misericordiós!

Per tant, l'al·literació, element estètic de l'Alcorà en àrab, no ens sembla possible d'integrar en una versió catalana del text.

La prosa rimada de l'àrab, el *saj*, tampoc és fàcil de reproduir en català, perquè

les dues llengües tenen un vocabulari enterament diferent i és pràcticament impossible trobar paraules amb formes fonètiques semblants per a fer unes rimes en català. En canvi, hem intentat fer un estil ritmat literari equivalent en català, que mostra el caràcter literari i no «prosaic» de l'Alcorà.<sup>25</sup> Està basat en l'accent d'intensitat i en una musicalitat molt variada –com ho és també de variat l'estil literari de l'Alcorà– d'una forma prosòdica pausal amb predomini de pentasil·labs. Hem volgut que aquest recurs estilístic no fos molt visible, sempre al servei de la claredat semàntica del text, però que marqués la lectura en veu alta o en silenci del text en català.

Hi ha qui evita els pecats greus, les grans bestieses,

i només fa faltes lleugeres.

El teu Senyor té una àmplia capacitat per a perdonar!

Ell coneix perfectament el que vosaltres podíeu fer

quan va ser Ell qui va permetre que poguéssiu créixer,

des de la terra i dels embrions,

dins el si de les vostres mares.

No us jacteu, doncs, de ser molt purs!

Ell coneix bé qui és pietós,

qui té temor de no servir Al·là, Déu, suficientment!<sup>26</sup>

Aquest estil, «suaument» literari i que evita l'artificiositat estilística en català, pot ajudar a sentir que el text original té una musicalitat que valoren els musulmans quan reciten o llegeixen l'Alcorà.

En aquest exemple ja es pot veure el tractament tipogràfic que hem donat a la versió catalana de l'Alcorà, per a marcar el caràcter literari de l'original àrab. És la pri-

mera traducció que utilitza sistemàticament una forma tipogràfica semblant al vers lliure, per a jerarquitzar els continguts i les explicacions, i per a conduir la musicalitat del text, encara que no sigui recitat en veu alta, de forma que no sembli prosa, sinó un text recitat (*quran*), com l'original en àrab, en un context religiós, més o menys solemne. Aquest tractament tipogràfic suposa també un trencament innovador en la tradició, que també s'ha d'explicar i de justificar.<sup>27</sup> La puntuació en les traduccions són uns afegits de les llengües modernes al text alcorànic, que en precisen el sentit i que no són gaire innocents.

El primer que s'ha d'explicar és que el text àrab de l'Alcorà s'ha editat tradicionalment tot seguit, sense punts i a part, segons la tradició secular dels manuscrits. Era una forma d'estalviar el suport material de l'escrit, pergamí, paper, paper, etc. Modernament, amb l'impremta, amb l'abundància del paper de llibre i especialment amb l'exemple modèlic de l'edició egípcia més reconeguda, de 1924, s'ha generalitzat el punt i a part per als títols inicials de les sures o capítols de l'Alcorà i també la senyalització gràfica d'una numeració dels versicles o aleies alcoràniques, per a cada sura, que s'intercala en el text seguit, corresponga o no corresponga a una interrupció del sentit equivalent a la puntuació moderna en àrab o en altres llengües. Aquests talls de la numeració dels versicles correspon més a unitats mètriques de la recitació tradicional que a pauses semàntiques del text que justifiquen la puntuació separadora del punt.

La majoria dels traductors de l'Alcorà mantenen generalment aquesta disposició tipogràfica, tot i afegint en els textos traduïts unes comes, uns punts i seguit i fins

i tot uns punts i coma, segons els hàbits de puntuació de la llengua receptora. Quant als punts i a part a l'interior d'una sura, no gosen generalment ni presentar el text seguit de l'Alcorà, insofrible per al lector modern, ni fer talls d'aquest tipus segons una interpretació personal del traductor sobre els canvis de temes que suposaria la necessitat del punt i a part. Generalment fan els canvis de ratlla equivalents al punt i a part segons les divisions de la numeració dels versicles, amb un punt o també amb una coma si el sentit de la frase del text traduït no es talla amb el final del versicle i segueix en el versicle següent. Es pot veure un exemple estàndard d'aquesta disposició tipogràfica de la puntuació en la traducció catalana de l'anglès d'un fullet de propaganda islàmica relativament recent:<sup>28</sup>

1. En el nom d'*Al·lah*, el Clement, el Misericordiós.
  2. Digues: «Ell és *Al·lah*, l'Únic;
  3. *Al·lah*, l'Independent, l'Invocat per tothom;
  4. Ni engendra, ni fou engendrat.
  5. I ningú no li és igual.
- (*cap. 112:1-5*)

En la nostra traducció d'aquest breu text es pot veure que la numeració dels versicles està subordinada a l'ordenació semàntica de la traducció, amb la numeració al final del versicle, per a mostrar ben clarament que té molt poca importància en el text alcorànic:<sup>29</sup>

En el nom de Déu Únic, Al·là,  
el Compassiu per excel·lència, el molt  
Misericordiós!



Digues [profeta]: Ell és Al·là, Déu, l'Únic<sup>1</sup>  
 Ell és Al·là, Fonamental, Éll és Etern!<sup>2</sup>  
 Ell no ha engendrat, no és engendrat!<sup>3</sup>  
 No hi ha ningú que se li assemblí!  
 No té parió, Ell no té igual!<sup>4</sup>

Però sí que hi ha una traducció innovadora en la presentació tipogràfica de la puntuació del text alcorànic traduït: és la traducció francesa de Denise Masson, revisada pel professor universitari i gran muftí sunnita del Líban, Dr. Sobhi El Saleh, encara que manté també la divisió en versicles.<sup>30</sup> És evidentment molt més agradable de llegir i els continguts semàntics del text de l'Alcorà són molt més clars, com hom pot veure al principi dels versicles o aleies que presenten l'Anunciació de l'àngel Gibril (Gabriel) a Maria:<sup>31</sup>

<sup>16</sup> Mentionne Marie, dans le Livre.

Elle quitta sa famille  
 et se retira en un lieu vers l'Orient.

<sup>17</sup> Elle plaça un voile entre elle et les siens.

Nous lui avons envoyé notre Esprit :  
 il se présenta devant elle  
 sous la forme d'un homme parfait.

<sup>18</sup> Elle dit :

«Je cherche une protection contre toi,  
 auprès du Miséricordieux;  
 si toutefois tu crains Dieu!»

Hem traduït al català aquests mateixos versicles o aleies:<sup>32</sup>

Recorda en l'escriptura Màriam [Maria,  
 mare de Jesús].

Es va apartar de tots els seus,  
 de la família i del seu poble,  
 en un lloc especial,  
 al llevant

d'on surt el sol,<sup>16</sup>  
 i va posar-hi, per aïllar-s'hi, un ample vel.  
 Li vam enviar un missatger,  
 el Nostre esperit,  
 l'àngel Gabriel.  
 Ella el va veure com un home perfecte,  
 bell i fort,  
 atractiu,  
 amb tot l'aspecte de ser un home.<sup>17</sup>

Ella va dir, aviat:

«Jo em refugio en Déu, el Misericordiós,  
 de tu.

Perquè tu tinguis por  
 de no agradar a Déu,  
 prou, suficientment!»

Aquesta forma d'arquitectura tipogràfica del text té, doncs, uns efectes aclaridors, des del punt de vist semàntic i de la comprensió de l'Alcorà. L'efecte aclaridor més important és el de deixar ben clar qui és el qui parla, en la revelació alcorànica; element molt important, perquè hi ha molts agents que parlen, sense que aquests subjectes actuants estiguen de vegades clarament identificats en el text àrab, amb diverses persones del singular i del plural: «Jo», «Nos» [si es refereix a Déu que parla], o «jo», «nosaltres» [quan parla el profeta o altres homes, en minúscules], o quan tots ells parlen també d'ells mateixos en tercera persona [«el vostre Déu», «el Seu missatger»]. L'ús exclusiu de la majúscula per als qualificatius i pronoms que es refereixen a Déu es també un recurs tipogràfic que aclareix bastant el text, fins a arribar a una forma d'estil quasi teatral per a indicar la persona que parla, encara que sigui identificant expressament [entre claudàtors] el subjecte de l'acció o elocució. Vegeu un exemple senzill en Q.21:

25-28, en un context de polèmica islamo-cristiana, sobre els profetes i enviats de Déu, especialment Jesús i Maria.<sup>33</sup>

Nós no hem enviat cap missatger a qui no hàgim revelat, inspirat,

que: «No hi ha més déu que Jo!

Adoreu-me! Serviu-me!».<sup>25</sup>

Han dit [alguns]: «Déu, el Compassiu,

ha adoptat, ha pres, un fill».

De cap manera! Lloat sigui Ell!

Els són només servidors Seus, adoradors molt distingits.<sup>26</sup>

Els mai han pres la iniciativa de parlar [als homes],

abans que ho faci Ell.

Els fan les coses segons les ordres que reben d'Ell!<sup>27</sup>

Ell coneix bé tot el que tenen i el que tindran.

[Els missatgers] no intervindran en favor de ningú

que no sigui dels qui tenen el beneplàcit de Déu, Al·là.

Són temerosos del Seu poder!<sup>28</sup>

El narrador de l'Alcorà, sempre al principi de la ratlla o en la primera columna del text, és «Déu», «Ell», «Jo», «Nós», «El teu Senyor», etc. Aquests mateixos versicles o aleies de la sura «Els profetes», sense la puntuació moderna del català quedarien molt menys clars, almenys per als qui llegeixen per primera vegada l'Alcorà i els «qui no saben l'àrab».

Nós no hem enviat cap missatger a qui no hàgim revelat que no hi ha més déu que jo, adoreu-me, serviu-me.<sup>25</sup> Han dit Déu, el compassiu, ha adoptat un fill. De cap manera, lloat sigui ell, ells són només ser-

vidors seus adoradors molt distingits.<sup>26</sup> Ells mai han pres la iniciativa de parlar abans que ho faci ell, ells fan les coses segons les ordres que reben d'ell.<sup>27</sup> Ell coneix bé tot el que tenen i el que tindran, no intervindran en favor de ningú que no sigui dels qui tenen el beneplàcit de Déu, Al·là, són temerosos del seu poder.<sup>28</sup>

Evidentment, aquesta no és la situació cultural de lectura d'una bona part dels musulmans, que saben de memòria l'Alcorà o al menys coneixen el seu estil des de la infantesa, en què l'han après de memòria o sentit contínuament, o l'han sentit a la escola, a la mesquita i en les diverses circumstàncies de la vida.<sup>34</sup> Però, en canvi, és la habitual situació d'ignorància cultural de la majoria dels lectors de l'Alcorà en la versió catalana. Malgrat que en la introducció general, en els estudis i en les notes del text d'altres traduccions, se'ls done unes petites nocions introductòries i una bibliografia comentada, per a comprendre els referents culturals àrabs i islàmics d'aquest text del segle VII.<sup>35</sup>

A més a més dels efectes acústics d'aquesta tipografia musical, perquè la puntuació dirigeix la lectura rítmica i pausal del text, aquesta forma d'arquitectura tipogràfica està al servei d'una lectura bastant fonamental –al nostre parer– per a comprendre l'Alcorà: una lectura pausada, meditativa i religiosa.

## UN TEXT RELIGIÓS DE MEDITACIÓ, SAVIESA I PROFECIA

Finalment, la traducció o versió de l'Alcorà ha de facilitar als lectors «que no sa-

ben l'àrab» unes claus de lectura adequades a la naturalesa del llibre, per tal que el llegeixin com el que és i vol ser segons els musulmans, des de Mahoma als del segle XXI: un text religiós, de meditació, de reflexió intel·lectual i profètica, per a comprendre millor la realitat i per a actuar en la vida pràctica segons aquesta realitat de fe musulmana.

Si el lector no se situa en aquesta actitud lectora és difícil que compregua bé el text que té al davant. I és probable que li resulte extraordinàriament avorrit.

En efecte, l'Alcorà no és un text narratiu, com l'*Iliada* d'Homer o els Evangelis del cristianisme, encara que s'hi troben referències a episodis de la història de la humanitat. No és tampoc un text ideològic o filosòfic, conceptualment molt estructurat, que interesse per la seua explicació clara de la realitat, com el *Banquet* de Plató o les Epístoles de Sant Pau, encara que té un pensament bastant coherent. No té tampoc el dramatisme més o menys tràgic de les diverses formes teatrals, novel·lístiques o cinematogràfiques clàssiques i modernes, malgrat que sigui una invitació a reflexionar sobre la situació de l'home en el món i sobre la seua salvació temporal i eterna.

L'Alcorà és un llibre de meditació, de saviesa, que s'ha d'assimilar a poc a poc, per una lectura lenta i pausada, amb aturades més o menys llargues, al llarg de tota la vida del creient. És un llibre semblant, en gran part del seu estil, als Psalms cristians i a la *Imitació de Crist* de Tomàs de Kempis, aliment espiritual tradicional de tants cristians, durant segles. Es pot llegir també com ho han fet amb altres textos de l'Extrem Orient alguns escriptors catalans estudiats per Enric Balaguer.<sup>36</sup>

Per això, la seua traducció demana uns instruments particulars, que s'ha de procurar posar a l'abast del lector.

El primer, seria la claredat del missatge alcorànic, d'origen diví segons els musulmans, entenedor per a tothom. La claredat expositiva i tipogràfica dels conceptes originals de l'Alcorà en el text català ha de ser una prioritat del traductor.

Un altre element important ha de ser el nivell literari en la llengua receptora, per tal que el lector pugui tenir una actitud d'apreci i de respecte semblant a la que tenen envers l'Alcorà en àrab els seus principals lectors, des de fa catorze segles, els musulmans.

Finalment, aquests elements traductològics, senzills d'enunciar i variats en la pràctica de cada traductor i de cada fragment de l'Alcorà, han d'estar al servei de la finalitat primordial del llibre, que és situar l'home en l'univers en una visió particular, religiosa, dins de la tradició de les religions monoteistes de la humanitat.

En aquest marc traductològic, l'Alcorà, llibre clàssic de la humanitat especialment per als àrabs i els musulmans, es pot integrar bé en la cultura catalana, també com un clàssic. □

1. *L'Alcorà. Traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcorànics*, per Mikel de Epalza, catedràtic d'Estudis Àrabs i Islàmics, amb la col·laboració de Josep Forcadell i Joan M. Perujo, de la Universitat d'Alacant, Barcelona, Proa, 2001, 1277 pp.
2. El professor de la Universitat del Caire, doctor per la Universitat de Madrid i especialista en literatura de l'Al-Àndalus, era llavors director de l'Institut Egipci d'Estudis Islàmics de Madrid, agregat cultural de l'Ambaixada d'Egipte i copresident de l'Associació d'Amistat Islamocristiana d'Espanya. Anys després va ser ministre de Cultura d'Egipte.

3. Rafael Castellanos - Ahmed Abboud, *El Sagrado Corán. Al-Qur'án al-karim*, Buenos Aires (Argentina), ed. Arábigo-Argentina «El Nilo», 1953, 1974, 1980 (3a. ed.); Granada (Espanya), ed. Centro Estudiantil Musulmán, 1971; València (Veneçuela), Centro Islámico de Venezuela, s. a.
4. Vegeu presentació i exemples de traduccions al castellà, en Mikel de Epalza, *o. c.*, especialment pp. 1077-1201.
5. Pere Balañà i Abadia, autor de llibres i d'altres investigacions sobre les relacions àrab-català, especialment de l'útil *Bibliografia comentada de l'Islam a Catalunya. Del 713 al 1153*, Lleida, Pagès, 1998, ampliació de la que va publicar en la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* (Alacant), 3 (1986), 287-288, amb suplement annex, de 47 pp. Vegeu també M. de Epalza, *o. c.*, p. 1000-1002, apartat de l'estudi 1: «La llengua i la cultura àrabs: relacions amb el català».
6. Vegeu intercanvi de parers, en la secció de cartes al director de la revista *Serra d'Or*, de l'Abadia de Montserrat, núm. 408, p. 7, i núm. 422, p. 4-5 (1994).
7. Vegeu M. de Epalza, *o. c.*, pp. 1057-1094, estudi 4, «Traduccions hispàniques de l'Alcorà».
8. *Ibid.*, pp. 1095-1201.
9. *Ibid.*, p. 1097.
10. Vegeu la història d'aquestes traduccions, del s. XII al XVI, en M. de Epalza, *o. c.*, pp. 1059-1071.
11. Barcelona, Proa, 2000.
12. «Panorama de literatura religiosa», *Serra d'Or* (Montserrat), 495 (març 2001), p. 65 (225).
13. Sobre els antecedents, medievals i moderns, de traduccions de l'Alcorà al català, vegeu *ibid.*, pp. 1059-1065, 1072-1074, 1098.
14. Vegeu Mikel de Epalza, *L'Alcorà...*, pp. 1108-1109.
15. *Ibid.*, pp. 1086-1087.
16. Vegeu més exemples *ibid.*, pp. 1095-1201.
17. Títol de l'apartat 5.1. del cinquè estudi de Mikel de Epalza, *o. c.*, p. 1104.
18. Vegeu l'excel·lent resum històric de la qüestió per Ekmeleddine Ihsanoglu, «Introduction to the History of Translating the Meanings of the Holy Qur'an», en Ismet Binark - Halit Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an. Printed Translations 1515-1980*, Istanbul, 1406/1986, pp. XVII-LVI. Vegeu també l'estudi d'aquest problema teològic en Mikel de Epalza, *o. c.*, estudi 3, «Inimitabilitat de l'Alcorà. Valor de les traduccions segons els teòlegs musulmans», pp. 1047-1056.
19. Segons l'aleia o versicle 4 de la sura o capítol 14 (abreujat, Q.14:4).
20. Vegeu nota precedent. N'hem afegit d'altres en llengües ibèriques, en Mikel de Epalza, *o. c.*, estudi 4, «Traduccions hispàniques de l'Alcorà», pp. 1057-1094.
21. Vegeu una petita presentació d'aquesta polèmica medieval, en M. de Epalza, *o. c.*, pp. 1169-1171.
22. *O. c.*
23. *Mahoma. El Korán (versión literal e íntegra). Traducción, prólogo y notas*, Madrid, Aguilar, 1951, 1973 (6a. ed.), amb justificació traductològica de la seva traducció, pp. 15-31. El mateix inici, p. 48.
24. M. de Epalza, *o. c.*, p. 31.
25. Vegeu apartat «5.3. Musicalitat i ritme en català per a un text àrab literari, en prosa, però no prosaic», en l'esmentat estudi 5 de M. de Epalza, *o. c.*, pp. 1161-1179.
26. Q.53:31, en M. de Epalza, p. 787.
27. Vegeu M. de Epalza, *o. c.*, pp. 1179-1201, en l'apartat final dels estudis: «Disposició tipogràfica al servei dels continguts semàntics i dels ritmes musicals de l'Alcorà».
28. *Versicles escollits del Sant Coran. Selected verses of Holy Quran in Katlan*, Tilford (Regne Unit), Islam International Publications Ltd., p. 52.
29. Mikel de Epalza, *o. c.*, p. 977.
30. Denise Masson, *Le Coran. Introduction, traduction et notes*, París, Gallimard, 1967; D. Masson - Sobhi El Saleh, *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Lubnani, 1980.
31. Capítol o sura «Maria» (Q.19:16-18), *Id.*, p. 398.
32. Mikel de Epalza, *o. c.*, p. 444.
33. M. de Epalza, *o. c.*, pp. 473-474.
34. Vegeu l'estudi 2, en M. de Epalza, *o. c.*, pp. 1014-1046: «L'Alcorà i la vida religiosa dels musulmans».
35. Vegeu, en particular, els apartats dels estudis núm. 1 «Bibliografia hispànica sobre Aràbia, Mahoma (Muhàmmad) i l'Alcorà», i núm 2. «L'Alcorà i la vida religiosa dels musulmans», en M. de Epalza, *o. c.*, pp. 986-1047: «1.1. Bibliografia islamològica general», «1.2. L'Aràbia preislàmica i l'Orient Mitjà. Mahoma en el seu temps i en la seva societat», «1.3. La llengua i la cultura àrabs: relacions amb el català», «1.4. Estudis sobre el fenomen alcorànic», «1.5. Sobre la dualitat de noms referits al profeta de l'islam en català: Mahoma, Muhàmmad», i «2.1. Lectures orals i escrites», «2.2. Ús litúrgic i recitacions col·lectives», «2.3. Aprenentatge familiar, escolar i acadèmic. Ús curatiu», «2.4. Mencions de l'Alcorà en les circumstàncies de la vida», «2.5. L'Alcorà, la religiositat i la mística musulmanes», «2.6. L'Alcorà en l'ús polític i en el dret musulmà», respectivament.
36. Vegeu especialment E. Balaguer, *Ressonàncies orientals (Budisme, taoisme i literatura)*, València, Eliseu Climent, 1999, i «Marià Manent i el sentiment del Cosmos (Notes sobre influència oriental)», en Homenaje/Homenatge a Marfà Jesús Rubiera Mata, *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* (Alacant), 10-11 (1993-1994), pp. 265-273.

# els llibres del contemporani

col·lecció dirigida per Agustí Colomines i Companys

1. Rosa MONTORIOL I SABATÉ: *Ferran Soldevila (1894-1971). Una aproximació bio-bibliogràfica.* Pròleg d'Emili Giral i Raventós, 148 pp. [PVP 1.500 ptes.]
2. Norberto BOBBIO: *Dreta i esquerra. Raons i significats d'una distinció política.* (Nova edició revisada i ampliada el gener de 1995 amb una resposta als crítics). Pròleg de Joan Subirats. Traducció d'Ángeles Rojo, 150 pp. [PVP 1.500 ptes.]
3. Jaume COMELLAS I COLLDEFORNIS: *Aquí hi ha gana! Debat sobre la marginació social a Barcelona.* Pròleg de Manuel Vázquez Montalbán. Epíleg de Jaume Lorés, 148 pp. [PVP 1.500 ptes.]
4. Francesc ROCA: *El miracle europeu i la via asiàtica. Viatges entorn de la modernitat,* 204 pp. [PVP 1.500 ptes.]
5. Ricard PÉREZ CASADO: *Conflicte, tolerància i mediació. Onze conferències de l'administrador europeu a Mostar.* Pròleg de Javier Solana, 88 pp. [PVP 1.000 ptes.]
6. Isaiah BERLIN: *Entre la filosofia i la història de les idees. Una conversa amb Steven Lukes.* Introducció de Steven Lukes: «El singular i el plural». Traducció de Gustau Muñoz, 104 pp. [PVP 1.500 ptes.]
7. J. GARCÉS, F. RÓDENAS, S. SÁNCHEZ, I. VERDEGUER: *Política, exclusió i pobresa a Rússia,* 134 pp. [PVP 1.500 ptes.]
8. Pere MAYOR: *Un País amb futur. Converses amb Victor G. Labrado.* Pròleg de Ramon Lapiedra, 2a ed., 126 pp. [PVP 1.500 ptes.]
9. Norbert BILBENY: *Política noucentista. De Maragall a d'Ors,* 158 pp. [PVP 1.500 ptes.]
10. Carles SANTACANA: *El franquisme i els catalans. Els informes del Consejo Nacional del Movimiento (1962-1971),* 2a ed., 148 pp. [PVP 1.800 ptes.]

## TÍTOLS EN PREPARACIÓ

11. *Testimoni públic. Política, cultura i nacionalisme.* Pròleg de Francesc-Marc Àlvaro

editorial **a**fers

La Llibertat, 12 / Apartat de Correus 267  
46470 Catarroja (País Valencià)  
tel.: 961 26 86 54 / fax: 961 27 25 82  
e-mail: afers@provicom.com  
http://www.provicom.com/afers

## 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 tandemmedi@teleline.es

L'ESPILL

# Simbolisme, individualitat, cinematografia (en el centenari de la novel·la modernista)

Joan Garí

«Aon reïra de bet deuen haver anat a raure els ossos corcats d'aquell jaio del dimoni?» Amb aquesta perquisició retòrica, forjada amb una llengua expressivista i tallada a destrial, comença la unànimament considerada com a primera novel·la modernista, *Els sots feréstecs*, de Raimon Casellas. Això fou l'any 1901, i l'eloqüència fàcil que solen segregar les efemèrides és una bona excusa per a recapitular algunes de les qüestions que encara susciten les «novel·les modernistes». I és que, en efecte, molts anys després, vulguem reconèixer-ho o no, la narrativa de principis del nostre primer segle continua sent estranyament suggestiva i engrescadora. En una literatura pràcticament òrfena (i obviem ara el testimonialisme de Narcís Oller) dels profunds corrents realistes que solcaren les lletres europees durant el segle XIX, és normal que, en trobar-nos amb les novel·letes del nou art, ens embargue un sentiment de simpatia i una fiblada de curiositat. Entre *Els sots feréstecs* i *La vida i la mort de Jordi Fragnals* (1912) apareixen a Catalunya, amb una certa incidència lectora, una sèrie de narracions que tenen en comú el seu inte-

rès pel problema de la individualitat o, més concretament, l'encaix grinyolant de l'invidu en el seu entorn. Que aquest entorn siga la natura, en alguns dels casos (no tots) més emblemàtics, ha propiciat una interessant polèmica que encara ara podria resultar polsegosa en aixecar alguna catifa als despatxos d'erudits molt circumspectes.

Ja fa també uns quants triennis, Alan Yates va publicar la ben coneguda monografia *Una generació sense novel·la?* (1975), on abordava precisament la manera amb què la posteritat del modernisme havia avaluat, classificat i qualificat *urbi et orbe* el significat i la vàlua de l'empresa narrativa modernista. La «posteritat del modernisme» fou el noucentisme. Yates és ara un catalanòfil britànic jubilat (però ningú no ho diria), que es passeja amunt i avall amb una pipa feréstega i unes sandàlies peoneres. La seua tesi va fer fortuna i la qüestió encara dóna joc per a alguna sobretaula: els noucentistes, amb el seu estricte programa de control i reproducció de la realitat i amb la seua obsessió «ciutadana», no trobaven un lloc eficient per a la novel·la tal com es concebia des del segle XIX i d'ací que feren córrer la brama de la manca de tradició autòctona del gènere. Ni hi havia novel·la ni n'hi havia hagut, doncs. Així que el millor era dedicar-se a

Joan Garí és professor de literatura i escriptor. Autor entre altres d'*Un cristall habitat* (Tàndem, 2000).



traduir-ne de les grans literatures estrangeres (Riba).

En realitat, la polèmica a l'entorn del vigor i la vigència del gènere l'havia encetada, curiosament, un autor que no tenia res a veure amb les esquadres noucentistes: Josep Maria de Sagarra. Aquest, en una de les seues col·laboracions habituals en el llavors diari de referència *La publicitat*, publica un article titulat «La por a la novel·la» (25-IV-1925). En una altra casualitat efemerídica, s'acaba de publicar un recull d'articles del Sagarra publicista. El volum es diu *L'ànima de les coses* (Quaderns Crema) i recull aquelles peces que no van ser incloses en una recopilació de grata memòria, *Cafè, copa i puro*. «La por a la novel·la» es troba en la pàgina 424. L'argumentari del poeta, traductor i memorialista no pot ser més clar. «El públic català —comença— està demanant amb la boca oberta i amb uns crits desesperats que li donguin [*sic*] novel·les». Es reclamen, concretament, obres escrites en català i que parlen «de la vida del país». Sagarra hi recorda de seguida un fet certíssim: que ja hi ha un públic format que llegeix en el seu idioma, i una xarxa de llibreries disposades a vendre els llibres.

Li sembla, però, que la consideració de l'ofici d'escriptor no coadjuva en favor d'aquesta demanda simple i natural. La vigència d'una visió romàntica de la professió perjudica l'exercici d'una producció de prosa narrativa satisfactòria per al mercat. «A Catalunya s'ha cregut que l'ofici de literat és ofici de mort de gana, i que els que en fem som, o uns herois, o uns ganduls que no volem llevar-nos a les sis del matí, i no volem passar-nos tot el sant dia darrere del taulell. Això, senyors meus, és fals. No diré que, fent literatura, un es

converteixi en milionari, però l'època del desprestigi i la misèria, afortunadament, va passant de mica en mica». Com a exemple de les seues paraules, Sagarra addueix la figura de Josep Maria Folch i Torres, «l'autor més llegit de Catalunya».

Però torna la qüestió central: «¿I per què els nostres literats no escriuen novel·les? ¿És per impotència, per mandra o per por?» Per tot plegat, però especialment pel darrer terme. Contra la por a la novel·la —contra la responsabilitat per engegar un projecte narratiu ambiciós i general—, la medicina sagarriana consisteix a «fer feina de picapedrer i d'estassabarder; hem de desbrossar camins i plantar fites i llançar fonaments, perden una mica la por i tirant un bon tros al dret». Però el més greu és que, en aquesta crida i cerca en favor de novel·listes agosarats, Sagarra considera que no hi ha en la literatura catalana obres narratives d'interès que puguin servir de «fonaments» i «camins desbrossats», per abundar en les seues imatges. I sí que n'hi havia: eren les novel·les modernistes, les millors mostres d'entre les quals ja s'havien publicat quan ell llança la seua proclama.

La controvèrsia, com se sap, seguirà després amb la conferència de Carles Riba «Una generació sense novel·la?», on proposava directament, davant la *mancaça*, un programa sistemàtic de traduccions. El noucentisme, naturalment, s'hi sentí al·ludit, corroborat i definitivament còmode.

Tot això després s'ha corregit amb els pertinents matisos. Els estudis posteriors han demostrat, amb molt bon criteri, que és l'època en general, a tot Europa —és el moment de Joyce, de Kafka, de Musil, de Broch— la que abomina del model realista-naturalista en la novel·la, o l'aboca a una



crisi, i no la perfídia intrínseca dels noucentistes. En això, parafrasejant Jean Paul Sartre, també es podria dir que hauríem de trobar la manera de ser promodernistes sense resultar antinoucentistes

Siga com siga, és evident que les novel·les modernistes reberen de seguida etiquetes ben poc afalagadores. El «ruralisme» en fou una. Joan Fuster ho recorda en *Literatura catalana contemporània*, influït per la fascinadora cosmovisió noucentista: en contrast amb el cosmopolitisme esteticista d'altres facetes del modernisme, el sector novel·lístic d'aquest posa en un primer pla permanent l'agror tel·lúrica de la lluita per la vida. I ho fa en el context on aquesta esdevé rígida i palmària: el camp. *Literatura catalana contemporània*, redactat en condicions heroiques i publicat el 1971, és un d'aquests volums que en alguns cercles universitaris —em consta fefaentment— solen mirar per damunt del muscle, quan no amb un mig somriure de suficiència i commiseració. És a dir: continua sent, a pesar dels efectes del temps, un manual imprescindible.

Però bé: no totes les novel·les de l'època són «rurals». Tenim el decadentisme de Miquel de Palol (*Camí de llum*), l'historicisme parnassià d'Alfons Maseras (*L'adolescent*), el costumisme irònic i realista de Santiago Rusiñol (*L'auca del senyor Esteve*), o fins i tot el referent urbà de Dolors Monserdà (*La fabricant*) o Juli Vallmitjana (*La xava*). I això per no parlar de la faceta no estrictament consumista —a què feia referència Sagarra— de Josep Maria Folch i Torres (*Aigua avall*).

És innegable, tanmateix, que les obres emblemàtiques del moviment, aquells títols de Casellas, Català, Pous i fins i tot Bertrana que li donen la seua força i la

seua consistència estilística i temàtica, basculen d'alguna manera en la dialèctica natura/cultura (una selecció lèxica molt més il·lustrativa que la rebregada camp/ciutat). Potser el «ruralisme» (i desproveïm aquest terme de qualsevol connotació pejorativa) és una cosmovisió inevitable en el modernisme, fins i tot en les seues implicacions estilístiques. Però cal no oblidar que la visió de la natura és molt diferent en *Solitud*, per exemple, que en *Josafat*. El mateix espai simbòlic és per a Mila el medi hostil, agrest i brutal que ha condicionat la vida humana durant mil·lennis, i en canvi se'ns recorda que Josafat té un passat bòvid i beatífic lògicament anterior al seu present conflictiu i luxuriós, un espai que enyora i de què fou arrossegat cap a les incertes turbulències urbanes.

En aquest sentit, Raimon Casellas és més de la banda de Víctor Català que de la de Prudenci Bertrana. De fet, hi ha uns perceptibles vasos comunicants entre Casellas i Català, i específicament entre *Els sots feréstecs* i *Solitud*. Al capdavall, el que hi ha en joc és una cosmovisió, una manera ben arrelada d'entendre el fet literari que l'autor de *Llibre d'històries* va tenir temps de formular en diferents temps i formes, i de la qual es van nodrir Caterina Albert i altres membres de la narrativa de l'època.

És ben sabut que la cosmovisió de què parle consisteix en una barreja *sui generis* de naturalisme més el just component d'«emotivitat» (el «principi d'intensitat» que proclamava Casellas en *L'Avenç* a propòsit de la pintura de Rusiñol i Casas) que desarmava el component més abruptament —i ingènuament— científista del corrent francès i el dotava d'una aclimatació tolerable per als interessos del nou art

català. Com ha recordat Jordi Castellanos, és Jaume Brossa qui millor va encunyar aquesta nova mixtura estètica a base de dualismes d'una certa rotunditat: es tractava de «cantar en diverses tonades les lluites entre la Humanitat i la Divinitat, entre el Jo i la Natura».

Casellas, en tot cas, no es conformava amb això. La seua coneguda capacitat crítica el mogué a formular una versió més avançada de la teoria: l'anomenat «realisme paradoxic», que naix del xoc entre la subjectivitat de l'artista i el món exterior. Aquesta barreja d'elements empiristes i neoromàntics explicarà els trets especialíssims de les novel·les modernistes. Amb un programari com l'exposat, és evident que la Natura és el context més adequat per a dur-lo a terme. Els protagonistes d'aquestes narracions vigoroses i amargues se submergeixen en la natura en un procés de coneixement i autorealització que sorprèn tant per la seua intensitat com per la seua ingenuïtat. La llum que hi projecta Nietzsche no és precisament la menys esclaridora. El fracàs sistemàtic d'aquestes experiències implica una visió de la vida, però també una interpretació de la natura que corregeix el darwinisme amb una pàtina d'ètica melancòlica: els qui hi sobreviuen potser són els més hàbils i els més àgils, però sens dubte no són els millors.

Sense avançar esdeveniments, és curiós observar els paral·lelismes entre aquesta cosmovisió i la que posaran en circulació, als anys 50 i 60, els més lúcids d'entre el moviment *beatnik* primer i *hippy* després, amb la conversió del problema de la individualitat en una e(st)ètica de l'autorealització on les llargues carreteres de l'interior americà (el *country*) i el paisatge desèrtic puntuat per llogarrets amb gasoli-

neres fantasmagòriques fa el paper d'una «ruralia» modernista injectada de *progrés* i d'horitzontalitat. *Easy Rider* (Dennis Hopper, 1969), per citar un títol emblemàtic, és un bon exemple d'aquesta sensació –pouada de la remota tradició cavalleresca psicodinamitada per Alonso Quijano i de la cisterna gestual i moral inesgotable del patró *western*– que tota fugida de les constriccions socials, tot intent regeneracionista més o menys radical, acaba sempre bocaterrosa en una tràgica i absurda cuneta.

Fet i fet, l'excusa d'aquestes ratlles era l'aniversari d'*Els sots feréstecs*. La novel·la, per cert, és perfectament il·lustrativa de tot el que s'ha exposat ací. És un model magnífic de «novel·la modernista». Conté, si es vol, tots els encerts del gènere –o tots els seus defectes. Aprofitant els records de la seua infància a Montmany, Casellas ens presenta un medi tètric i resclosit (talment el simbolitzat en la coberta original del llibre, recuperada en l'interior de la publicada ara per Edicions del 1984), uns personatges absolutament arquetípics i dúctils vehicles de la ideologia de l'obra i un sistema narratiu típic del moviment: a base de quadres, fragmentat en escenes dramàtiques, amb profusió de símbols. I en plena Natura, és clar.

El conflicte argumental d'*Els sots feréstecs* és tot Ibsen (*En folkefiende*, 1882), i l'aire que s'hi respira, Maeterlinck. Un capellà regeneracionista, mossèn Llätzer, s'enfrontarà als bosquerols de Montmany en el seu desig d'introduir, en un sistema de vida rígid, escleròtic i primitiu, les notes elevadores i il·luminades de la Cultura. Mossèn Llätzer s'adonarà aviat que el seu destí es convertir-se en un enemic del poble. La massa –un tema de Casellas, i des-

prés d'Ortega, de Canetti— no té cap interès a ser salvada, a ser educada. No hi falten degenerats vellards com l'Alex de les Tòfones —que condensa l'esperit conformista i desconfiat dels bosquerols— o la inevitable prostituta Roda-soques [*sic*], amb els atributs habituals de luxúria, passió cega i aversió instintiva a la Cultura. El programa de mossèn Llätzer és el de l'Evangelí: «El camí del temple era esborrat, i el poble no es recordava de les cerimònies; mes jo he fet nèixer de les runes la casa del Senyor, i he encés els llums del Tabernacle». Acollir-se a l'Evangelí sempre és una solució filosòficament sàvia, però no deixa de ser curiós que precisament la història de Llätzer siga la més enigmàtica i la més literària de totes les que serveixen de fites en la biografia de Jesucrist. És un relat emotiu i crucial, perquè constitueix l'avantsala de l'empresonament i la mort de Crist. Només el coneixem gràcies a la ploma de sant Joan, el més imaginatiu, el més «literari» dels evangelistes. Aquest el col·loca com un fantàstic pròleg de la mort i la resurrecció del mateix Jesús, però els exegetes (Xavier Léon-Dufour, per exemple) han precisat que Llätzer no és en realitat un «resuscitat», puix que torna —des d'on siga— a la terra, i no passa a l'*altra* vida. El destí de Llätzer és un poc penós perquè, d'acord amb la visió cristiana, se'l posterga d'accedir ja a la vida eterna celestial i se'l retorna, confús i astorat, a les servituds lacrimals d'aquest món.

Com el Llätzer de l'Evangelí, mossèn Llätzer de Montmany és un ésser patètic i desorientat, un fracassat que, al final, només vol evitar l'indescriptible horror de ser soterrat viu. Algú d'entre els seus hipotètics feligresos hauria de dir «Llätzer, ix fora!» però no és el cas. L'heroi rege-

neracionista comprova, una vegada més, el malencert de les seues belles intencions. La Natura no perdona. És feréstega i indefectiblement hostil.

Deia més amunt la suggestiva connexió entre aquest univers de plasticitat vigorosa i terrible i el relat de l'individualisme contracultural de fa trenta anys. En realitat, un element que coadjuva a defensar la vigència del programa narratiu dels modernistes és la imaginació autènticament cinematogràfica dels seus novel·listes. En aquestes pàgines hi ha implícit un profund sentit cinematogràfic, llaurat a parts iguals per la seua concepció orgànica (en forma d'escenes dramàtiques susceptibles de produir ràpidament un efecte en el lector) i per la importància atorgada als aspectes simbòlics. Com ha escrit Jordi Castellanos, «La Natura i la vida rural són dos elements carregats de simbolisme per tota la tradició literària, són un correlat perfecte per formular el conflicte en els termes més crus, esquemàtics i suggerents».

És ben sabut que, en el pas de les formes literàries a les formes audiovisuals, és el símbol l'element que actua sovint de conversor òptim i de catalitzador de les energies heterogènies entre literatura i cinema. Aquesta constatació, que s'ha explotat a bastament en literatures i cinematografies arreu del món, a penes està per explorar a casa nostra. En el cas concret de les novel·les modernistes, però, comptem amb un exemple recent molt ben orientat. Es tracta del llargmetratge *Solitud*, de Romà Guardiet (1988). Amb les servituds inevitables de tota *opera prima*, Guardiet ha fet una lectura delicada i respectuosa de l'obra de Caterina Albert, aprofitant notòriament els suggeriments simbòlics que travessen tota la novel·la. Naturalment, un

film inclou elements de substància molt diferent, i una part gens desdenyable de la visibilitat d'aquest rau, per exemple, en la fotografia de Tomàs Pladevall —capaç de transparentar les blavors pedregoses del paisatge—, o en la música hipnòtica, punxeguda, ritual de Francesc Tomàs i Antoni Xuclà. Però el que es nota de seguida en aquesta pel·lícula és que el seu artífex ha entès perfectament la força plàstica i arquitectònica condesada en els abundosos moments simbòlics que Víctor Català va desgranar al llarg del relat. Un exemple bastarà per a entendre-ho. Un dels elements més dramàtics de la sort de Mila enmig de les muntanyes on l'ha conduïda la beneiteria del seu marit és el fastigós i fatal assetjament a què la sotmet el personatge de l'Ànima. Pàgina rere pàgina anem endevinant que Mila caurà sota les urpes d'aquest ésser brutal, qui només espera la desaparició del pastor per a dur a terme els seus desitjos. En aquest sentit, durant la festa de les roses (capítol VIII) Mila té ocasió de contemplar l'escena premonitòria (un autèntic *flash-forward* simbòlic) en què l'Ànima, «arraconat sota el faldar de la xemeneia, no parava d'escorxar conills com si per art màgica se'ls anés traient de la butxaca». Veient aquella matança, la Mila s'esgarrija, i no pot evitar pensar que és com si l'Ànima estigués escorxant hòmens, i no conills.

I quan l'Ànima enfonsava el ganivet en el ventre d'aquella mena d'homúncul per esmocar-lo i treure-li les entranyes, la Mila havia de cloure els ulls, sentint que un llampec d'horror li travessava el cor, com si el caçador de frau fos un botxí desanimat i repugnant que es lliurava amb goig a estripar germans innocents. Per això, a l'avisar-

li algú que a la sala la demanaven, la Mila s'escapà de sota el faldar respirant gros, com si fins aleshores l'haguessin retinguda a la força, com si fugís, opresa de cor, d'un lloc privat on es feien coses d'aquelles que no s'han de veure.

Aquestes coses *obscenes* són de l'ordre d'aquella altra situació en què l'Ànima, libidinós i patètic, li ensenyava a Mila la fura que, allargassada i curiosa, guardava entre els plecs de la seua roba. En el film, aquests moments —i molts d'altres que seria llarg de citar ara— són subratllats curosament i van prenent el caràcter d'un relat alternatiu, simbòlic, i d'una visualitat elemental i enèrgica, capaç de donar sentit global i abstracte a l'experiència d'una dona que, enfrontada a la insensibilitat i la brutalitat del món dels hòmens i dels hòmens del món, es converteix en el relat de moltes dones, de molts hòmens, de la sempiterna i imperturbable Natura.

El centenari d'una novel·la emblemàtica i d'un corrent a vegades menyspreat de la nostra història literària és un bon moment per a saldar comptes amb el passat. Sí, aquestes novel·les no són cap prodigi de profunditat psicològica, ni de fabrisme ortodox, ni presenten un món ordenat, encoratjador o, almenys, benigne. Ni tan sols aquesta natura és la natura matemàtica, blanca i minifundista del bo de Joaquim Ruyra. Però on diu Natura poseu Món i començareu a comprendre la qualitat de la lucidesa implicada. En aquelles velles novel·les plenes de rectors ingenus, de prostitutes obscenes i de llauradors d'una peça hi ha, com ja he dit, un excel·lent filó per a una possible cinematografia —és a dir, per a una posteritat possible en forma de modernitat. Intro-

duir-hi una mica més de respecte en el judici seria un detall de bestreta que podria resultar útil.

Retratat per Ramon Casas, Raimon Casellas ens mira fixament des del Museu d'Art Modern de Barcelona. La seua mira-

da té la solidesa tel·lúrica de qualsevol dels seus personatges, no exempta d'un tel imperceptible de desemparament. Fa cent anys va escriure una novel·la que encara mereix lectors —i realitzadors arriscats. Pot haver-hi millors motius per a celebrar-ho? □

# L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER

Segona Època — Núm. 7 — PRIMAVERA 2001



El totalitarisme. Història i apories d'un concepte. *Enzo Traverso*

El genocidi dels armenis. *Mark Mazower*

Dir i innovar. *Antoni Prats*

## NACIONALISME

Ernest Gellner i el nacionalisme. *Daniele Conversi*

Teories del nacionalisme. *Josep Solves*

El nacionalisme des de la geografia. *Joan Nogué*

Nacionalisme, autonomia i sobirania en la perspectiva del segle XXI. *Gurutz Jáuregui*

Què és això del nacionalisme espanyol avui? *Xosé-Manoel Núñez Seixas*

## DOCUMENTS

Què és una nació? *Ernest Renan*

La *Divina Comèdia* en català. *Costanzo Di Girolamo*

Exploradors vuitcentistes per Àfrica. La construcció d'un mite. *J. Daniel Simeón Riera*

Els museus d'avui dia. El Museu de la Ciència de València. *Antoni Ten i Ros*

El turisme valencià davant un nou segle. *Vicent Monfort*

## LLIBRES

Daniele Conversi. La desintegració de Iugoslàvia. *Xavier Filella*

DD.AA. The Morality of Nationalism. *Vicent Raga*

Enric Fossas i Ferran Requejo (eds.). Asimetría federal y estado plurinacional. *Josep Sort*

Sergio Sevilla. Crítica, historia y política. *Neus Campillo*

# Ernest Hemingway: testimoni, protagonista i precursor de la modernitat

*Sam Abrams*

La carrera literària de Hemingway va començar cinc vegades abans de la seva tràgica i prematura fi: tècnicament, formalment, literàriament, innovadorament i derrotadament. I, si les coses haguessin anat com havien d'haver anat entre l'autor i el seu editor i la crítica i el públic lector, Hemingway s'hagués pogut estalviar el cinquè inici l'any 1937 i, molt possiblement, el seu suïcidi, calculat i fred, a Idaho l'any 1961. Però no ens precipitem i anem descabdellant la nostra història tram per tram.

## I

Tècnicament, Hemingway va inaugurar la seva extraordinària carrera literària l'any 1923 i 1924, amb la publicació de *Three stories and ten poems* i *in our time*, respectivament. En origen, els dos volumets havien estat un sol volum però diverses persones, entre elles el mateix editor, li van aconsellar de partir el material en dos pel fet que hi havia unes diferències insalva-

bles entre els contes i poemes del primer llibre i les «vinyetes» o proses curtes del segon. Hemingway havia previst l'estructura del material d'una manera completament diferent i unitària, és a dir, les divuit vinyetes o proses curtes havien de servir el propòsit de separar o pautar els tres contes, seguits dels deu poemes.

Un detall curiós és que Hemingway no va renunciar a la seva idea inicial i quan va reeditar *in our time* l'any 1925, amb un editor comercial normal, com a *In Our Time*, amb les majúscules més clàssiques i formals, va resuscitar el seu vell concepte de barrejar materials i va intercalar les divuit vinyetes, reduïdes a setze, entre els setze contes perquè ja havia eliminat, voluntàriament, els poemes del llibre tal com el coneixem avui.

Ara bé, dic que la publicació dels dos llibres, considerats com un de sol, marca només l'inici «tècnic» de la carrera de Hemingway per una sèrie de raons. En primer lloc, tenim el fet que les dues edicions van córrer a càrrec de dues editoriales alternatives, de signe avantguardista, a París, que tenien un pes literari més aviat escàs, tot i que el món dels «expatriats» anglo-nord-americans arribava a les vint-i-cinc mil persones a finals de la dècada dels anys vint. En segon lloc, les dues editorials eren dirigides per persones d'una impor-

Sam Abrams és professor de literatura, crític i poeta.  
Autor de *Poesia anglesa i nord-americana* (1994) i de  
*Veure és sentir: àlbum Ràfols-Casamada* (1994).

tància literària més aviat relativa: en el cas de *Three stories and ten poems* es tractava de Robert McAlmon, escriptor i activista cultural (que va tenir un breu moment de glòria literària gràcies a la seva col·laboració amb l'autora Kay Boyle), i, en el de *in our time* es tractava de Bill Bird, un impressor que havia provat la seva sort, a hores extres, com a editor a la *three mountain press*. En tercer lloc, les ganes imperioses de publicar i la influència de la moda de les «small presses» van fer que el jove autor es precipités a l'hora de la seva estrena. En realitat, l'edició dels dos llibres no encaixava gens amb les exigències habituals del Hemingway madur de buscar editorials de primera línia que li garantiren «editors» rigorosos, gran ressò mediàtic i vendes elevades. En definitiva, els dos llibres eren fruit del nerviosisme alegre i, fins un cert punt, inconscient, de l'esclat del moviment modern en literatura, del qual Hemingway era testimoni i protagonista alhora.

## II

L'inici «formal» de la carrera literària de Hemingway l'hem de situar a finals del mes de febrer de l'any 1925, quan abandona McAlmon i Bird i el món de les petites editorials experimentals dels autors anglo-nord-americans autoexiliats i afincats a París, i, per mitjà d'un contacte fet per un amic, Harold Loeb, que coneixia el representant europeu de Boni & Liveright, Leon Fleischman, fitxa per primera vegada com a autor d'una editorial comercial de primera magnitud. Amb el llançament de la nova edició de *In Our Time*, el 5 d'octubre del 1925, Hemingway va fer

la seva entrada professional al món de l'alta literatura de la mà de la firma Boni & Liveright, encara que la seva associació amb la prestigiosa casa de Nova York escassament duraria un any.

A causa de les excessives intervencions editorials en els seus textos i unes vendes massa discretes, l'ambiciós autor novell no sabia què fer per provocar un trencament de les clàusules del seu contracte amb Boni & Liveright per anar lliurement a la caça d'una empresa que satisfés de veritat les seves aspiracions literàries i econòmiques. El motiu no trigaria a presentar-se: en un temps rècord, entre el 23 de novembre i el 2 de desembre del 1925, Hemingway va escriure *Torrents of Spring*, una novel·la satírica sobre el món dels escriptors, on l'objectiu de la seva crítica feroç era precisament Sherwood Anderson i la seva darrera novel·la *Dark laughter* (1925), l'autor insígnia que Boni & Liveright, després de moltes negociacions, acabaven de fitxar. Hemingway sabia que, per raons morals i editorials, Boni & Liveright rebutjarien la novel·la, i així va ser. Hemingway va enviar el manuscrit de la novel·la el dia 7 de desembre i la resposta de l'editorial no es va fer esperar gens ni mica: el 30 de desembre van refusar l'obra amb un telegrama contundent i van trencar el contracte que tenien amb l'autor.

L'editorial Charles Scribner's Sons de Nova York havia estat, al llarg del segle XIX, una de les editorials més sòlides i tradicionals de la comunitat de parla anglesa arreu del món, amb una nòmina d'autors encapçalada per noms llegendaris com Robert Louis Stevenson o Rudyard Kipling. A principis del segle XX, però, els dirigents de la casa es van adonar que els gustos literaris començaven a variar molt i apareixia



a l'horitzó una generació inquieta d'escriptors i lectors joves, i si no volien perdre el tren havien d'apostar fort per aquests canvis. Encara que amb un punt de reticència, van buscar un jove i emprenedor director literari per anar transformant l'editorial i van trobar, cap a l'any 1914, l'«editor» més miraculós de tots els temps a la literatura nord-americana: Maxwell E. Perkins. Perkins, «Max» per als seus autors, que sempre esdevenien els seus amics, va reunir a Scribner's, en relativament poc temps, el bo i millor de la nova narrativa nord-americana: F. Scott Fitzgerald, Marjorie Kinnan Rawlings, Thomas Wolfe, etc.

Perkins havia estat alertat sobre l'existència del jove Hemingway per Fitzgerald, que havia llegit *in our time* i l'havia recomanat efusivament al seu amic, editor i caçatalents. Perkins va seguir la recomanació de Fitzgerald i va llegir les vinyetes de Hemingway, quedant-ne absolutament fascinat. Va actuar de seguida: el 26 de febrer del 1925 va escriure una carta de prospecció i admiració a Hemingway per mirar d'esbrinar si estava lliure de compromisos i tenia alguna cosa una mica més substancial que les vinyetes de *in our time* disponible per publicar. A la primavera Hemingway va contestar que no podia acceptar la seva generosa i efusiva oferta, però que si mai pogués el primer a saber-ho seria Max Perkins, i així, involuntàriament, ja s'havia plantat la llavor del futur trencament sobtat entre Horace Liveright i el seu jove narrador.

Per la mateixa època Hemingway va conèixer Fitzgerald a París. Els dos joves van congeniar immediatament, encara que cadascú reconegués que l'altre tenia justament el que l'un volia: Hemingway

tenia el respecte dels cercles intel·lectuals que Fitzgerald, un autor d'èxit, volia, i Fitzgerald tenia les vendes elevades que volia desesperadament Hemingway. Presento dos exemples només. El gran crític Edmund Wilson compararia Hemingway amb Goya i Fitzgerald va vendre 23.000 exemplars de *The Great Gatsby* l'any 1925 mentre que Liveright, en apostar per Hemingway, només havia imprès 1.335 exemplars de *In Our Time* el mateix any. Evidentment, les suculentos notícies de viva veu sobre els èxits de Fitzgerald van estimular la imaginació de Hemingway.

En veure l'aposta més aviat miserable de Liveright, Hemingway va decidir secretament que no tocarien la novel·la inèdita que havia escrit febrilment entre el 23 de juliol i el 15 de setembre d'aquell mateix any, entre Espanya i França. Es tractava de la primera versió de *The Sun Also Rises* que, segons sabem gràcies a notícies aportades per John Dos Passos, Hemingway tenia la intenció de col·locar a un dels tres gegants del món editorial: Alfred Harcourt, Alfred Knopf o Scribner's.

La traïció estava servida: Hemingway escriuria alguna cosa que Boni & Liveright estarien obligats a refusar i ell es veuria obligat a rescindir el contracte ja que ells no exercien el seu dret de primera opció. I, més tard, lliure de compromisos, Hemingway, tot i que tenia una oferta de Harcourt, propiciada pel seu amic i novel·lista Louis Bromfield, cauria en braços de Perkins si el jove editor estava disposat a passar pel tràngol de publicar la novel·la satírica de Hemingway sobre Anderson. Cal recordar, també, que Hemingway estava obligat legalment, per qüestions del contracte rescindit, a publicar primer l'obra que havia ofert a Boni & Liveright sense

fortuna. Si Perkins passava per aquesta prova de fidelitat intocable, Hemingway, com a premi, li donaria *The Sun Also Rises*.

Com es pot veure clarament, en resum, Hemingway va passar per Boni & Live-right com un vent huracanat i la seva associació amb l'editorial només va significar puntualment l'inici formal de la seva carrera. De la mà del gran Max Perkins a Scribner's per fi Hemingway inauguraria literàriament la seva carrera tal com s'havia de fer segons les normes estètiques i comercials de l'època.

### III

Als anys vint l'etiqueta editorial als Estats Units sempre recomanava, per raons literàries i comercials, el llançament massiu d'un nou autor a partir de la publicació d'una novel·la, seguida, al cap d'un any o dos, per la publicació d'un recull de narracions. Curiosament, però, tot i els seus extraordinaris orígens artístics en Irving, Hawthorne, Poe i Melville, al segle XIX, i en Henry James, Stephen Crane i O. Henry a començaments del segle XX, i tot i la seva gran acceptació entre el públic lector, el relat o narració breu encara era una operació arriscada pel que fa a l'economia editorial. S'escrivien milers i milers de contes l'any i milions de lectors els consumien de manera febril, però, tot i així, el suport preferent del conte eren les pàgines de diaris i revistes i no els llibres. Tant era així que autors estel·lars només aconseguien vendes discretes quan rescataven els seus contes de les pàgines efímeres de la premsa periòdica i els reunien en forma de recull o llibre. En definitiva, el millor mètode per vendre volums de contes era aprofitar-

los per allargar l'impacte literari d'una novel·la d'èxit, de manera que si apareixia un recull de contes un any o dos després, els lectors, àvids de nova matèria de lectura del «seu» autor, estaven disposats, gràcies a la seva ansietat, a saltar-se les reserves i adquirir un recull de relats. Moltes vegades, fins i tot, l'aparició d'un llibre de contes gairebé jugava el paper d'una nova edició o reimpressió de la novel·la.

Tan dèbil era l'efecte literari de volums de contes, que llançar un autor novell amb un recull de narracions podria danyar irremediablement la seva carrera des dels inicis. Per això, obeint les regles de joc del mercat, les editorials van establir l'etiqueta de la publicació d'una novel·la seguida de la publicació d'un recull de contes. I Max Perkins, que volia jugar fort a favor de Hemingway, va seguir l'etiqueta rigorosament al peu de la lletra després de guanyar la confiança absoluta del jove autor a base d'accedir a editar l'explosiva però mediocre novel·la satírica *The Torrents of Spring* l'any 1926.

Un cop alliberat del mal pas d'haver de publicar *The Torrents of Spring* com a senyal immarescible de la seva devoció incondicional, Max Perkins va posar mans a l'obra per inaugurar la carrera de Hemingway literàriament amb tots els honors i segons els usos i costums del món editorial del moment. El mes de juny del 1926, quan tot just començaven a aparèixer les primeres crítiques de *The Torrents of Spring*, Hemingway i Perkins estaven absorbits corregint galerades i paginades, l'un, i preparant la campanya gegantina de llançament de *The Sun Also Rises*, l'altre. La llargament esperada novel·la de Hemingway es va posar a la venda el 22 d'octubre del 1926 i va ser aclamada imme-

diatament com una obra mestra de la nova narrativa nord-americana. I, sometent-se a l'etiqueta editorial que ja he descrit, al cap d'un any just, gairebé dia per dia, el 14 d'octubre del 1927 Scribner's publicava un recull de contes de Hemingway, *Men without Women*.

#### IV

Quan Hemingway va accionar el gallet de la seva escopeta preferida i va acabar la seva vida, l'any 1961, encara era autor de Scribner's, i no cal més explicacions o detalls per constatar la satisfacció mútua per la relació entre l'escriptor i l'editorial. De fet, Hemingway va passar els millors anys de la seva vida literària, de 1926 a 1940, al costat de Perkins a Scribner's. Diversos biògrafs han arribat a dir, fins i tot, que Perkins es va convertir en una mena de figura paterna per a Hemingway (recordem aquí que el pare de l'autor es va suïcidar el 6 de desembre del 1928) i la carrera del narrador va anar a la deriva quan el famós editor sobtadament va morir de pneumònia l'any 1947. Fos com fos, Perkins va saber «dur» Hemingway, tant a nivell personal com a nivell professional.

Gràcies a la confiança total que inspirava Perkins, i la seva dedicació i encoratjament, Hemingway es va sentir tan ple-tòric i eufòric que es va atrevir a portar a terme dos arriscats experiments literaris: *Death in the Afternoon* (1932), escrita entre el 20 de maig del 1930 i l'1 de desembre del 1931, i *The Green Hills of Africa* (1935), escrita entre l'abril del 1934 i l'estiu del 1935.

Hemingway ja havia demostrat amb reculls de contes com *In Our Time* (1925)

i *Men without Women* (1927), i novel·les com *The Sun Also Rises* (1926) i *A Farewell to Arms* (1929), que era un narrador i estilista genial, que calia situar entre els grans mestres de la revolució en narrativa a partir de Joseph Conrad i Thomas Mann a principis del segle xx. De fet, havia estat concretament una figura clau en la reforma de la novel·la del segle XIX per adaptar-la a les contingències d'agilitat i rapidesa del segle xx. Hemingway va rebre en herència una novel·la dilatada i estilísticament excessiva i l'havia reduïda de manera considerable gràcies a una prosa més plana i directa, i un sistema molt subtil de simbolisme per engruixir el text sense afegir ni una paraula. Sense cap mena de dubte, dominava els gèneres del conte breu, la *nouvelle* i la novel·la, i estava cansat del seu domini fàcil i tenia unes ganes imperioses d'experimentar, d'anar més enllà.

I, com ja he dit, amb el coixí econòmic de Scribner's i la seguretat literària que li donava l'aviciament de Perkins, va gosar anar més enllà i superar les barreres restrictives dels gèneres literaris tradicionals, i, per mitjà dels dos llibres experimentals dels anys trenta, va endinsar-se en un territori artístic completament inexplorat, un territori de mestissatge literari on es barrejaven d'una manera oberta gèneres, estils i nivells expressius com ara ficció i realitat, tot entorn d'un pretext inicial que servia d'eix vertebrador o aglutinador.

Però abans d'entrar a parlar concretament dels dos llibres, he d'aclarir una qüestió que afecta els dos: la temàtica violenta del toreig i de la caça major. En aquest punt, hem de recordar que Hemingway pertany a la generació que va passar la terrible experiència de la Primera Guerra Mundial. I un sector dels excom-

batents va respondre davant el trauma de la guerra a partir d'una regressió, és a dir, anant a la recerca de formes de vida i comunitats més antigues i fora de l'abast de la modernitat i la seva cultura sanguinària. Així, per exemple, Gerald Brenan va acabar vivint modestament a les muntanyes al sud de Granada, Robert Graves va acabar instal·lat a Deià on no hi havia hagut guerra durant segles i Hemingway es va dedicar en cos i ànima a tres esports o «arts» d'alt risc: el toreig (a Espanya), la caça major (a Àfrica i els Estats Units) i la pesca d'alta mar (a Cuba i els Estats Units). Evidentment, la regressió de Hemingway va tenir dues cares: per un costat, la recerca gairebé obsessiva de llocs d'un cert primitivisme per viure, i, per l'altre, un retorn personal a un estadi civilitzatori anterior, el del caçador ambulat de la prehistòria. A més, Hemingway ens va llegar una obra mestra narrativa sobre cadascuna de les seves aficions com a caçador retornat a la cultura de la prehistòria: el toreig es tracta a *Death in the Afternoon* (1932), la caça major a *The Green Hills of Africa* (1935) i la pesca a *The Old Man and the Sea* (1952). En aquest sentit, també podríem citar certs títols emblemàtics de la seva narrativa breu, com ara *The Undeclared* (1925-26) o *The Snows of Kilimanjaro* (1936).

Per una altra banda, està clar que l'experiència de la guerra havia creat en Hemingway l'habitud gairebé diària d'afrontar la mort i en el temps de pau d'entreguerra, el toreig, la caça i la pesca van arribar a constituir un substitut per eixugar la dependència d'experiències bèl·liques fortes. A la segona pàgina de *Death in the Afternoon* ens ho diu sense embuts:

The only place where you could see life and death, i.e., violent death now that the wars were over, was in the bull ring and I wanted very much to go to Spain where I could study it. (*Death in the Afternoon*. Londres: Grafton Books, 1988, p. 8)

Aquest sentit d'alt risc, d'encarar-se amb la mort, tenia per a Hemingway, a més, un poderosíssim valor literari. M'atreviria a dir que és, al capdavant, el tema central de la seva literatura: la lluita de la humanitat contra el pas del temps i contra les forces de la natura, una lluita que sempre acaba en tragèdia i mort, com acaben, segons deia el mateix autor, totes les històries del món si les seguim prou enllà. Explicava Hemingway a un personatge fictici de *Death in the Afternoon*:

Madame, all stories, if continued far enough, end in death, and he is no true-story teller who would keep that from you. (*Death*, p. 110)

Anem per parts, però. Hemingway estava convençut que la civilització occidental s'havia debilitat amb l'arribada de la modernitat i com a conseqüència natural s'havien debilitat també la cultura i la literatura. La literatura s'havia anat banalitzant progressivament fins al punt de perdre totalment el sentit d'allò que és important de veritat. La literatura era superficial i mal escrita perquè donava l'esquena als temes de vital importància i els autors, per parlar de ximpleries, tampoc s'esforçaven gaire a l'hora d'escriure.

Hemingway creia que el que s'havia de fer era declarar la guerra a la banalitat en literatura i tornar als temes essencials i després, en parlar de coses transcendentals

altra vegada, els mateixos autors se sentirien animats a esforçar-se a l'hora d'escriure. Havien de recuperar la gran tradició de genis literaris com Flaubert, Tolstoi i Turgenev, els mestres i models del mateix Hemingway. Dit d'una altra manera, el camí de la superació de la banalitat passava per una lluita aferrissada per anar trobant les veritats de la vida, que es reflectirien en un estil i un treball a l'alçada de les circumstàncies, i, naturalment, una recuperació de la gran tradició literària del passat recent.

De fet, el nostre autor va invertir els millors anys de la seva vida d'escriptor en intentar de purificar i carregar d'un sentit profund la narrativa i el seu llenguatge. I aquí hem de situar precisament els dos llibres experimentals dels anys trenta.

A *Death in the Afternoon* i *The Green Hills of Africa* Hemingway voluntàriament despulla el seu camp temàtic per enfocar molt de prop dues situacions ben dramàtiques i ben significatives: dos homes, un torero i un caçador, amb un equip humà, format per picadors i banderillers, per una banda, i guies i rastrejadors, per l'altra, que lluiten amb art i armes, contra les forces salvatges de la natura. Es veu ben clar que als dos llibres Hemingway utilitza l'art del toreig i l'art de la caça com a símbols o metàfores que serveixen per plantejar, ho torno a dir, el tema central de l'existència humana: la lluita contra la natura per una mort amb dignitat. Precisant més, podem dir que el toreig i la caça i la pesca representen una rebel·lió en contra de la mort:

One of its greatest pleasures, aside from the purely aesthetic ones, such as wing shooting, and the ones of pride, such as

difficult game stalking, where it is the disproportionately increased importance of the fraction of a moment that it takes for the shot that furnishes the emotion, is the feeling of rebellion against death which comes from its administering. (*Death*, p. 204)

En aquests dos llibres estem davant l'exemple més potent del simbolisme, present a tota l'obra de Hemingway. I aquest simbolisme es fa extensiu, a més, a altres aspectes dels dos llibres. Em refereixo al fet que, al llarg de les dues narracions, es va fent cada vegada més evident el paral·lelisme entre l'art del toreig i l'art de la caça, per una banda, i l'art de l'escriptura creativa, per l'altra. En definitiva, l'artista literari és una mena de torero o caçador, que es juga la vida, també, en practicar el seu art perquè es despulla de tot l'inessencial per trobar-se cara a cara amb la qüestió fonamental de la vida i la mort.

I, a partir del paral·lelisme principal entre les tres arts, podem descobrir-ne d'altres de secundaris. Per exemple, la persecució del toro o la presa es pot comparar amb la recerca expressiva de l'autor. O l'estil del torero amb l'espasa i l'estil del caçador en disparar tenen la seva contrapartida en l'estil del discurs de l'escriptor, el seu segell inconfundible, el seu to de veu, com deia John Middleton Murry. En aquest sentit, cal entendre que, per a Hemingway, la rapidesa de l'estocada, la netedat del tret i la puresa de la forma literària eren la mateixa cosa. I la repetició de l'estocada i el tret era com l'obstinada recerca de la bellesa perfecta o total, que sempre acaba en intents o aproximacions parcials que s'han de tornar a provar.

De fet, els dos llibres es poden llegir perfectament com a al·legories, de manera

que es converteixen en dues obres sobre l'art d'escriure i les seves dificultats. Encara més, els dos llibres es poden considerar dos grans homenatges al poder de l'art de l'escriptura perquè pot fixar de manera permanent experiències o arts efímers, com el toreig o la pesca, que s'esvaeixen al moment.

Un cop qualsevol autor havia aconseguit allunyar la banalitat temàtica i la deixadesa formal de la seva obra ja es podia dedicar a anar més enllà artísticament, com ho va fer Hemingway a *Death in the Afternoon* i *The Green Hills of Africa*. Va jugar amb una gran diversitat de subgèneres de la prosa, en senyal de la vitalitat de la seva literatura, i una gran diversitat d'estils com a testimoni de la versatilitat i agilitat de la seva prosa.

I, en fer això, no estava fent altra cosa que exercir una obligació que li imposava la tradició. Segons Hemingway, primer l'artista utilitzava tot el que la tradició li havia posat a l'abast i després, si era un gran escriptor, estava obligat a anar més enllà: «[...] the great artist goes beyond what has been done or known and makes something of his own» (*Death*, p. 91). Evidentment, és justament el que feia a *Death in the Afternoon* i *The Green Hills of Africa*.

En el cas concret de *Death in the Afternoon* Hemingway va utilitzar el pretext d'un manual sobre l'art del toreig com a punt de partida per anar després barrejant-hi, insisteixo, una gran diversitat de subgèneres de la prosa i una gran diversitat d'estils. Així, sota la superfície enganyosa del text senzill d'una guia trobem manifestacions clares d'altres subgèneres de la prosa: narrativa (contes i vinyetes), prosa

poètica, assaig històric, memorialisme (autobiografia i memòries), periodisme, història natural, crítica i teoria literària, aforismes amb contagis eticofilosòfics, etc. I evidentment cada subgènere tenia les seves exigències estilístiques, que Hemingway va saber respectar perfectament.

En l'altre cas, *The Green Hills of Africa*, el pretext bàsic és diferent, una crònica sobre un safari a l'Àfrica oriental, però l'operació literària de mestissatge de gèneres i estils és, poc més o menys, la mateixa. La gran diferència entre els dos llibres és que *The Green Hills of Africa* és més arriscat perquè és més subtil, més aparentment diàfan i menys abarrocat que el seu predecessor. De fet, és com si Hemingway hagués volgut plantejar, per segona vegada, els seus experiments literaris anteriors però d'una manera voluntàriament i suposadament més entenedora i fàcil de copsar. A més, en el segon llibre, Hemingway va voler tibar encara més la relació entre realitat i ficció, com ens explica al prefaci:

The writer has attempted to write an absolutely true book to see whether the shape of a country and the pattern of a month's action can, if truly presented, compete with a work of the imagination. (*The Green Hills of Africa* [1935], s. n.)

Com era previsible, Max Perkins va respectar i recolzar les dues extremades aventures literàries del seu amic i autor. D'aquesta manera Hemingway, als trenta-tres anys, amb *Death in the Afternoon*, i, més tard, amb *The Green Hills of Africa*, reinaugurava «innovadorament», la seva carrera literària per quarta vegada consecutiva.



## V

Malauradament, ni la crítica ni el públic lector van saber entendre i apreciar els esforços de signe experimental del «seu» autor. Les vendes dels dos llibres van ser més aviat modestes. Així, Hemingway es va veure en la mateixa situació que un dels seus autors més admirats, Herman Melville, quan, després de publicar *Moby Dick*, considerada a l'època un estrepitos fracàs literari i comercial, va haver de triar entre la fama, la popularitat i els diners, per una banda, i l'enfocament de la carrera literària a partir de criteris exclusivament artístics, per l'altra. Hemingway es trobava davant de dues possibilitats, entre les quals estava obligat a triar-ne una: o es mantenia fidel a si mateix com a artista i seguia pel camí experimental encetat a *Death in the Afternoon* i *The Green Hills of Africa*, convertint-se en un autor de minories o es traïa a si mateix com a artista i sucumbia a les pressions de la crítica i el públic lector per mantenir el seu lloc com a autor d'èxit i el seu extravagant nivell de vida. A diferència del seu antecessor Melville, Hemingway va triar la segona opció.

Les causes principals de la tria equivocada eren sobretot quatre. En primer lloc, en plena època de la Despressió econòmica als Estats Units als anys trenta, Hemingway tenia un tren de vida molt i molt elevat, al qual es veia incapaç de renunciar perquè, entre altres coses, hagués significat un trencament amb la seva dona, Pauline, filla de la franja més alta de la classe dirigent. En segon lloc, estava molt acostumat a la comoditat i a la llibertat de moviments que li permetia el fet de ser ric. Després, la seva vanitat exigia la renovada

adoració del seu públic lector. I, finalment, no podia suportar la idea d'una involució econòmica i social perquè, per una qüestió morbosa i malaltissa de competitivitat amb els altres (els seus pares, els seus amics, els seus companys de professió), sempre havia de jugar el paper de triomfador.

Ara bé, tot això es pot resumir en dos punts: pressions de caire econòmic i social. I, en aquest sentit, hi ha un passatge autobiogràficament profètic a *The Green Hills of Africa*, quan el narrador, un «jo» que hem d'associar amb el mateix Hemingway, intenta explicar com la societat destrueix grans autors:

We destroy them in many ways. First, economically. They make money. It is only by hazard that a writer makes money although good books always make money eventually. Then out writers when they have made some money increase their standard of living and they are caught. They have to write to keep up their establishment, their wives, and so on, and they write slop. It is slop not on purpose but because it is hurried. Because they write when there is nothing to say or no water in the well. Because they are ambitious. Then, once they have betrayed themselves, they justify it and you get more slop. (*Green Hills*, p. 23)

Hemingway va sucumbir davant dels «enemies of promise», com el seu amic Cyril Connolly els anomenava, i va seguir, desafortunadament, el camí que ell mateix havia diagnosticat com un perill que amenaçava l'autèntic escriptor.



Després de la publicació de *Death in the Afternoon* i *The Green Hills of Africa* Hemingway va abandonar totalment la via experimental i va retrocedir fins a situar-se altra vegada en les posicions artístiques que li havien proporcionat la fama i l'èxit social i comercial. Així, a partir de la derrota artística, va reiniciar la seva carrera, per cinquena i darrera vegada, amb obres més «segures» i menys arriscades com *To Have and Have Not* (1937) o *For Whom the Bell Tolls* (1940).

Ara bé, aquesta claudicació, aquesta renúncia, va tenir un preu elevadíssim: la sensació de tedi davant la repetició mecànica de fórmules, la progressiva pèrdua d'interès i, finalment, la impotència creativa. De fet, després de *For Whom the Bell*

*Tolls* la carrera de Hemingway dibuixa una línia descendent que acaba amb el silenci artístic i el suïcidi.

Molt possiblement, si Hemingway, en el moment crucial dels anys trenta, hagués fet menys cas del cant de la sirena de l'èxit i, *sub specie aeternitatis*, ho hagués apostat tot a favor del seu geni literari, es podria haver estalviat la humiliació de les seves darreres obres i el punt final amarg de la seva vida.

Tot i així, però, ens resten *Death in the Afternoon* i *The Green Hills of Africa* com dos grans testimonis del Hemingway més agosarat i creatiu, i dos grans monuments que van preludiar o anunciar, molt abans de temps, les transgressions literàries que caracteritzen la millor prosa narrativa de la nostra era. □

## CARÀCTERS

ÉS UNA REVISTA DE LLIBRES  
I AQUEST N'ÉS EL NÚMERO 17.



Susanna Rafart: "Vinyoli, el boscatser de l'ombra".  
Jaume Subirana entrevista a Joaquim Palau (editor de Destino).  
Abigail Monells: "Brossa sense brossa".  
Joan Josep Isern: "Linda Lè, la bellesa del costat fosc".  
Vicent Alonso: "Maneres de retratar-se: de Josep Piera a Valentí Puig".  
Vicent Raga: "Stephen Toulmin. El renaixement de la modernitat".  
Francesc Artal: "Ernest Lluch. La recuperació d'una obra clàssica".  
Pàgines centrals dedicades a Manuel Molins.

SEGONA ÈPOCA • OCTUBRE DE 2001

## CARÀCTERS

REVISTA DE LLIBRES

Núm. 17 Octubre 2001

Susanna Rafart «Vinyoli, el boscatser de l'ombra»

Jaume Subirana entrevista a Joaquim Palau (editor de Destino)

Abigail Monells «Brossa sense brossa»

Joan Josep Isern «Linda Lè, la bellesa del costat fosc»

Vicent Alonso «Maneres de retratar-se: de Josep Piera a Valentí Puig»

Vicent Raga «Stephen Toulmin. El renaixement de la modernitat»

Francesc Artal «Ernest Lluch. La recuperació d'una obra clàssica»

Pàgines centrals dedicades a Manuel Molins

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

# Literatura i llengües en contacte a Madrid i Barcelona

Nora Catelli

No parlaré de mercats editorials, polítiques institucionals, subvencions, bilingüisme o immersió lingüística, coses aquestes sobre les quals, com a ciutadana de Catalunya, tinc opinions (per exemple, molt favorable quant a la immersió lingüística), sinó sobre la meua experiència com a lectora i crítica interessada en una societat amb dues llengües literàries, la catalana i la castellana. Vull referir-me als lligams entre elles; a aquesta xarxa d'imaginariis densos que puc deduir d'allò que els crítics, novel·listes, poetes, traductors i acadèmics escenifiquen en els seus textos pel que fa a l'encontre entre les literatures d'aquestes dues llengües.

Els lligams que vinculen nació i llengua tal com cristal·litzen en la modernitat no sols són innegables, sinó que depenen de la voluntat. Constitueixen un destí indefugible per als escriptors, quelcom que va més enllà de les decisions individuals i fins i tot més enllà d'eleccions alternatives

en una o altra llengua: algú que escriu en dues llengües alternativament passa d'una tradició literària a una altra i en cadascuna d'elles pertany a una o a una altra.

Pel seu caràcter de *fati*, en ser analitzats aquests lligams exigeixen, ignasianament, una composició de lloc molt estricta quant al seu origen; per això diré com em narre jo el meu. Com tots els americans, tant els del nord com els del centre com els del sud, jo sóc producte d'un nacionalisme triomfant. Tret de Cuba i Puerto Rico, les nostres repúbliques hispanes, que xifren la seua independència comuna al voltant de 1824, la data de la batalla d'Ayacucho, teixiren una xarxa que podríem dir-ne moderna en la qual es postulava la construcció dels estats a partir d'una triple unitat: unitat de religió, unitat de territori i unitat de llengua. No és aquest el lloc per a estendre'ns sobre les peculiaritats regionals i les extenses guerres civils que promogueren aquestes cobejades unitats. Cap d'elles no durà menys d'uns quaranta o cinquanta anys; n'hi ha que s'estenen fins avui mateix. Però això no ha de ser cap obstacle per a constatar que l'objectiu sustentat en les tres unitats s'aconseguí en tots els casos, fins i tot en el de Paraguai, l'única nació oficialment bilingüe d'Amèrica.

Allò que importa ací és que el meu origen mateix es basa en un objectiu assolit,

Nora Catelli (Rosario, 1946) és professora de Teoria de la Literatura i Literatura Comparada a la Universitat de Barcelona. És autora, entre altres, de *Testimonios tangibles* (que guanyà el XXIX Premi Anagrama d'assaig). Aquest article té com a base la conferència llegida per l'autora al Cercle de Belles Arts de Madrid, el 18 de maig de 2000, en el marc de les Jornades Madrid-Barcelona.

en raó del qual, com a argentina, tinc tendència a donar per «naturals» aquestes unitats: constitueixen els meus mites d'origen; i, com que són tan propers en la història, solen posseir una fermesa i convicció especialment fortes. Arribar el gener de 1976 a Catalunya suposà un lentíssim esforç d'aprenentatge, de revisió d'aquestes certes com allò que són: mites.

Per causa del meu origen mateix em va costar molt d'aprendre a llegir, literàriament, dues poesies i dues narratives en dues llengües romàniques de rang similar que coexisteixen o, millor, que ocupen el mateix territori i de vegades ocupen fins i tot el mateix escriptor, i que han produït imaginaris molt semblants, tot i que mai idèntics. Em va costar, a més, d'abandonar l'estúpida idea imperial segons la qual una llengua seria més important que una altra pel fet que la parlen més milions de persones. Finalment, em va costar d'admetre que aquesta coexistència no implicava, com de fet no implica, coneixement. En realitat la història contemporània de les relacions literàries entre Barcelona i Madrid és la història d'una sèrie de formes de desconeixement que han estat, a més a més, asimètriques i que ara tendeixen a anivellar-se.

Aquestes formes de desconeixement no són pas senzilles. La primera, la clàssica, és la que ha traçat la frontera entre llengües literàries com si fos una frontera entre territoris. En donaré alguns exemples una mica allunyats en el temps, per tal de mirar d'aclarir, en primer lloc a mi mateixa, què vull dir. Com a lectora, necessàriament una lectora crítica, vaig aprendre, molt lentament, a copsar en quina mesura la literatura castellana era present dins la catalana, molt sovint d'una manera sub-

terrània. De la mateixa manera, vaig aprendre com eren d'escassos els rastres de lectura de la literatura catalana en la castellana. Això és força notori en la poesia. No depèn del fet que hi haja o no traduccions, per tal com en llengües tan properes com la catalana i la castellana la traducció de poetes —alguns, traduïts àmpliament, com ara Foix, Riba i Ferrater; d'altres menys, com Josep Carner— no condiciona el seu coneixement. Des del punt de vista que tracte ací, el coneixement és qüestió de diàleg; fet i fet, de lectura entre poetes. El diàleg entre poetes de dues llengües literàries properes no depèn de les traduccions, sinó d'una altra circumstància: que els poetes busquen models de creació i d'experiència en l'altra llengua i els facen servir per a viure el quefer en la pròpia. Suposem que afirmem l'existència hipotètica, per bé que versemblant, d'un poeta castellà que s'hagués preguntat què va fer Carles Riba per escriure les *Elegies de Bierville*. Millor: què va fer per escriure aquestes elegies en aquell moment, en 1942. I afegiré que aquest hipotètic poeta castellà és improbable. Dic que aquest poeta castellà és improbable perquè la poesia castellana, tret de la que s'ha fet i es fa a Barcelona, no deixa entreveure, en els seus textos, una aspiració a buscar models —jocs amb la tradició, especulacions amb la mètrica, representació de les emocions, pensament literari— en la poesia catalana.

Aquest desconeixement és asimètric, però no és considerat així. Els catalans coneixen la tradició castellana; els castellans desconeixen la catalana. No se n'adonen: ningú no es consideraria ignorant de la tradició poètica espanyola encara que fos incapaç de tensar aquesta corda tan propera però que, sospitosament, no deixa

cap rastre en la poesia castellana. Posar en relació el Dámaso Alonso de *Hijos de la ira* (1944) amb les elegies de Carles Riba suposa un moviment gairebé impensable d'aproximació crítica pel costat de la tradició castellana; la més propera i, potser per això, la més inquietant.

Un altre exemple: *Nada* de Carmen Laforet, novel·la de 1945, ressona en la darrera secció d'*Incerta glòria*, de Joan Sales, la grandíssima novel·la catalana de 1956; en la secció que es descabdella després de la derrota de la República, al sòrdid carrer Pelai de la Barcelona franquista. No és pas l'única ressonància possible: *Nada* també es troba present a *Si te dicen que caí*, que és de 1973, i on una mirada atenta també hi podria copsar Joan Sales, amb independència de les lectures biogràfiques de Juan Marsé. No fóra gens difícil d'afegir-hi, a aquesta seqüència, uns altres títols de l'abundosa narrativa de la Guerra Civil en castellà i en català. I no és sorprenent. Però algú podria exclamar: i quina importància té tot plegat? Vostè parla d'això que abans se'n deia influències, i ara contaminacions, proximitats, simpaties, intertextualitats...

En canvi, sobtaria, com em va sobtar a mi, que jo afirmàs que la primera part d'*Incerta glòria*, de 1956, ressona, al seu torn, a *Herrumbrosas lanzas* de Juan Benet, apareguda uns vint-i-cinc anys després. Sobta i és estrany, insòlit, perquè juraria que el castellà Juan Benet no llegí el català Joan Sales –en el sentit estricte que es produeix una recepció literària. Ben probablement, ni tan sols s'assabentà de la seua existència, encara que l'hi haguessen presentat: no l'esmenta en la seua bibliografia. Això és revelador, perquè Benet és molt primmirat –estratègicament prim-

mirat– en les fonts de *Qué fue la guerra civil*, de la mateixa manera que és immensament primmirat pel que fa als moviments militars a *Herrumbrosas lanzas*, que no reproduïx circumstàncies concretes de la guerra, però on és possible escoltar els ecos d'*Incerta glòria*.

Si s'han llegit amb una certa cura les cartes de Joan Sales, es percep de seguida que era molt paregut, de tarannà, a Juan Benet: un oficial de carrera, refinat i obstinat, que a Mèxic volgué formar un Exèrcit Nacional de Catalunya i posar-se a les ordres dels aliats. Hom percep també similituds en la manera com tots dos s'adheriren a la República però no a la revolució. L'un i l'altre –Sales des de l'acció primer i des de la novel·la després; Benet des del futur– intenten escriure la història des d'aquesta perspectiva, una perspectiva que és, dintre de la narrativa de la Guerra Civil, bastant reveladora. Importa poc que en Sales estiguen Dostoievski i George Bernanos, mentre que Benet s'impregne d'aquells crònics llatins il·legibles que ell reescrigué amb un rigor i un deliri insuperables. El problema és que n'hi ha un, Sales, que no existeix per a l'altre. En Sales es pot donar per llegida la narrativa castellana; en Benet no es pot donar per llegida la catalana. M'interessa remarcar el que té d'extraordinari i significatiu aquesta absència en algú, com Benet, que reordena de manera originalíssima els relats de la Guerra Civil, que ho fa amb una ambició quasi homèrica i que, a més, ho dugué a terme fa no massa temps. Si m'atinc a l'escrit, no pas a la biblioteca real de Benet o a les seues vinculacions familiars amb la societat catalana, puc concloure que la seua biblioteca mental no incloïa el flux dels relats catalans (relats en sentit ampli: memò-

ries, novel·les, cròniques, autobiografies, cartes), aquest flux que assoleix en *Incerta glòria* una de les expressions literàries més commovedores, precises i rigoroses de la postguerra.

Fins i tot es podria dir que l'imaginari bèl·lic, contat o evocat, és inventat dues vegades de dues maneres diferents, paral·leles i, adesiara, sobreimpreses. Sobreimpreses, però mai no fonent-se l'una en l'altra. Es tracta de llengües literàries que parlen dels mateixos territoris com si l'altra no existís; que de vegades expliquen els mateixos fets i els mateixos personatges, però ho fan amb «genis de la llengua» totalment diferents i amb una asimetria palesa, agreujada pel fet que l'absència de la literatura catalana en la castellana sol ser acceptada com si es tractàs d'un fet biològic i no d'una mancança reveladora d'una estranya incomoditat davant allò proper.

Sempre s'ha dit que això es devia al fet que els catalans eren perifèrics i, doncs, cosmopolites, mentre que els castellans, com tots els metropolitans, eren provincians: com ho és un anglès comparat amb un portuguès, per exemple. I tot això és veritat. Passa, però, que el cosmopolitisme no és una virtut, sinó un destí, una magnífica estratègia de supervivència entre cultures en les quals existeix una relació jeràrquica estreta, mai igualitària. Això augmenta i esmola l'esperit crític: així, Gabriel Ferrater és capaç de copsar, el 1966, que *Ferdydurke* de Witold Gombrowicz, traduïda a Buenos Aires per un grup extravagant al qual pertanyien, ultra l'autor mateix, algun altre polonès, Virgilio Piñera i Ernesto Sábato, s'havia convertit, gràcies a aquesta traducció salvatge, oscil·lant, erràtica, en una obra en espanyol, un text de la literatura espanyola.

Per això insistesc en l'origen com a determinant per pensar en aquests encontres, per verificar-los o per preguntar-nos, en aquest present, un present que jo consideraria iniciat els anys vuitanta, per què no hi ha rastres, en la poesia o la narrativa castellana, d'una necessitat d'estímul, d'exigència de lectura d'aquests altres tan propers que són els catalans. Aquesta necessitat no existeix; i aquesta no existència es deu a una estratègia de desconeixement nova.

S'hi tracta de la dels escriptors actuals castellans a Catalunya. És més complicada que l'anterior, perquè ja no se sap qui són uns i qui són altres. A hores d'ara les produccions literàries en català i en castellà flueixen sense tocar-se; per primer cop, a més a més, d'una manera menys asimètrica. Potser és tracta d'un equilibri letal, d'una igualació a zero. Tal vegada per això apareguen uns cosmopolites nous, els castellans de Catalunya, perifèrics en el sentit molest i ensems subtil en què ho foren els catalans abans de la Guerra Civil. Hom podria adduir, al contrari, que sempre hi ha hagut, i n'hi ha, múltiples commutacions entre el català i el castellà per banda dels escriptors i poetes catalans, i és poc el que ha canviat en aquest sentit. Ho admetré, amb una matisació: avui el català és una llengua amb comunitat, tot i que no amb estat. Disposa d'una trama educativa, de mitjans de comunicació, d'administració de tots els estrats de la llengua, a més de la literària: la periodística, la burocràtica, l'acadèmica, la instrumental. En haver-se modificat radicalment la xarxa institucional i sociològica de l'ensenyament de la llengua, l'imaginari dels escriptors catalans comença a tornar-se electiu pel que fa a la tradició literària castellana,

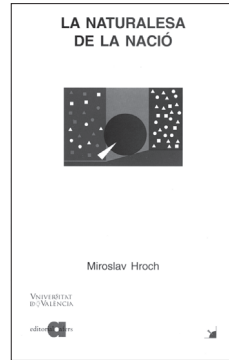
com la tradició castellana ho ha estat sempre amb la catalana. Com ho fou Unamuno, com ho foren els poetes del 27. Generosos, interessats, però electius.

Hi insistesc: ara els catalans, tant en la creació com en la traducció, concebuda com a instrument al servei de la llengua literària, comencen a ser electius pel que fa a la tradició castellana. I els que escriuen a Catalunya en castellà –una part de la seua obra, la totalitat, només un gènere, tant hi fa– comencen a deixar de ser electius, però per partida doble: necessiten la llengua literària castellana i necessiten la catalana. Són els cosmopolites de la nova era, els perifèrics de dues tradicions literàries; els subalterns, com es diu en l'argot dels estudis literaris. Necessiten totes dues tradicions; però totes dues, al contrari, són electives amb ells.

Quins efectes tindrà en les literatures en contacte aquesta nova situació? N'anticiparé els planys: es perd el gaudi de les llengües, es tallen els lligams... Ho negue: l'única cosa que passa és que els castellans, avesats a ser llegits inapel·lablement, es veuen sotmesos a l'atzar d'una decisió. Una tradició, la catalana, abans obligada a llegir la castellana, pot abandonar-la. Pot fins i tot construir una llengua literària amb major llibertat quant a l'elecció de models i coexistències. Això probablement ha obligat –o obligarà– a una consciència literària diferent, a reordenar la tradició, a renovar les formes. Seran ben pocs els qui ho faran, però això ja se sap: molts són els cridats a augmentar la massa publicada d'una literatura nacional, però pocs els elegits per fer-la perdurar. □

## EL MÓN DE LES NACIONS

*Novetat*



FRANÇOIS THUAL

*Els conflictes identitaris*

184 pp., 12,50 €

ALFONS CUCÓ

*Els confins d'Europa. Nacionalisme i drets humans a la Mediterrània oriental*

196 pp., 12,50 €

ERNEST GELLNER

*Nacionalisme*

108 pp., 12,50 €

LIAH GREENFELD

*Nacionalisme i modernitat*

190 pp., 12,02 €

DANIELE CONVERSI

*La desintegració de Iugoslàvia*

210 pp., 12,02 €

MIROSLAV HROCH

*La naturalesa de la nació*

182 pp., 12,02 €

PUBLICACIONS DE LA  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

editorial afers

# L'harem occidental de Fatema Mernissi

*Lidia Fernández Torrell*

**A**l món occidental, condicionat per prejudicis culturals molt arrelats, se sol ignorar que a l'univers islàmic hi ha hagut i hi ha dones que lluiten amb valentia pels seus drets i que, dia a dia, van guanyant posicions en tots els àmbits de la societat. N'és un bon exemple la sociòloga i escriptora marroquina Fatema Mernissi, autora d'un bon nombre de llibres en què denuncia la repressió de què són víctimes les dones als països musulmans. La seva crítica, però, no es limita al seu entorn geogràfic, sinó que també alça la veu per combatre els estereotips occidentals que s'entossudeixen a presentar un islam retrògrad sense esclatxes ni excepcions, simbolitzat pels harems i el vel, oblidant que el masculisme és també un fenomen ben present a l'altra banda del Mediterrani.

El seu últim llibre, *L'harem occidental*, respon a aquesta voluntat de lluitar contra els tòpics que deformen el món musulmà. Si l'haguéssim de resumir, podríem dir que l'obra té dos objectius. El primer és demostrar que la visió distorsionada dels harems que té l'Occident cristià és conseqüència de les diferències entre el seu ideal de dona i el que ha nodrit la literatura i

l'art islàmics. Pel que fa al segon, Mernissi vol deixar clar que la dona occidental també està sotmesa al seu propi aitol·là, més subtil que el musulmà però igual de cruel: el culte a un model de bellesa representat per una adolescent esprimatxada.

## DE L'HAREM REAL A L'EXÒTIC

Nascuda en un harem, Fatema Mernissi pot parlar amb coneixement de causa d'aquesta institució, típica del món islàmic, tot i que caldria recordar que

la reclusió de la dona es remunta al gineceu grec, va continuar en el període bizantí i va ser imitada pels abbàssides com a signe aristocràtic per diferenciar les dones de la cort, l'espai de les quals era el palau, de les plebees, que es movien pels carrers per realitzar tasques impròpies de la noblesa, com ara comprar, anar al mercat.

L'escriptora marroquina ens descriu la seva infantesa en el llibre *Somnis de l'harem*, on ens presenta un univers, insòlit per a nosaltres, poblat de dones recloses però rebels, ansioses de llibertat, que broden ales per volar i fugir, escenifiquen la vida de feministes famoses i creuen que la sensualitat també ha de formar part de l'alliberament femení:

Lidia Fernández Torrell és traductora i coordinadora de la *Revista del Col·legi de Doctors i Llicenciats de Catalunya*. Ha traduït *L'harem occidental*, de F. Mernissi (Edicions 62, Barcelona, 2001).



Com deia la tia Habiba: ¿Per què rebel·lar-se i canviar el món si no pots aconseguir el que falta a la teva vida? I el que falta més clarament a les nostres vides és amor i luxúria. ¿Per què hem d'organitzar una revolució si el nou món ha de ser un desert emocional?

Així doncs, per paradoxal que ens sembli, el feminisme de Mernissi neix en el confinament dels murs d'un harem, gràcies sobretot a la influència de la seva àvia i la seva mare, dues dones que, tot i ser analfabetes, li van inculcar la necessitat d'estudiar i viatjar per tal de poder participar en la transformació del món.

Criada en aquest ambient de revolta impotent, en el qual la paraula harem era sinònim de presó i frustració, l'autora ens explica que, al començament dels seus viatges pels països occidentals, no podia entendre els somriures maliciosos o escandalitzats dels homes quan els deia que havia nascut en un harem. Aleshores es va adonar que el concepte occidental d'aquesta institució musulmana distava molt de la realitat que ella havia conegut.

En el seu últim llibre Mernissi explora aquest concepte occidental a partir de diferents models: els ballets de Nijinski i Diaghilev, les pel·lícules de Hollywood i les famoses odalisques d'Ingres i Matisse. Després d'aquesta anàlisi, arriba a la conclusió que els occidentals veuen l'harem com un paradís de luxúria, on els homes poden obtenir tota mena de plaers sexuals d'unes dones passives i servils, i on «l'intercanvi intel·lectual amb les dones és un obstacle per al plaer eròtic».

Aquesta imatge no té res a veure –ens diu l'autora– amb l'harem real. D'una banda, perquè ignora la seva dimensió tràgica: recloses entre les seves parets, hi

vivien unes dones esclavitzades que es revoltaven contra els homes i els oferien resistència, i ells n'eren ben conscients. De l'altra, perquè als harems musulmans, reals o imaginaris, «la confrontació intel·lectual amb les dones és necessària per arribar a l'orgasme».

## UN ALTRE IDEAL DE DONA, UN ALTRE EROTISME

Per què l'harem occidental és tan diferent de l'oriental? A aquesta pregunta Mernissi respon amb un argument brillant i polèmic: perquè la dona ideal somiada pels occidentals, la bellesa passiva i curta de gambals, s'allunya molt de la intel·ligent lluitadora que protagonitza les fantasies orientals. I aquesta diferència té una arrel més profunda: a l'Occident cristià, la ment i la paraula no són part essencial del joc eròtic.

D'entrada, aquest argument ens resulta com a mínim sorprenent, atesa la discriminació jurídica i social que pateix la dona a l'islam. Ens costa de creure que, en una cultura on es restringeixen els drets legals de les dones i sovint se'ls nega l'accés al procés de presa de decisions, l'ideal femení tingui com a components bàsics la intel·ligència i la decisió. Però la resposta de Mernissi és contundent: l'islam considera que els musulmans i les musulmanes són iguals. La *xara*, la llei inspirada per l'Alcorà, és la responsable de les desigualtats entre homes i dones, i la *xara* és obra dels homes, no un precepte diví, i, per tant, es pot canviar.

Així doncs, les musulmanes s'eduquen amb un fort sentiment d'igualtat. Això explicaria, segons Mernissi, el fet que, malgrat la *xara*, als països musulmans ha-

gin emergit dones, com ara Benazir Butto o Megawati, que han tingut un important paper com a líders polítics. I també el fet que les musulmanes s'hagin introduït de manera agressiva en àmbits professionals considerats tradicionalment masculins, com ara l'enginyeria; per exemple, als anys noranta el percentatge de dones matriculades als cursos d'enginyeria a Turquia i Síria era el doble del registrat al Regne Unit o als Països Baixos.

I per què els homes van crear una *xara* que retallava els drets de les dones? Perquè l'islam està imbuït de la idea que el poder femení és incontrolable; la dona és «l'altre» impossible de conèixer, «l'estrany» dintre de l'*umma*, la comunitat de creients. Ras i curt: als musulmans, les dones els fan por. Però no als occidentals.

La qual cosa ens porta de nou al tema de la dona ideal. Per demostrar el seu argument, Mernissi se centra en la figura de Xahrazad, la narradora de *Les mil i una nits*, en la qual es reuneixen aquestes característiques que, segons l'escriptora marroquina, configuren l'ideal de bellesa femenina i el joc eròtic a l'islam.

Gràcies a la seva intel·ligència i cultura, Xahrazad aconsegueix que el seu cruel marit no la faci matar. Representa el triomf de la raó sobre la violència. La seva arma de seducció no és el cos, el sexe pur i dur, sinó la paraula. És una dona capaç de canviar el seu destí, i esdevé així el símbol de l'autodeterminació femenina.

Aquests models de dona i de joc eròtic resultaven tan estranys per a la mentalitat occidental que, quan Xahrazad va fer la seva primera irrupció a l'Europa del segle XVIII de la mà del francès Galland, aquest va eliminar de la seva traducció la dimensió intel·lectual de la narradora.

I el mateix va passar amb els ballets de Nijinski i Diaghilev, que es van limitar a glorificar el cos com a font de plaer, i amb les versions cinematogràfiques de *Les mil i una nits*, on tot es reduïa a un enfilall d'aventures trivials en països exòtics.

Quina és, en canvi, la dona ideal somiada pels occidentals? Per presentar-la, Mernissi recorre a la definició que en fa Kant en l'obra *El bell i el sublim*:

L'aprenentatge laboriós, encara que una dona hi arribi lluny, destrueix els mèrits propis del seu sexe i, i tot i que la raresa d'aquestes condicions en el seu sexe pot transformar-la en objecte d'admiració freda, al mateix temps afebleix els encants amb què exerceix el seu gran poder sobre l'altre sexe.

Dit d'una altra manera: una dona ha de triar entre la bellesa o la intel·ligència. «Quina decisió tan terrible que ha d'afrontar la dona de Kant!», diu Mernissi. I tant!

En canvi, el califa Harun Arraixid, protagonista de molts contes de *Les mil i una nits*, equiparava bellesa i intel·ligència, i estava disposat a pagar immenses fortunes per esclaves dotades d'una cultura enciclopèdica.

L'anàlisi que fa l'autora de les odalises pintades per Ingres i Matisse no fa sinó confirmar la seva teoria: es tracta de dones inactives, desvalgudes, silencioses i passives, amb una nuesa torbadora i vulnerable. El company sexual, «l'amo», no hi apareix mai, perquè

l'erotisme, en la pintura occidental, sempre ha consistit en un observador masculí que es mira una dona nua que ell mateix ha immobilitzat dintre d'un marc.

I com són les representacions pictòriques de les dones somiades pels musulmans? Doncs molt diferents. Per exemple, la princesa Shirin, protagonista de moltes miniatures perses, fuig de l'harem per anar a buscar el seu amor, el príncep Khusraw, al costat del qual apareix caçant animals salvatges. També hi ha Nur Jahan, esposa de l'emperador mogol Jahangir, que és presentada en moltes miniatures com una guerrera enjoiada, empuyant un rifle, al costat del seu marit.

Vet aquí, doncs, que la literatura i l'art musulmans ens demostren que els homes d'aquesta cultura sempre han somiat dones reivindicatives i incontrolables, fortes i independents, retratades sovint al costat d'homes escanyolits i insegurs.

### LA TEMPTACIÓ DE L'ESTEREOTIP

Fins aquí hem exposat la brillant i atractiva argumentació de Fatema Mernissi. Ara ens toca veure què hi ha de veritat en la seva teoria sobre la dona ideal somiada pels occidentals. I el cert és que, després d'analitzar detingudament les seves afirmacions, no podem deixar de preguntar-nos si, en el seu afany de lluitar contra els estereotips occidentals que distorsionen la complexitat de la cultura islàmica, l'autora no cau ella mateixa en allò que tant critica: un estereotip, un clixé, una excessiva simplificació que tampoc no fa del tot justícia a la cultura occidental.

Evidentment, té moltíssima raó quan parla d'aquest ideal de dona bella però curta de gambals. Ha existit i, per desgràcia, existeix encara. Kant no va ser ni el primer ni l'únic filòsof que va condemnar

les dones a l'estupidesa permanent; n'hi ha molts exemples, com ara la famosa i impresentable frase de Schopenhauer sobre l'animal de cabells llargs i idees curtes.

La literatura i el cinema han estat també bons transmissors d'aquest model de dona guapa i beneita. Marilyn Monroe –més ben dit, els personatges que interpretava– n'és una bona demostració: com més beneita semblava, més sexy.

Però, de debò el paper de la dona en la cultura occidental s'ha reduït a aquest model? Només les dones passives han suscitat l'interès dels creadors occidentals? Creiem que no és del tot veritat. Si bé és cert que el masclisme predominant durant tants segles en la nostra cultura ha intentat impedir l'accés de les dones a les instàncies de poder i els ha negat una capacitat intel·lectual igual a la dels homes, també hauríem de reconèixer que és una exageració afirmar que només les curtes de gambals han exercit un atractiu sobre els homes. En altres paraules: aquest model imposat pels interessos masclistes que descriu tan bé Mernissi no ha pogut impedir l'aparició d'un tipus de dona molt diferent en les obres de la cultura occidental; és com si, en part, els homes mateixos no acabessin de creure en aquest model.

Un exemple d'això el podem trobar en la novel·la victoriana anglesa, pròdiga en heroïnes belles, bondadoses i absolutament insípides, però en la qual detectem que aquest model no sempre resultava satisfactori ni convincent. El cas de *Vanity Fair* és paradigmàtic: Thackeray ens presenta una protagonista, Amelia Sedley, que reuneix totes les qualitats d'una dona «com cal» –dolça i passiva–, però ell mateix se'n riu de tant en tant, fins al punt que al final de la novel·la la qualifica de

«tender little parasite» i insinua que Dobbin, l'home que l'ha esperat anys i panys, té una decepció quan per fi aconsegueix casar-s'hi. Evidentment, el personatge de «la dolenta», Becky Sharp, és molt més interessant i fins i tot atractiu que el de «la bona». Tot plegat revela que Thackeray, i la societat del seu temps, tenien sentiments conflictius sobre el que havia de ser una dona; hi havia un model, però no sempre convencia.

La realitat és tossuda i no es pot reduir a uns estereotips empobridors. Per això, ni les burles de Molière ni les idees de Kant no van poder impedir l'aparició de dones com Madame de Stäel o George Sand. I per això els escriptors realistes del XIX ens ofereixen uns personatges femenins capaços d'atreure els homes, tot i no ajustar-se al model que es pretenia imposar. En les pàgines de Balzac, que no es caracteritzava precisament pel seu feminisme, hi apareixen sovint dones de caràcter fort i, en algunes ocasions, amb una astúcia diabòlica, com Madame de Marneffe, una de les protagonistes de *La cousine Bette*, l'atractiu físic de la qual és tan poderós que l'autor no pot evitar descriure-la amb amor i admiració. Stendhal també ens presenta dues dones singulars: la comtessa de Pietranera, en *La cartoixa de Parma*, i Mathilde de La Mole, en *El roig i el negre*. Ni l'una ni l'altra no tenen res de beneïtes ni de passives. Evidentment, se'ns pot dir que els protagonistes masculins acaben enamorats d'unes dones que s'assemblen molt més a l'estereotip, però ningú no pot negar, per exemple, l'atractiu i la grandesa del personatge de Mathilde de la Mole, que amb les seves mans enterra en una gruta el cap del seu amant, en una escena que sembla extreta d'una òpera italiana.

Abans hem dit que el cinema és un gran transmissor de models i hem citat el cas de Marilyn Monroe, un dels grans mites eròtics del segle XX. En efecte, el seu personatge típic, la rossa oxigenada de formes voluptuoses i curta de gambals, ha ocupat un lloc preminent en les fantasies dels occidentals. Però, com en el cas de la literatura, ens trobem que la gran fàbrica de somnis que ha estat Hollywood també ha popularitzat un altre tipus de dona, potser sense un potencial eròtic tan obvi, però amb un atractiu innegable. Ens referim, per exemple, als personatges interpretats per Lauren Bacall, sempre seductora però mai passiva ni beneïta. O els de Katharine Hepburn. O podem esmentar un altre gran mite cinematogràfic, *Allò que el vent s'endugué*, on Vivian Leigh dóna vida a un personatge, Scarlet O'Hara, que durant més de seixanta anys ha seduït el públic amb la seva bellesa, però sobretot amb la seva energia incansable i la capacitat de lluitar per forjar la seva pròpia vida.

En resum, creiem que, si bé és cert que al món occidental ha funcionat i encara funciona un ideal de dona bella, però curta i passiva, la realitat és molt més complexa: ni el model ha convençut sempre del tot ni ha impedit l'aparició, en la realitat i en la ficció, d'uns altres tipus de dones que l'han contradit obertament i, malgrat això, han exercit una atracció sobre els homes. Per tant, Mernissi té raó, però només en part, perquè cau en la temptació d'un estereotip excessivament simplificador.

Finalment, potser sí que és veritat que la intel·ligència i la cultura no han estat mai armes de seducció en la cultura occidental, però no podem deixar de preguntar-nos, amb una certa malícia, si és cert el

que diu Mernissi quan afirma que, a l'harem oriental, l'intercanvi intel·lectual és imprescindible per arribar a l'orgasme. Si això és veritat, com és que un elevat nombre de musulmanes han estat analfabetes fins ben entrat el segle XX? No ha estat això un càstig molt dur per als seus homes?

## EL VEL INVISIBLE

En l'últim capítol del llibre, «La talla 40: l'harem de les dones occidentals», Mernissi exposa la seva tesi final, també polèmica, però sens dubte molt interessant: un vel invisible, imposat per un aiatol·là despòtic —un model estètic controlat pels homes—, condiona la dona occidental, que es troba confinada entre les parets d'un harem que separa la bellesa juvenil de la maduresa lletja:

A diferència de l'home musulmà, que fa servir l'espai per afermar la dominació masculina i excloure les dones de l'arena pública, l'home occidental manipula el temps i la llum. Afirma que, per ser bella, una dona ha d'aparentar catorze anys. Si gosa aparentar-ne cinquanta, o encara pitjor, seixanta, no té absolutament res a fer. En enfocar la nena i presentar-la com l'ideal de la bellesa, condemna la dona madura a la invisibilitat.

Segons Mernissi, a l'Occident per ser bella cal tenir una aparença gairebé infantil: és el triomf en ple segle XX i XXI de les teories de Kant. I són els homes els qui, mitjançant la indústria de la moda, imposen aquest model, que condemna a la lletjor les dones madures i independents.

Per explicar el mecanisme pel qual les dones se sotmeten a aquesta situació, Mernissi recorre al sociòleg francès Pierre Bourdieu i la seva teoria de la «violència simbòlica», exposada en el llibre *La domination masculine*:

La violència simbòlica és una forma de poder que s'exerceix directament sobre els cossos, com per art de màgia, sense cap coerció física, però aquesta màgia només funciona perquè es basa en els codis assentats, com uns ressorts, en la part més profunda del cos.

Els homes exerceixen aquesta violència simbòlica mitjançant la indústria de la bellesa, i les dones s'hi sotmeten, atrapades per l'encís d'uns codis corporals que anul·len la seva capacitat de competir pel poder. Segons Bourdieu, la manera com aquest mite de bellesa s'inscriu en la mateixa carn consisteix a recordar contínuament a les dones el seu aspecte físic, amb la qual cosa es veuen reduïdes a objectes en exhibició permanent:

En limitar les dones a la condició d'objectes simbòlics que han de ser vistos i percebuts pels homes, la dominació masculina sotmet les dones a un estat d'inseguretat física constant. Sempre s'han d'esforçar per resultar simpàtiques i atractives, i estar disponibles.

I, és clar, la conclusió de Mernissi és contundent:

La transformació de la dona occidental, moderna i culta, en un objecte passiu que, per existir, depèn de la mirada de l'observador la converteix en una esclava d'harem.

Evidentment, en tot això que s'ha dit hi ha molt de veritat. La proliferació dels trastorns alimentaris i la mateixa actitud de moltes dones, pendents en excés del seu cos i resignades a ocupar un lloc secundari en la societat, en són una bona prova. En tot cas, el que sí que ens podríem preguntar és si tota aquesta manipulació o «violència simbòlica» exercida sobre les dones s'ha d'emmarcar exclusivament en el marc de la guerra de sexes. És a dir, la imposició d'aquest model estètic potser no obeeix només al fet que els homes vulguin sotmetre les dones, sinó que respon també –i molt– als interessos d'uns poders econòmics que veuen en les dones unes víctimes propenses a sucumbir a la temptació consumista. De fet, aquests mateixos poders econòmics s'encarreguen també de crear un model masculí per incitar el consumisme dels homes: la virilitat i la potència, presumptes característiques de l'home ideal, s'utilitzen per fer publicitat de cotxes, locions per a l'afaitat i colònies. I fins i tot el culte al cos, fins fa poc reservat al món femení, comença a fer estralls entre els nois joves, obsessionats per aquests «cossos Danone», d'un sexe i de l'altre, amb què ens bombardegen contínuament.

Mernissi afirma que l'Occident és l'única part del món on la moda és controlada pels homes:

En llocs, com ara el Marroc, on ets tu mateixa qui es dissenya la roba i en parla amb els sastres i les dones, la moda és cosa teva.

Potser és veritat, però el motiu d'això és que aquests països encara no han assolit el nivell de desenvolupament econòmic del món capitalista; les grans cadenes comercials encara no han eliminat els sastres

i les cosidores, i la població no té prou poder adquisitiu per permetre's caure del tot en la febre del consumisme, basada en la necessitat de productes superflus. Creiem, doncs, que no és tant una qüestió cultural com una conseqüència del grau de desenvolupament econòmic: a Singapur, per exemple, un dels anomenats «tigres asiàtics», les dones van vestides exactament igual que les occidentals, amb roba de confecció i d'acord amb els últims dictats de la moda.

*L'harem occidental* és, doncs, un llibre polèmic, però de lectura amena i extraordinàriament estimulante. Malgrat les matisacions que ens han semblat necessàries per combatre l'excessiva simplificació en què cau Mernissi en l'afany de demostrar les seves tesis, el cert és que ens transmet un missatge sobre el qual les dones occidentals, si més no, hauríem de reflexionar: tenim cap dret a sentir-nos superiors a les musulmanes, per molt que no ens hàgim de tapar amb un vel, quan al darrere del nostre presumpte alliberament s'amaga un altre tipus de dominació, a la qual ens sotmetem de bon grat? Potser ha arribat l'hora de fer examen de consciència i preguntar-nos si no ens hauríem de rebel·lar contra un model estètic que ens vol obligar a lluitar inútilment contra el temps i la naturalesa mateixa per semblar joves, i ens redueix així a mers objectes per a la satisfacció dels homes.

En tot cas, Fatema Mernissi confirma, en aquesta obra, la seva trajectòria d'incansable lluitadora per la llibertat de totes les dones –musulmanes i occidentals–, una llibertat simbolitzada per les ales que permeten alçar el vol i alliberar-se a la protagonista de «La dona del vestit de plomes», el conte de *Les mil i una nits* citat al començament del llibre. □

## El catalanisme del segle XXI: un debat sobre nacions, fronteres i estats

*Josep Vicent Boira*

*Despullant Espanya*

Víctor Aleixandre

Proa Debat, Barcelona, 2001

*El nou catalanisme*

Norbert Bilbeny i Àngel Pes (eds.)

Ariel, Barcelona, 2001

*Modernitzar Catalunya*

Miquel Puig

Proa Debat, Barcelona, 2001

*Tota la veritat sobre els catalans*

Jaume Subirana

La Magrana, Barcelona, 2001

*Los Siete Pecados Catalanes*

Manuel Trallero

Martínez Roca, Barcelona, 2001

Josep Pla, en jutjar un jove Vicent Andrés Estellés, posava el dit a la nafra quan assenyalava que aquest poeta nostre com-

partia amb molts altres un desig incontenible de tenir una pàtria. Pla escrivia que coneixia molta gent que considerava horripilant tenir-ne. De pàtries i nacions, ja n'hi havia massa i a la vista estava després de les guerres mundials, el resultat de tan gran abundància. Durant aquella centúria –i l'anterior–, nació equivalia a dir estat i amb ell, venia la frontera, l'exèrcit, la policia, la moneda, la llengua i *tutti quanti* –himne, televisió i selecció de futbol incloses, una trilogia que s'avé fàcilment–, havia de fer viable i visible aquella substància política.

Que la nació catalana existeix sembla demostrat. La sola presència d'aquests cinc volums, apareguts en una petit espai de temps, ho evidencia. Que la supervivència de la nació catalana passe per la creació d'un estat sobirà i independent a la manera croata o txeca és la matèria de discussió. Tres dels cinc llibres ens presenten solucions diferents. Víctor Aleixandre ens proposa la secessió, Miquel Puig s'accontenta amb l'autonomia i el llibre curat per Norbert Bilbeny i Àngel Pes s'inclina majoritàriament pel federalisme. Manuel Trallero i Jaume Subirana, un quart i un cinquè en discòrdia, són franc tiradors de l'actualitat, irònics i despietats analistes d'una realitat que, pensen tots dos, és poc afalagadora per a Catalunya en la seua relació amb Espanya. Avancem que en la majoria dels llibres –Aleixandre n'és l'excepció, però el seu catalanisme és qualsevol cosa menys novell–, el nou catalanisme significa l'arraconament no ja de la utopia (prescindible?) dels Països Catalans, sinó de qualsevol relació privilegiada amb el País Valencià. Llegits des d'ací, aquesta sensació té una clara correlació amb la major o menor prestesa amb què



les paraules «País València» o «valencià» hi apareixen. Al llibre d'Aleixandre, són presents ja a la plana 11 i després moltes vegades, al de Puig a la 112 i a la 205, i al curat per Bilbeny i Pes, no mai, llevat de la pàgina 20 per dir que ja no es parla català a València. Això ens mou a elaborar una llei que podem batejar com la de la inversió proporcional pragmàtica. Els valencians apareixem en els textos catalans d'una forma inversament proporcional a la seriositat de les seues intencions. I això és molt preocupant. De mostra, el botó de Miquel Caminal, en el llibre curat per Bilbeny i Pes quan parla d'un escenari federal no tan llunyà: «El catalanisme federal afirma la singularitat nacional de Catalunya dins del conjunt de pobles i nacions d'Espanya; el nacionalisme català afirma la independència de Catalunya i la relació amb el conjunt dels Països Catalans». Açò exigeix una explicació immediata del PSC!

Que Catalunya existeix com a nació ningú no ho posa en dubte. Tots cinc autors fan servir el «nosaltres» com a propi dels catalans i els «ells» per a referir-se a Espanya. La diferència entre els cinc llibres és doble: com s'articulen aquests dos grups, si és que es poden articular, i quin paper juguen els valencians en tot aquest bullit (sempre em pregunte si nosaltres som «nosaltres» o som «ells»). El llibre d'Aleixandre respon d'una forma senzilla: nosaltres (nosaltres també) *contra* ells. Puig prefereix el nosaltres (sense nosaltres) *amb* ells i Bilbeny i Pes semblen decantar-se pel nosaltres (també sense nosaltres) *i* ells. Subirana, en el seu llibre-diccionari, no crec que ens considere si no és per necessitat i Trallero practica una autocrítica essencialment catalana, però

tan circummediterrània que els valencians ens podem veure dibuixats en alguns judicis.

Un altre element és comú a tots cinc: una clara insatisfacció amb la situació actual. I això també és molt interessant. Vint-i-cinc anys després de l'onze de setembre de Sant Boi, de vint anys de governs de Convergència i Unió, amb alternança de majories absolutes i relatives a Madrid i d'acords amb els partits espanyols, Catalunya no acaba de trobar el seu lloc, i no sols això. De la lectura dels cinc llibres es desprèn un sentiment de cansament, de tornada als orígens. Avui, el problema de Catalunya continua sent essencialment el mateix que fa cent anys: un problema polític. I en això, també semblen estar d'acord tots, o quasi tots. Miquel Puig n'és l'excepció. Però al meu entendre, l'interès d'aquests llibres no rau sols en això. Rau a esbrinar si es fan ressò d'un canvi substancial: si bé el problema de Catalunya pot ser el mateix que fa cent anys o dos-cents, el context de Catalunya no ho és i per tant, la resposta de la classe política, del cos social de la nació i de la seua armadura ideològica, el múscul de la nació, hauria de ser conscientment diferent a la que es pretenia donar al mateix problema fa cent o dos-cents anys. Ací, cadascú dels autors entén una cosa diversa.

El llibre a cura de Bilbeny i Pes, en ser col·lectiu, dificulta una aproximació conjunta, però resta evident que els diferents autors estan d'acord a valorar el catalanisme com un procés històric positiu, a rebutjar les formulacions tradicionals del nacionalisme «romàntic» (en això, comprenen bé que el context polític d'Espanya i d'Europa ha canviat) i a proposar un tipus de relació de Catalunya amb Espanya

(on, per cert, ens col·loquen als valencians) i amb Europa clarament federalitzant. Tan pur és el federalisme que es defensa que el País Valencià no apareix esmentat al volum com un àmbit privilegiat de relacions, ni tampoc, per descomptat, com un actor polític, ni tan sols en parlar de la llengua catalana. L'encert d'aquest llibre és un altre, al meu entendre, fer visible els canvis que ha experimentat la pròpia Catalunya, però encara amb més força Espanya i Europa. Salvador Giner ho explicita: Catalunya es troba en una cruïlla perquè

els equilibris econòmics amb Espanya i Europa, el nivell de vida, l'univers mediàtic i tecnològic, les creences i els valors, la natura mateixa de la vida quotidiana, les forces polítiques i les seves ideologies, la situació de la nostra llengua, els corrents migratoris, el capital humà i el social, els avenços de la mundialització i encara d'altres trets fonamentals, pateixen alhora i ara mateix transformacions d'una gran intensitat i un abast de gran volada.

Això fa necessari, a judici de la majoria d'autors del llibre editat per Bilbeny i Pes, una nova definició del catalanisme de cara al segle XXI, que hauria d'abandonar l'excepcionalisme i l'aspiració a la sobirania clàssica promogudes per CiU i abraçar el federalisme, asimètric per cert, que propugnarien forces com el PSC (S. Giner, p. 22). Giner i, després Casassas, encerten en defensar el canvi de context, la necessitat de repensar el futur del catalanisme al marge dels paràmetres tradicionals d'allò que ha estat l'estat-nació del segle XIX i XX. Però si la predicció dels símptomes és reconfortant, el remei situa els valencians

definitivament al marge del nou catalanisme que volen construir. Allunyats de les lleis més elementals de la geopolítica, aquest nou catalanisme es vol tancat en si mateix, sense concessions a l'economia de proximitat, a la cultura compartida, a allò que podem definir com l'associacionisme geoeconòmic. El País Valencià, que podria jugar el paper de soci o aliat amb Catalunya, juntament amb altres comunitats, com ara les Illes i, per què no, Aragó o Múrcia, en la defensa dels interessos mediterranis en una Espanya federalitzant —on podria balancejar el pes polític de l'estat cap a la riba oriental de la península—, i en una Europa on el poder centre-atlàntic sembla formidable; el País Valencià, dic, resta absent de l'escenari imaginat per Giner, Bilbeny, Casassas, Caminal... Federalisme transparent, fred i pur que reforça les fronteres entre els *landers*, sense imaginar la creació d'un contrapoder nord-oriental en la península Ibèrica, una autèntica macroregió europea. De la resta del llibre, cal dir que rellisca, i molt, Buxó amb la proposta de bilingüisme castellà/català per a Catalunya —bé sabem al País Valencià que bilingüisme és «jo haig de parlar també la teua llengua però tu no la meua»—, i sobretot amb la consideració de «minoria ètnica» (*sic*) per a les comunitats d'immigrants (vol dir andalusos *et alii* al Principat, no magrebins!). Reconforta Vázquez Montalbán quan assenyala que la salut de la democràcia espanyola del futur dependrà de com resolga els plets del nacionalisme interior, si per la confederació o pel separatisme, quan critica el *Foro Babel* no tant per agombolar sensibilitats antinacionalistes, sinó per sumar «subjectivitats nacionalespanyolistes» i en demanar la cohabitació lingüística, molt més

que no el bilingüisme. De la resta, són una llàstima els tòpics («em sento tan cosmopolita com català» diu el mateix Bilbeny, que en parlar de la diferència catalanisme-nacionalisme català, justifica indirectament Zaplana quan a València parla del seu «valencianismo»), la constatació d'Antoni Castells del fracàs que suposa que «Catalunya haja de resoldre, sobretot, el problema bàsic de la seva relació amb l'estat» (encara!) i que el nou catalanisme tinga l'obligació «de posar en primer pla els interessos i problemes reals de la societat catalana» (desideologització que, al País Valencià, el nacionalisme polític practica des de fa uns anys, si més no des del tan difamat sacseig de la tercera via). Per últim, un motiu d'esperança. Rubert de Ventós, potser sense saber-ho, fa costat a la idea d'una tercera opció entre els PPCC unitarista i el «campi qui pugui» federal: l'associacionisme geopolític entre Catalunya i el País Valencià, quan diu:

Un país com Catalunya podrà existir políticament en la mesura en què sàpiga jugar estratègicament les formes d'interdependència que escull i els nuclis d'agregació a què s'adhereix.

Subratlle això dels nuclis d'agregació, sense que haja de significar necessàriament aliances polítiques formals.

El llibre de Miquel Puig comparteix amb les aportacions anteriors la necessitat de redefinir l'horitzó ideològic del catalanisme a la vista dels canvis de l'entorn més pròxim a Catalunya. Si històricament, catalanisme ha significat antiuniformisme i modernització econòmica —el mateix Jordi Pujol repeteix sovint que Catalunya és la suma de Jaume I i de la

industrialització, afegint-hi de tant en tant la immigració—, Puig pensa que els reptes del segle XXI per a Catalunya ja no vindran del pol polític del binomi, sinó més aviat de l'econòmic. Així, defineix quatre reptes per al país —globalització, impacte cultural i revolució tecnològica, problemàtica ambiental i immigració—, entre els quals no hi és Pilar del Castillo, Aznar ni el PP. Per a respondre a aquests quatre reptes, Puig enumera deu propostes, algunes més tost tòpiques i farcides de bones intencions, aptes per a qualsevol comunitat, tant se val Extremadura com Castella i Lleó. Si parlar de la necessitat de tractar els «purins» sembla superflu en un llibre com aquest, s'agraeix en canvi la sinceritat en declarar-se favorable a les centrals nuclears, en afirmar que la modernització de Catalunya no exigeix un marc polític propi i en la necessitat de renegociar el dèficit fiscal del país. Per la resta, Puig fa servir un llenguatge optimista, a mitjan camí entre el pensament nord-americà i el nou esperit «padano» propi de les regions riques septentrionals. Del primer, recull la idea que la «nova frontera» del país passa per afirmar la relació risc/benefici, esforç/opunitat. Del segon, s'olora un cert discurs «nordista» contrari a les subvencions a l'Espanya «meridional» (*sic*). Pel que fa als valencians, nega l'aigua del transvasament de l'Ebre, però paradoxalment afirma la necessitat d'enfortir les relacions amb el País Valencià. Que hi farem!

Víctor Aleixandre escriu un llibre de combat, deductiu. A les primeres planes, afirma unes quantes premisses («no som espanyols», «Espanya ens enganya», etcètera) i a partir d'aquestes, desenvolupa un recull d'improperis, adobats de judicis esbiaixats i inexactes i fins i tot psicoana-

lítics! Al llarg de les seues planes, el poble català adopta la imatge d'un infant (p. 17 i p. 190), d'un escolar (p. 12) i d'un ocellot (p. 24). Dissortadament, veritats com a punys –essencialment la naturalesa política del conflicte entre Catalunya i Espanya, la insidiosa visió que Madrid té de la perifèria i el mediocre balanç que els anys de govern de CiU pot presentar als ciutadans en matèria d'autogovern–, apareixen ocultes darrere d'expressions delirants, pròpies d'un pamflet antisistema, com ara la denúncia d'un suposat «cos policial d'intel·lectuals» contra Catalunya, la tendenciosa barreja que fa dels polítics espanyols, de Neró i de l'austriac Stangl, cap del camp d'extermini de Treblinka, el judici aventurat que ETA va trencar la treva obligada per la pressió del govern de Madrid, l'equiparació Catalunya-Kurdistan-Tibet/Espanya-Turquia-Xina i altres coses de l'estil. No sent un llibre de reflexió, sinó d'acció, Aleixandre s'enganya en pensar que les circumstàncies que embolcallen avui, el 2001, el problema polític català (i basc, i galleg i valencià) són les mateixes que el 1714. El pitjor de tot és que em fa l'efecte que pensa realment que Catalunya ha passat pel fosc túnel de la història sense que els materials amb què estan fetes les seues parets afecten de cap manera el Principat. Tant se val si el túnel és de ferro o de llautó, de bronze o d'un immaculat cristall que deixa passar l'escalfor i al final del qual es veu la llum de l'eixida. Sols així s'entén que l'autor afirme que la Constitució i l'Estatut «legitimen l'opressió nacional de Catalunya» (p. 23). *Manca finezza*, dirien els italians. Fet i fet, tot no és disculpable per tractar-se d'un llibre que vol al·lisonar l'espirit nacional català. Perquè d'això es tracta. Aleixandre és un bon exemple de

qui pensa en Catalunya com una petita Espanya però sense feixistes (perquè ja sabeu, «espanyolisme és feixisme»), amb «el-que-siga» (selecció esportiva, bandera, himne, banc, teatre, òpera, biblioteca...) sempre que siga nacional. El model, doncs, és el del nacionalisme romàntic del XIX. Això, sí, els valencians (subsumits en la categoria de catalans) som ben presents en aquest volum al qual li sobren una cinquantena de planes, entre elles aquelles on es diu que el València CF, el Llevant UD o el Vila-real, com equips catalans (p. 133), jugarien de grat una lliga dels PPCC. Aquests homes, sempre tan allunyats de la realitat sociològica del nostre país!

Jaume Subirana ens presenta un llibre compost per entrades ordenades alfabèticament, com un diccionari. De poques subtileses polítiques, Subirana encerta molt més a les entrades sociològiques, algunes de les quals són demolidores (*vid.* «Port Aventura», «Johan Cruyff» o la nota que acompanya la veu «Xampany»). A les històriques, practica un reduccionisme molt català (*vid.* «gòtic», «taula de canvis» o «allioli», sense cap esment als valencians o la veu «València», que és un compendi dels tòpics més preats als catalans). Algunes píndoles són molt amargues d'empassar per a l'orgull patri («caganer», p. e.) i és magnífica la descripció de la capital catalana a «Barcelona» (un encertat resum d'una certa supèrbia de peus de fang d'aquella ciutat), de la «TV3» (la nostra, però nostra de qui?) i del nacionalisme català a través de l'entrada «tapar forats». Recomane la lectura de la veu «nació» per a qui no vulga llegir el llibre d'Aleixandre. El tindrà resumit en poques línies.

Per últim, Manuel Trallero és, sens dubte, la traca final. Absolutament reco-

manable, el seu llibre enervarà a més d'un benpensant. Es tracta d'un exemple d'allò que no és de cap manera políticament correcte. Insultant de vegades, tendencios d'altres, provocador gratuïtament en certs moments (això de l'homosexualitat), no deixa de ser una lúcida denúncia de la desmemòria històrica, del convencionalisme de moltes afirmacions (en això, replica bé algunes planes de Puig). Rep tothom: de Pujol a Maragall, de la Fira d'Abril a la TV3. Quan retrata els catalans, he sentit un calfred en llegir el capítol dedicat a l'avarícia. Fet i fet, els Països Catalans existeixen! Són aquells territoris de parla catalana on el turisme ha destrossat el litoral a consciència, amb el vist-i-plau i, fins i tot, la col·laboració entusiasta dels indígenes i on els peatges, tot i que no ho agraïm, estan fets per al nostre benefici, en materialitzar el somni de la *DGT*: no conduir sense aturar-se més de 200 quilòmetres, encara que siga per a pagar! Tres grans veritats suren entre pàgines sols superficialment frívols: el problema del finançament de Catalunya encara no resolt, una certa debilitat del govern nacionalista amb els potents i excessiva duresa amb els dèbils (com, sinó, es pot interpretar la necessitat que un opositor a paleta, a Olot, haja de presentar el títol de català, mentre que 444 dels 535 jutges de Catalunya no fan servir mai el català en les seues sentències?) i la idea que Catalunya ha sortit del segle *xx* com va entrar, amb un problema sense resoldre amb Espanya.

En resum, cinc llibres que giren al voltant del que sempre m'ha semblat el taló d'Aquil·les del nacionalisme que es vol modern: el voler imitar en tot el nacionalisme dels estats constituïts, fins i tot els seus vicis més arrelats. El gran repte del

segle *xxi* per al nacionalisme polític de Catalunya i del País Valencià –tot siga dit, al meu entendre, l'única esperança de supervivència com a poble–, consistirà a cercar la forma de projectar el desig d'autogovern i sobirania més enllà de les fórmules habituals de l'adversari, en altres paraules, com diu Trallero, sense necessitat de fer el ridícul espantós a Eurovisió, concursar a *Miss Univers* o haver de participar en el Mundial de futbol.

Un jove conseller de la Generalitat catalana afirmava fa poc: «Catalunya ha de disposar d'estructures d'Estat per poder afrontar la immigració». Supose que vol dir, entre altres coses, un cos de duaners al riu de la Sénia, al Noguera o a la Jonquera, doncs declara que voldria «controlar millor l'arribada de gent a casa nostra». Em ve al cap la poc imaginativa idea d'algunes feministes que, per llevar-se de damunt el masclisme, imiten les seues manifestacions més simples. Hi ha alguna cosa més ridícula que dues dones fent boxa? Sí, és clar. Dos homes! □

# Un debat d'altura

*Xavier Antich*

*El descrèdit de la modernitat*

Neus Campillo

292 pp., 2001, Universitat de València

Neus Campillo signa el tercer volum de la nova col·lecció, «Assaig», de Publicacions de la Universitat de València: *El descrèdit de la modernitat*. A ningú se li escapa que Campillo és, sens dubte, una de les veus més personals, en el nostre país i en l'Estat espanyol, pel que fa a dos dels grans debats filosòfics oberts actualment: la teoria feminista i la filosofia de la modernitat. Dues qüestions que ja apareixien estretament vinculades al seu anterior llibre, *El feminisme com a crítica* (València, Tàndem, 1997), un text en el qual Campillo no només plantejava algunes de les paradoxes del discurs sorgit en el context de la Il·lustració respecte al feminisme, sinó que, des d'una perspectiva de més abast, intentava situar el problema de la teoria feminista en el marc d'una teoria de la modernitat. Aquesta posició li permetia de postular un feminisme *crític* i, al mateix temps, la necessitat de reivindicar el projecte de modernitat com un horitzó d'emancipació per definició obert; i totes dues qüestions, lligades a una teoria de la societat que reactualitzava el debat plantejat per Adorno i Horkheimer a *Dialèctica de la Il·lustració*. En aquella ocasió,

Campillo assenyalava: «Quan una teoria de la societat es proposa com a crítica, està assumint, d'entrada, que no s'està d'acord amb la societat existent i que se'n pretén construir una de nova. Si se'm permet, es pretén 'transformar el món'. No significa que es donen les receptes de com ha de ser aquesta societat; significa que es reflexiona sobre la mateixa praxi que conjumina els esforços del canvi» (p. 66). Ja aleshores, amb la voluntat de desmarcar-se críticament del feminisme radical com d'un feminisme igualitari més aviat ingenu, obria unes vies que, al nostre entendre, la seva darrera publicació aprofundeix: «la idea d'igualtat com a idea reguladora explícita la universalitat de les normes i lleis amb què socialment i políticament han de ser tractats els individus de l'espècie per a, precisament, ser espècie humana. Ha d'envoltar, per tant, una neutralització del femení i del masculí, del negre i del blanc. Però, alhora, es manté la peculiaritat individual en la qual es dona el tret de gènere. Per tant, crec que cal eixir de la polèmica clàssica de la igualtat-diferència perquè comporta paralitzacions teòriques i polítiques no convenients per a les vindicacions feministes» (p. 81). Formulada amb unes altres paraules, el projecte, ja aleshores, era, als ulls de Campillo, prou clar: «Des d'una articulació d'aquelles aportacions dels distints feminismes que puguen enllaçar amb la construcció d'una racionalitat no dominant que pugui ser instància crítica de la modernitat, que dilucide, per tant, com i per què el món ha de ser distint del que és, per què *volem* una societat *d'una altra manera*, i de quina manera» (p. 92).

En aquesta ocasió, a *El descrèdit de la modernitat*, parafrasejant un dels títols més cèlebres de Joan Fuster (*El descrèdit de*

la realitat), Neus Campillo s'ha encarat amb un debat d'altura: la discussió entorn de la modernitat des d'un doble vessant, el de l'assetjament que la modernitat, com a ideal filosòfic, ha patit durant el segle XX, i el de les relacions entre modernitat i postmodernitat, un debat, especialment aquest, a hores d'ara encara molt necessari, ja que una certa propensió a enterrar les coses abans que siguin mortes ha donat per tancada la reflexió sobre la postmodernitat amb la mateixa pressa que abans l'havia convertit gairebé en una moda cultural. Tanmateix, ni aleshores ni ara el debat pot considerar-se exhaurit: està en joc, ni més ni menys, que el sentit mateix i la validesa de la modernitat com a projecte filosòfic. És per això que *El descrèdit de la modernitat* és una de les aportacions més lúcides que hem pogut llegir sobre el debat al voltant d'aquestes relacions força problemàtiques, entre postmodernitat i modernitat, no només perquè Campillo en dibuixa una cartografia completa i pertinent de les diferents posicions enfrontades en un debat despatxat sovint amb una certa negligència, així com alguna de les seves arrels més pròpiament filosòfiques, sinó perquè reobre la discussió sobre la postmodernitat des de la necessitat de pensar el sentit mateix de la vigència o el descrèdit que la modernitat té a l'entrada del segle XXI.

El llibre està estructurat en cinc parts, cadascuna de les quals exigiria, per si sola, una reflexió de més abast que la que podem plantejar aquí. Provarem, però, de dibuixar-ne algunes de les tendències reflexives del treball, al nostre entendre les més estimulants i suggerents. En la primera part, «Modernitat-postmodernitat: del problema esteticocultural al problema

teòric», Campillo planteja, d'entrada, el problema —que no és pas menor— terminològic (¿és la postmodernitat un més enllà de la modernitat que la nega o una modernitat radicalitzada?), per passar a tenir-se-les, després, amb dos dels protagonistes de la polèmica que va marcar els anys vuitanta: Jean-François Lyotard i Jürgen Habermas. A diferència de la caricatura que fa de la postmodernitat un moviment decididament conservador, Campillo l'ubica en un marc ideològic més ampli i en aquest sentit molt ajustat. En certa mesura, matisos a part, se centra en l'aposta lyotardiana per les estratègies del dissens enfront de l'horitzó del consens proposat per Habermas: Campillo té l'encert de destacar, cosa que no es fa habitualment, la dimensió estètica de la problemàtica, perquè per ella passen totes les altres qüestions, més enllà del nucli més conjuntural de la discussió («Interessa aclarir aquesta qüestió de la posició de Habermas sobre l'experiència estètica, perquè és clau del debat sobre modernitat-postmodernitat. Habermas es decanta per l'autoreflexió racional crítica, a diferència d'Adorno i Benjamin, que veuen les possibilitats de reconciliació utòpica entre naturalesa i cultura a través de l'experiència estètica», p. 58). El debat, aleshores, queda situat de ple en el context que Adorno havia emmarcat a la seva *Teoria estètica*, publicada, com és sabut, pòstumament, l'any 1970: en definitiva, centrat en la possibilitat mateixa d'un art crític i *negatiu* en el si d'una societat que el voldria positiu i afirmatiu. No és estrany que, des d'aquesta perspectiva, Campillo atorgui un lloc preminent en la seva reflexió a la reelaboració postmoderna del concepte de «sublim», a partir de l'elaboració que en fa



Lyotard a *La condició postmoderna* (i que reprendrà més tard, l'any 1991, a *Leçons sur l'Analytique du sublime*). Entre d'altres raons, perquè el problema de l'estètica postadorniana no és un problema que afecti només el món de les pràctiques artístiques, sinó que toca de ple el debat de la contemporaneïtat: en aquesta línia s'inscriu el treball de referència de Marc Jimenez, *Adorno et la modernité* (París, Klincksieck, 1986), els volums col·lectius aplegats per Bouchindhomme i Rochlitz, *Théories esthétiques après Adorno* (1990), i *L'art sans compas. Rédefinitions de l'esthétique* (París, Cerf, 1992) i el volum 23 de *Rue Descartes*, la revista del Collège International de Philosophie, *Actualités d'Adorno* (París, Presses Universitaires de France, 1999). I així mateix ho assenyala Neus Campillo en la seva reflexió sobre Wellmer: «L'ideal estètic, per tant, no és un problema en exclusiva de l'art, ni tan sols només de la cultura, sinó que afecta la forma de proposar projectes i de buscar alternatives a les crisis del món contemporani» (p. 74).

Habermas, indubtablement, ha sobreviscut al postmodernisme, si més no pel que fa a l'àmbit de discussió que aquest pretenia redefinir. De la mateixa manera, potser també s'han mantingut de forma acrítica els retrets que aquest va formular als postmoderns com a filosòficament conservadors. Campillo reubica molt encertadament la qüestió quan es pregunta, enfront de Habermas, si cal considerar la postmodernitat, com a plantejament crític de la mateixa modernitat, com a quelcom d'antitètic de la modernitat, ja que aquesta es definia, pròpiament, com a tal, en la mesura que comportava el seu autoqüestionament. Per això, potser convé recordar

que el postmodernisme es va desplegar en dues línies de reflexió prou diferents i heterogènies per constituir el nervi de dos moviments clarament diferenciats: breument, un postmodernisme alineat amb una política neoconservadora i un altre, derivat de la teoria postestructuralista, de caire, diguem-ne, més progressista o innovador.

El postmodernisme neoconservador va sorgir, en el fons, d'una reacció contra l'esperit de la modernitat, a la qual considerava responsable de les malalties socials i de les novament anomenades 'perversions' artístiques, considerades totes dues com la *catàstrofe* de la nostra època (amb ecos prou eloqüents de la terminologia que va caracteritzar l'exposició *Entartete Kunst* [Art degenerat], organitzada pels serveis 'culturals' nacionalsocialistes). Aquest postmodernisme es va definir, fonamentalment, en termes d'estil, per propugnar un retorn als elements (narratius, ornamentals i figuratius), a la història (i a la tradició que comporta) i a la noció de subjecte (fonamentada en l'artista creador). En les arts plàstiques i en arquitectura es va definir per un historicisme eclèctic on velles i noves modes i estils eren constantment reutilitzats i reciclats amb la fórmula del *pastiche*, convertit, des d'aquesta perspectiva, en l'estil oficial del postmodernisme. Aquest retorn a l'ordre, un gir clarament tradicionalista, palesava, en el fons, una fugida del present: és curiós veure com l'apel·lació a l'ordre apareixia històricament en moments d'una certa ebullició social i política, quan semblava que la història podia canviar de mans i l'orientació dels fets no deixava endevinar el fi cap al qual tendeixen. El postmodernisme neoconservador privilegiava, així,

declaradament l'estil individual de l'artista i l'estil col·lectiu d'allò que, molt vagament, es va anomenar «l'esperit de l'època». Ara bé, en el fons, aquesta tendència del postmodernisme no propugnava un veritable renaixement de l'estil, sinó la seva implosió en *pastiche*; no un retorn al sentit històric, sinó la seva erosió; no un renaixement de l'autor, sinó la mort de l'autor com a origen i centre del significat sacrificat a d'altres instàncies (bàsicament de poder o de mercat). Aquesta tendència postmoderna es caracteritzava, doncs, per un menyspreu de la modernitat i per un sotmetiment, més o menys confessat, al sistema.

D'altra banda, el postmodernisme postestructuralista (una tendència explícitament oposada a la neoconservadora), tenia el seu punt de partida en la constatació de la mort del subjecte com a centre de la història, de la representació i de la creació original. Des d'aquesta constatació, no proposava un retorn a la representació, sinó, al contrari, una crítica de la representació com a tal, en la mesura que posava en qüestió el contingut de veritat de la representació visual. Aquesta tendència, enfront del sotmetiment al sistema (sigui poder polític, sigui mercat) del postmodernisme neoconservador, contenia un gran potencial crític que no trencava amb la modernitat, sinó que en recuperava el seu valor més estrictament subversiu i negador; de fet, es va presentar sovint com una «teoria de la modernitat» que no oferia una teorització de la postmodernitat, sinó una «arqueologia de la modernitat». En el fons, pretenia fer una mena de lectura retrospectiva que volia ser conscient de les limitacions i ambicions fallides de la modernitat. Dit amb d'altres

paraules, situava el problema de la modernitat, no pas en l'exhauriment d'un projecte, sinó en la incapacitat de mantenir l'esperit crític que més pròpiament havia definit a la modernitat com a tal. Així ho entén Lyotard, quan escriu: «Què és, doncs, allò postmodern? [...] Amb seguretat, forma part d'allò modern [...]. El postmodernisme, així entès, no és la fi de la modernitat, sinó el seu estat naixent, i aquest estat és constant» (Lyotard, «Resposta a la pregunta: què és el postmodern?»). Val a dir que el postestructuralisme només va aparèixer com a postmodernisme —cosa que té la seva gràcia— després de la *domesticació* que en van fer les universitats nord-americanes, provocant la paradoxa d'acord amb la qual el cos de les doctrines al voltant de la modernitat, elaborades a França a partir dels anys seixanta, va ser interpretat als EUA com a encarnació de l'esperit postmodern. I parlem molt conscientment de domesticació perquè, amb aquesta recepció, es va privilegiar el cos doctrinal menys polititzat (p.e.: Derrida i Barthes) enfront de posicions més crítiques i qüestionadores del sistema, més compromeses (com podien ser, p.e., les del mateix Lyotard o les de Kristeva i Foucault). De fet, els teòrics francesos parlaven ben poc de «postmodernisme» i, quan ho van fer, com Lyotard, va ser sovint per fer front als problemes de l'estètica de la modernitat: la postmodernitat, des d'aquesta posició seria més aviat aquella tendència neoconservadora que s'oposa a l'esperit modern, que aquests reivindiquen. El postmodernisme d'arrel postestructuralista, doncs, va actuar en un camp de tensió entre tradició i innovació, entre conservació i renovació, entre cultura de masses i cultura d'elit; un

camp de tensió on els segons termes ja no quedaven automàticament pel davant dels primers, sinó que expressaven tensions divergents. Així, aquest camp de forces que caracteritzava el postmodernisme ja no pot ser comprès per les dicotomies clàssiques, sino que requereix un altre acostament, més propi d'un espai de contradiccions i de contingències, de tensions i de resistències. Almenys una cosa sembla clara: el postmodernisme –i el text de Campillo és prou eloqüent– no va convertir de forma immediata la modernitat en quelcom anacrònic i obsolet (com sovint es repeteix, tant pels detractors com pels paladins), sinó que, al contrari, va aconseguir projectar una nova llum sobre la modernitat en la mesura que es va apropiat de moltes de les seves estratègies i de les seves tècniques estètiques.

En aquest context, Lyotard participava d'un moviment conceptual o filosòfic més ampli d'allò que es podria derivar de la seva originalitat, un moviment caracteritzat per dirigir els seus esforços contra la «raó totalitzant» i per dir adéu a les grans narracions sorgides de la teoria de sistemes: aquestes filosofies (caracteritzades per Sloterdijk com a «megalòpates») apareixen, aleshores, com a posicions fonamentalistes que pretenien legitimar un subjecte capaç de copsar el món com a totalitat de fenòmens i esdeveniments. Lyotard, en canvi, defensava, ja en els orígens de la seva aventura especulativa, un pluralisme irreductible de «jocs de llenguatge» (segons el sentit de la *jouissance* de Barthes), més que no pas una ruptura amb la modernitat (no només no defensada per Lyotard, sinó negada explícitament): «ha arribat el moment de complicar una mica el nostre acostament obrint llacunes dins

de les quals hi ha, sens dubte, un núvol massa dens de pensament, amb el fi d'acabar amb l'engany de la coherència» (*Peregrinacions*). S'hauria de parlar, més pròpiament, d'autotranscendència de la modernitat en direcció a una societat vertaderament oberta (que, com es pot suposar, té ben poc a veure amb la que, des d'una perspectiva diferent i amb uns objectius gairebé antinòmics, defensava Popper). Així, encara a *Peregrinacions*, de Lyotard, es pot llegir: «La idea que l'acte de pensar és capaç de construir un sistema de coneixement total al voltant dels núvols de pensaments, passant d'un emplaçament a un altre, i acumulant les perspectives que produeix en cada emplaçament –una idea així constitueix el pecat per excel·lència, l'arrogància de la ment».

En la segona part del seu treball, «El desencís del món», Neus Campillo planteja, a través de Weber, Arendt i Jameson, diferents posicions que, tot afirmant la modernitat, en mostren l'ambivalència: posicions que rastrejarien diverses confrontacions amb el revers de la modernitat i que, en última instància, legitimarien, per via indirecta, el seu descreït. En aquestes coordenades no pot sorprendre que l'assaig de Campillo se les tingui, en els dos blocs finals, amb les qüestions del temps i del subjecte. Pel que fa al primer, «el temps-present és una qüestió filosòfica central i la modernitat no pot separar-se de les distintes formes d'entendre'l» (p. 159): d'aquí, l'examen de Nietzsche, Heidegger i Benjamin que Campillo enceta en una de les parts més brillants del seu treball. Pel que fa a la qüestió del subjecte, Campillo se les té amb Adorno i Horkheimer, Wellmer i, finalment, amb Judith Butler, Donna Haraway i, a través de

Foucault i Touraine, amb Sheyla Benhabib, i desfa, entre d'altres, alguns malentesos generats al voltant del tòpic de la «mort del subjecte» atribuït a Foucault (tema respecte del qual la posició de Campillo és ben clara: Foucault s'hauria plantejat, més que dissoldre la noció mateixa de subjecte, «buscar noves formes d'imaginar noves pràctiques de subjectivitat», p. 264). La reflexió, com es pot endevinar, recorre bona part de les qüestions que el temps de la postmodernitat va reobrir i que només per negligència intel·lectual podrien cosiderar-se, a hores d'ara, com a tancades o exhaurides. En això, precisament, en plantejar intempestivament qüestions tancades abans d'hora, rau, al nostre entendre, uns dels grans mèrits d'*El descrèdit de la modernitat* de Neus Campillo. Entre d'altres raons, perquè, amb aquestes qüestions, no ens les tenim amb una simple hermenèutica historicista del passat recent dels debats filosòfics, sinó amb qüestions que encara, vulguem o no vulguem, formen part de la nostra quotidianitat –això és: contemporaneïtat–, i de la consciència crítica que en puguem arribar a tenir. Les últimes paraules del llibre, en aquest sentit, són prou eloqüents: «Obrir una interrogació sobre “què significa el debat modernitat-postmodernitat?” representa una reflexió sobre el nostre present que ens porta necessàriament a una interrogació sobre qui som nosaltres mateixos» (p. 285). □

## Un model de divulgació a repensar

Salvador Cardús

*La societat valenciana: estructura social i institucional*

Rafael L. Ninyoles (ed.)

470 pp., 2001, Bromera, Alzira.

Al costat de la publicació de nombroses monografies especialitzades, periòdicament, hom té la temptació de posar a l'abast del lector general obres de caràcter global que facin possible una mirada de conjunt sobre la societat estudiada. Aquest és, pròpiament, el propòsit de *La societat valenciana: estructura social i institucional* que ha publicat Edicions Bromera sota la direcció de Rafael Lluís Ninyoles. Un objectiu que, al seu moment, també compliren el volum de 1982 coordinat pel mateix Ninyoles, *Estructura social al País Valencià*, i el de 1992, coordinat per Manuel García Ferrando.

Les virtuts que pretenen aquest tipus de volums són moltes i molt diverses. Entre d'altres, posar al dia els resultats de recerques prèvies; proposar una radiografia de conjunt i actualitzada que permeti establir comparacions amb períodes anteriors; facilitar una anàlisi transversal que relaciona àmbits generalment tractats de manera

independent... I *La societat valenciana* es proposa i, en la mesura que és possible, aconsegueix tots aquests mèrits amb escreix. Fins i tot, en termes comparatius amb d'altres obres semblants, crec que millora i tot els resultats previsibles. I tanmateix...

Tanmateix, *La societat valenciana* també aplega les limitacions de tota aquesta mena d'obres. I dic de «totes», perquè els problemes que trobem en aquest volum són igualment presents –si no més accentuats– en textos recents com *La societat catalana* coordinat per Salvador Giner i ho han estat des d'aquells primers informes FOESSA dels anys setanta, tan meritoris com irregulars. En primer lloc, aquestes obres no solen ser el resultat d'un projecte de recerca pensat globalment i elaborat per a l'ocasió, sinó la suma de síntesis de diversos treballs o fins i tot línies d'investigació anteriors, en molts casos escrits o reescrits per a adaptar-los a l'esquema previst, però originats en recerques independents, i amb criteris metodològics i estils narratius molt diferents. És per això que hom hi pot trobar des de capítols descriptivament freds, com el que detalla «Les institucions polítiques de la Comunitat Valenciana» d'Aguiló, Martínez i Soler, fins a anàlisis lúcides i apassionades, com la que precisament precedeix el capítol esmentat, sobre «Eleccions, partits i sistemes de partits» de Vicent Franch i Joaquín Martín. I hi ha capítols no només teòricament ben fonamentats, sinó que –com cal– no renuncien a fer-ne, de teoria –vegeu la «Sociologia de la llengua» de Francesc Jesús Hernández–, al costat de capítols que recolzen –des del meu punt de vista, ingènument i limitada– en resultats quantitativs d'enquestes d'opinió subjec-

tiva, com el capítol dedicat al consum, sense cap ambició veritablement interpretativa. I, encara, hom hi pot trobar tics academicistes poc justificables en una obra que es vol per al públic en general, com els que encapçalen el capítol de José Manuel Rodríguez sobre la joventut, al costat d'alguns buits temàtics poc justificables, com el que hauria de ser dedicat al treball, tractat només indirectament. De manera que, en conjunt, en resulta un text molt més divers del que hom podria imaginar-se pels propòsits enunciats i desitjats. Sóc del parer que l'eclecticisme de metodologies i estils del volum, no afavoreix la visió de conjunt, sinó que la fa impossible.

Però la dificultat no és només en qüestions d'estil o de metodologia científica. Perquè, efectivament, la segona limitació que voldria destacar és la de la gran heterogeneïtat analítica que hom troba el *La societat valenciana*, per l'absència d'una perspectiva valenciana coherent. Des del meu punt de vista, aquesta incoherència ja és perceptible a primera vista, en els títols. A banda del fet que el títol del llibre es refereix a la «societat valenciana» i renuncia al de 1982, que feia referència al país, al territori, mentre que en els capítols de Rafael Castelló, Ernest Garcia, Francesc J. Hernández, Rafael Ninyoles o Vicent Franch, per exemple, es parla de País Valencià i Estat espanyol, en els de Pere Beneyto o Lluís Aguiló i altres col·laboradors, posem per cas, es parla de Comunitat Valenciana i Espanya. Aquesta no és una qüestió merament nominal, és clar. La incoherència ateny els mateixos continguts quan, per a uns, la societat valenciana és el subjecte principal, inevitablement considerada en l'entorn espanyol al qual pertany, mentre que per a d'altres, la so-

cietat valenciana és un apèndix, una il·lustració, del conjunt espanyol, com és rotundament evident en, posem per cas, el capítol sobre la joventut d'Enric Sanchis o, encara, en el capítol sobre immigració que, en reduir-la a l'estrangera, la foraneïtat es determina per la pertinença a l'àmbit estatal i no al pròpiament valencià. En aquests casos, la qüestió és on se situa l'observador, perquè al final hi trobem només claus espanyoles de comprensió de la pròpia societat i no valencianes, cosa que hauria de ser el principal valor del llibre i que, afortunadament, sí que hi ha en la majoria d'altres capítols. Així mateix, i encara que puc imaginar les raons pràctiques i les polítiques de l'absència, posats a establir comparacions significatives des d'una perspectiva valenciana, a part de l'habitual marc espanyol –i en alguns capítols més que en d'altres–, hom hauria agraït una comparació amb Catalunya –per tota mena de raons, de les científiques a les culturals– o, si es volia ser més obert, amb el marc europeu del qual formem part i realment ens acaba aproximant a tots.

Algunes de les limitacions de l'obra comentada, amb tot, no són atribuïbles als mateixos autors, però. Així, el drama d'haver de treballar amb dades antigues –en el capítol de la joventut són de 1994 (els índex d'escolarització, de 1991) i en el d'immigració, les dades més recents són de 1996–, especialment en qüestions que han canviat tan ràpidament com l'atur o els darrers moviments migratoris, desdibuixen el paisatge que es volia descriure. En d'altres casos, les limitacions són intrínseques a les fonts secundàries amb què es treballa. El cas del capítol sobre «Els valors dels valencians», de Antonio Ariño i Manuel García Ferrando és exemplar

d'això que dic. L'enquesta sobre els valors dels europeus dona el que dona de si, i els autors prou que procuren treure'n profit, però ho han de fer dins d'aquest magma que va de la constatació del tòpic, passant per l'estereotip –ni que sigui un estereotip pseudociològic, com és aquell «índex de postmaterialisme» que permet comparar l'incomparable gràcies a l'exercici de reduccionisme propi de tot estereotip–, fins a l'adequació a la correcció política vigent.

Al costat de totes aquestes limitacions, és clar, hi ha els capítols que aconsegueixen amb escreix allò que és l'objectiu general del volum: proporcionar una mirada general sobre la realitat valenciana, per tal de fer possible una comprensió dels canvis interns en relació al context polític i econòmic global, feta en clau valenciana. Uns capítols dels quals, tot i el risc de reflectir més els interessos personals que la crítica sociològica, m'atreveixo a destacar especialment el text estrictament descriptiu però complet de Rafael Castelló sobre la població, els capítols intel·ligentíssims de Francesc Jesús Hernández sobre la llengua i l'educació, el text madur de Rafael L. Ninyoles sobre l'espai cultural, l'interessant capítol dedicat al procés de metropolització de Damià Mollà, les pàgines d'anàlisi subtil i profunda d'en Josep Solves sobre pensament social i qüestió nacional i el capítol carregat de lucidesa sobre eleccions i partits de Vicent Franch i Joaquín Martín.

Finalment, a la vista dels resultats d'aquest volum i dels anteriors del mateix estil que he anat llegint al llarg dels anys, sóc del parer que potser caldria corregir-ne alguns aspectes de concepció bàsica. Per exemple, és difícil imaginar-se el lector possible d'un volum de 470 pàgines

que enganyen, perquè en un llibre normal i amb un cos de lletra apte per a una lectura còmoda, com a mínim, es doblaria el nombre de pàgines. El llibre no és, realment, de divulgació. I a un lector especialitzat, l'eclecticisme l'incomodarà tant com a un estudiant el desconcertarà. És possible que la recerca d'aquest espai que va de la monografia especialitzada a l'obra de síntesi d'interès general, sigui un espai pràcticament inexistent. Perquè, des del meu punt de vista, el model de gran obra extensa que suma resums d'altres monografies, tesis o capítols de revista, no acaba de funcionar. I no crec que sigui una bona opció una organització temàtica segons les àrees d'especialització que segmenten allò que és viscut i ha de ser explicat de manera integrada. En tot cas, la intervenció del coordinador, o pròpiament d'un editor, hauria de ser molt més determinant en el sentit de fer possible una nova redacció, de dalt a baix, que afegís la coherència metodològica, d'estil, d'objectius i de perspectiva que ara no es troba, ni que fos pagant el preu de la relativa invisibilització de cada autor en particular. El que sí que queda clar de la lectura de *La societat valenciana* és que hi ha diversos estudiosos a qui es podria demanar aquesta obra de veritable síntesi i estat de la qüestió, que amb 300 pàgines de veritat ens acostés a una realitat valenciana que es descobreix extraordinàriament complexa i, sovint, enigmàtica i probablement única. □

## L'amic dels cavalls (una biografia)

Guillem Calaforra

*Nietzsche. Biografia de su pensamiento*

Rüdiger Safranski

410 pp., 2001, Tusquets. Barcelona

Cal interpretar l'art i el pensament a partir de la biografia? Aquest debat, que fa pudor a idealisme mitogràfic, té la seua pròpia tradició. I si es planteja com a problema, és sobre pressupòsits molt concrets: si bé és evident que cal defugir simplificacions banalitzadores i causalitats barates, hom pot comprovar que el debat sorgeix sobretot dels qui neguen la legitimitat de les interpretacions diguem-ne *biografistes* i intenten desvincular l'autor de les seues creacions. Com si aquestes estiguessen en l'aire, esperant pirandellianament l'aparició del creador, que potser actuaria com a escrivà o notari al servei del món de les idees pures. El recent llibre de Rüdiger Safranski obvia aquesta discussió i aspira a superar aquests idealismes fusionant l'anàlisi amb la narració, ja des del subtítol, *Biografia del seu pensament*. Conegut com a assagista filosòfic i excel·lent biògraf de Schopenhauer i Heidegger, Safranski articula l'estudi de les obres amb els passatges pertinents de les cartes i dels escrits inèdits de Nietzsche. Aquests textos, sovint inaccessibles fora dels cercles especialitzats, Safranski els repassa i els



porta a col·lació a cada moment, i reforcen molt sovint interpretacions que la beateria exegetica sempre i tothora intenta evitar o minimitzar. Així, per exemple, sobre la famosa noció de *superhome* queden clares dues coses: que *sí* que té un rerefons biològic i brutalment eugenista –a pesar dels exegetes–, i que *sí* que té *esperit d'època* (el deute mal dissimulat amb Strauss, Dühring, Darwin, Carlyle o Emerson) –a pesar de Nietzsche, i per molt que hom preferisca aferrar-se a la paupèrrima *excusatio* d'*Ecce homo*. La primera conclusió la imposen els textos mateixos, la segona és una afirmació raonada de Safranski. La biografia i els textos no literaris (o no *filosòfics*, si voleu) fan palès en aquest llibre que l'autor va ser capaç de contradir-se en més d'un moment, de canviar d'opinió amb sospitosa radicalitat, de dir bestieses i de dir genialitats, però que sobretot *necessitava* patològicament presentar les seues idees amb una aparatosa pretensió d'originalitat definitiva i amb una posada en escena literària sovint grotesca. Per què?

Ací és on el biografisme de Safranski té, probablement, el seu punt més fort: en la consideració de l'obra com una necessitat vital i fins i tot fisiològica per a l'autor. Com Goethe, Nietzsche va voler convertir la seua vida en una obra d'art, digna de ser citada i meditada, una font de pensament i un exemple de sobirania sobre el *self*. Però no sols es tracta que Nietzsche és un geni de l'autoconfiguració, del poder sobre els propis pensaments i de l'art d'experimentar la vida com un acte permanent de *poiesi* sobre si mateix. La relació entre la misèria corporal i l'exaltació filosòfica és subratllada constantment pel biògraf, i la creació com a mecanisme compensatori és un tret més

que evident en el cas nietzschian. S'hi afegeix la dèria per l'estil perfecte, per l'expressió contundent que desperta la consciència, per l'escriptura captivadora que transporta cap a arravataments intel·lectuals apassionats i de vegades orgiàstics. El resultat és, com diu Safranski: «Nunca entenderemos a Nietzsche si no queda claro en todo momento que para él los pensamientos eran de hecho una realidad espiritual-corporal, con aquel mismo grado de realidad que por lo demás sólo poseen las sensaciones apasionadas. Nietzsche habría dicho: ¿cómo no iban a ser “verdaderos” sus pensamientos si, tal como escribe en *La gaya ciencia*, lo arrastraban a un movimiento extraordinario, a un “constante ascender como en escaleras y a la vez descansar como en nubes?”» (p. 259). I és que «Desde este escenario interior un pensamiento era “verdadero” para él cuando, en la unidad de significación y estilo, se convertía en algo que gozaba de suficiente fuerza y viveza para aguantar los sufrimientos, con frecuencia insoportables, y crearles un contrapeso vital» (*ibid.*). Amb una certa ironia, això explica moltes coses. Per exemple, la parafernàlia de l'èmfasi en la crueltat, o la mateixa obsessió *vitalista*. D'altra banda, la famosa *voluntat de poder*, a la llum d'aquesta idea, exhala un evident i sospitós perfum de manual d'autoajuda... L'oscil·lació nietzschiana entre les pulsions anarquistes i les al·lucinacions totalitàries és un altre tema.

A banda d'aquests pressupòsits biografistes, el motiu conductor del llibre de Safranski no és tant el determinisme de la vida i les obres, sinó més aviat la idea d'«allò monstruós», *das Ungeheuer* –un terme complex, que tant significa «enorme» com «monstruós», «terrible», «pro-

digios». Aquest ens inabastable i inconcebible, que substitueix la *cosa en si* kantiana i la *voluntat* de Schopenhauer, apareix caracteritzat en el llibre de Safranski com l'obsessió permanent de Nietzsche. Identificat ara com el rerefons de l'art o de la música, ara com la buidor de sentits transcendents, ara com la voluntat de poder, Nietzsche persegueix *das Ungeheuer* amb la constància tossuda i suïcida d'un Èdip a qui no li importa la factura que la vida li passarà per aquesta obstinació de saber. I no deixa de ser curiós –i penós– que ell, un dels referents absoluts del vitalisme, s'amargara teatralment la vida per intentar mirar a la cara allò monstruós, arriscant-ho tot socràticament per un saber espuri que en bona part no passava de ser una autoanàlisi notòriament esbiaixada. Safranski ressegueix aquesta obsessió al llarg de tota la vida i l'obra de Nietzsche, i cal admetre que com a principi d'interpretació no està gens malament. De tota manera, col·locar *tot Nietzsche* al voltant d'aquesta idea central és una maniobra discutible, que fa l'efecte d'un cert excés simplificador. Per aixecar el pes nietzschian, *das Ungeheuer* no és l'única palanca existent, i potser tampoc no és la millor –però és una palanca! És una idea suggeridora i brillant, una talaia possible des d'on mirar el paisatge. Des d'aquest punt de vista, Safranski no actua com els lloros, virtuosos de la citació, que deixen que el text parle (o calle) per ell mateix. I això és un mèrit que se li ha de reconèixer.

També és un mèrit, com he insinuat abans, que Safranski no s'haja limitat als escrits filosòfics per arribar a entendre el significat de les idees nietzschianes. La seua base textual és molt generosa, i aquest fet li permet de no quedar presoner d'un

enfocament filològic que dilapida energies per trobar coherències que, de vegades, poden resultar errònies o fictícies. D'altra banda, l'anàlisi que fa dels llibres nietzschians fins al *Zaratustra* és profunda i detallada; els textos posteriors, però, ocupen menys espai en el llibre. Això és comprensible pel que fa a les darreres obres, *El cas Wagner*, *El crepuscle dels ídols*, *L'anticrist* i *Ecce homo*, de les quals diu Safranski amb molt bon criteri: «no desarrollan ningún pensamiento nuevo; más bien, se aumenta y agudiza lo ya conocido. Se omiten las diferenciaciones, las objeciones, las contradicciones. Crece, en cambio, la ostentación escénica y teatral del discurso» (p. 328). Ja no queda tan clar, però, per quina raó passa tan ràpidament sobre llibres com *Més enllà del bé i del mal*, *La genealogia de la moral* o el mateix *Així parlà Zaratustra*. El que diu sobre aquestes obres no és poc interessant, però resulta *poca cosa*. La raó d'aquesta manca d'atenció a algunes obres fonamentals potser s'haja de situar, de manera prosaica, en la pressa d'acabar el llibre abans de l'*any Nietzsche* –convé recordar que, justament, Safranski va guanyar amb ell el Premi Nietzsche. No s'adiu gens aquesta falta de cura amb un llibre, d'altra banda, tan escrupolós i tan ben tratat en la seua combinació de narració i anàlisi.

La pressa és mala consellera, també per als editors espanyols. La urgència marcada per la dictadura del mercat es nota en uns quants detalls. Després de les primeres pàgines, el traductor se centra a acabar la feina i deixa de col·locar notes a peu de pàgina amb aclariments terminològics o explicacions. L'autor de la «Bibliografía de Friedrich Nietzsche en lengua española» omet textos imprescindibles com l'anto-

logia de Joan B. Llinares (Península, 1988), la selecció d'aforismes de Sánchez Pascual (Edhasa, 1994), la traducció d'Alfredo Brotons d'*Humano, demasiado humano* (Akal, 1996), la selecció d'aforismes *El nihilismo: escritos póstumos* editada per Gonçal Mayos (Península, 1998)... Finalment, molts textos que Safranski cita en més d'una ocasió no tenen una traducció unitària, sinó diverses, la qual cosa *no* s'ha de fer mai en una bona traducció perquè denota una evident falta d'atenció al text (vegeu, per exemple, les pàgines 47 i 91, 87 i 138, 287 i 313-314, etc.).

En un altre ordre de coses, el llibre de Safranski és sorprenent. Resulta curiós i excitant que un llibre tan poc condescendent, tan implacable en les seues crítiques com aquest, haja guanyat el premi més significatiu en l'any que l'*status quo* acadèmic i el doctrinarisme més devot i acrític han dedicat al seu mite, al pensador que afirmava desgarrar «la història de la humanitat en dues meitats». Queda clar en tot moment que Nietzsche és un escriptor genial, un mestre absolut de la prosa d'expressió penetrant. Però a banda d'això, què hi ha de les idees més estimades per aquest gran estilista, les que ell considerava com l'aportació de «l'home i el destí en què s'ha decidit la pregunta de mil·lennis»? Safranski és insubornablement rigorós en les seues crítiques, sense evitar tampoc marrades interpretatives que intenten salvar allò salvable. Vegem-ne alguns exemples. Després de la seua època romàntica d'adoració dionisiaca de l'art —els anys d'*El naixement de la tragèdia*—, Nietzsche fa sobtadament un *gir il·lustrat* i assaja un refredament científista dels ànims i un alliberament de les «al·lucinacions conceptuais». Eugen Fink deia que «En

casi todos sus temas el segundo periodo de Nietzsche parece constituir la inversión del primero». Nietzsche —ens explica Safranski— opta per entendre el funcionament de la cultura com un sistema de dues cambres: una, en què els entusiasmes, la fantasia i l'art operen un *escalfament* genial que fa intensa la vida; una altra, en què el pensament analític i la ciència refreden l'anterior amb el desencantament dels fets *purs*, com un sistema de seguretat que manté el motor funcionant de manera òptima. Safranski lloa aquesta concepció en la mateixa mesura que critica la incoherència de Nietzsche: «En la obra de Nietzsche relampaguea una y otra vez la idea del sistema bicameral y luego desaparece, lo cual es muy perjudicial para su filosofía. Si se hubiese atenido firmemente a ella, quizá se habría ahorrado algunas extravagancias en sus visiones de la gran política y en la voluntad de poder como dimensión política de la especie» (p. 213).

La idea de l'etern retorn —o *Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*—, que Nietzsche considera «la concepció fonamental» del *Zarathustra* i el fruit suprem de la seua famosa inspiració de la roca de Surlej (1881), és analitzada amb ull crític per Safranski. Per començar, dues paraules sobre aquesta mítica inspiració nietzschiana: «hay numerosos testimonios de que ya antes estaba familiarizado con este pensamiento. La idea del tiempo que gira en sí mismo, que repite sin cesar su contenido limitado, forma parte de tradiciones filosóficas y religiosas muy conocidas» (p. 239). Si l'originalitat nietzschiana és discutible, també ho és el caràcter de novetat en la seua pròpia trajectòria: «La doctrina del retorno de lo mismo está contenida también en el mito dionisiaco del Dios que

muere y que renace siempre de nuevo. Y puesto que Nietzsche comienza el camino de su pensamiento con el tema de Dioniso, podemos decir que no halló la doctrina del eterno retorno en una época tardía, sino que en todo caso la halló de nuevo, después de postergarla quizá durante cierto tiempo» (pp. 240-241). En presentar la doctrina, Nietzsche «se enreda en contradicciones» (p. 248) i, si la prenem en el seu sentit proposicional —és a dir, *si la prenem seriosament*— resulta ser una idea «trivial» (pp. 249, 292) i «banal» (p. 292). «Nietzsche mismo lo notó, y por eso mismo anduvo con tantos rodeos al presentarla en el proscenio. En definitiva, notó que esta doctrina sólo le va al profeta o al bufón» (p. 249). Profeta i bufó: una mica de tot això tenia Nietzsche, i ho va notar Lou Salomé: «A Lou le pasaba lo mismo que a los otros amigos de Nietzsche cuando le oían contar esta doctrina, quedaba impresionada por el tono y los gestos, pero sentía frustración por la doctrina misma» (p. 293). I és que «Nietzsche quería pensar el retorno cósmico de lo mismo compaginándolo con una dinámica de crecimiento, cosa que no logró por completo. Esto se debe a que Nietzsche no pudo superar el concepto tradicional de tiempo como “espacio” en el que se desarrollan los procesos de la vida. Bergson, en cambio, logra mejor que él entender el tiempo como fuerza creadora, dinámica» (p. 350).

La crítica de Safranski s'estén a altres punts de l'aportació nietzschiana. Ja hem insinuat abans alguna cosa sobre la noció de *superhome*: que no és només, per tant, una aportació nietzschiana a la literatura d'autoajuda, i Safranski ho deixa ben clar. Hom pot parar esment també en el famós tema de la mort de Déu, de la qual Nietz-

sche volia presentar-se com a anunciador profètic. Tampoc en això va mostrar cap originalitat, ja que «El mundo es explicado por “leyes” mecánicas y energéticas. [...] En la segunda mitad del siglo XIX también la sociedad y la historia se consideran como algo que se entiende y puede explicarse desde sí mismo. La hipótesis de Dios se ha hecho superflua» (p. 330). Safranski escomet, amb ploma hàbil i severa, els punts febles i les contradiccions de Nietzsche: les vacil·lacions entre la sistematicitat o la fragmentarietat (pp. 168, 224-225), la recaiguda en les antinòmies de la llibertat (p. 187), l'abundós ressentiment de qui critica el ressentiment (p. 289), la inconsistència de defugir les causes primeres (*gran alliberament*) tot caient en la voluntat de poder com a causa primera (p. 310), la incoherència de cosificar l'ésser humà i exaltar-lo com a creador (pp. 311-312), etc.

El llibre de Safranski realitza, potser sense proposar-s'ho, una relativització i un cert *desmuntatge* del Nietzsche filòsof. L'originalitat i la coherència del seu pensament són posades damunt la taula, sense complexos i sense l'adoració submissa del mite o del criteri d'autoritat. En el context d'un any d'homenatge, s'ha d'admetre que és una opció molt arriscada i valerosa. Però a pesar de les seues crítiques (que de vegades s'estenen fins al Nietzsche escriptor, *cf.* per exemple p. 291), cal advertir que Safranski no es compromet amb una *desconstrucció* radical del personatge; això dóna al llibre un cert to de distanciament, que de vegades decep, però que generalment és higiènic i positiu. Respecte de Nietzsche, la impressió que queda després d'aquesta biografia és que *no n'hi ha per a tant*. Aquest gran escriptor, pensador genial a estones i autor d'intuïcions defini-

tives, és també un producte de la seua època, profeta insofrible, pretensió i verborreic, amb algunes idees sobrevalorades i amb una ideologia de fons generalment impresentable. Cal posar a tothom en el seu lloc, i Safranski ho ha intentat amb Nietzsche de manera molt digna. Ja ho deia Giorgio Colli: «Ser justos con Nietzsche significa medirlo con lo que él mismo proclamó como “justicia”. La misma despiadada severidad con la que contempló su pasado y su presente, se vuelve ahora contra él. Sus debilidades deben ser puestas al descubierto con malignidad, sin indulgencia, porque eso fue lo que él hizo

con los demás. Lo que no alcanzó a ver no hay por qué perdonárselo. Eso querrá decir haber aprovechado su enseñanza. Muchos manifiestan una actitud opuesta respecto a Nietzsche, preocupados por justificarlo en nombre de problemas actualmente de moda, deseosos de apropiárselo para los fines más dispares. Pero una perspectiva severa afirma lo contrario, que Nietzsche es demasiado moderno. Y sin embargo, ser justos con él tampoco significa ladrarle como cachorros gruñones e inofensivos». Justament: després de llegir el llibre de Safranski, Nietzsche ja no és el que era. Tant si es vol, com si no es vol. □