

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



La literatura demolida

Karl Kraus

L'home amb bombes

Simona Škrabec

La cara oculta
de Thomas Bernhard

Salvador Company

L'Horta de València,
la fi d'un patrimoni històric

Enric Guinot

El futur de la biologia

Edward O. Wilson

El solatge
de la modernitat
Antoni Martí Monterde

Política
de la representació
Josep M. Lloró

Sartre 'on line'
Mercè Rius

L'aventura de
'Les Temps Modernes'
Michel-Antoine Burnier

Sartre avui
Peter Bürger

Identitats europees
*Josep Fontana,
Carles Duarte,
Josep Ramoneda,
Joan F. Mira,
Margarita Boladeras,
Manuel Alcaraz*

Llibres
*Ferran Garcia-Oliver
Josep Lluís Barona*

EDITORIAL

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER
SEGONA ÈPOCA / NÚM. 20 / TARDOR 2005

DIRECTOR: Antoni Furió

CAP DE REDACCIÓ: Gustau Muñoz

CONSELL DE REDACCIÓ:

Xavier Antich, Neus Campillo,
Juli Capilla, Olga Dénia,
Martí Domínguez,
Ferran Garcia-Oliver, Juli Peretó,
Vicent Olmos, Faust Ripoll,
Pau Viciano

CONSELL ASSESSOR:

Cèlia Amorós, Joan Becat,
Manuel Borja-Villel, Eudald Car-
bonell, 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 Mu-
guerza, 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

Edita: Universitat de València

i Edicions Tres i Quatre

Redacció, administració i subscripcions:

Publicacions de la

Universitat de València

c/ Arts Gràfiques, 13 46010 València.

Tel.: 963 864 115 Fax: 963 864 067

a/e: lespill@uv.es

Disseny gràfic: Enric Solbes

Fotocomposició i maquetació:

Publicacions de la

Universitat de València

Impressió: Guada Impressors, SL

Distribució: Gea Llibres (961 665 256) /

Gaia (965 110 516) /

Midac Llibres (937 464 110) /

Palma Distribucions (971 289 421)

ISSN: 0210-587 X

Dipòsit legal: V-2686-1979

Preu d'aquest número: 9 euros

«Un fantasma recorre Espanya: el fantasma de l'Estatut. Totes les forces de l'Espanya antiga s'han unit en santa croada per acaçar-lo: els bisbes i la CEOE, Mariano Rajoy i Jiménez Losantos, els socialistes extremenys i els franquistes irredents». Així podríem descriure, parafrasejant un text venerable, l'estranya situació en què ens trobem a hores d'ara, en què s'ha instaurat un clima inusitat de desraó a propòsit del debat d'un projecte de reforma estatutària que compleix, d'entrada, les condicions que sempre s'havia exigít a propostes d'aquesta mena: un entorn pacífic i un ampli consens. Però vet ací que no n'hi havia prou.

«Tot es pot debatre», s'havia assegurat fins a l'extenuació. Doncs sembla que no era veritat, a la vista de l'espectacle d'esquinçament de vestits i invocacions amb ressonàncies inequívokes —traïció o trencament de la unitat d'Espanya, les més sovintejades— a què assistim. Un espectacle en el qual el PP, un partit que no acaba de pair el pas a l'oposició, fa de primer actor però no únic.

En el fons, el que es retrau a la iniciativa de reforma de l'Estatut de Catalunya és que siga una proposta de canvi real, ambiciosa, i no una comèdia per deixar les coses igual que estaven, o en alguns aspectes pitjor, com és el cas, dissortadament, de l'Estatut valencià.

I bé: què s'esperava? Catalunya es defineix com a nació en el sentit modern fa més d'un segle, i es tracta d'un sentiment compartit pels ciutadans, que no s'ha amagat mai i que no es pot desqualificar, i encara menys de la manera com es fa, que inclou una perillosa càrrega de profunditat contra la democràcia representativa. O no representen, el 90 per cent dels diputats del Parlament, el poble de Catalunya?

La resta de qüestions (la definició de competències, l'aclariment dels fluxos de finançament, l'articulació institucional) entren de ple en la lògica d'una reforma substancial amb vocació explícita d'encaix constitucional, i

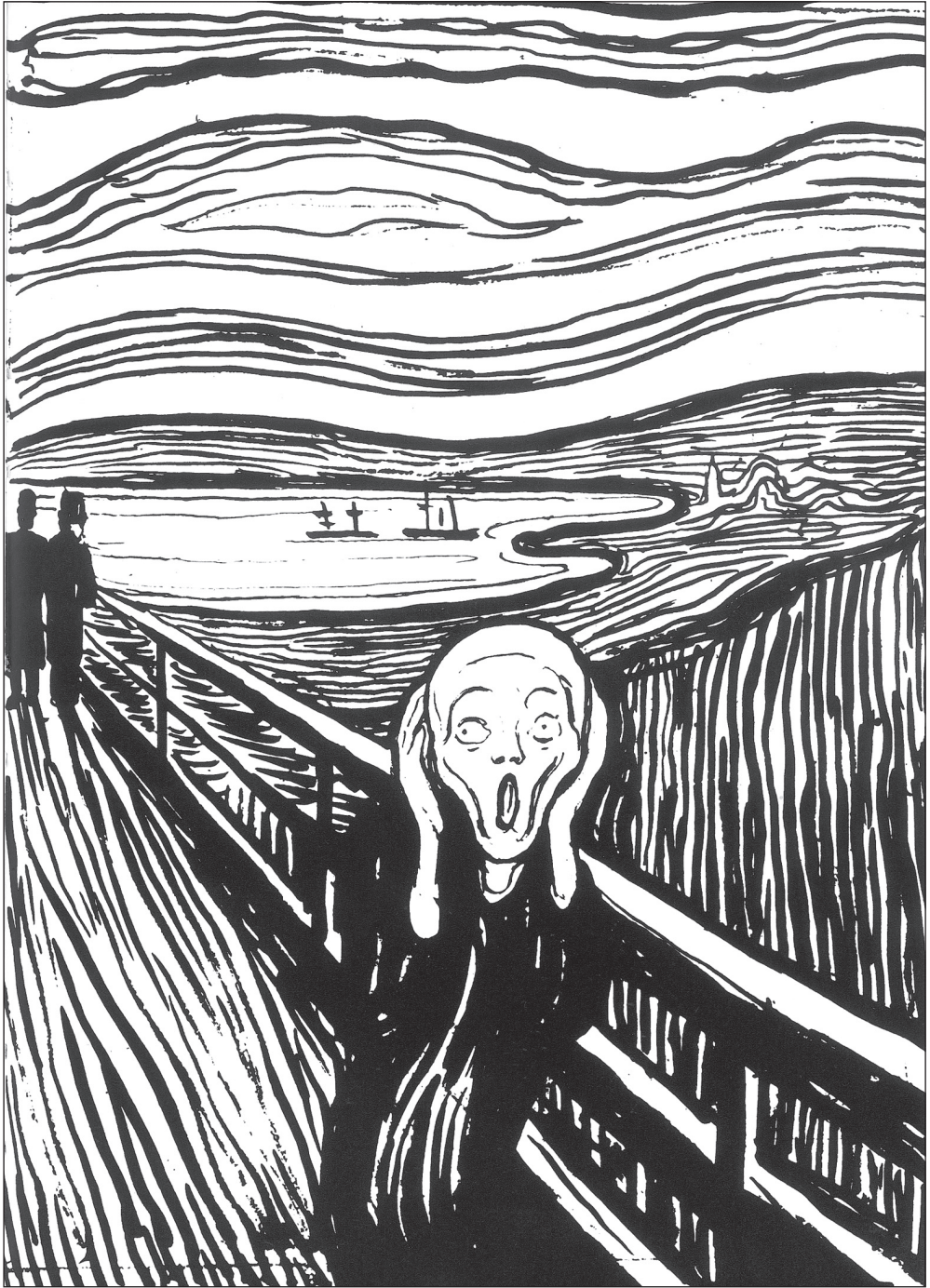
que certament podrien ser objecte d'ajustament en un clima de debat racional i constructiu.

El que ha de preocupar és aquesta dinàmica de recaiguda en la tradició agònica d'una Espanya que es tanca i mostra la pitjor cara, la cara excloent i ben sovint ofensiva. Vet ací el veritable perill per al futur d'una convivència que hauria de discórrer per camins molt diferents.

Hi ha una propensió molt forta d'immobilisme, precisament en un moment històric en què els canvis socials, la perspectiva europea i el nou panorama de la globalització exigeixen recomodacions institucionals amb visió de futur. Els límits marcats a l'autogovern fa vint-i-cinc anys no poden ser eterns. A Catalunya hi ha la convicció àmpliament majoritària que la reforma de l'Estatut en el sentit proposat és una via raonable per fer front a noves necessitats, en un context que ha canviat, i després de constatar les insuficiències de l'esquema anterior.

Però l'esperit que predomina en un segment massa gran de l'opinió i la política espanyola, amb la intel·lectualitat orgànica de l'uniformisme no-nacionalista al davant, no és precisament el de «parlem-ne!», sinó més aviat un refús de regust inquisitorial, en nom d'una unitat sacralitzada. Els guardians de les essències de les tribus ibèriques, preocupats per l'escassa cohesió, han reclamat sovint lideratges forts, autoritat. És una vella tradició, que semblava superada en aquest temps de «modernitat» tan avançada. Ja es tornen a sentir veus que exigeixen autoritat, i que desqualifiquen el tarannà dialogant com a mostra de debilitat.

L'atac directe a una manera més civilitzada i europea d'exercir el poder és del tot eloqüent. Ara, el que no està gens clar és què en pensen traure, de tot això, en una època en què, si alguna cosa ha quedat clara, és que la veritable debilitat rau en el gest rabiüt, ferreny, excloent i amenaçador, en l'immobilisme essencialista. Aquesta sembla una mena d'hora de la veritat de la democràcia a Espanya. Si es resol en sentit favorable podria ser un gran pas endavant. Si passa altrament...



Edvard Munch, *El crit* (1895)

L'ESPILL

SUMARI

1 Editorial

6 El solatge de la modernitat
(Literatura i Cafè)
Antoni Martí Monterde

33 Política de la representació
Josep M. Lloró

45 Sartre 'on line'
Mercè Rius

55 L'aventura de 'Les Temps Modernes'
Michel-Antoine Burnier

59 Sartre avui
Peter Bürger

IDENTITATS EUROPEES

65 Europa: història i identitat
Josep Fontana

73 Models ètics i identitats culturals
Carles Duarte

80 Una identitat contra la guerra civil
Josep Ramoneda

87 Una història d'Europa: llengües, cultures,
nacions
Joan F. Mira

- 96** Identitats nacionals i ciutadania europea
Margarita Boladeras
- 107** Europa: Constitució i identitat
Manuel Alcaraz
-

DOCUMENTS

- 87** La literatura demolida
Karl Kraus
-
- 143** L'home amb bombes
Simona Škrabec
- 155** La cara oculta de Thomas Bernhard
Salvador Company
- 162** L'Horta de València, la fi d'un patrimoni històric
Enric Guinot
- 176** La sistemàtica i el futur de la biologia
Edward O. Wilson

LLIBRES

- 182** Un conflicte sense fi?
Ferran Garcia-Oliver
- 186** Les dues cares del cosmopolitisme
Josep Lluís Barona

El solatge de la modernitat (Literatura i Cafè)

Antoni Martí Monterde

*El hombre, además de hijo de sus obras, es
un poco hijo del café de su tiempo.*

JOSEP PLA

Al fons de la tassa /[...] solatge de sols.

RAMON GUILLEM

Si la modernitat és una cultura de la paraula, si la nostra ha estat, durant tant de temps, una civilització de la conversa, la seva transformació incessant, la seva constant i fugissera creació de noves mirades ha de modificar necessàriament també la conversa mateixa. La seva constitució en tertúlia, en soliloqui o fins i tot en silenci formarien part, una part molt important, de la modernitat en ser autopercepció i transformació alhora de la individualitat en l'escenari d'una saviesa que, enmig dels sorolls, de les xerrades i del brunzir de la societat, fa un pas decisiu: el pas de pensar que filosofar és aprendre a morir a considerar que potser filosofar és aprendre a estar sol; però ja no sols com ho feia Montaigne, tancant-se a la biblioteca del seu castell, sinó

enmig d'una multitud de mirades i paraules que no saben que es creuen. El Cafè seria un lloc fonamental, central i marginal alhora, on esdevindria aquest procés de transformació del llenguatge, de la mirada. D'aquest procés es desprenen també un seguit d'afirmacions, aparentment hiperbòliques, de George Steiner: «Europa està feta de Cafés. [...] Dibuixeu un mapa dels cafès i tindreu un dels indicadors essencials de la “idea d'Europa”. [...] Mentre hi hagi cafès, “la idea d'Europa” tindrà contingut». Si Steiner no exagera, el Cafè reclama una atenció especial en la descripció i comprensió de la modernitat que hauria de començar per buscar-s'hi.

L'home al Cafè esdevé *home de Cafè*. El Cafè és un àmbit on quedar-se un cert temps, o un incert temps, sense certeses, ni incerteses, sense saber per què: l'*habitué* del Cafè no hi té una veritable activitat a fer-hi; ser-hi s'ha transformat en acció, una acció que és acció i inacció alhora. L'habitual està al llindar de transformar-se en habitant. La pregunta la llança i la respon Julio Camba:

Antoni Martí Monterde (Torís, la Ribera Alta, 1968) és professor de Teoria de la Literatura i Literatura Comparada a la Universitat de Barcelona. Ha publicat poesia: (*Cinc fragments*) *Sobre el desordre* (1993) i *Els vianants* (Columna, 1995), assaig: *J. V. Foix o la solitud de l'escriptura* (Edicions 62, 1998) i narrativa *L'erosió* (Edicions 62, 2001), relat d'un viatge a l'Argentina.

¿Que a qué se va al café entonces? ¡Ah! Es un secreto demasiado sutil para que pueda transmitirse por el medio grosero de la palabra. [...] sólo acierto a decir que, aunque muchos van al café para hablar de política –en la que buscan quizá la misma excitación nerviosa que obtenían antes con la cafeína– o para jugar al dominó, los verdaderos hombres de café no van a eso ni a nada parecido. Van al café, y esto es todo. Van al café para estar en el café.

Però, aquest article està escrit des de la certesa indemostrable que moltes de les pàgines més importants de la modernitat s'han escrit d'acord amb un protocol descrit per Walter Benjamin en *Carrer de direcció única*:

L'autor col·loca la idea sobre la taula de marbre del cafè. Llarga reflexió: perquè aprofita el temps en què encara no té al davant el got, la lent amb què examina el pacient. Després treu lentament el seu instrumental: estilogràfica, llapis i pipa. La massa de clients, disposada com a amfiteatre, constitueix el públic del seu hospital. El cafè, servit i degustat previsorament, submergeix la idea en cloroform. Allò que té en ment té tan poc a veure amb l'afer mateix com el somni d'un anestesiats amb la intervenció quirúrgica. En cautelosos lineaments [de la lletra manuscrita es practiquen talls; ja a l'interior], el cirurgià desplaça accents, cauteritza les excrescències verbals i insereix algun estrangerisme com una costella de plata. Finalment, la puntuació ho cus tot amb fines sutures i ell remunera el cambrer, el seus assistent, en metàl·lic.

El mateix Benjamin, segons explica Gershom Scholem, havia arribat a afirmar

que «una filosofia que no és capaç d'incloure la possibilitat d'endevinar el futur a partir del *marro del cafè*, no pot ser una filosofia autèntica». Encara que ho pugui semblar, Benjamin tampoc no exagera: la possibilitat d'explicar el passat i el present a partir del temps del Cafè no deixa de ser la contrasignatura d'aquella promesa i compromís.

El primer que convé fer és distingir nítidament entre la beguda i el local. És una distinció que, en llengua castellana, Ramón Gómez de la Serna va maldar per gramaticalitzar:

La Academia de la Lengua no permite encabezar con Mayúscula *Café* como tampoco *Banco* y por eso al citar con los mismos signos al *Café* como local y como bebida resulta que indistintamente entramos en una taza de café o nos bebemos un local con silla y toda clase de enseres, resultando que lo mismo que *Banco* siempre con minúscula parece un banco arruinado en una plaza pública. [...] Yo en rebeldía con la regla académica pongo mayúscula a *Café*, salón de la holganza espiritual, sitio en que dilucidar lo divino y lo humano, punto de cita con la vida pública que lleva la fecha de nuestro tiempo.

Queda clar (per bé que en les citacions es respectaran sempre els criteris de cada autor a propòsit d'això) que parlem d'un indret, un local més ben dit, d'un lloc transformat en espai: el Cafè, en la seva complexitat i peculiaritat, és una institució. Tot i així, cal recordar també que poc després de l'arribada de la beguda a Europa, a començaments del segle XVII, el cafè comença a generalitzar-se i pren models

orientals, al caliu de tavernes, o de vegades per prescripció mèdica. Venècia i Marsella són els ports d'entrada des d'on comença a comercialitzar-se i a fer-se'n freqüent el consum privat, però també extradomèstic, per influència dels relats de viatge a l'orient que des del segle XVI parlaven dels seus efectes diversos sobre el cos i de la seva relació amb l'heterodòxia dins d'aquelles cultures. El 1650 va obrir la primera de les *coffeehouses* angleses, que generalitzarien el nom dels establiments en la seva especificitat –la primera oberta a Oxford, la primera londinenca dos anys més tard. Això implica que, de bon començament, el cafè es beu en l'espai públic. L'any 1683 està documentada la primera *bottega da caffè* veneciana, sota les arcades de les Procuratie Nuove de la plaça de Sant Marc. Pel que fa a Viena, són els turcs mateixos els qui porten aquest costum. La llegenda, desmentida en els fets però significativa com a ficció històrica que acaba tenint les seves conseqüències, diu que el mateix 1683, en ple setge dels turcs, un polonès anomenat Kolschitzky va obrir el primer establiment dedicat al seu consum –que feia dècades que s'havia generalitzat a la capital austríaca– gràcies als sacs que havien abandonat els otomans en la seva retirada, i que les autoritats pensaven que eren plens de pinso per als camells. Kolschitzky hauria demanat aquells sacs al duc de Lorena com a recompensa per haver-se infiltrat darrere de les línies enemigues. La seva astúcia no va limitar-se a això, sinó que, en adonar-se que als vienesos els resultava desagradable el pòsit en la beguda preparada a l'estil turc, va tenir la pensada de filtrar-la abans de servir-la, creant el filtre de les cafeteres, afegir-hi mel per endolcir-lo, i també va barrejar-lo amb llet, inventant el que es

conexeria amb el nom de cafè vienès, que també a iniciativa seva comença a servir-se acompanyat de pastissos. Tot és, però, una bromosa llegenda, i no sabrem mai del cert a qui admirava Jorge Luis Borges quan considerava el cafè amb llet com a mescla insuperable, especialment comparada amb les que li havia arribat a fer tastar Xul Solar, tan genial en altres afers, però que

llegó a mezclar café negro con salsa de tomate (verdaderamente repugnante) o sardinas con chocolate (atroz). Probábamos juntos esas mezclas y él mismo comprendía que eran incompatibles los elementos mezclados. Yo creo que las buenas combinaciones ya fueron inventadas y que nada podrá superar al café con leche (su inventor debe haber sido un ser excepcional) que es riquísimo y que es la combinación por excelencia.

A França, malgrat l'existència d'algun local precursor a Marsella, són els ambaixadors del sultà de Constantinoble a la cort de Lluís XIV els qui introdueixen el cafè en les seves recepcions, i n'estenen la moda a tot París i els seus *Salons*. Que es tracta aleshores d'una moda ho demostra el fet que les senyores acostumaven a vestir-se amb robes orientals per a beure'l; tot i que aquests precedents no situen ben bé la beguda del cafè en l'àmbit privat, es pot afirmar que la seva consolidació de manera definitiva a l'espai públic es dona en 1672, el dia que un gentilhome florentí, Francesco Procopio dei Coltelli, va afrancesar el seu nom i va fundar –en el seu primer emplaçament– *Le Procope*, el primer Cafè literari parisenc, considerat com a «catedral de la laïcitat i del bon gust», que més tard seria fonamental per a la Il·lustració –«*Etablissement de la*

nouvelle Philosophie. Notre Berceau fut un Caffé— i per a la Revolució Francesa.

Però, independentment d'aquests precedents, no basta que existeixin els locals o que la beguda estigui present en diferents formes de socialització perquè la institució com a tal prengui forma, especialment amb relació a la literatura; de la mateixa manera, tampoc n'hi hauria prou amb la seva destrucció perquè desaparegués, ja que, com assenyala Julio Camba:

El café no es ningún lugar determinado, ni es tampoco el conjunto de locales a los que se denomina cafés. Usted puede destruir todos estos locales mañana mismo y no dejar ni un solo cafetal en la tierra, que, allí donde haya iniciados, la institución Café seguirá tan firme como si tal cosa.

Des d'aquesta perspectiva, l'origen del Cafè com a institució europea ha de buscar-se en una triple genealogia: els salons, el comerç i els mitjans de transport, especialment el ferrocarril. Una triple arrel que ha deixat no pocs rastres en la seva configuració com a entitat ciutadana i, en estreta relació amb l'origen de la premsa moderna, també en la seva dimensió literària.

Els Salons són la gran institució de la conversa des de mitjan segle XVIII, i el Cafè guarda amb ells una relació d'alteritat. Els Cafès són l'altre dels Salons, el seu doble, el desplegament de la conversa envers altres maneres, costums, però també necessitats, inquietuds. Els salons són aristòcrates, i cal tenir present la manera com s'organitzaven, qui i per què hi era convidat, els rituals de presentació, les maneres que calia guardar, l'etiqueta que calia vestir, els costums que era imprescindible respectar, per a entendre

què significava ser-ne exclòs o, el que podia ser encara pitjor, ser-ne expulsat. Animats per les grans senyores de l'aristocràcia parisenca, entre les quals destacaven Madame du Deffand, Madame de Sévigné, Madame de Staël, eren una institució femenina però des de la qual es realitza un desplegament social que desborda el paper atribuït a la dona en l'estructura social, perquè no sols eren l'àmbit de discussió intel·lectual i política, presentació d'obres literàries, concerts i representacions teatrals, sinó també una cruïlla de totes aquestes pràctiques artístiques i filosòfiques. L'esperit de la Il·lustració donava forma enciclopèdica als debats civilitzatoris que, en un moment o un altre, passaven per les taules guarnides de tasses de les grans cases i la seva vida social. Per tant, és en l'àmbit privat de les grans famílies franceses on allò públic es discuteix i pren forma, a través dels moviments invisibles del poder que hi tenen lloc. En societat, la societat es constituïa als Salons i les *Salonnières* es plantejaven com a contrapoder simbòlic d'una política que s'hi interessa i reacciona contra ells, que hi participa i els veu com una amenaça constant gairebé en el mateix gest.

Els Cafès es plantegen com a alternativa als Salons a partir de l'ascens de la burgesia durant el segle XVIII, amb el parisenc Le Procope com a primera fita; prenen del seu model l'esquema de les tertúlies—aquesta obertura serà la que els artistes i literats reprendran més clarament—, la seva funció de centre aglutinador de les novetats culturals i de la discussió política. Però, evidentment, el Cafè ja no emprarà els mecanismes d'exclusió o inclusió de l'aristocràcia, sinó que secularitza el diàleg, la creació, la política; despulla de protocol els costums, desjerarquitzava la conversa, esta-

bleix una polifonia en què l'autoritat és provisional i guanyada o perduda amb cada intervenció. Més enllà del Procope il·lustrat, els Cafès són burgesos, per tant, oberts a la nova ciutadania emergent, que es legitima a si mateixa a través del treball i l'economia: Doña Rosa, la regenta del Cafè de *La colmena*, de Camilo José Cela, ho sap molt bé, i no dubta a pressionar els cambrers per treure el màxim rendiment a les taules ni a fer fora sense miraments —«a la calle con suavidad, y en la acera, dos patadas bien dadas donde se tercié»— a qui no pot pagar-se la consumició —«¡Oye! ¡Dile a Pepe que se fije en la cara!»—, com ara Martín Marco, qui tot i comprometre's a tornar quan tingui diners, tot i voler deixar un llibre com a penyora a un cambrer comprensiu, es converteix inexorablement en «el hombre que no ha pagado el café y que mira la ciudad como un niño enfermo y acosado, mete las manos en los bolsillos del pantalón./Las luces de la plaza brillan com un resplandor hiriente, casi ofensivo». És en virtut dels diners que la nova ciutadania s'atorga a si mateixa els drets a ser-hi, en aquest espai de socialització, cosa que lliga amb la seva genealogia comercial.

La idea ramoniana que «el Café es la vida interior de la ciudad como ciudad» implica tant el fet que la ciutat s'arrecera i replega de si mateixa com que s'intensifica omnicomprehenhivament des del seu centre per a sotmetre's a un debat intrínsec, ja que «es el parlamento desinteresado, la comprobación de la vida en mil ángulos de la urbe». A més a més, totes dues maneres d'entendre aquesta vida interior es concreten de forma diferent si l'enfocament és individual o col·lectiu. Però precisament en la indeterminació irreductible entre allò individual i col·lectiu trobem la seva

constitució polèmicament institucional. D'una banda, cal comptar amb el seu caràcter de cruïlla, cosa que fa afirmar a Fargue que «ens pensem falsament que els corrents d'opinió tenen la seva font a les sales de Redacció, al Parlament, [...] en realitat, els afers dels francesos germinen i es desenvolupen a la vista de tothom, en un cafè, al damunt de les consumicions, sota la vigilància inofensiva i probablement necessària dels cambrers».

Quan Ramón afirma que «creo en el Café sobre todas las cosas y por eso no aspiraré nunca, ni admitiré jamás, que se me lleve a otras instituciones», traça una frontera inestable amb la vida ciutadana precisament per a recobrar la llibertat que aquesta mateixa vida ciutadana està perdent, per a restaurar-la, per a retornar-la-hi en un espai que, tot sent ciutat, es distancii tant de les seves estructures rígides i dels seus costums enquistats com del seu incessant desbordament d'allò important en favor d'allò urgent, les seves presses argumentals i les seves exigències inderogables. En aquesta distància, la lucidesa de la mirada permet la paraula clara i distinta; si «el Café es el consejo de Estado de los hombres, que nadie va a consultar y que dirían la palabra definitiva sobre cada asunto», si «el café siempre se está ofreciendo a nosotros y no necesita su ámbito tan confortable como el de las Cámaras el que seamos Diputados o Senadores». Al Cafè, sense ser preguntat per ningú ni creure's en el dret d'interrogar ningú sobre la pertinença de la seva presència, que s'explica per ella mateixa en virtut de la mera afinitat amb un espai habitat per igual, tothom coprotagonitza una homogeneïtzació cultural i social sense precedents, alhora que es democratitza el debat ciutadà. Les regles de la *coffeehouse*, poètiques i iròni-

ques –fet i fet són una paròdia de les *Civil Orders* i del poema de Ben Johnson «Leges Convivales», de 1620– però gens desassenyades, publicades per Paul Greenwood el 1674 per al seu establiment donen la mesura d'aquest caràcter obert: «L'entrada és lliure, [...] / cavallers i comerciants són tots benvinguts / i no ofenen en prendre seient a la mateixa taula: / que ningú no busqui un lloc de preferència / perquè cadascú seurà a la primera cadira que trobi; / i ningú no s'aixecarà davant cap persona de rang major».

És en virtut d'un desplaçament de la mateixa noció parlamentària que, des del carrer mateix, pensa una manera d'intervenir al marge dels usos legitimats prèviament. Una multiplicitat de matisos situen aquesta pluralitat entre l'àgora, «como una plaza pública reservada, con asientos cómodos y bajo techado», en la idea ramoniana i l'«acadèmia platònica» com els considerava el vienès Hermann Bahr, o una mena de «República de Platón [on] existiria sin duda una tregua de un cuarto de hora para que los que vienen y los que se van no se cruzasen ni en la puerta giratoria», com proposa Camilo José Cela que haurien de ser els més ben organitzats; entre el «parnasillo, congreso y mentidero», a l'entendre d'Emilio Carrere i, amb Leon-Paul Fargue «una mica l'Acadèmia del senyor Tot el Món, el centre de l'univers a l'abast de tothom». Hi afegeix Ramón, concloent, que és «la única asociación verdaderamente libre, igualitaria y limpia de dogmatismo y de oligarquía; la institución más independiente [...] donde se sienta la ciudad dejándose tratar más directamente y donde además dan café» i on els escriptors no tenen cap més pretensió que merèixer tal nom perquè el Cafè és «para el escritor que no sea el escritor

diplomático oficial y no esté ni aspire a entrar en el escalafón del gran ministerio de la literatura».

Aquesta pluralitat de la vida de Cafè determina un espai de veus en alt, fins i tot, de vegades, de veus aixecades. Es tracta d'un replegament de la ciutat envers si mateixa, d'una interrupció de la ciutat per si mateixa a la recerca d'un altre diàleg, tot mirant de pensar-se, de debatre's, de parlar i parlar-se, discutir-se, però a més a més el Cafè sotmet a reflexió aquest mateix replegament, punt de fuga de la complexitat, en parlar de la necessitat mateixa de la interrupció, del soliloqui, de la cridòria. La ciutat s'interromp a si mateixa en els Cafès per interpel·lar-se en una institució cansada de totes les altres, i se sap interrupció constant en el seu esdevenir. Aquesta és una de les bases que fa d'aquesta institució no sols la menys institucional de totes les institucions, la menys acadèmica de totes les acadèmies, absolutament irreductible i indominable.

La visibilitat i documentabilitat dels events pot fer semblar que el Cafè és dominat pel model del cenacle al voltant d'un animador principal, però en realitat la pluralitat mateixa del Cafè fragmenta aquest model de taula en taula. És cert que Pombo o el Cafè de Levante tenen els seus respectius centres de gravitació literària en Ramón y Cansinos, respectivament; i que el Greinsteidl de Viena, freqüentat per Hermann Bahr, esdevindrà el blanc de les ires de Kraus contra el decadentisme; però no pot oblidar-se que el mateix Cafè Central acollia temperaments tan diversos com el del mateix Kraus –agotnat en les taules del Central fins a la seva mudança al Herrenhoff, del mateix carrer Herrengasse–, Altenberg, Kuh, Polgar,...

Pel que fa al comerç, cal remuntar-se a 1687-1688, a Tower Street de Londres, on Edward Lloyd crea la companyia d'assegurances Lloyd's, de Londres, que va començar com una *coffeehouse* i que davant l'èxit hauria de traslladar-se al cap de poc temps a Lombard Street, on tindria la seu durant gairebé un segle. Al Lloyd's Coffeehouse, el preu d'una tassa de cafè –un *penny*– atorgava el dret a conversar amb qualsevol altra persona que hi hagués en el local, sovintejat per marxants, armadors, asseguradors i d'altres professionals de la mar que no sols hi feien contactes i tractes, sinó que especulaven amb la informació al mateix temps que llegien el *Lloyd's News*, diari de bord d'aquella cruïlla a terra ferma del comerç marítim, i precedent de la relació entre premsa i Cafè que no trigaria a consolidar-se. Per tant, al voltant de les tasses, i precisament legitimades per aquestes, les relacions establertes amb desconeguts basades en l'interès econòmic i el tràfic d'informació amb estranys, modifica la mateixa idea de conversa, i seran els gremis professionals de la burgesia els que adoptin ràpidament aquest model d'autoorganització improvisada, que els artistes i els escriptors, fins aleshores homes de les tavernes o, alguns, dels salons, conscients de formar part més aviat de la burgesia que no pas de l'aristocràcia, comencessin a convertir també els Cafès en gabinet de treball, de lectures i escriptures i, segons anava evolucionant el camp literari i artístic, també de relacions amb altres escriptors, amb altres artistes, però també amb la vida mateixa de la ciutat, aprehesa tant d'aquell espai com de la premsa diària.

No és estrany que en tot aquell tràfec d'informació, d'influències, de polèmiques, de tensions polítiques, ideològiques i eco-

nòmiques ben aviat es consolidés com un espai a mig camí entre allò públic i allò privat, l'interès i el desinteressat, l'econòmic i l'altruista, allò privatiu i allò compartit; la solitud i la multitud que, enmig de la interrupció de la continuïtat de la vida ciutadana sorgia, precisament, com la seva reaccentuació i intensificació, però filtrada per l'evidència que les relacions entre els individus estaven cada cop més marcades pels fluxos econòmics: com a mínim el del preu del cafè. Perquè serien els preus els responsables de redistribuir les classes de clienteleles entre diversos locals: el que es pagava ja era alguna cosa més que la beguda a engolir. Els primers grans Cafès funcionen com a cenacles professionals oberts i tancats alhora.

Però de fet aquesta distribució tan nítida dels Cafès en termes professionals només perdura en l'època constitutiva, mentre que segons avança el segle XIX i el XX, és la ideologització dels espais el que redistribuirà els públics, però sempre tenint present, com assenyala Benjamin per als Cafès de Berlín del tombant de segle, que la fisiologia dels cafès no pot diferenciar-los entre locals professionals i locals d'esbarjo, perquè en la major part dels locals se superposen tots dos tipus de funció, i fins i tot s'estableixen sediments en cada exclusió o inclusió. A més a més, es tractaria també d'un espai de constitució subversiva. Ho demostra la reacció que els diversos tipus d'establiments provoquen en el poder durant la industrialització: a Londres i, sobretot, a París es regula l'ordre social mirant d'impedir les trobades entre treballadors; la reunió improvisada de treballadors inquietava i desafiava les autoritats politicoeconòmiques, que fins i tot arriben a infiltrar policies en els Cafès i tavernes per a preparar les re-

presàlies. En plena revolució industrial, en nom de la moral eren durament criticades les tavernes on els treballadors es deixaven el sou i les maneres en borratxeres, però pràcticament no se'n tanquen, mentre que sí que són clausurats per ordre governamental nombrosos Cafès on la gent no estava embriagada, tot el contrari: ben sòbria, però no pas serena, sinó inquieta, nerviosa –no sols per la cafeïna– i discutint. Quan el dret de reunió encara és perseguit, el Cafè possibilita als treballadors de diversos gremis comparar les condicions de la seva feina i ideologitzar les seves converses sobre el treball.

Els orígens del Cafè en els mitjans de transport són més difusos, malgrat el rastre d'imatges literàries que hi fan pensar, però que en realitat ja no remetent a aquella genealogia material sinó a una altra d'ideal. Tenen molt a veure amb la distribució dels espais, i amb la relació que la gent té amb aquesta distribució. D'una banda, al segle XVIII algunes de les primeres *Coffeehouses* britàniques apareixen com a sales d'espera de les estacions de les diligències i carruatges; en aquest punt, la informació torna a ser un factor d'extrema importància, perquè el coneixement de l'estat de la ruta o de la dinàmica dels negocis en les ciutats d'origen o arribada propicien converses entre desconeguts en les quals quedava en suspens la diferència social o econòmica dels viatgers alhora que la posava de manifest. Tot i així, seran les grans o petites estacions de ferrocarril del segle XIX, les que l'associen definitivament amb la imminència del viatge, amb la sensació de trobar-se en un espai de trànsit de l'existència; quan Ramón afirma que «el Cafè no nació como Ateneo, sino como andén de la vida», o quan Huys-

mans, en els seus *Croquis parisiennes*, tot referint-se a la zona reservada a taules de cafè de la Cerveseria Europea de Grenelle, la descriu com un «abaixador d'extraradi», «se'n diria una petita estació de ferrocarril d'aquest cobert de murs esquerdat i destenyits, i accentuava encara més la semblança un enllunyat trist, talment el de les sales d'espera [...] donava la incerta visió d'una via, a penes il·luminada, fugint entre la boira de la nit cap a la llunyania». O quan Rafael Sánchez Mazas afirma que «los cafés son salas de espera, salas de interminable espera, de por vida», fins i tot quan Eduardo Zamacois comenta amb recança –ja en 1936– el fet que «los cafés actuales tienen más de tránsito que de salón; no se hicieron para la meditación, ni para el discreto; apenas entramos en ellos, queremos irnos; molestan, despiden; carecen de intimidad; son como esas estaciones en las que los trenes sólo se detienen “un minuto”», reprenen i despleguen de manera clara aquest rastre d'espera entre allò que es desconeix com a imminent i allò que s'ignora com a ajornat de la vida. Però quan Francisco Vighi comença el seu poema «Tertulia» dient que «este café tiene algo de talanquera/ y de wagón de tercera», o Claudio Magris afirma en *Microcosmos* que «asseguts al cafè, estem de viatge; igual que en tren», la reflexió es descompon en múltiples matisos, i es desplaça de les immenses sales de les estacions a l'interior dels vagons. Serà aquest darrer aspecte el més decisiu en la fesomia mateixa i la manera de seure als Cafès, tant pel que fa a la racionalització en l'aprofitament de l'espai amb la distribució i disposició de les taules, arrencades, calcada dels cotxes de ferrocarril, compartimentant l'atmosfera del local precisament per constituir-se com un territori semiprivat on no ser importu-

nat però on la imminència de la irrupció es concretava a cada encreuament de mirades en silenci. Un silenci propi de qui, assegut en un Cafè, sembla estar en una altra banda, que en realitat és en un altre lloc, perquè la gent de Cafè és gent desplaçada de la modernitat cap a la modernitat mateixa, en un viatge cap al seu sentit, que és quedar-se en el desplaçament, demorar-se en un viatge immòbil, imperceptible però cert, com Ramón en «el Café de estación que concierta con el viaje cuando se va uno, pero que es desconcertante cuando uno no se va y lo ha tomado por apeadero en un paseo por la ciudad». Una reflexió simètrica, però, es podria realitzar referida a les estades als Cafès de Venècia i Roma com a pausa dels viatgers del Grand Tour, dels romàntics anglesos, alemanys i francesos, que ja són en una altra banda, descobrint-se, i s'aturen al Florian o al Greco per mirar de donar-se notícia d'aquesta mena de renaixement a cada passa de la mirada.

Sensació de viatge i d'espera, imminència i desplaçament de la vida mateixa, tot és esdevenir fragmentat però consistent en aquest vestíbul de la individualitat que és la taula, un silenci horitzontal compartit amb la sociabilitat per a entrar i sortir de la vida pública a la privada i de la privada a la pública, des d'on l'*habitué* immòbil observa l'anar i venir dels uns i dels altres, de les converses i dels silencis. Sobretot dels silencis, cada cop més significatius. I precisament la gent de Cafè van ser els primers a albirar no sols el sentit de la modernitat sinó també la seva crisi originària.

Sol dir-se que la història del periodisme modern s'escriu en blanc i negre; no sol ser tan freqüent especificar que el negre respon tant a la tipografia com a taques de

café. Com hem vist, l'origen del Cafè com a espai es troba profundament relacionat amb la transformació del marc de relacions que suposa el primer capitalisme, el que Habermas ha anomenat transformació estructural de la vida pública, amb el seu tràfec de mercaderies i de notícies propi del comerç de llarga distància entre ciutats. Precisament, el tràfic de notícies impulsat d'aquesta manera esdevindrà fonamental en l'origen de la premsa moderna. Col·leccions d'assajos periòdics: així cal considerar les publicacions que, al caliu dels Cafès anglesos, sorgeixen a començaments del segle XVIII. La fundació a Londres de *The Tatler* en 1709, dirigida per Richard Steele, va ser fonamental en aquest sentit, ja que indicava com a seu i redacció de la revista el Cafè The Grecian, i encapçalava les diverses seccions amb els noms de les *Coffeehouses* –espectacles: White's Coffeehouse; literatura: Will's Coffeehouse; notícies generals: *St. James Coffeehouse...*— que li servien de prioritària font d'informació, perquè al capdavant, l'estratificació professional dels Cafès havia acabat estructurant els espais comunicatius com a enunciat d'un espai de sociabilitat cada cop més polititzada. Però cal tenir present que es tracta d'informació cultural perquè l'exigència política és la construcció d'una cultura compartible. El lliurament del 17 de maig de 1709 ho deixa ben clar: *The Tatler* s'adreça «als honrats ciutadans que passen més temps als Cafès que als seus establiments». Ja no són aquests papers, com ho havia estat el *Lloyd's News*, una eina d'eficàcia de la transmissió d'informació, sinó constructors de la mirada moral alhora que de l'estructura comunicativa que determina la seva mateixa configuració. Com assenyala Eagleton, *The Tatler* i *The Spectator* eduquen conscientment un

públic socialment heterogeni en les formes universals de la raó, el gust i la moralitat, però els seus judicis no han de ser arbitràriament autoritaris, no han de ser dictats d'una casta aristocràtica, sinó que el mateix consens públic que pretenen fomentar els modela i constreny des de dins. El Cafè, en aquest sentit, permetria la necessària distància; una distància imprescindible per a aquesta nova forma de crític, que no és ben bé literari, sinó cultural, que Eagleton situa entre el *flâneur* i el *bricoleur*, com a espectador silenciós, «una mica a banda de l'atragament de la metròpoli, sense que això impliqui alienació, tracta d'observar amb més agudesia i comunicar amb més eficàcia allò que s'aprèn d'aquest món als seus més atrafegats participants». Si tenim present que Eagleton segurament pensa més en un errabundeig dickensià que en una *flânerie* baudelairiana, en un cronista de la revolució industrial que en un *chroniqueur* o un *nouvelliste*, la caracterització resulta exacta. A parer d'Eagleton, la recerca d'aquest consens ampliaria la complexitat dels debats, dels quals el periòdic seria animador i concretitzador alhora, però també limitaria definitivament el seu abast, perquè en la polifonia, la comunicació lliure i igualitària de *The Tatler* i *The Spectator*, com en la dels Cafès burgesos, resultava preestablerta: els titulars del bé conegut com a «opinió», reconeguts entre si com a tals per emprar com a moneda de canvi la racionalitat, es reuneixen per al seu intercanvi regulat, i la comunicació seria en bona manera «fàtica», autònoma respecte dels interessos materials, però lligada a ells en la forma que pren la comunitat discursiva dels subjectes burgesos. En aquest punt, així que els Cafès aconsegueixen estructurar de determinada manera la moral burgesa, deixen

de propiciar-se com a àmbit de discussió, que ha de quedar closa. Aquesta podria ser una de les raons fonamentals per les quals la *Coffeehouse* anglesa desapareix tan ràpidament com havia sorgit: si el primer Cafè londinenc és de 1652, cap a 1700 ja n'hi ha uns 3.000; però a mitjan segle XVIII la major part han estat substituïts per *clubs* i *pubs*. Aquesta substitució pot explicar-se només en part per la legislació de caràcter colonial que afavoria el te com a beguda extradomèstica, però la desaparició d'una funció sociopolítica oberta per al Cafè en virtut de la pressió que una altra funció del mateix caràcter, més moralitzant encara i decantada cap a l'estabilitat i el tancament, l'oferida pel *club*, és inequívoca.

Tanmateix, els efectes més notables d'aquesta aventura periodística en els Cafès són d'enunciació: la cultura de la conversa i el debat esdevé un model per a la novel·la anglesa del XVIII –Sterne, per exemple–, com també més tard en la prosa d'un Diderot o un Voltaire, en un altre pla. Els 4.000 exemplars de tiratge que va arribar a tenir *The Tatler* no són pas cap bagatel·la, i el calc que en suposen publicacions d'altres països, de la italiana *Il Caffè* (1764-1766) a *El Duende de los Cafés*, publicat al Cadis constitucional, *El Duende Satírico del Día* (1828) i *El Pobrecito Hablador* (1832-1833), de Larra, són testimoniatge de la profunda influència d'aquest model per la literatura costumista i pel desenvolupament del realisme. Larra esdevé un especialista a captar la complexitat de les converses per a descriure instants, convertits en època gràcies a l'aprehensió definida de la personalitat de qui parlés al seu voltant. Tot i així, aquest costum té també el seu contrasentit: Schopenhauer solia arribar al seu Cafè i, en seure a la seva taula, deixava a sobre una

moneda d'or que, en marxar, recollia i s'enduïa. Un dia, un dels cambrers, a propòsit, li va preguntar: «Cada dia diposito aquesta moneda per donar-la al primer a qui senti una conversa bella i intel·ligent; ...però cada dia me l'he d'endur». Resulta, però, un cas extrem, i entotsolat, d'exigència. En el model de Steele i Addison, el diàleg es veu intensificat com a reescriptura en forma de cruïlla politicocultural d'altres subgèneres, d'estils de classe i de motius ideològics preexistents. Socialment disponible i tancada alhora, la publicació de correspondència real o fictícia dels lectors no és sinó la forma escrita que pren la intervenció en la realitat, fins i tot com a ficció comunitària, que la burgesia construeix, i busca en aquests escrits generats pel nou espai públic el seu reconeixement: Steel i Addison doten d'un òrgan públic estable a tots els grups que es congreguen en els diversos Cafès, els posen en relació discursiva, creen un espai ideològic habitable en forma de pàgines que, al seu torn, seran llegides, discutides, respostes en els Cafès mateixos. A més a més, la forma de circulació d'aquestes publicacions multiplica el seu efecte; com ha assenyalat Habermas, la forma dialogal que prenen molts articles indica la proximitat a la paraula parlada. La mateixa discussió és transportada a un altre mitjà, prosseguida en ell, per a retornar més tard, a través de la lectura, a l'originari mitjà de la conversa, en una continuïtat dialògica que s'accentuava subtilment amb el fet que moltes de les publicacions que posteriorment calcaran aquest model s'editen sense data: la continuïtat es transforma en transtemporalitat d'un procés d'il·lustració mútua i s'inscriu definitivament en la forma d'escriptura en què els ciutadans del segle XVIII i sobretot del XIX busquen el seu reconeixement i

autolegitimació, si més no fins que Flaubert els desemmascari: la novel·la.

La premsa periòdica, tant pel que fa als articles com pel que fa a les cartes dels lectors desenvolupa el model de diàleg sorgit del Cafè mateix –breu, sentencios, aforístic, contundent, persuasiu, mai no demostratiu: assagístic. «En el Cafè la autoridad depende de lo que se diga y de la conducta que se tenga, sin que intervengan esas formas de imposición que son el nombramiento, la credencial, el entorchado», insisteix Gómez de la Serna, perquè passen les frases com les hores, i res no roman inalterable perquè «en el Cafè [...] los hombres cambian de ideas y opiniones, sin demasiado énfasis, ni miedo a disparatar». Una doble traça formal caracteritza l'escriptura de Cafè. La brevetat, el perspectivisme, la fugacitat d'allò escrit respon a la forma mateixa dels locals i la seva constitució onejant i matisada: «l'aire del cafè és velat, protegeix de les llunyanies», escriu Magris pensant no sols en el fum del tabac. Redimensionada aquesta mirada crítica, exasperada per la mateixa distància que la feia possible, en el recer i trinxera que és el Cafè vienès –el Central, primer, després el Herrenhof, tots dos al mateix carrer: Herrengasse– esdevé el punt d'inflexió del periodisme i de la modernitat que suposa Karl Kraus, redactor únic de *Die Fackel*. A l'Europa Central, el model que havien plantejat Steele i Addison es desplega de manera que semblava incansable, i Viena esdevé la capital de l'extenuació. La societat vienesa que descriu i satiritza Kraus s'hi veu reflectida, però la moral que hi troba en el seu mirall és terrible, implacable. Basti pensar que Kraus es dedica, sobretot, a comentar la premsa en el seu periòdic, a polemitzar amb els retalls, a extreure el suc de cada anunci o nota, de cada titular o cada

errata, per insignificant que sembli, perquè la significació està sempre encara per mostrar-se, construir-se, amb dits i contradits, com la realitat: alguns dels fragments que senzillament subratllava d'un altre diari, en ser citats textualment a *Die Fackel*, van ser censurats.

Però, sens dubte es constata, com ho fa Ramón des de Pombo, que:

En el Café se escribe mejor y frente a todos los aspectos de las cuestiones. La fuerte luz de los Cafés, luz de teatro en que se puede escribir —cae sobre el blanco del papel dándole una conciencia superior, porque en esa luz de los Cafés hay un trasunto de las almas de los demás confundidas en un aglomerado ameno y vivo.

Perquè també formalment s'estén a les seves taules la capacitat de captació de la realitat; sempre com a interrupció de si mateixa, l'escriptura de Cafè alça acta de la fragmentació de la vida:

En las pausas al escribir en los Cafés, se contrasta todo mejor y nuestra cabeza se eleva hacia los techos, queriendo escaparse a su elástico que es en los Cafés donde más da de sí y se despereza. En los Cafés se comprende que no es nada una novela, un drama o un poema, que estamos lejos de que uno de esos actos limitadísimos merezcan la reputación. Se ve que hay que demostrar una idea deslavazada y hecha de instantes.

Una fragmentarietat d'escriptura que és també estratificació de la veritat, inassolible, informulable. El fet que de la veritat només es puguin donar versions que tenen la vigència de les paraules amb què es formulen, fa que en aquesta acadèmia

platònica, segons Magris, no s'hi ensenyi res, «però s'hi aprenen la sociabilitat i el desencant». Dir i contradir, dir-se i contradir-se, constitueix una perspectiva en què res no s'anul·la ni cancel·la —fins i tot el bell epígraf planià que encapçala aquest article contradiu la pràctica totalitat de les frases escrites per Pla sobre el Cafè, el cafè i fins i tot el *Nescafé*—, sinó que s'interromp a si mateix en forma de frases on el canvi és la mesura de la permanència. El desencís seria precisament el conjur que, més enllà de l'escepticisme, evitaria el risc, no menys platònic, del dogma, i permetria la constatació del discurs polièdric i polifònic, sense autoritats ni mestratges:

Es pot xerrar, explicar, però no es possible predicar, fer mítings, donar lliçons. Cadascú, a la seva taula, és pròxim i distant respecte al qui té al costat. En aquestes taules no és possible fer escola, crear coalicions, mobilitzar sequaços ni imitadors, reclutar deixebles. [...] no hi ha lloc per als mestres falsos, que sedueixen amb promeses falses de redempció els qui tenen una necessitat ansiosa i vaga de redempció fàcil i immediata.

Aquest aspecte lliga amb la dimensió de l'enunciació, que esdevé fonamental per a aquelles societats urbanes on, a diferència de l'anglesa, el Cafè no sols no desapareix, sinó que, sense perdre les seves funcions estructurants de la vida pública, de fet desenvolupant-les, acullen també el desenvolupament de la premsa, que ocupa bona part del temps dels *habitués*. I, a través de la premsa, es fan càrrec de la ciutat, el país i també el món sencer, ja que als cafès vienesos, com també als de Praga i Budapest, ben aviat comença a estar disponible no sols

la premsa local i nacional, sinó també l'estrangera. El que caracteritza en aquests anys el Cafè d'Europa central, i especialment el vienès, és el fet d'esdevenir un veritable *Bildungskaffee* que crea, alhora que la individualitat més inquieta, com més anava més turmentada, la ciutadania més avesada del continent. Així sembla concloure-ho Stefan Zweig, en les seves memòries:

la millor acadèmia per a informar-nos de totes les novetats era el cafè.

Per a entendre-ho cal saber que el cafè vienès és una institució molt especial que no es pot comparar amb cap altra de semblant d'arreu del món. De fet, és una mena de club democràtic, obert a tothom que vulgui una tassa de cafè a bon preu, on qualsevol client, per aquesta petita contribució, pot seure-hi durant hores, conversant, escrivint, jugant a cartes, rebre-hi el correu i, sobretot, consumir una quantitat il·limitada de diaris i revistes. En un cafè de categoria de Viena hi havia a la disposició del públic tots els diaris de Viena i no tan sols de Viena, sinó tots els de l'Imperi Alemany, els francesos, els anglesos, els italians i els americans, a més de totes les revistes literàries i artístiques importants del món. [...] res no ha contribuït tant a la desimboltura intel·lectual i a l'orientació internacional d'Àustria com el fet que al cafè un podia informar-se de tots els esdeveniments del món i alhora parlar-ne al cercle d'amics.

La distància interior que cerca l'home de Cafè esdevé distància crítica i camp de tensions per la relació amb aquella societat de la qual el Cafè, com la premsa, possibiliten la mirada crítica oberta. Però com a contrasentit, el paper que tenia la premsa en aquells cercles resulta també directament

influït per la inflamació de la informació, a punt d'esdevenir deflagració, convertida en incendi, finalment, en 1914. Personalitats tan diferents com la de Zweig i Kraus, amb posicions respecte a la premsa, la literatura, el Cafè i l'època tan poc conciliables, coincideixen a remarcar aquesta exasperació de les converses sustentades per la premsa periòdica. Per a Zweig es tractava d'una feina d'incitació a l'odi que «l'havien de fer els intel·lectuals, els poetes, els escriptors i els periodistes (amb bona o mala consciència, honradament o per rutina professional). [...] Les conseqüències van ser catastròfiques. En aquella època, quan la propaganda no s'havia fet servir mai en temps de pau, els pobles creien a ulls clucs, malgrat els milers de desenganys, tot allò que sortia imprès. [...] Cada vegada es feia més difícil, en aquelles primeres setmanes de 1914, de mantenir una conversa assenyada amb ningú». Per la seva banda, Kraus no dubtarà a assenyalar que «emparant-se en la tècnica, la histèria sotmet a la natura, el paper capitaneja les armes. Ja érem invàlids per obra de les rotatives abans que els canons no comencessin a cobrar-se víctimes. No havien evacuat ja tots els regnes de la imaginació quan la proclama aquella va declarar la guerra a la terra i els seus pobladors? Al final era el Verb. El que va matar l'esperit no va tenir més remei que parir l'acció. Els dèbils es van enfortir per ficar-nos a sota de la roda del progrés. I això ho aconseguí ella sola, ella, que amb la seva prostitució ha corromput el món! No és que la premsa engegués la maquinària de la mort... però ens va soscar el cor fins a tal punt que no vam poder imaginar què ens esperava: i per això és culpable d'aquesta guerra!». Al Cafè europeu se sent llavors una trencadissa, una fressa de papers, seguida d'un silenci.

No pot passar inadvertit en aquest sentit el fet que la finestra del Cafè esdevingui una frontera de la mirada. Ja en un dels relats fundacionals de la modernitat, «L'home de les multituds», publicat en 1840, Edgar Allan Poe ho va saber entendre. No és estrany que Charles Baudelaire i, de la seva mà, Walter Benjamin sentissin una fascinació tan profunda per aquest relat, fins al punt que se'ls ha vist com els seus veritables seguidors, però –per raons òbvies– ha estat l'errància en la ciutat la que ha merescut més atenció, mentre que ha quedat força desatès el fet que Poe situa el narrador en un Cafè per protagonitzar la decisiva presa de consciència de la densitat de la seva modernitat: «No fa gaire temps, a entrada d'un vespre de tardor, m'estava assegut davant el gran aparador (*large bow-window*) del cafè de D..., a Londres». El narrador parteix d'una diferència constitutiva de la mirada, d'un desenterboliment, un desvelament que el fa deixar enrere l'*ennui* per tal de –de dins cap enfora– desplegar la visió; no baldament compara aquest desvelament amb l'homèric *αχλυσ η πριν επηεν* (*Iliada*, V, 126) en què la deessa Pal·les Atena es presenta a Diomedes, ferit, i li retira la foscor dels ulls: «Ara, Diomedes, tingues confiança i lluita contra els troians. [...] t'he tret dels ulls la boira que abans te'ls cobria, perquè distingeixis bé tant una deïtat com un guerrer» (*Iliada*, V, 123-ss). Així, la mirada va passant fronteres: cap al recobriment des de la convalescència, cap a la tardor, cap al vespre, cap a la llum artificial, cap a la multitud, cap a l'enfora, però la finestra del vidre estableix les condicions de legibilitat del carrer, traspaperada amb la lectura de diaris i de la mateixa vida del local. Allò vist al carrer acaba captivant la mirada just per l'endinsament que suposa

la finestra balconera, l'ampit que deixa el subjecte en un espai que ha esdevingut habitable precisament com a frontera entre la reflexió entotsolada i intensificada i la multitud que no sap que és observada de tan a prop i que és sotmesa a un veritable acte de lectura: «a la fi vaig desentendre'm de tot el de l'interior del local i em vaig absorbir en la contemplació de l'escena exterior». Un escrutini cada cop més detallat, en què el Cafè construeix la perspectiva i el vidre la distància. Al cap d'una estona d'observació, el narrador ja sap del cert que en la fugacitat d'un pas, en els fugissers moviments de la gent, en cada detall material o de comportament dels desconeguts, posat en relació amb tots els altres es podia albirar tota una vida: des de la taula d'un Cafè es construeix tota una hermenèutica de la vida quotidiana. Només quan una figura, la de l'home de les multituds, se li fa il·legible, quan tota aquesta hermenèutica ciutadana li resulta insuficient davant un vell inextricable, el narrador s'aixeca de taula, surt del Cafè i el persegueix per tota la ciutat durant tot un dia, per acabar constatant que en la persecució d'aquell individu perseguia la modernitat mateixa, que quedarà oberta com a pregunta perquè en aturar-lo, el narrador és considerat un invisible ensopec més dels que li donaven l'energia vital. Llavors, cessa la persecució, precisament en el mateix punt de partida: potser observat per algú assegut a la mateixa taula finestrera del Cafè D.

La finestra, doncs, estableix un exterior i un interior alhora que els relaciona críticament, perfectament penetrables entre si, però delimitats: la forma dels Cafès esdevé determinant en la manera de pensar la ciutat. Per a l'escriptor, tan important com la transparència de la finestra, que permet

fer-se la il·lusió d'endinsar-se en la vida tumultuosa de les voreres, és l'opacitat del marc, que situa allò que és vist en un marge de la realitat i del paper, que situa la vida en un parèntesi de distanciament i fa no oblidar els fulls. La lectura lenta, interrompuda, aixecant de tant en tant el cap troba, en mirar la ciutat i baixar de tant en tant els ulls cap al paper, la seva reflexió simètrica. I en escriure, aquesta mateixa interrupció, aquesta lentitud i contrast, resulta essencial. Per això recomanava Ramón Gómez de la Serna pensar

en los Cafés, en distintos Cafés, en una larga peregrinación de Cafés, todos, todos los días. El escritor debe estar sentado en medio de la vida, pero al margen de ella y en el sitio en que están las gentes sin profesión determinada y donde haya una ventana –mejor si hay dos a dos calles distintas– que no sea la suya, sino la ventana inesperada.

Es tracta, en realitat, d'anar de finestra en finestra, perquè

gracias a lo que se ve por esas ventanas conseguimos una idea total y acertada de la ciudad. Se completan unas a otras. Basta ver desde una aquella casa, desde otra un árbol, desde otra una plaza, desde otra una gran fuente, desde otra el levantar poco a poco un gran edificio. No nos volvemos empedernidos gracias a eso. En cada lado de la ciudad se piensan cosas distintas, y hay como una mina de ideas de distinta clase. Oh, si no hubiésemos estado aquella tarde en aquel sitio, ¿cómo habríamos atrapado aquel aspecto o aquel cuento?!

Les finestres aboquen sobre les taules una claredat que de seguida esdevé lucidesa:

lucidesa de lectures, lucidesa d'escriptura orejada per una especial densitat de la mirada, que es concentra en si mateixa i, des d'aquesta mateixa concentració distribueix l'atenció sobre el món a través del calidoscopi que és el local i a través de la premsa que hi troba, sense perdre la noció d'imminència de la realitat al defora de la porta. Això té molt a veure encara amb la idea que el Cafè és el gabinet de treball de l'escriptor, desenvolupada al llarg del segle XIX des de diverses definicions de la bohèmia, allà coincidiran amb uns altres expulsats d'uns altres *salons*: els pintors impressionistes. La bohèmia, des de la miserabilista fins a la divina, des de la roja fins a la negra, des de la *santa* a la *melenuda*, ocuparà els Cafés fins a la seva dissolució en les pròpies contradiccions. Al tombant del segle XIX i començament del XX s'esquerdarà tot equilibri possible, i s'afegirà a la finestra el caràcter de resguard i al Cafè el de recer.

El retorn al Cafè des del carrer esdevé desassossegant, i la finestra esdevindrà la darrera distància que l'individu necessita per a no dissoldre's en el no-res, tal com suggereix Pessoa, que fa imprescindible per a Bernardo Soares del seu *Livro do desassossego* aquest llindar transparent però sòlid. Un aire d'indeterminació possibilita l'escriptura sense més ancoratge en el món que la taula; com sintetitza Magris,

Escriure significa saber que no som a la terra promesa i que no hi podrem arribar mai, però continuar tenaçment el camí en aquesta direcció, a través del desert. Asseguts al cafè, estem de viatge; igual que en tren, a la fonda o pel carrer, podem dur poquíssimes coses a sobre, no podem posar una vanitosa marca personal a res, no som nin-

gú. En aquest anonimat familiar es pot dissimular, desempallegar-se del jo com d'una clova. El món és una cavitat insegura on l'escriptura penetra perplexa i obstinada. Escriure, interrompre's, xerrar, jugar a cartes; el riure d'una taula veïna, un perfil de dona, indiscutible com el destí, el vi al got, color daurat del temps. Les hores flueixen amables, des preocupades, gairebé felices.

Però, en la relació estretíssima entre individu, Cafè i informació –ciutadana, mundial–, resulta fonamental que el Cafè sigui interrupció i no permanència absoluta. Un recer durador esdevé desterrament, o exili. Però en el Cafè el temps i no la distància, organitzen la llunyania o proximitat als esdeveniments. Quedar-se al Cafè de manera permanent significa construir una continuïtat tancada que, tanmateix, viu en la constant amenaça de la interrupció, de la irrupció de l'esdeveniment que, com més es demora, més violentament compareix. Un esdeveniment que arribaria abandonant per un instant el seu centre, però no la seva centralitat històrica, i ho faria per destruir una distància, un apartament que, en realitat, no serien propis del Cafè. L'art de la interrupció, importantíssim en la modernitat per tot allò que en ella és fragmentarietat, reuneix sobre la taula del Cafè tots els bocins no per reconstituir la unitat ni per reorganitzar la totalitat, sinó per col·locar entre ells el cos mateix de qui els reconeix com a part de la seva pròpia condició incompleta, la seva individualitat; una individualitat que és la peça que no falta, ni sobra, ni satura ni buida, però construeix present. Tanmateix, aquest allunyament de la realitat més que legítim ha de considerar-se desesperat en la construcció d'una serenitat sempre a punt de descobrir-se fràgil, malgrat la

solidesa que hagi pogut mostrar fins i tot en la imminència de la catàstrofe. Signe sense significat, precàriament, fugaçment, s'instaura sentit en la interrupció d'un mateix: llegir la premsa, debatre l'actualitat, fer córrer les notícies, els rumors, de taula en taula, mirar per la finestra, comparar el carrer amb la barra des d'una taula on es rebí la doble llum –natural i artificial– de l'actualitat diürna i nocturna, comporta una forma de desallunyament de la realitat ciutadana de radicalitat inqüestionable, i implica l'esgarrifosa coincidència entre la fragmentació de l'escriptura (en diaris, notes, aforismes...) i la fragmentació de la realitat. Escriptura, realitat, identitat en dissolució que, tanmateix, són requerides per la urgència de l'esdevenir. Qui, assegut a la seva taula del Cafè, no parla, no llegeix la premsa, ni mira per la finestra ni al seu voltant, no sabem cap a on s'allunya, però es present que algun dia serà abastat per un significat imposat, que potser no serà seu, però no podrà considerar com a aliè. Això és el que esdevé a Buchmendel, el personatge que dona títol a un relat breu publicat per Stefan Zweig en 1929, potser el relat que més profundament es relaciona amb les seves memòries i assaigs. «Mendel, el dels llibres» és un llibreter de vell sense altra adreça que la del Cafè Gluck de Viena, on s'ha establert de manera tan permanent i entotsolada que, a banda de ser una part més de l'establiment –i part essencial de la seva glòria i honra–, ha perdut tota relació amb l'exterior no ja del local, sinó de la seva taula i el seu món de llibres.

No se'l podia imaginar més que al Cafè Gluck. [...] que de mica en mica va esdevenir el seu taller, el seu quarter general, la seva oficina de correus, el seu món. [...] Ja-

kob Mendel, des de la seva taula quadrada, a través de les seves ulleres, mirava l'altre món dels llibres, que també gira constantment i es transforma, a aquell món més enllà del nostre. [...] Mendel formava part del mobiliari del cafè com la vella caixa registradora de fusta de cirerer, els dos billars força apedaçats o la cafetera de coure; la seva taula era tractada com un santuari. [...] A quarts de vuit del matí entrava al cafè i no l'abandonava fins que no apagaven els llums.

El problema és que, quan ja havia començat la Gran Guerra, no sembla adonar-se de res. Ni la cridòria del venedor de diaris amb tiratges especials amb un grumoll de gent al seu voltant —«Mendel mai no s'abocava a un diari»—, ni la sobtada desaparició del fill del propietari, ni la substitució de la llet per cafè de figues, ni la cada cop més mísera qualitat del pa, res no li semblava significatiu. Però de tot allò que no va saber res durant tant de temps va haver d'assabentar-se el dia que, aliè a l'horitzó incendiari de cada frontera, les seves trameses de correu a França i Anglaterra cauen en mans d'un censor de correus, i un matí, un policia i un agent secret el van comminar a acompanyar-los. Era la inexorable intersecció amb els afers oficials, la intersecció entre la història dels dies i la del temps, el que havia produït més que un desplaçament una esquerra dels esdeveniments que travessa d'un àmbit a l'altre, obrint un esvoranc on ja era impossible no caure. Mendel va desaparèixer del Cafè durant gairebé dos anys, i va retornar, després del pas per un camp de concentració —el narrador deixa caure sobre aquesta estada un silenci explícit i esborronadorament premonitori: «sobre això no hi ha cap testimoniatge»—, amb la

mirada perduda, però ja no en la llunyania, sinó en el no-res.

S'encamina a la seva taula, es treu l'abric, tot i que no com abans, tan ràpid i lleuger, com era el seu costum; s'asseu, simplement, i no diu res, només mira la taula amb els ulls vagues i buits. De mica en mica, però, en portar-li el paquet de llibres que li havien arribat des d'Alemanya, va començar a llegir. Però ja no era el mateix.

Amb una destrucció interior inexplicable i inexplicada, Mendel cau en la deixadesa, i un canvi de propietari del seu Cafè el deixa en una intempèrie interior

No, Mendel ja no era Mendel, no era ja un miracle del món, sinó un inútil farcell de barba i parracs que respirava amb esforç, tirat sense esma en el seu antic seient d'àugur; ja no era la glòria del Cafè Gluck, sinó la seva vergonya, una taca, pudent, desagradable a la vista, un paràsit incòmode i innecessari.

Una intempèrie que aviat es transformaria en expulsió. És a dir: en desnonament. Quan, al cap d'unes setmanes, va tornar al Cafè Gluck, Mendel, amb la mirada perduda, com un somnàmbul, així que entrà per la porta va caure desplomat, i unes hores més tard ja era mort. Resulta sobrer mirar d'explicar què havia impulsat Mendel, com un somnàmbul, a adreçar-se a aquell Cafè, a buscar aquella taula, la seva llar veritable per morir.

Si la relació entre Cafè i ciutat és d'anada i tornada, sense que pugui establir-se quin és el veritable moviment inicial, si la primera passa és d'entrada o sortida, el

retorn al cafè del *flâneur* resulta exiliant. Des de l'any de publicació del relat de Poe, 1840, fins a començament del segle XX s'ha produït el que Georg Simmel va descriure, ja en 1900, com un acreixement de la vida nerviosa, una intel·lectualització de la vida anímica urbana, una intensificació de l'exigència d'enteniment per a desenvolupar-se en la gran ciutat que suposa un desafiament definitiu a la resistència de l'individu a ser anivellat i consumit en un mecanisme tècnic i social. Ja s'ha consumat la reducció a mercaderia del *flâneur* baudelairià, que ha emprès el seu darrer viatge, cap a la mort, però encara no s'ha consolidat definitivament la seva dissolució en l'engranatge de la tècnica de la vida, que Simmel sap intuir per a les metròpolis. L'individu, que no oblida el seu ésser de diferències, tibant entre accions i relacions, experimenta primer una transformació de la seva subjectivitat que el fa caure en la indolència, rescabament de la successió incandescent d'esdeveniments, que fa cada cop més necessàriament forts els estímuls per a trobar resposta, però que sobretot anivella les experiències, soscava la seva peculiaritat, esborra el seu valor específic. La incomparabilitat de la vida decandeix. La ciutat nerviosa crea un urbanita que, de tants estímuls com rep quantitativament, no pot acarar-los qualitativament, i ja es veu incapacitat per a reaccionar: es produeix «l'automanteniment de certes naturaleses al preu de desvaloritzar tot el món objectiu, la qual cosa ensorra inevitablement la pròpia personalitat en un sentiment d'igual desvalorització». Com a reacció, Simmel descriu, ja en 1900, el sorgiment d'una «limitació entre els éssers humans que, d'altra banda, és l'única que fa possible la forma contemporània de vida»; es tracta d'una mena de distància-

ment sense el qual resultaria insuportable la promiscuïtat i la mescladissa diversa de la circulació en les grans ciutats. Per a Simmel, «el fet que l'ésser humà se les hagi d'haver amb un nombre tan immens de persones, tal com s'esdevé en les relacions comercials, professionals i socials de la cultura urbana moderna, faria que els homes moderns, sensibles i nerviosos, caiguessin en la desesperació, si aquella objectivació del caràcter de la circulació no comportava una frontera i reserva interiors». Aquest és l'origen que els urbanites tinguin entre si una actitud de malfiança, quan no directament d'antipatia, «una silenciosa aversió, una estrangeria i una repulsió mútua, que en el mateix instant d'un contacte més proper provocat d'alguna manera, derivaria en odi i lluita». És el que Elias Canetti va vincular de manera definitiva i extrema a la massa en parlar de la por a ser tocats, i que desenvoluparia paradoxalment i agònica el tema del petit poema en prosa «Les foules», de Baudelaire; si per a l'autor de *Le Spleen de Paris*, «Multitud, solitud: termes iguals i convertibles per al poeta actiu i fecund», fins al punt que és poeta qui té l'art de la gentada, i participa del gust de la disfressa i la màscara, de l'odi del domicili i del viatge, per a Simmel la recerca de llibertat tindria com a contrapartida un fet: «no sentir-se en determinades circumstàncies enlloc tan a soles i abandonat com precisament entre la multitud urbanita és només el revers d'aquella llibertat». És per això que el Cafè, després de tantes passes, és alguna cosa més que un recés: és un recer. «La base essencial del Cafè es que nos dejen en paz y que dejemos en paz a los otros, tanto que basta estar completamente solo en una de sus mesas para no ser discutido», afirma Ramón. Però no es tracta només de

l'aversió de què parlava Simmel, sinó de la constatació que la individualitat urbana necessita arrecerar-se d'una ciutat que, alhora que la defineix, cada cop resulta més amenaçadora de la seva integritat. Per a l'habitant de Pombo:

Los Cafés son los burladeros, los reductos en que resguardarnos de las calles por las que no se pueden hacer trayectos largos. En las calles se ve demasiado el alarde falso que hacen las gentes o presuntuosas o atrabiliarias o vengativas. En las calles está el cielo, la luz, los grandes espacios, pero tropezamos en ellos con los hombres, y eso las convierte en jardines llenos de víboras, de escarabajos, de alacranes. [...] Dan miedo las calles, y además se siente cómo el peligro que se barrunta en esas ciudades en que el mar entró ya una vez y las barrió. El mar indignado puede inundarlas de nuevo. Sólo en los Cafés se sale de ese peligro, pues sus puertas son como esas compresas que cierran el río y lo detienen.

El retorn al Cafè del *flâneur*, sense perdre totes les seves possibilitats, és ja també l'escenari de la impossibilitat. No és la bohèmia, sinó la seva derrota, el que habita l'home perdut enmig d'una ciutadania que té allò que a ell li falta. Sembla definir-ho així «Cafè» de Peter Altenberg, que va fer del Central gairebé el seu domicili –no se li coneixia altra adreça estable i, avui, la reconstrucció d'aquell Cafè inclou un sinistre ninot, agermanat amb el Pessoa de la terrassa d'A Brasileira, que el reproduïx eternament assegut en una taula a tocar de la porta:

Tens les teves preocupacions, aquesta, aquella... ¡al Cafè!

Per algun motiu, per comprensible que sigui, ella no pot venir a veure't... ¡al Cafè!
Tens les sabates destrossades... ¡al Cafè!
Tens un sou de quatre-centes corones i en gastes cinc-centes... ¡al Cafè!
Ets un home correcte i estalviador, i no et permets cap luxe... ¡al Cafè!
Ets funcionari i t'hauria agradat ser metge... ¡al Cafè!
No trobes ningú que harmonitzi amb tu... ¡al Cafè!
Et trobes internament al llindar del suïcidi... ¡al Cafè!
Odis i menysprees els éssers humans i, tanmateix, no pots prescindir d'ells... ¡al Cafè!
Ja no et fien enlloc... ¡al Cafè!

Malgrat que hi hagi entre tots dos grans distàncies, en 1926 Alfred Polgar encara sembla coincidir en aquest punt amb Altenberg quan afirma, en la seva «Teoria del Cafè Central», que aquest es troba a Viena, en la latitud de la solitud. Tot i així, hi ha un altre factor determinant, a banda d'aquesta reinvenió de la bohèmia des d'una perspectiva despullada irònicament de tota màscara decadentista i decadandista: la dissolució de la vida privada, la desintegració de la idea d'espai domèstic com a espai propi, deixa la intimitat en itinerància, en una errància sense fi i sense finalitat; ja no es persegueix la modernitat, sinó la seva ombra, emancipada del seu objecte i fins i tot de la llum que la fa possible. Homes i dones sense ombra, abassegats per un món de qualitats sense home que Musil havia sabut descriure amb precisió des de les taules del Cafè Museum, també anomenat Cafè Nihilismus. L'espai privat ja no és l'àmbit de la calma –i Freud havia posat també al descobert els plecs de la seva roba–, sinó

la cruïlla de la solitud sense centre. De la intimitat intinerant que trobava el seu lloc en els intersticis d'allò públic i les seves interseccions amb allò privat s'ha passat a un errància que troba en el Cafè la seva darrera pausa, que ara és una pausa gens tranquil·litzadora. Polgar ho posa de manifest en un relat, com tots els seus tan breu com intens: «Sospita respecte a les coses». El protagonista s'esgarrija davant del fet que el Cafè on es troba estigui a punt de tancar. «Per a mi és terrible, haver de tornar a casa», diu al narrador. I després posa de manifest les seves cuites domèstiques, que no són altres que la sensació que les coses, els objectes que omplen casa seva, no són de fiar; que tenen vida pròpia—«tinc la sospita que entre elles existeix una espècie de companyonia, una mena de complicitat maligna», que es mouen en la seva absència, o, pitjor encara, quan ell hi és però no s'adona, o és dormint. La por el domina al seu domini perdut; l'espai propi ja no és seu, sinó de les coses, «ben cert que són poques, però, contra un de sol, encara són moltes». Per a aquest personatge, la intempèrie només es pot interrompre, tal com proposa al narrador, no tornant a casa, sinó buscant un recer: «El cafè del mercat és obert tota la nit!». Ja no es tracta, com en Baudelaire, d'anar de Cafè en Cafè per evitar trobar-se amb els propietaris de les successives habitacions el lloguer de les quals els devia, o de la crisi del model familiar burgès; sinó del fet que habitar l'espai propi ja significa compartir-lo amb un jo escindit, en plena dissolució de la identitat en els objectes, en una sinistra manifestació de materialitat de la realitat que—fins que no arribin Proust i Benjamin per a reinscriure-ho tot plegat en la malenconia— és percebuda com un gran escenari on el drama no és altre que el del

propi destí. Com exclama Ramón, «en el Cafè se apura con gusto “el caliz amargo de la vida”, frase que nunca será más oportuna que ante una taza de más café que leche».

Tot i així, des de final del segle XIX aquesta actitud ja no pot tenir res d'estetitzant, i fins i tot un primerenc però ja visionari Karl Kraus posarà punt i final a aquesta possibilitat. Res de més inquietant que la mirada a l'home de Cafè que Kraus va adreçar, en 1897, fita a fita, als seus contemporanis en el moment de tancar-se el Cafè Greinsteidl perquè el palau Herberstein, on es trobava, havia de ser transformar-se en apartaments:

La nostra literatura va cap a un període d'intempèrie, els fils de la producció literària seran cruelment tallats. A partir d'ara el cenacle literari haurà de celebrar a casa les seves reunions. Però el que és la vida professional, amb els seus nerviosismes i agitacions vàries, tenia lloc en aquest Cafè, que com cap altre semblava l'indicat per a ser el centre de l'activitat literària. No poques prestacions asseguraven a l'antic local un lloc d'honor en la història literària.

Aquest va ser un dels seus primers articles: «La literatura demolida». Kraus hi adverteix que «Viena, en la seva conversió en gran ciutat, l'estan demolint», cosa que deixaria els escriptors decadents de la Jove Viena sense un dels seus centres de reunió, en plena intempèrie, atrafegats per la mudança:

Tothom es prepara per al gran èxode. L'en-carregat de la demolició ja pica als vidres de les finestres—ha arribat l'hora. A cuita-corrents es recull tot l'utilatge literari: la manca de talent, la saviesa precoç, els posats, la me-

galomania, les xicotes de barri, les corbates, el manierisme, les errades gramaticals, els monocles, els nervis secrets. No pot quedar res. Els poetes, dubitatius, són delicadament acompanyats a la sortida. Arrencats dels seus racons encofurnats, temen el dia, la llum del qual els encega, temen la vida, l'abundància de la qual els asfixia. Contra aquesta llum, el monocle és una dèbil protecció; la vida destruirà les croses de l'afectació...

Cap a on es dirigeix ara la nostra literatura jove? Quin serà el seu futur Griensteidl?

Ha començat el viratge cap al descrèdit de l'home de Cafè, que només podia ser albirat i formulat per un d'ells, des de les seves taules. Acostumat a posar el seu talent enervat en moviment sobre qualsevol aspecte de la vida, finalment l'home de Cafè es posa en qüestió a si mateix, la seva existència, la seva necessitat. Es descobreix com a màscara que es desemmascara a si mateixa, en desqualificar els decadents *literats de Cafè* encapçalats per Herman Bahr, que habitaven el Greinsteidl, acompanyats sense necessària companyonia per Schnitzler, Hofmannsthal i el mateix Kraus. Costa de creure que l'autor de tendríssimes històries com *Bambi*, Felix Salten, expressés el seu parer sobre l'article en forma de cop de puny; i no a la taula, sinó al mateix rostre de Kraus. Potser Kraus va ser terriblement injust amb aquells escriptors; segurament hauria estat més injust encara, però sobretot més terrible, no escriure aquell article. La vida de Cafè continua, però de taula en taula passa una ombra de sospita, de mal-estar, de neguitosa impaciència perquè tot es mostri, per poder pensar-s'hi, tothom, d'amagat de si mateixos un cop posats al descobert. El retrat de Kraus que Elias Canetti fa en les seves memòries a través d'algú

que se li assembla, que podria ser Kraus però no ho era pas, assegut a una taula del Cafè Museum –cosa inversemblant que hi afegeix estranyament–, sempre sol i callat, agotnat darrere la premsa desplegada, resulta aclaridor precisament perquè parla de Kraus, o d'algú que podria ser-ho, si no fos perquè roman en silenci, que podria dir-se que és Kraus només quan llegeix la premsa—«quan estava dret o caminava no hi havia res en comú»—, i de qui el mira i el confon, construint i destruint incessantment sentit de taula a taula:

Quan entrava al Cafè Museum, de primer el buscava i, com que no se li veia la cara, el reconeixia per la rigidesa del braç aguantant el diari –s'agafava a una cosa perillosa que de bon grat hauria allunyat, però malgrat tot la llegia amb tot detall. Jo intentava assegurar-me de manera que no el perdés de vista, preferiblement en algun costat del davant. Tenia un temor inquietant pel seu silenci, que aviat se'm va fer important, i mai no m'hauria assegut en una taula lliure al seu costat. [...] De vegades em semblava trobar-li un gest adolorit, gairebé imperceptible, i l'atribuïa a la lectura del diari. Em vaig descobrir a mi mateix esperant els escassos instants en què treia el cap. Sovint interrompia la lectura del meu diari, a fi d'assegurar-me que ell també es mantenia absorbt en el seu. [...] llegia diaris estrangers, no solament vienesos, no solament en alemany. Al capdamunt de la pila de diaris que el cambrer li duia, sempre n'hi havia un d'anglès.

Cal recordar que Simmel, en la seva distinció entre la metròpolis i la petita ciutat, entre ciutats nervioses i ciutats lentes, afegeix un criteri d'incomparabilitat entre

elles que esclata en la cruïlla que significa l'individu que es troba en una petita ciutat tot i haver configurat la seva vida en una de gran; en aquesta situació, l'individu sentiria una estretesa, una dissolució de fronteres entre els cercles: «com més petit és el cercle que conforma el nostre ambient, com més limitades són les relacions que dissolen les fronteres amb altres cercles, més recelosament vigila sobre les realitzacions, la conducció de la vida, els sentiments d'individu, i més aviat una peculiaritat quantitativa o qualitativa faria saltar en bocins el marc de la totalitat». Alfred Polgar, en la seva «Teoria del Cafè Central», descrivia els seus habituals com peixos en un aquari, tancats en un ambient claustrofòbic però internament transparent, on la significació de la vida de cadascú és determinada pels remors, mentre que la resta dels fets de la seva existència queden en una petita premsa, addenda i ornament que poden ser omesos:

els Central-istes viuen parasitàriament en les anècdotes que hi circulen sobre ells. [...] Els hostes del Cafè Central coneixen, estimen i desdenyen un altre. Fins i tot els que es caracteritzen per la no associació observen aquesta no-associació com a associació. L'aversion mútua ja té per ella mateixa poder d'associació al Cafè Central. [...] Tothom sap sobre tots els altres. El Cafè és un niu provincial al si de la metròpoli, fumejant de xafardia, enveja i crítica.

L'esfera vital de la petita ciutat, essencialment conclosa, sembla aplegar-se al Cafè vienès on Karl Kraus situa el seu relat assagístic «La pell de castor», publicat en *Die Fackel* al juny de 1909. El narrador explica com el fet d'haver estat víctima del

robatori del seu abric mentre era al Cafè, l'hi converteix en epicentre de tota la informació que es creua en les converses de l'establiment:

En el Cafè on tot va passar, el primer efecte del descobriment del robatori va ser un caòtic anar i venir en què alguns clients, consternats, van oblidar-se de pagar, i en el centre del qual em vaig trobar enredat de manera tan sobtada que només fent un tomb per la reflexió vaig deixar-me clar que, amb tota seguretat, no havia estat jo qui havia robat la pellissa.

Així es com es converteix en el centre de tota la ciutat, des d'aquell local que esdevé esmussat i claustrofòbic, i el deixa literalment sense cap altra forma d'existència que la de la informació que sobre la seva vida passa de taula en taula. La part privada de l'àmbit públic que representava aquell local queda impossibilitada, no hi pot ni llegir la premsa tranquil i finalment fins i tot ha de buscar-se'n un altre; però tot serà insuficient:

Vaig buscar un altre local, el propietari del qual no només em va carregar de salutacions, sinó que a més a més va sortir a rebre'm tot dient: «entre nosaltres no li passarà res».

Vaig reconèixer que no hi havia res a fer. Hi havia nascut un problema vienès. [...] Vaig començar a sentir enveja pel lladre. No perquè tingués la pell, sinó perquè ningú no hi havia parat en el seu nom. Perquè podia viure lliure de peus i mans, mentre que a la meua esquena se sentia cridar Alto! I em veia escortat per l'estupidesa com un lladre acabat d'enxampar. Vaig decidir de retirar-me de la vida privada. Em quedava

una esperança. Que amb l'edició d'un nou llibre em fos donat fer oblidar els vienesos.

El Cafè, doncs, s'ha transformat en una nova intempèrie significativa, cruïlla de llenguatges on tot queda encunyat sobre la pell dels seus habituals, que escriuen des d'un trencament amb la realitat que esdevé irrepresentable: tant la realitat com el trencament mateix. L'escriptura de Cafè és ara testimoniada de la seva permanència en un espai neutre, en un darrer i recòndit far i talaia des d'on intervenir en un món del qual ja no es forma part, però al qual encara és pertany ni que sigui en forma de desposseïció.

Sándor Márai, en les seves novel·lades *Confessions d'un burgès* ja es refereix al nostre espai com «els cafès literaris, aquests laboratoris de la solitud», i parla dels de Berlín amb clares mostres d'escepticisme; però encara expressa més durament el seu pensament respecte als de París, als «cafès plens d'artistes de Montparnasse». «Jo odiava aquells cafès perquè en ells es reunia la xusma dels “bohèmis” de dos continents; m'agradava més el barri dels estudiants, els voltants dels Jardins de Luxemburg». Queda clar que l'heterodòxia institucionalitzada, la bohèmia professional, ja domina aquest espai, i tot i així, encara roman com a àmbit on buscar-se, a condició de buscar-se en un local ja destriat de la resta. El desencís de la idea de Cafè comença a albirar-se quan s'accepta que no qualsevol local requereix les condicions adients, però que aquestes condicions ja no són objectives, sinó íntimament qüestionades, d'ineludibles. A les darreres pàgines, Márai relata com després d'haver recorregut tot Europa durant les tres primeres dècades del segle XX,

la idea de tornar a casa no m'entusiasmava en absolut. Pensava en Budapest com en un gegantí cafè musical en què es reunien persones extremament intel·ligents i molt ben informades que, a sobre, coneixien allò més insubstancial i desagradable de tothom. [...] L'home de Pest, amb els seus ulls intel·ligents i plens de sospita, de parlar ràpid, que passa els dies assegut als cafès, observant, continua sent per a mi la *bête noire*, l'enemic ancestral més temible.

Tot i així, Márai sap que la darrera passa del retorn consistirà a seure en una de les taules d'un Cafè de Pest, tocant a la universitat:

Feia deu anys que no trepitjava aquell cafè empudegat; vaig seure al costat de la finestra, vaig comprendre que havia tornat a casa. Les olors de la meua joventut s'escampaven al meu voltant, en un ambient de pobresa i desesperança. Aquell lloc havia estat el trampolí de tota una generació, i jo havia recorregut el món en va, havia de començar de nou.

I per a fer-ho, per a començar de nou en 1928, perquè tot sigui recomençament en què tot allò que en la mirada sigui cansament també sigui saviesa, decideix instal·lar-se en un Cafè de Buda, tot traçant una distància amb Pest, a la plaça Horváth, a prop del barri on havia passat la seva infantesa i les primeres pàgines de les seves memòries. Un Cafè al barri del castell, prou familiar per a recordar en tot moment que es tractava d'aprendre de nou la llengua pròpia, i també prou familiar per a mostrar la seva consciència sinistra. Amb una distància semblant, la manera d'habitar aquell Cafè construeix una distància inte-

rior que es posa de manifest per a tenir-la present en tot acte d'escriptura:

Tot obeint unes lleis no escrites, vaig triar un Cafè de Buda, tal com ha de fer qual-sevol escriptor hongarès que es respecti a si mateix, perquè acostumen a passar la vida asseguts a la taula d'un cafè i jo pensava que aquella pràctica romàntica de començament de segle comportava certes obligacions també per a mi. La veritat és que a l'estranger els escriptors no tenien per costum passar el seu temps als cafès; a Londres, per exemple, ni tan sols n'hi havia... Però jo era del parer que a Buda calia sovintejar aquells cafès, amb els seus grans finestrals, que semblaven aquaris on estiguessin exposats els escriptors per a més diversió de tothom. Vaig triar un antic cafè dels temps de pau al davant dels jardins de Hórvath, un local que romania obert tota la nit i on els cambriers em tractaven bé; al cap d'uns mesos vaig haver de reconèixer que rebia més cartes i telefonades al cafè que a casa i que els meus amics i coneguts hi anaven a buscar-me primer, i només es presentaven a casa les poques vegades que no hi era... Al cafè eren amables amb mi, toleraven els meus capritxos amb bona disposició; a la meua taula sempre hi havia un tinter amb la ploma, un got d'aigua fresca i una caixa de llumins; començava a considerar-me un «escriptor de veritat», en el sentit que té la paraula a Hongria, i esguardava el panorama literari amb molta confiança. Era com si a l'estranger, als cafès plens de cambriers atrafegats i maleducats, em faltés precisament això, la calma del Parnàs, l'aigua fresca i la tinta a taula; en possessió de tots els meus estris per fi em vaig posar a treballar.

Aquestes paraules de Márai segellen l'evidència que el Cafè ja no pot ser un recer, sinó la darrera frontera íntima on romandre sense convicció, sense esperança, a mig aire del temps, atrapat en la intersecció entre una època que s'està acabant i una altra que no acaba d'arrençar.

La transformació del Cafè en les avant-guardes, empeltat de cabaret, ja no serà suficient per a reviscolar-lo, més aviat al contrari, i fins a l'existencialisme de mitjan segle XX podria dir-se que la vida de Cafè constitueix una permanència desencantada, a estones malenconiosa, arrossegant-se cap als anys seixanta. D'aleshores ençà, el vincle entre literatura i Cafè canvia de signe: la literatura perd centralitat en la relació i en les seves conseqüències, mentre el pes del Cafè es dissol, es fa fonedís en part perquè moltes de les relacions ciutadanes que el Cafè permetia fins aleshores han passat a desenvolupar-se (també o sobretot) en altres àmbits, però no sols per això. Que aquell espai no ha trobat encara substitut –potser tampoc no cal– ho proven les gens dissimulades adscripcions simbòliques a aquell model per part de les estructures que, hipotèticament, han vingut a substituir-lo: el fet que els *cafès d'internet* es diguin precisament així ha de tenir un significat. Podem concloure que, a partir dels anys trenta però especialment després de la Segona Guerra Mundial, i de manera molt clara a partir dels anys vuitanta del segle passat, la vida de Cafè decandeix, però s'estratifica en diverses formes, perquè si d'una banda és cert, com assenyala Jorge Luis Borges en «El indigno», que «la imagen que tenemos de la ciudad siempre es algo anacrónica. El café ha degenerado en el bar», també és cert que el Cafè com a necessitat continua existint,

encara que no sempre es troba fora de la dimensió simbòlica. Així, del Cafè trobem fins els nostres dies, en primer lloc, formes epilògals, caracteritzades per la projecció d'actituds i pensaments: alguns surrealistes, els primers existencialistes, la vida de Cafè sota els règims totalitaris, la pervivència en algunes ciutats, actituds individuals... En segon terme, formes epigonals, dominades a les grans ciutats per l'explotació de la nostàlgia sense malenconia: museïtzació dels grans Cafès del segle XIX, fetitxització del «Cafè literari» com a mercadeig de reputacions i aspiracions, com és el cas de l'umbral·lià Cafè Gijón de Madrid, transició pseudoexistencialista del Cafè a la *cave* i a la *boîte* per part dels hipotètics fills de Sartre –que en va renegar– que en realitat eren néts de Henri Murger i de Gómez Carrillo (que a Barcelona representaria la *gauche divine*) però mantenint el posat de la vida de Cafè mistificada, capaç d'acollir escriptors però no escriptura... En tercer lloc, formes paròdiques, generalment sense el sentit subversiu de la paròdia, sinó tematitzadores i reduccionistes, simulacres: reconstrucció de grans Cafès desapareguts, locals franquiciats amb models *entranyablement antics* impostats i inexistents en cap realitat ni temps... Finalment, travessades per les anteriors, que al seu torn també s'interrelacionen, trobem formes atòpiques, les més problemàtiques, les més interessants per a parlar des d'avui, perquè denuncien la ruptura d'aquestes estructures i formes però assenyalen la continuïtat del Cafè com a necessitat que se sap sense lloc, però no cessa de buscar-se: incapacitat per a reconèixer-se en els espais dissenyats pel present, tot buscant locals antics com a referència, enyorança del Cafè antic com a expulsió del propi espai que en realitat és

una expulsió del propi temps, però sentiment tràgic d'haver perdut el temps propi, l'espai propi... Si tenia raó Ramón Gómez de la Serna en considerar que «cuando se es verdaderamente contemporáneo y se vive la contemporaneidad que es el goce del tiempo que nos ha tocado vivir, es en el Café», caldria interrogar-se sobre quin és el Cafè del present, si la recerca en models no heretats però que es busquen com un llegat de sentit d'aquest espai, com a espai d'escriptura, no és sinó un exili des de i cap a l'atopia (ja no sols necessàriament postmoderna), a banda de posar de manifest la conflictiva ubicació de l'individu en el nostre present. Si el pas del Greinsteidl al Museum va implicar també una nova definició de literatura perquè recollia també una nova definició d'individu, quina part de la nostra individualitat, quina redefinició de la literatura signifiquen la pèrdua del Cafè com a espai, o la seva recerca, o la seva enyorança... Aquesta és, segurament, la pregunta més esferèidora que ens podem fer ara com ara, però és absolutament contigua i contínua a una altra heretada de tots els autors que hem travessat: què fem al Cafè? Què fem al Cafè, ara?

En 1932, tot recordant l'època en què «anar a Cafès es va convertir per a mi en una necessitat vital quotidiana», Walter Benjamin relata com una tarda, mentre esperava algú, ja oblidat, en una taula del cafè Aux deux Magots del bulevard Saint Germain de París, li va sobrevenir la idea de dibuixar un esquema gràfic de la seva vida:

I en aquell precís instant, ja sabia també com havia de fer-lo exactament. Era una pregunta molt senzilla amb la qual indagava en el meu passat, i les respostes es dibuixaven com per si soles en un paper que em

limitava a treure a la llum. Un o dos anys després d'haver perdut aquell paper, estava desconsolat. Mai més no he pogut tornar a confegir-lo de la mateixa manera en què aleshores va sorgir davant meu

Això és el que es fa als Cafès: oblidar a qui esperem per, de sobte, retrobar-nos en una explicació, recordar la promesa d'un sentit per a la nostra vida; un sentit escrit, però perdut. De taula en taula, de Cafè en Cafè l'escriptura d'aquell sentit no deixa de buscar-se, però sap que els seus papers, els veritables papers són els papers perduts. Així, també el Cafè. □

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV.: *Viena 1900*, Madrid, MNCARS, 1993.
- ALTENBERG, Peter: *Páginas escogidas*, ed. i trad. d'Adan Kovacsics, Barcelona, Mondadori, 1997.
- AZNAR SOLER, Manuel: «Modernismo y bohemia» en Pedro M. Piñero y Rogelio Reyes: *Bohemia y literatura. De Becquer al Modernismo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993.
- BAUDELAIRE, Charles: *Pétits poemes en prosa, (L'Espiln de París)* (1869), trad. cat., Barcelona, Mall, 1983.
- BELJAME, Alexandre: *Le Public et les hommes de lettres en Angleterre au dix-huitième siècle*, Paris, Hachette et Cie. 1881.
- BENJAMIN, Walter: «Crónica de Berlín» trad. cast. de Teresa Rocha en *Escritos autobiográficos*, Madrid, Alianza, 1996.
- *Dirección única*, trad. cast. de Juan José del Solar i Mercedes Allendesalazar, Madrid, Alfaguara, 1987.
- BONET CORREA, Antonio: «Discurso leído ante la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando en la recepción pública del Excelentísimo señor don Antonio Bonet Correa», Madrid, 1987.
- BOURDIEU, Pierre: *Las reglas del arte*, (1992), trad. cast. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1995 (2002).
- CAMBA, Julio: *Haciendo de República*, Madrid, Espasa-Calpe, 1934.
- CANETTI, Elias: *El joc d'ulls* (1985), trad. cat. de Carme Gala, Barcelona, Proa, 1990 (2001).
- CANSINOS-ASSÉNS, Rafael: *La novela de un literato*. (3 vols.), Madrid, Alianza, 1982-1995.
- CELA, Camilo José: *La colmena* (1951), Madrid, Cátedra, 2001.
- DUGAST, Jacques (2003): *La vida cultural en Europa entre los siglos XIX y XX* (2000), trad. cast. de Godofredo González, Madrid, Visor.
- EAGLETON, Terry: *La función de la crítica* (1984), trad. cast. de Fernando Inglés, Barcelona, Paidós, 1999.
- ELLIS, Markman, *The Coffee-House. A Cultural History*, Londres, Weinfeld & Nicolson, 2004.
- FARGUE, Leon-Paul: *Refuges*, París, Émile-Paul Frères, 1942.
- FOSCA, François: *Histoire des Cafés de Paris*, París, Firmin-Didot, 1934.
- GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón: *Pombo. Biografía del celebre Café y de otros Cafés famosos* (1918), Barcelona: Juventud, 1960.
- *La sagrada cripta de Pombo*, (1923), Madrid, Visor, 1999.
- (1941): *Pombo. Biografía del celebre Café y de otros Cafés famosos*, Barcelona: Juventud, 1960.
- HABERMAS, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (1962), trad. cast. d'Antoni Domènech, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- HEISE, Ulla: *Coffee and Coffee-houses*, trad. angl. de Paul Roper, West Chester-Pennsylvania-Leipzig, Schiller Publishing Ltd, 1987.
- HOMER, *La Iliada*; trad. cat., Barcelona, La Magrana, 1997.
- HUYSMANS, Joril-K (s.d): *Apuntes parisienses. Río abajo. Un dilema*, trad. cast. de Germán Gómez de la Mata, València, Prometeo, c. 1910.

- KRAUS, Karl: «La piel de Castor (1909), trad. cast. de José Luis Arántegui en *Escritos*, Madrid, Visor, 1990.
- *Los últimos días de la humanidad*, (1922), trad. cast. d'Adan Kovacsics, Barcelona, Tusquets, 1991.
- «La literatura demolida» (1897), trad. cat. de Marc Jiménez, *L'Espill* 20 (2005).
- LARRA, Mariano José de: *Figaro* (1835-1837), ed. d'Alejandro Pérez Vidal, Barcelona, Crítica, 1997.
- LE RIDER, Jacques: *Modernité viennoise et crises de l'identité*, París, Quadrige-P.U.F., 1990 (2000).
- MAGRIS, Claudio: *Microcosmos* (1997), trad. cat. d'Anna Casassas Figueres, Barcelona, Empúries-Anagrama, 1999.
- MÁRAI, Sándor: *Confesiones de un burgués* (1934-1935), trad. cast. de Judith Xantus, Barcelona, Salamandra, 2004.
- MOURA, Jean i Paul LOUVET: *Le Café Procope*, París, Perrin et cie, 1929.
- PLA, Josep: «El Café», *Destino* 180, 28-XII-1940, p. 8.
- POE, Edgar A.: *Tots els contes*, trad. cat. de Joan Solé, Barcelona, Columna, 2002.
- POLGAR, Alfred: «Sospita respecte a les coses», trad. cat. de Manuel Lobo en *La vida en minúscula*, Barcelona, Quaderns Crema, 1998.
- «Theory of the Café Central», trad. angl. en (v. Segel).
- REATO, Danilo: *L'Esprit des Cafés en Europe* (1978), trad. fr., Éd. Plume, 1999.
- ROBINSON, Gabrielle; i Mike KEEN: «Cafe Kultur. The Coffeehouses of Vienna», *Contemporary Review* 1, juliol 1996.
- SCHIVELKBUSCH, Wolfgang: *Historia de los estimulantes*, (1980), trad. cast. de Michael Faber-Kaiser Barcelona, Anagrama, 1995.
- SCHORSKE, Karl: *Viena fin-de-siècle* (1980), trad. cast. d'Iris Menéndez, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- *Pensar con la historia*, (1998) trad. cast. de Isabel Ozores, Madrid, Taurus, 2001.
- SEGEL, Harold B. (ed.): *The Vienna Coffeehouses Wits. 1890-1938*, West Lafayette, Indiana, Purdue U. Press., 1993.
- SEIGEL, Jerrold: *Paris bohème. 1830-1930* (1986), trad. fr. d'Odette Guitard, París, Gallimard-NRF, 1991.
- SENNETT, Richard: *El declive del hombre público* (1974), trad. cast. Barcelona, Península, 2001.
- STEELE, Sir Richard: *The Tatler*, ed. de Lewis Gibbs, Londres, etc., Everyman's Library, 1968.
- STEPHEN, Leslie: *English Literature and Society in the Eighteenth Century*, Londres, Duckworth and Co., 1903 (1920).
- STEINER, George: *La idea d'Europa*, (2004), trad. cat. de Víctor Compta, Barcelona, Arcàdia, 2004.
- SIMMEL, Georg *Filosofia del dinero* (1900), trad. cast. de Ramón García Cotarelo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977.
- *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. (1957); trad. cast. de Salvador Mas, Barcelona, Península, 1986.
- STRAUS, Ralph: *Lloyd's. The Gentlemen at the Coffee-House*, Nova York, Carrick & Evans, 1938.
- VIGHI, Francisco (1959): «Tertulia», *Versos viejos*, en *El Ultraísmo y las artes plásticas*, Valencia, IVAM, 1996.
- ZAMACOIS, Eduardo: *Tipos de Café*, Madrid, Imprenta Galo, 1936.
- ZWEIG, Stefan. «Buchmendel», en *Calidoscopio*, trad. cast. de José Lleonart, Barcelona: Juventud, 1945.
- *El món d'ahir. Memòries d'un europeu*, trad. cat. de Joan Fontcuberta, Barcelona, Quaderns Crema, 2001.
- Quimera* 166, febrer 1998.

Política de la representació

Josep Maria Lloró

L'avenir éclate parmi les souvenirs.

(J. L. GODARD)

La publicació entre nosaltres d'un important llibre¹ de l'historiador de l'art francès Georges Didi-Huberman introdueix en el nostre país el debat sobre l'ús polític, històric i memorialístic de la imatge. Arriba en el moment que des dels diferents camps de la història, el documentalisme, la divulgació més o menys rigorosa, i també la ficció, comença a articular-se un altre debat: quines representacions per a quina memòria? Ho fa també després que es presentés, provinent de França, l'exposició «Memòria dels camps» en el catàleg de la qual hi havia el text de Didi-Huberman que dona títol al llibre i que va desfermar una considerable controvèrsia a l'estat veí. De fet, la resposta a dos dels seus detractors conforma la segona i tercera part del llibre. En aquest article voldria analitzar la connexió entre aquests dos debats.

«Memòria dels camps» va ser una exposició de fotografies dels camps d'extermini i concentració nazis. Els textos del catàleg² es van confiar a historiadors, a historiadors de l'art i a fotògrafs. Una part important del material mostrat era inèdit o poc conegut. Altres peces, en canvi, havien estat difoses des dels mateixos dies posteriors a l'alliberament dels camps, i algunes es van arribar a publicar en revistes com ara *Vogue*, *Time-Life* o *Le monde illustré*. Entre aquest material hi trobem fotografies de Francesc Boix –que va ser testimoni al judici de Nuremberg–, dels fotoreporters Lee Miller –que en va fer uns reportatges molt complets, però que *Vogue* no va voler publicar-los en la seva totalitat–, de Margaret Bourke-White i Eric Schwab, entre d'altres. Són unes imatges esfereïdores. No hi ha massa res a dir.

O potser sí.

Aquest és el tema que vol plantejar l'exposició. En el seu text de presentació, un dels comissaris, Clément Cheroux, hi argumenta la necessitat de fer una «arqueologia d'aquestes fotografies», que les alliberi del seu caràcter d'«imatges mudes» (l'expressió

Josep Maria Lloró és professor d'història. Ha col·laborat en revistes com ara *L'Avenç*, *Idees*, *Lateral* i *Transversal* i exerceix la crítica literària en *El Temps*, *Avui* i *La Vanguardia*. És autor del llibre *Odissea: los caminos de la historia* (Salvat).

és de Jorge Semprún), això és, «clixés simbòlics que no informen gens de la tragèdia i que porten fins i tot a interpretacions errònies», per «substituir la utilització simbòlica de la imatge per un ús històric». Per a fer-ho caldrà «tornar a les fotografies un valor documental que generalment ha estat enterrat sota les generacions de reproduccions o sota els múltiples estrats de la seva utilització simbòlica». I afegeix: «l'historiador, doncs, haurà, de reconstituir el context d'aquestes imatges, recabdellar la troca».³

Això és el que va intentar fer Georges Didi-Huberman en el seu text per a aquest catàleg, «Imatges malgrat tot». Didi-Huberman agafa quatre «fragments de pel·lícula», no pas exactament quatre fotografies, sinó «malgrat tot» quatre imatges. Quatre imatges «arracades de l'infern». Quines imatges? Les descriuen els mateixos que les van fer: «Enviem les fotos de Birkenau que mostren uns detinguts enviats a la cambra de gas. Una foto representa una de les fogueres a l'aire lliure on es cremen els cadàvers, ja que el crematori no pot cremar-los tots. Davant la foguera, els cadàvers que s'hi llançaran. Una altra foto representa un indret al bosc on els detinguts [en rigor, detingudes] es despullen, en teoria, per dutxar-se. Després se'ls envia a la cambra de gas... Envieu les fotos que us enviem immediatament a Tell [nom codificat d'una membre, a Cracòvia, d'un comitè clandestí d'ajuda als presoners dels camps de concentració] –creiem que les fotos ampliades es poden enviar més lluny».⁴

Amb aquest text i aquestes imatges, Didi-Huberman practica la mena d'arqueologia de la imatge que reclamava Cheroux.

La tesi que defensa l'autor és la següent: ja no és possible de parlar més d'Auschwitz

des dels termes absoluts de l'«indicible» i de l'«inimaginable», que en realitat són efectes d'una mandra de pensar: «És en la buidor de les mateixes paraules que el testimoniatge ens convida, ens obliga a treballar: tasca dura, ja que s'explica amb una descripció de la mort amb el treball, amb els crits inarticulats i els silencis que això suposa» (p. 230).

Aquest discurs de l'«inimaginable» coneix dos règims rigorosament simètrics i a la vegada diferents: l'esteticisme que tendeix a desconèixer «la història en les seves singularitats concretes» i l'«historicisme que tendeix a desconèixer la imatge en les seves especificitats formals» (p. 231). Per a Didi-Huberman, les imatges «arracades a l'infern» esdevenen necessàries ja que, si Auschwitz se sustenta en la idea de la desaparició absoluta, cadascuna d'aquestes imatges és una «aparició» on algun dels engranatges d'aquesta maquinària de desaparició se'ns farà visible.

L'anàlisi d'aquestes imatges és, però, problemàtica. Didi-Huberman hi adverteix dos perills, que es resumeixen en un sol concepte: «l'atenció errònia» respecte a les imatges: d'una banda hi ha la possibilitat d'hipertrofiar-les i convertir-les en icones. D'una altra, dissecar-les i convertir-les en document de l'horror, cosa que en permet l'«edició». Efectivament, Didi-Huberman explica el procés pel qual dues de les quatre imatges, aquelles en què es veuen més clarament figures humanes i en concret una dona despallada, van ser retocades per a la seva difusió fa uns anys: en concret la imatge fou requadrada; la figura –que a l'original apareix desenfocada– es percep més nítidament: el seus pits són més turgents que el que s'insinua a la fotografia original; el rostre, inapreciable a l'original, és perfilat en

la fotografia editada. Per què? Per fer-la més «presentable», més «informativa», aïllant el que «hi ha per veure» –la imatge de la dona, la dels membres del *Sonderkommando*– de la «massa negra», de la resta de la imatge, de la qual els elements retocats formen part, sense que aquesta «massa negra» sigui només context. Perquè, argumenta Didi-Huberman, «aquesta massa negra on *res no és visible* dona, en realitat, una marca visual tan preciosa com tota la resta de superfície impresa. Aquesta massa on *res no és visible* és l'espai de la cambra de gas: la *cambra negra* on es van haver de d'introduir [els membres del *Sonderkommando*] per treure a la llum la feina del *Sonderkommando*, a fora, sobre les fosses d'incineració» (p. 236). Aquesta operació d'«edició» és, doncs, una manipulació «formal, històrica, ètica i ontològica»: és «així que l'historicisme es fabrica el seu propi unimaginable» (p. 235). I per concloure l'argumentació, l'autor recorda que d'aquesta manera se suprimeix «la fenomenologia, tot el que feia de les fotos un *esdeveniment* (un procés, un treball, un cos a cos)» (p. 236).

Al final d'aquest article l'autor formula les seves dues conclusions principals. La primera afirma que el sentit antropològic d'Auschwitz rau en el fet que «negar la humanitat de la víctima era abocar l'ésser humà a la diferència». Em sembla una reflexió important. Aquí Didi-Huberman segueix Hannah Arendt, però a partir d'una lectura que defuig la interpretació de l'esdeveniment mitjançant la filosofia del «mal radical» i de la «banalitat del mal» –els dos extrems en què es va moure la comprensió d'Arendt sobre Auschwitz– i resitua la reflexió en la dimensió històrica –això és, treballant sobre els documents, amb els documents i evitant anàlisis metafí-

siques. Efectivament, l'observació de l'autor planteja un principi de comprensió dels genocidis. Quan Hannah Arendt argumentava lúcidament que l'extermini dels jueus representava el triomf d'una concepció biològica de la vida humana, a la vegada que *esdevenia* una «automutilació d'occident», posava l'èmfasi en el fet que l'*esdeveniment* havia estat un salt qualitatiu, una «mutació» cultural en la comprensió de l'ésser humà. D'aquesta argumentació, Didi-Huberman en subratlla el tret específic de la mutació: la liquidació de l'universalisme heretat⁵ de la Il·lustració, i el triomf de l'afirmació que la «diferència» entre els éssers humans que –afegeix ell– permet operar-hi, permet prendre decisions respecte d'aquesta diferència –eliminar-la, reduir-la, confinar-la... Aquesta em sembla la part més important de l'argumentació de Didi-Huberman, aquella que fa la imatge més necessària, la que permet entendre plenament la citació de Godard amb què obre el seu article: «fins i tot condemnat a mort, un simple rectangle de trenta-cinc mil·límetres salva l'honor de tota realitat». Les dones que van a la mort de les cambres o els membres del *Sonderkommando* no són irrepresentables ni indicibles: hi són allà, existint, actuant, formen part, com els seus botxins, de l'«espècie humana», per fer servir l'expressió de Robert Antèlme. Significa, com afirmen els detractors de Didi-Huberman, que aquesta tesi suposa posar-se del costat dels botxins, que tota imatge, fins i tot la creada pels resistents dels camps d'extermini, són imatges generades pels botxins? Tornarem a aquesta pregunta més tard.

La segona conclusió de l'autor sosté pertinentment que allò que les SS van voler destruir a Auschwitz va ser no sols la vida, sinó la forma mateixa del que és humà i la

seva imatge amb ella. Seguint aquí Tzvetan Todorov, Didi-Huberman proposa com a antídote que «saber i fer saber és una manera de restar humà» (p. 239) i així, doncs, aquests quatre fragments de fotografies pretenen «conservar aquesta imatge [antropomòrfica de l'ésser humà] malgrat tot», malgrat l'*esdeveniment* del seu intent de liquidació. Laurent Gerverau –en un llibre, d'altra banda, citat pel nostre autor– estableix una contraposició significativa entre els dibuixos-traça i les imatges-demostració dels camps de concentració i extermini. Els primers, fets clandestinament i en situació de perill, tenen «una força emotiva més enllà de l'art i més enllà de qualsevol sistema d'explicació. Combat per la vida gràcies a les restes. Construcció de restes». Les segones són «una traïció, una simplificació que crea una pantalla»,⁶ és a dir, que cobreixen i oculten.

Aquesta distinció, que Didi-Huberman no explora, em sembla important perquè permet entendre que els fragments de fotografia –mal enquadrats, imprecisos, fallits quant a la legibilitat de la imatge– són precisament un cas de «construcció de restes» i en absolut fan de pantalla de la realitat dels camps ni vulneren el dol degut a les víctimes.

Plantejat el debat d'aquesta manera, és legítim demanar si no s'hi ha arribat tard. Si Auschwitz no representa una acceleració tan brutal de determinats processos culturals –una mutació en tant que la continuïtat ha estat trencada per la mateixa brutalitat de l'acceleració– que aquesta liquidació de l'antropomorfisme es resol avui dia en la «banalitat de la representació», en la inflació de les imatges de deshumanització que es poden adquirir en el mercat dels *mass-media*, d'Internet, de determinat cinema.

Precisament per aquest fil argumental arriben les dues grans crítiques contra el text de Didi-Huberman. Les formulen dos historiadors de l'art propers a Claude Lanzmann, l'autor d'un film tan important –en si un *esdeveniment*, com va dir Simone de Beauvoir– com ara *Shoah*. La segona i la tercera part del llibre de Didi-Huberman és dedicada precisament a rebatre les crítiques de Gérard Wajcman i d'Élisabeth Pagnoux, i per extensió a la concepció de la representació de l'extermini dels jueus que proposa Lanzmann en el seu film. Per a poder seguir l'argumentació de Didi-Huberman és necessari exposar, ni que sigui de manera força esquemàtica, les crítiques de Wajcman i Pagnoux. Bàsicament, es desenvolupen al voltant de tres nuclis, que tot just formularem.

La primera crítica fa referència a la relació entre imatge i representació de l'extermini. Aquesta crítica es desplega en dos moments. D'una banda, s'afirma que no hi ha imatge de la *shoah*, que les imatges que hi fan referència són sempre imatges generades dins la lògica i els escenaris de la destrucció i extermini creats pels nazis, i que les víctimes no van poder de cap manera contraposar imatges alternatives a aquestes; fins i tot les generades pels membres resistents del *Sonderkommando* no són imatges alternatives, perquè el context de representació és precisament el del genocidi. En aquest sentit, Lanzmann ha afirmat que si hi hagués alguna filmació de la mort dels jueus dins de les cambres de gas i ell la trobés, la destruiria. El fons de l'argumentació és clar: qualsevol imatge creada *allà* és contaminada per la diguem-ne *creatio ex nihilo* que són els camps d'extermini, i que generen unes condicions d'existència, i de ser en el món, que invaliden la possibilitat

d'una *imatge altra* que la que permet l'ordre fenomenològic d'aquest «nou món» creat pels nazis. Als espectadors de *Shoah* aquesta exegesi que plantejo crec que no els sorprendrà. El segon moment és més teològic. El concepte d'imatge que proposa Didi-Huberman és, per a Wajcman, una equiparació «quasi-divina» de l'home.

El segon nucli de crítiques deriva d'aquesta darrera i planteja la relació entre representació i teologia. Efectivament, Didi-Huberman hauria incorregut en un pensament «infiltrat» de cristianisme, un cristianisme que emmascara l'antisemitisme. La tradició cristiana de representació figurativa de l'humà i el diví, seguint aquestes crítiques, subsumiria de forma indeguda tota la realitat al que és visible, de tal manera que allò que és visible és, i allò que és invisible no és o ho és de forma degradada. Acceptar aquesta posició és, per als crítics del nostre autor, acceptar de nou la lògica de «nit i boira», de la negació de l'extermini, pel fet que suposa que, si no hi hagués hagut cap imatge en absolut, allò real, allò que va esdevenir-se, no hauria estat pensable. En aquest sentit –seguim l'argumentació d'aquests dos crítics– Didi-Huberman culmina un «pensament del consens» ja que dóna valor a la imatge de l'extermini, i doncs converteix la *shoah* en un genocidi més, i n'esborra la singularitat.

El tercer nucli de crítiques té a veure amb la relació –per a nosaltres més immediata i sobre la qual vull estendre'm amb més detall– entre víctima, testimoni, memòria i política. Per a Wajcman i Pagnoux la reivindicació d'aquestes imatges feta per l'autor suposa l'anul·lació de la memòria, el bloqueig de la «vinguda del passat». Didi-Huberman agafa la posició de la víctima i n'usurpa l'estatus. Per últim, el treball del

nostre autor té com a conseqüència la possibilitat d'invertir els papers dins el conflicte palestinoisraelià, ja que, segons Wajcman, citat per Didi-Huberman:

«En aquest vals de possibilitats on cadascú és el semblant de l'altre, fatalment s'esdevenia que s'arribés a aquesta idea abjecta de l'intercanvi infinit i recíproc dels llocs del botxí i de la víctima [...] Jo no hi veig necessàriament, en tot això, la manifestació d'un antisemitisme rampant, simplement l'efecte d'una inclinació quasi irresistible, que és constatable també entre jueus declarats, a “cristianitzar” el debat de les imatges en general [...] És sens dubte la mateixa pulsio que empeny a denunciar [...] un estat d'Israel “pitjor que els nazis” davant dels palestins, els veritables jueus del nostre temps».⁷

Elisabeth Pagnoux introdueix en l'argumentació una consideració que afecta decisivament la manera com a Catalunya plantejem el tema de la memòria de les víctimes del feixisme i l'articulació d'aquesta amb la comprensió creada per la historiografia. Efectivament, per a l'autora, aquesta «anul·lació de la memòria» és producte de «l'atenció a la història». Una consideració que oposa nítidament memòria i història i que descansa en la idea que la memòria de les víctimes representa un testimoni insubstituïble per cap tipus de narració: ni la històrica ni cap altra. A França, aquesta consideració no és estranya. Ja als anys trenta Maurice Halbwachs havia dedicat dos treballs fonamentals al tema de la memòria col·lectiva. Especialment en el segon el sociòleg insistia en les característiques estructuralment diferents d'aquesta memòria respecte a la interpretació que en podien fer els historiadors. Halbwachs entenia per història «no una successió crono-

lògica d'esdeveniments i dates, sinó tot allò que fa que un període es distingeixi dels altres, i dels quals els llibres i les narracions no ens presenten més que un quadre ben esquemàtic i incomplet». ⁸ La memòria personal es basaria no en la història apresada, sinó en la viscuda, i això suggeriria que, com a coneixement, memòria i història serien dos règims de sabers estancs l'un de l'altre: el de la memòria, que era analitzat per la sociologia, i el de la interpretació del passat —esquemàtic i incomplet— que pertanyia a la historiografia. L'element fonamental del debat residia en el fet que la memòria col·lectiva presenta unes regles de composició que han de ser analitzades i interpretades, però la interpretació acaba en aquest punt, afirmant que la narració memorialística esdevé al seu torn l'explicació. ⁹

En el cas de la *shoah* la memòria no pot ser col·lectiva, ja que tota l'argumentació derivada de la reflexió nascuda del film de Lanzmann —qui d'alguna manera fixa l'argument amb la seva pel·lícula— i de la seva articulació política afirma el caràcter excepcional i individual dels records dels supervivents.

En tot cas, sigui col·lectiva o individual, és aquesta capacitat que s'atorga a la «memòria» de portar la «veritat» la que permet que hi pasturin sociòlegs i filòsofs i crítics literaris o de l'art, sense atendre a la necessitat de confrontar aquest testimoni amb la possibilitat de la seva existència. Precisament, la crítica a Didi-Huberman insisteix en el fet de la interpretació. No pas que la interpretació sigui adient o no, sinó que el mateix fet d'interpretar ja és sospitós de violència sobre el testimoni, que esdevé així, diu Didi-Huberman per defensar la seva posició, una mena de «veritat revelada», un coneixement metafísic.

Allò que s'està discutint precisament és la capacitat d'explicar racionalment la violència i el mal. Per a Wajcman i Pagnoux, no és explicable.

Voldria insistir que aquest debat no és sobre la pertinença de determinades maneres de treballar la imatge, sinó sobre els límits a què ha arribat en certs debats la desarticulació de la crítica històrica. Més concretament, sobre l'escamoteig de la comprensió dels processos de destrucció entesos com a pràctiques de poder. El que és absolut a Auschwitz no és el mal, és el poder de fer-lo. Crec que no és la crítica històrica, sinó l'absolutització del testimoni el que provoca un bloqueig de «l'adveniment del passat». En rigor, aquest no advé, sinó que només és perceptible mitjançant la interpretació, el qüestionament —fins i tot el dels supervivents—, perquè els testimonis forneixen una font decisiva d'informació d'aquest passat, però n'hi ha d'altres que la complementen. Sabem amb Benjamin que el dany terrible de les víctimes és irredimible. Sabem amb ell que «articular el passat històricament... vol dir emparar-se d'un record tal com esclata en un instant de perill». ¹⁰ Tota la tesi 6 de les «Tesis sobre la filosofia de la història» anticipa aquest debat, i Didi-Huberman la utilitza a bastament en la seva argumentació. Com s'articula històricament el passat? Com s'hi articula la memòria? I el record fixat en la tradició?

I en aquest punt se centra bàsicament el desacord principal, i és el que ens toca, des de Catalunya, amb més proximitat. Com podem articular aquest passat? Pagnoux i Wajcman i Lanzmann afirmen que Auschwitz és *inimaginable*. Per tant, no hi ha més possibilitat d'apropar-s'hi que el testimoni dels supervivents i el fragmentari

de les víctimes. El testimoni és un acte de creació de record. Lanzmann considera el seu film *Shoah* el treball de creació de la memòria de la *shoah*. Didi-Huberman rebutja el dogma de la *inimaginabilitat*. Amb quins arguments? Vegem-ho. Per al nostre autor, el nostre deure ètic i polític és precisament *imaginar malgrat tot*. D'altra banda, hi som impel·lits per l'existència dels testimonis, que amb la narració de la seva experiència, tan *inimaginable*, ens obliguen a fer un esforç d'imaginació. Les imatges arrabassades al forn crematori de Birkenau ens conviden –i aquest era el seu sentit, ens recorda Didi-Huberman– a fer front a la imaginabilitat de l'inimaginable. El milió i mig d'imatges de la destrucció de les comunitats jueves, gitanes, o dels presos en general dels nazis són «imatges supervivents», que han estat tradicionalment «mal mirades, perquè han estat mal dites».

L'objecció radical de Pagnoux i Wajcman afirma que, atès que la imatge és sempre la imatge d'alguna cosa, i que l'essencial d'Auschwitz precisament és l'absència –la destrucció i després l'ocultació d'aquesta destrucció–, per tant cap imatge no pot representar aquesta absència, i intentar projectar sobre aquestes imatges una interpretació d'aquesta absència és un acte de fetixisme; de fet, aquestes imatges són per a Wajcman imatges-fetix. En canvi, Didi-Huberman les cataloga com a imatges-esquinçament, és a dir, aquelles imatges que deixen «deflagrar un esclat d'allò real».

Encara que fragmentària –aquestes imatges no són la imatge total de la *shoah*, diu Didi-Huberman– aquesta imatge destil·lada dels quatre fragments de fotografia és una espurna (de nou Benjamin, citat per Didi-Huberman) del coneixement del passat. No de la integralitat del passat, però

sí d'una part significativa ja que mostren «els gestos humans... del *Sonderkommando...*, de la seva tasca inhumana de mort». I precisament, aquesta espurna ens permet anar construint un saber sobre aquesta destrucció, un saber sense fi, però que ens acompanya en el camí infinit d'apropar-nos a l'«esdeveniment». Aquest és el camí correcte, per a l'autor, l'altre és la creença en una «certesa revelada» [la del caràcter absolut, inimaginable i irrepresentable per cap mitjà d'Auschwitz, la seva alteritat absoluta].

On apunta tot això? L'autor ho explica clarament: es tracta d'un raonament [el dels seus crítics] «que vol oposar com sigui l'*arxiu* i el *testimoniatge*, la “imatge sense imaginació” i la “paraula de l'inimaginable”... el document històric i el monument immemorial». Que vol «absolutitzar el testimoniatge». Perquè, en analitzar el cas dels testimonis, Didi-Huberman observa una paradoxa que ens interessa molt. Efectivament, els testimonis, ens diu l'autor, s'esforcen a «fer comprendre alguna cosa» del que hi va passar. Mentre que «la reflexió filosòfica absolutitza –per conceptualitzar-los– aquesta disjunció [és a dir, la dificultat de “fer passar” mitjançant el llenguatge l'experiència d'Auschwitz al lector] i la mancança [de la quantitat de coses que no es reïx a “fer passar”] inherents al testimoniatge, obtenint configuracions on les impureses narratives, o les restes visuals, són abolides a fi d'obtenir una idea més “pura”, més universal, de les paradoxes en qüestió». En el límit de l'argumentació, diu, la «*paraula absoluta* reivindicada per Claude Lanzmann per al seu film *Shoah*... consagra la impossibilitat d'una pregunta perllongada, d'una “imatge per venir”. [Aquesta paraula absoluta] erigeix el seu propi arxiu

en monument insuperable, en final de la història [com a coneixement]».

En la versió nacional d'aquest debat, hauríem de substituir el testimoni per la seva ficcionalització, i l'absolutització d'aquest testimoni, pel relativisme de la ficció, i obtindríem també un resultat similar: la dissolució d'un coneixement controlat per protocols científics de validació per un altre esdeïgut veritat revelada –del testimoni de l'«inimaginable»; de la relativitat dels conflictes i de la necessitat de consensuar la seva representació en maneres domesticades.

Intentem explicar-ho més clarament. En aquests darrers anys a Catalunya assistim a un renovat interès mediàtic per les víctimes de la repressió feixista. Des dels deportats espanyols a Mauthausen, fins als documentals per a televisió sobre la repressió franquista contra els vençuts després de la guerra civil, avui la presència –fins ara incòmoda i sovint silenciada– de les «nostres» víctimes dels camps ha desfermat una urgència pública –si bé fins fa poc ben minoritària i sense cap suport oficial– sobre el «deure de recordar». Aquesta urgència és encara més gran atès que els supervivents d'aquesta repressió són gent gran, al final de les seves vides. Ha calgut, en pocs anys, doncs, parlar-ne. I commemorar. Una data tan estranya com seixanta anys ha servit per a fer la celebració de l'alliberament dels camps d'extermini i de concentració. Voldria subratllar el fet que allò que esdevé al meu entendre el motiu central de la Segona Guerra Mundial –l'acompliment del programa feixista d'extermini biològic dels éssers designats com a infrahumans, és a dir, la revocació dels principis nascuts de la Il·lustració i de la Revolució Francesa– hagi passat a un segon pla davant la necessitat

de celebrar en els cinquanta anys la fi de la guerra. No m'hi puc estendre. Però sí que vull comentar el fet que, en aquests anys en què l'agenda política ha marcat data per a la commemoració dels patiments de les víctimes, aquesta s'ha bastit a casa nostra des de la idea implícita de transferir cap a aquesta commemoració una pantalla que –mitjançant l'emotivitat d'aquesta– distreu de l'anàlisi de la creació de mecanismes de biopoder i de l'articulació d'una violència política que els fa possibles.

El testimoni dels «nostres testimonis dels camps» representa certament, en primer lloc, la memòria encara viva d'una política de destrucció radicalment diferent a d'altres que s'han produït abans del segle XX: és a dir, una narració del que s'ha viscut *des de dins* d'aquest mecanisme. En segon lloc, és un document, i per tant l'historiador ha d'utilitzar els protocols de la seva disciplina per a convertir aquest testimoni en un material per analitzar. Només així el que té aquest testimoni de *traça* –per utilitzar, forçant una mica l'argumentació, la distinció de Gerverau que abans hem comentat– pot ser rescatat i posat al servei de la denúncia de com es va crear la repressió franquista. Aquest em sembla el procediment normal i en tot cas exigible. Donar-ho en brut –com fa una gran part del documentalisme televisiu recent– com si fos ja posseïdor d'una veritat inherent i global, és convertir-lo en una «demostració» –segueixo amb la comparació de Gerverau– que fa de pantalla, i que oculta més que no pas explica. Aquest és el cas també de la representació de la guerra civil feta recentment per alguns novel·listes. Sotmetre a crítica històrica aquests testimonis en cap cas vulnera l'estatut ètic especial que té la memòria de l'experiència de les víctimes

republicanes de la repressió franquista o nazi. Són exemples vivents de la barbàrie, de les conseqüències del «mal polític».¹¹ Però aquest és un ordre del coneixement –l'exemple, l'ètica del testimoni, la seva possible pedagogia (en què, seguint precisament Halbwichs, no crec gaire)– que no pot supplantar el del coneixement històric.

Perquè la interiorització de la violència patida, la seva dimensió particular té, al meu entendre, dues característiques: que no és additiva i que no crea una cultura. Pel que fa a la primera, penso que la suma de les experiències de les víctimes no representa en general un coneixement global del que va ser el procés de construcció, reproducció i exercici de la violència franquista. La multiplicació de testimonis dóna informació sobre allò viscut per les víctimes, una part de la qual contribueix a construir el coneixement sobre aquesta repressió. Una altra part, en canvi, és una memòria personal, transmissible, però no transferible. L'obligació de no oblidar és una gentil apel·lació a una pràctica impossible: no podem oblidar el que no hem viscut. En tot cas, es tractarà de fer una altra cosa. Caldrà no pas recordar, sinó entendre i explicar. Són dos règims diferents de sabers.

D'altra banda, l'historiador no pot deixar al marge el fet que el testimoni d'aquestes víctimes del franquisme representa la veu d'una classe, d'un grup polític, o de persones de determinada ideologia, que certament són víctimes individuals d'una violència que és, però, genèrica contra ells i els seus semblants. Han estat víctimes perquè han estat assignats a un determinat grup després que els botxins creessin una classificació general. Ontologitzar el testimoni permet fer llibres de filosofia intensos; estetitzar-los permet fer novel·les o docu-

mentals ben construïts on fatalment, però, l'emoció empàtica substitueix l'anàlisi, i la descripció ofega la radiografia dels mecanismes estructurals, funcionals i dialèctics que han configurat aquesta repressió. Respec-tem el dol de les víctimes, però analitzem com van ser designades com a tals. Ni l'ontologització ni l'estetització –és a dir, ni el discurs de l'absolut ni la representació– poden substituir la reconstrucció històrica si no volen caure en l'irracionalisme. En canvi, actualment sembla que socialment sí que ho fan, i en l'encoratjament d'aquest procés de substitució sembla haver-hi una determinada política del coneixement social, política que pretén –des de l'emotivitat i des de la generalització– dissoldre la comprensió dels mecanismes històrics de la pràctica de la violència com a forma general del domini polític.

En concret, la instrumentalització que mitjançant el gènere cinematogràfic del documental es fa de la memòria de les víctimes del franquisme per generar un discurs de «bons i dolents» parteix de dos principis benintencionats: el deure de recordar i la necessitat de divulgar el passat, però record i divulgació esdevenen sovint fer una imatge del passat «tal com ha estat», és a dir, esquemàtica i deformadora. De fet, és una substitució de la reconstrucció històrica –sotmesa a uns controls científics– per la representació de la memòria –que no pot ser criticable perquè el record de la víctima és irrefutable.

Finalment, en segon lloc, les memòries de les víctimes tampoc no suposen de moment la creació d'un discurs cultural –és a dir, que configuri una representació i interpretació del món, o d'una part d'aquest. Dic de moment, perquè des de l'estrena de *Shoah* en el món de les arts plàstiques

i en el del cinema s'està intentant crear un determinat paradigma de tractament d'aquests testimonis que configuren una manera precisa i cada vegada més codificada de comprensió superficial –icònica, ficcional o al·legòrica. No puc estendre'm més, però vull dir que el risc que, de l'experiència concentracionària, en sorgeixi un domini cultural hi és, i la seva concreció suposaria reforçar el procés de crear-ne unes imatges-pantalla que difuminarien encara més l'anàlisi del «mal polític» que el va crear. És aquí oportú explorar la darrera part del llibre de Didi-Huberman en què es fan consideracions, al meu entendre il·luminadores, sobre el tema de la representació –en concret cinematogràfica– de l'experiència concentracionària nazi.

Efectivament, aquesta darrera part del llibre de Didi-Huberman se centra en el debat entre la forma d'entendre el documental de Lanzmann i la de Godard, i el paper que tots dos atorguen al coneixement històric, i a la seva possibilitat de construir-lo també mitjançant el cinema. Ho fa tornant als quatre fragments de fotografia. Afirmar que per a poder entendre'ls cal fer un treball d'imaginació: «la *taula de treball* especulativa no marxa sense una *taula de muntatge* imaginativa». La metàfora del muntatge serà decisiva en aquesta part. Per a Didi-Huberman cal «posar en ressonància i en diferència [aquestes imatges] d'altres fonts, d'altres imatges, d'altres testimonis». I conclou replicant de nou a Wajcman que «no serà prohibint d'imaginar la *shoah* que mostrarem millor l'absència de les víctimes».

Com ja sabem, per a Lanzmann, el seu film *Shoah* és en si la construcció i la mostració de la memòria de la shoah, al costat de la qual qualsevol altra forma de

coneixement és molt més incompleta, i per tant innecessària, quan no directament manipuladora i negacionista. Com ha vist molt bé Vicent Lowy, Lanzmann en la seva pel·lícula prefereix la metàfora i la metonímia a la representació directa dels llocs de l'extermini. Pretén així afavorir el treball de la memòria i el dol, però cau en la contradicció de no representar les cambres de gas que era el que caldria fer atesa la seva voluntat de fixar-ne el testimoni.¹²

Godard, en canvi, hi presenta una alternativa en les seves *Histoire(s) du Cinéma*. Per a aquest director, el muntatge és el que fa veure. És gràcies al muntatge que les imatges adquireixen una «legibilitat». La seva argumentació planteja un paral·lelisme entre cinema i història, atès que tots dos descansen en la mateixa pràctica, la de la relació i el muntatge. Val a dir que, quan Godard parla de cinema, vol dir determinat cinema, de la mateixa manera que defenso aquí no una història indeterminada, sinó una determinada història.

Godard afirma que el cinema no ha filmat els camps, perquè precisament no ha fet més que recopilar imatges. Com Didi-Huberman reconeix, la crítica de Godard a Lanzmann –de qui diu que *Shoah* «no ha mostrat res»– és injusta. Però el que interessa a Didi-Huberman és precisament subratllar que els protocols de la memòria absolutitzada com a forma d'explicació del passat, presenten unes dificultats de racionalitat greus –especialment quan van acompanyades d'una iconoclastia radical.

En la part final de la seva argumentació Didi-Huberman subratlla les tres hipèrbol·les que desautoritzen la «tesi de l'inimaginable» de Wajcman i Pagnoux. La primera hipèrbole diu que allà on es vol saber

alguna cosa de la *shoah* caldria desfer-se'n de les imatges. La segona diu que, si es vol convocar una memòria decent de la *shoah*, caldria revocar totes les imatges. Finalment, la tercera hipèrbole és la conseqüència moral de les altres dues: l'ètica desapareix allà on apareix la imatge.

Hi contraposa un argument que em sembla important. L'organització d'Auschwitz, diu, estava pensada precisament per a abolir definitivament el «reconeixement del semblant» –de l'altre, que és com jo. Les imatges extretes del forn de Birkenau tenen significació perquè «alguna cosa queda d'un procés d'anihilació: aquesta cosa, doncs, testimonia una desaparició al mateix temps que es resisteix contra ella, perquè esdevé l'ocasió per a la seva possible memòria». Aquesta és la centralitat de la imatge en el debat historiogràfic segons l'autor, perquè «caldria saber mirar dins de les imatges allò de què han sobreviscut. Perquè la història, alliberada del pur passat (aquest absolut, aquesta abstracció), ens ajudi a *obrir* el present del temps».

Amb aquesta frase conclou el treball de Didi-Huberman. És una reflexió que té també un ressò allà on la ficció s'endinsa en la substitució del coneixement històric, en la conversió d'aquest no pas en pur passat –com vol l'historicisme derivat de l'absolutització de la memòria– sinó en pura narració. Si tota història és narració, cal mesurar quin és el pes de la ficció en aquesta narració. Quan el coneixement històric s'articula no en l'anàlisi del fet concret, sinó en la síntesi de diferents fenòmens, l'historiador, com hem vist, és confrontat amb el problema del «muntatge»: què cal seleccionar, i com cal seqüenciar allò que s'ha seleccionat. Com recorda precisament

Pierre Vidal-Naquet, un cop l'historiador disposa de totes les dades que ha pogut recollir, és un home lliure: de la seva llibertat sorgeix efectivament una narració d'allò que va passar, però aquesta narració és, en rigor, en tant que interpretació de les dades i muntatge d'aquestes, una representació que fa comprensible el passat, però en cap cas no és una ficcionalització –o no ho ha de ser. La pinça que vol trencar avui dia el coneixement històric és la de la memòria –com a passat pur– i d'una altra banda la de la ficció –per fer passable, digerible, aquest pur passat sense caure en el pecat de l'historicisme. Són noves formes d'irracionalisme. No hi ha control científic sobre la narració memorialística: ni tan sols els moments catàrtics –que en *Shoah* per exemple són nombrosos– poden ser acceptats com a «tota la veritat». La ficció representa sempre un consens. Allò que precisament els seus defensors volen denunciar. Si la ficció suposa una manera eficaç de representar el passat de forma que sigui abastable –per la gent, s'entén–, si acceptem l'argument d'alguns crítics literaris, per exemple, que Homer és més històric que els estudis sobre la guerra de Troia –o sobre, per als més documentats, l'Egeu al segle VIII a.n.e– suprimim l'espurna arrancada al passat, diluïm la percepció –per l'anestèsia de l'empatia que implica la ficció– el moment de perill, el coneixement del qual ens permet, als homes i a les dones, a les societats, saber que la inevitabilitat de la victòria d'allò que ens amenaça no és tal; que el consens, si arriba, no pot ser al preu d'abolir l'acte de resistència dels qui van defensar la centralitat de la vida, de la humanitat, d'allò concret, en contra de la violència, l'absolut, o la substitució de la vida pel conte d'una vida. □

1. Georges Didi-Huberman, *Imágenes a pesar de todo*. Barcelona, Gedisa, 2004.
2. C. Cheroux (dir), *Memòria dels camps. Fotografies dels camps de concentració i extermini nazis (1933-1999)*. Barcelona, 2002.
3. Clément Cheroux, «Del bon ús de les imatges» a C. Cheroux (dir), *Memòria dels camps. Fotografies dels camps de concentració i extermini nazis (1933-1999)*. Barcelona, 2002, pp. 15 i 17.
4. La cita d'aquest document es troba en el llibre de Didi-Huberman, per comoditat cito el text de la traducció catalana del catàleg de l'exposició.
5. Per una anàlisi breu però precisa del tractament que fa Arendt dels camps d'extermini és de molt valor el llibre d'E. Traverso, *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*. París, 1997, pp. 71-99. Hi ha traducció castellana: Barcelona, Herder, 2000.
6. Laurent Gerverau, *Les images qui mentent. Histoire du visuel au XXè siècle*. París, 2000, p. 219.
7. Tradueixo de l'edició original francesa *Images malgré tout*. París, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 72. Vull aprofitar per fer una advertència lèxica. Quan parlo de «xoà» ho faig citant els autors que utilitzen aquest concepte. Jo prefereixo els termes més històrics i menys connotats religiosament d'«extermini» o «destrucció dels jueus», que tenen tradició dins de la histotografia.
8. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*. Édition critique établie par Gérard Namer. París, 1997, p. 105.
9. L'important llibre de Semprún *L'écriture ou la vie* on l'autor desenvolupa una contundent argumentació sobre l'estatus inatacable del testimoni memorialístic descansa precisament en l'ensenyament de Halbwachs, que va ser mestre seu a la Sorbone i que va morir als seus braços a Buchenwald.
10. Walter Benjamin, «Tesis sobre la filosofia de la història a *Art i Literatura*». Selecció i traducció dels textos a càrrec d'Antoni Pous. Vic, Reduccions, 1984, p. 135.
11. Respecte a aquest concepte es pot consultar l'excel·lent llibre de M. Revault d'Allones, *Ce que l'homme à fait à l'homme. Essai sur le mal politique*. París, 1995.
12. Vincent Lowy, *L'histoire infilmable. Les camps d'extermination nazis à l'écran*. París, L'Harmattan, 2001, pp. 103-105. Per a una crítica profunda i ben construïda del film *Shoah* es pot consultar el brillant llibre de Shlomo Sand, *Le XXe siècle à l'écran*. París, Seuil, 2004, pp. 330-333. Sembla que està a punt de sortir-ne una traducció castellana. En canvi, per a conèixer els comentaris favorables és indispensable el llibre d'autors diversos –entre els quals es troben Vidal-Naquet, Sami Naïr o Garçon Ash– *Au sujet de Shoah*. París, Belin, 1990.

Sartre ‘on line’

Mercè Rius

«**H**em caigut fora de la Història i parlem en el desert. Ja ni tan sols ens resta la il·lusió de guanyar el nostre procés apel·lant: no hi haurà apel·lació, i sabem que el destí pòstum de les nostres obres no dependrà ni del nostre talent ni dels nostres esforços, sinó dels resultats del futur conflicte: en la hipòtesi d’una victòria soviètica se’ns cobrirà de silenci fins que haurem mort per segon cop; en la d’una victòria americana, es ficarà els millors de nosaltres dins els atuells de la història literària i ja no se’ls en treurà».¹

Són paraules de Jean-Paul Sartre, escrites en 1948. Enguany s’ha complert el centenari del seu naixement, que coincideix amb el quart de segle del seu traspàs. I val a dir que, ara com ara, el temps li dóna la raó. Ni tan sols se l’ha fet mereixedor de la dignitat o, ni que sigui, de la por a la intel·ligència que poden insinuar certes formes de silenci. A canvi, uns quants, tampoc no

gaires, articles destralers han esventat la ignorància dels qui els signaven, clarament guanyada a pols en la Gran Enciclopèdia Googeliana. Vet aquí, doncs, que des del terrorisme cultural en voga –recreació post-moderna del *desprecian cuanto ignoran*– alguns no s’han estat de fer serpentinejar la seva pamfletària llengua a l’hora de despatxar el llegat filosoficoliterari de Sartre arrenjerant-lo al costat del terrorisme sociopolític. Prou que ho sabia ell també, que els nostres gustos –no menys que les nostres ignoràncies– ens delaten.

ENGATJAMENT O COMPROMÍS?

Quan els afers polítics corrien per altres viarany a casa nostra, és a dir, quan hi havia escriptors inclinats pel seu compte al «compromís», segurament fou Joan Fuster qui, amb la lucidesa de la seva franca ironia, millor va sospesar els pros i els contres de l’engatjament sartrià, lligant-lo a la pregunta de sí, en ple segle XX, encara era possible l’humanisme, que remuntava a Erasme: «Als ulls de l’humanista del XVI com de l’escriptor occidental del XX, ‘barbàrie’ és tot el que posa en perill el quadre de condicions dins el qual es produeix l’operació intel·lectual *tal com ells entenen que* s’ha de produir: condicions, en un mot,

Mercè Rius és professora de Filosofia a la Universitat Autònoma de Barcelona. És autora, entre altres, de *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad* (1984), *La filosofía d’Eugeni d’Ors* (1991), *Apunts per a una nova ètica* (1995) i *De vuelta a Sartre* (2005). Ha traduït al català *L’èsser i el no-res* (1999) de J. P. Sartre, i en tingué cura de l’edició. També ha conreat la narrativa amb títols com ara *El diari de Nora Gil* (1998) i *Viatge a Lil·liput* (1998).

de llibertat. Per molt grans que siguin les seves convergències amb el partit revoltat, l'home de lletres dubta a afiliar-s'hi [...] Només si té garantida la seva llibertat –interior i exterior– l'home de lletres es creu en la possibilitat de continuar sent home de lletres. Aquesta llibertat, de més a més, avala el seu rendiment professional».²

Ben diferent resulta la noció d'engatjament tal com ens l'han transmesa després els *mass media*. En general, avui dia se'n diu intel·lectual compromès d'aquell que defensa alguna causa política, sense que una tal actitud afavoreixi gens ni mica la qualitat de la seva obra. Potser Sartre va donar peu a la devaluació del terme quan va incrementar radicalment el seu activisme, passat el maig del 68. En comptes de denunciar les injustícies a través d'obres de creació («Hi ha una edat en què hom es desprèn del teatre. Les peces bones no les escriuen els vells.»),³ demanava aleshores que els mateixos treballadors participessin en la redacció d'articles en la premsa revolucionària. Mentrestant, però, ell no pensava abandonar l'estudi sobre Flaubert (*L'idiote de la famille*), a pesar de reconèixer que el seu alt grau de dificultat el tornava inaccessible per a les capes populars.⁴ Atrapat, doncs, en aquest dilema, es limitava a assegurar que cal *ser-hi* expressament allà on no toca just en tant que hom hi arrisca la seva pròpia manera de ser: «L'única possibilitat real d'agafar un punt de vista distanciat sobre el conjunt de la ideologia decretada des de dalt és posar-se al costat d'aquells la mateixa existència dels quals el contradiu».⁵

No hi hem de veure, en els arguments citats, uns trets exclusius del marxisme. La idea que n'hi havia prou amb el fet nu d'existir per a «corcar» l'ésser aliè volent-ho

o no, ja l'havia elaborada –sota la categoria de «l'Altre»– en *L'être et le néant* (1943), on acusava el marxisme de «mala fe», és a dir, d'atorgar preeminència als fets sobre la llibertat individual. Encara l'any 1960, en *Questions de méthode*, retreia als marxistes contemporanis d'haver pervertit el materialisme del fundador. Si no estiguessin aferrats a l'idealisme de sempre –atacava– haurien comprès que la universalitat de les lleis socioeconòmiques ve baldera a la interpretació dels esdeveniments històrics; perquè, ben al contrari, tot depèn de les condicions singulars en què aquests s'esdevenen –altrament dit, de les seves condicions d'existència. Per això ell proposava la filosofia existencialista com a correctiu imprescindible dins del mateix marxisme. En resum, el concepte d'*engagement* ens convé abordar-lo amb molta cautela.

El terme va entrar en circulació amb *L'èsser i el no-res*; de manera que pertany al discurs ontològic. És homologable a *Ein-gelassenheit*, de Heidegger, que l'usa en la *Carta sobre «l'humanisme»*, on fa explícita la seva posició crítica respecte a Sartre. Generalment, les traduccions han optat en tots dos casos per dir-ne compromís.⁶ D'entrada, en perjudici de Heidegger, el qual, si bé vincula la conducta designada a la llibertat, li nega un origen subjectiu. Però una tal assimilació de l'ontologia heideggeriana a la sartriana tampoc no ajuda gens la que rep l'aparent privilegi. Quant a aquesta segona, jo mateixa he insistit més d'una vegada en les raons per a preferir «engatjament» i «empeño»: l'*engagement* és llibertat en acte, mentre que el *compromís* (mot que Sartre també usa) n'implica una pèrdua.⁷ Al capdavall, en *L'èsser i el no-res* l'autor no identificava l'engatjament amb el compromís polític; tanmateix, no assenya-

ENTRE L'AVENTURER I EL TORTURAT

lava cap incompatibilitat entre l'un i l'altre, sinó que atribuïa a l'engatjament existencial la possibilitat del polític. *Engatjar-se en el món* vol dir desenvolupar-hi el projecte existencial amb què l'home cerca d'associar infructuosament el seu *desig d'ésser*, ja que la consciència d'un mateix, com a *consciència d'existir*, va sempre acompanyada d'una sensació de buit. Doncs bé, només perquè l'ésser conscient sempre existeix engatjant-se en el món, es pot adherir en qualsevol moment a una causa compartida.

Això no obstant, l'esmentat rerefons ontològic no converteix la praxi política en una qualitat intrínseca a l'individu humà. L'engatjament, pel fet d'escaure's en aquest sentit (com en qualsevol altre determinat), comporta una decisió —o no seria lliure. Quan propugna la literatura engatjada, Sartre demana tot just que hom s'hi decideixi; primerament els escriptors, però també cadascú dels qui llegiran els seus llibres. I ara ja amb el benentès que polític ho ha de ser el mateix engatjament, no pas la causa abraçada abans no ens hi hàgim engatjat. Altrament dit, s'exclou la servitud de l'obra d'art a una finalitat empeltada des de fora. Tan bon punt els fins i els principis romanen exteriors a la mateixa obra, «l'escriptor guarda l'aparença del talent, és a dir, l'art de trobar mots que llueixen, però, per dins, alguna cosa és morta, la literatura s'ha transformat en propaganda [...] Si jo en tingués el poder, enterraria la literatura amb les meves pròpies mans abans de fer-la servir per als fins amb els quals se la utilitza. I doncs, què? Els enterramorts són gent honesta, sindicats segurament, potser comunistes. Més m'estimo ser enterrador que no lacai».⁸

Sartre va publicar *La nausée* cinc anys abans de formular la teoria de l'engatjament. Antoine Roquentin, el seu antiheroi de ficció, havia estat un aventurer fins que es queda sense projecte. Entenguem-nos, fins que ja no en pot tirar endavant cap que sigui producte de la *reflexió*; perquè, d'altra banda, encara que no se'n faci prou cabal, ell també existeix engatjat en el món: «projectat» i llançat, com a home que és, entre els homes. Però no s'hi sap reconèixer, en els Altres. No aprecia gaire la humanitat, ni l'aliena ni la pròpia. Li sembla que, per a ser humà, no cal fer res; que n'hi ha prou de deixar-se portar. D'aquí li ve el fracàs. El seu engatjament en el món s'escau com una gran absència que, paradoxalment, experimenta dins seu (perquè la consciència pròpia no és res més que projecció en l'exterioritat de les coses). Pateix la nàusea, símptoma de buidor. Només se'n desempallega escoltant una vella melodia de jazz. Aparentment, l'art el redimeix —almenys, fins a la propera vegada.

Perdut en si mateix, Roquentin és víctima de la imaginació. Se sent buit perquè la consciència es nodreix de la seva pròpia activitat negadora (ja ho deia el més conscient dels antics: només sé que no sé res). Ara bé, quan construïm un projecte, d'alguna manera ens apropiem les coses que anem concretament negant. En canvi, el joc de la imaginació nega el món sencer. Cert que no el pot esborrar, i per això la negació total només és vàlida des d'un punt de vista determinat: el de la cosa imaginada, que trobem a faltar en el món. Tot i així, quan aquest punt de vista s'esgota en un mateix perquè, essent un mateix aquest

punt de vista, està tallada la comunicació amb els altres, aleshores l'individu viu en un món irreal. Com si estigués somiant, els seus pensaments no troben cap resistència. Ha perdut la noció de les distàncies entre allò que és solament possible i allò que és fatal. Vet aquí la malaltia de Roquentin. Un paio normal, altrament; massa i tot: «un noi sense importància col·lectiva» –en diu l'autor citant Céline a l'endreaça. En efecte, si cada ésser conscient es constitueix com a punt de vista singular que nega el món sencer, aquesta negació s'ha de traduir en un projecte la consistència del qual sigui avalada, bé per l'acceptació, bé pel rebuig dels homes, envers les obres de tota mena que se'n segueixen. Lamentablement, Roquentin aprecia tan poc els seus consemblants que, després d'una última audició del disc, es digna a fantasiejar sobre el compositor de la peça màgica, però de seguida conclou que tant aquest com la propietària de la veu que la interpreta, per a ell, són morts –en l'acte mateix de creació. Ben mirat, les imatges que havia ordit no anaven adreçades sinó a copsar l'instant en què les notes aparegueren sobre el pentagrama per donar lloc a un *esdeveniment metafísic*: un absolut irreductible a la condició humana.

El protagonista de *La naúsea* encarna el fracàs de la individualitat. Hi ha un terme tècnic i alhora molt literari, provinent del més racionalista dels filòsofs, per a designar aquesta fita concreta en la història del subjecte modern: *consciència dissortada*. En anomenar-la, Hegel la va estudiar a fons, i no veia cap més sortida per a l'angoixa del solitari que integrar l'exercici de la seva llibertat individual en la realitat sociohistòrica. Kierkegaard s'hi oposà ben aviat en nom de la transcendència. Quant a l'existencialisme d'aquesta primera novel·la sartrià-

na, vacil·la a la corda fluixa. D'una banda, es pot entendre que Roquentin fracassa per culpa del seu errat a-humanisme. D'una altra, però, no es pot evitar la idea que, en aquest fracàs, és determinant la impertinència dels Altres: l'individu emmalalteix perquè ha de conviure amb aquells la simple existència dels quals atempta contra la seva llibertat. Sartre, com abans hem vist, ho mantenia encara en la dècada dels seixanta: «Si la Història se m'escapa, això no és perquè jo no la faci: és que l'altre també la fa».⁹

Sens dubte, la necessitat que hom té d'Altri i la «lluita entre consciències» (segons l'expressió hegeliana) són interdependents. De tota manera, la decisió teòrica d'inclinar-se per la primera duu a l'engatjament polític; això explica que, en *Questions de méthode*, Sartre ja enfoqui el conflicte de l'alteritat a partir de la Història –escrita amb majúscula. Però, en *L'èsser i el no-res*, culminació filosòfica del tarannà contrari, és a dir, el de Roquentin, es limitava a descobrir-nos la base ontològica de qualsevol engatjament, i a rebutjar de passada el marxisme. Dit per ell mateix, els seus anys de joventut havien estat força «antihumanistes».¹⁰ Així doncs, la influència del pensament hegelian, llavors molt estesa a França, el va decantar al principi cap a un indret sorprenent: l'esteticisme de Mallarmé.

Mallarmé no solament inspirà *La naúsea* en alguns dels seus continguts, les fantasies de Roquentin (l'obra d'art com a adveniment de l'Absolut, la mort de l'autor en realitzar-la, etc.), sinó també el propòsit sartrià de fer-ne, al seu torn, un objecte artístic: «La veia com una essència metafísica; havia creat un objecte metafísic; era com una idea platònica, si voleu.»¹¹ Val a

dir que, aquestes claus hermenèutiques, Sartre no ens les va donar fins més tard. Pels volts de la publicació de *Qu'est-ce que la littérature?*, havia començat a treballar amb els poemes i altres escrits de Mallarmé. El resultat va ser un text inacabat que es va publicar l'any 1979, a part d'un article anterior, en 1953.¹² Ara bé, el text-matriu es titulava *L'engagement de Mallarmé*. Atesa la personalitat que s'hi analitzava, només es podia tractar d'un engatjament apolític. Cert que, aleshores, el marxisme declarat de Sartre devia jutjar l'apoliticisme com una opció, al capdavant, política. Però continuava distingint entre el que cadascú és *per (a) altri* i la consciència que pren de si mateix. Políticament conservador des del primer punt de vista, Mallarmé no deixava per això de ser un solitari, que acomplia fins a la «desesperació» l'esquinçament propi de la consciència dissortada –tal com l'havia descrita Kierkegaard.

I doncs, en què podia consistir l'engatjament de Mallarmé? El balanç sartrià sona prou clar i rar: «Va ser tot sencer poeta, tot sencer engatjat en la destrucció crítica de la Poesia per ella mateixa».¹³ En *L'Ésser i el no-res* havia establert que la persona es troba íntegrament en cada un dels seus actes; perquè tots i cadascun són realitzacions del seu projecte existencial. Algunes, però, s'estimen més amagar-s'ho a elles mateixes –per *mala fe*– i ben poques en tenen una consciència reflexiva, d'aquest seu engatjament. No fou el cas de Mallarmé, «aquesta ànima reflexiva, tota ella engatjada a viure el seu pensament i a pensar –és a dir, a negar– la seva vida».¹⁴ A diferència d'altres membres de la seva generació poètica (Sartre els anomena «els orfes de Déu»), ell va voler viure d'acord amb els seus principis; fins a fracassar però amb lucidesa, o potser millor

dit, fins a assolir la lucidesa del fracàs –sense mai utilitzar-lo, d'altra banda, com a excusa.

El projecte existencial de Mallarmé era escriure poesia. Vet aquí la seva forma d'engatjar-se en el món. En tot i per tot, Mallarmé va existir com a poeta. «Home d'ofici», va triar el *métier* de fer poemes. Igual que els altres homes, mirava d'associar el seu desig d'ésser, però gaudia aparentment d'un avantatge, ja que la creació artística realitza aquest desig fornint-se ella mateixa el seu objecte: l'obra d'art.¹⁵ En suma, si hi ha una creació del no-res, se n'ha de fer càrrec l'artista. Partint de la certesa que, per a ell, el no-res no pot ser mai originari, l'artista mira d'arribar-hi mitjançant la negació del que li ve donat; perquè excel·leix en aquella negació del món des d'un determinat punt de vista que duu a terme la consciència imaginativa. Així doncs, tot i que Mallarmé estava intensament engatjat en un projecte, ja que, per a desenvolupar-lo, s'havia de confiar de la seva imaginació («no tenia cap més testimoni que ell mateix»),¹⁶ el va esquitxar la impotència de l'apàtic Roquentin. Solitari com ell, el poeta s'escarrassava a crear el «poema sense els homes», per la qual cosa mirava d'esborrar-ne les empremtes en el significat dels mots. Tot inútil, l'esdeveniment metafísic no es produïa. Però potser ja estava escrit: *un coup de dés jamais n'abolira le hasard*. En efecte, Mallarmé s'entestà a superar l'atzar –junt amb la contingència humana. De manera que el seu fracàs (altrament necessari: una tirada de daus mai no abolirà l'atzar) va palesar *la impossibilitat de ser home*. Sartre l'havia constatada en *L'Ésser i el no-res*: l'home és una passió inútil. Déu no existeix, i ni tan sols l'artista no pot ocupar el seu lloc.

Netejar dels mots les ditades humanes volia dir alliberar-los del seu sentit heretat,

però també d'un mateix (el poeta s'hi «suïcida» perquè l'obra li retorni el seu Jo purificat), així com de les adherències futures: *sense autor, tampoc lector*. Els contemporanis de Mallarmé estaven fastiguejats de la humanitat per la seva condició natural, de què s'havia servit en el XVIII la tasca emancipadora i igualitària de la raó il·lustrada; sobretot, els neguitejava que, amb «la mort de Déu», aquesta naturalesa s'hagués revelat matèria bruta. Sartre, en canvi, amb l'experiència de la guerra a l'esquena, hi al·lega: «nosaltres ja no podíem trobar *natural* d'ésser homes». ¹⁷ Per a la gent del segle XX, l'homicidi perpetrat en un mateix –matar l'ésser humà que hi ha en mi– ja havia esdevingut no tant un luxe d'artista com una *situació-límit* viscuda pels presoners de guerra. La víctima de la tortura –prosegueix Sartre– aplica la seva voluntat d'home a negar que ho és, i doncs es fa còmplice dels seus botxins. A última hora, la cerimònia del «reconeixement» entre consciències havia atès la seva forma més perversa: «Qui esborrarà aquesta Missa on dues llibertats han combregat en la destrucció d'allò humà?». ¹⁸ Ningú; però lucidesa obliga. Si la poesia no era capaç d'oferir res més que un humanisme negatiu, calia intentar-ho amb la prosa. Sartre es va fer fort en aquest requisit. L'alternativa en si mateixa, tot s'ha de dir, no es prometia gaire brillant. I prou que li ho va criticar un dels seus contemporanis que també havia expressat recança sobre la possibilitat d'escriure poemes després d'Auschwitz: Sartre *on line*? No, gràcies; sinó que, temps era temps, la crítica encara podia representar un senyal d'estima o, com a mínim, de respecte. ¹⁹

HOM NO ESCRIU PER A ESCLAUS²⁰

«Si la literatura no ho és *tot*, no val ni una hora d'esforç. Això és el que vull dir amb 'engatjament' [...] Si cada frase escrita no ressona a tots els nivells de l'home i de la societat, no significa res». ²¹ Ho aclaria en una entrevista, tot censurant Mallarmé. La sentència inicial ens evoca la pronunciada en *Le diable et le bon Dieu* per Hilda, una de les seves protagonistes femenines: «No s'estima res si no s'estima tot». En llur context, les paraules de Hilda són la màxima expressió del desig carnal, amb la satisfacció del qual alguns, o tots en algun moment, procurem apaivagar el nostre desig d'ésser acudint a l'Altre. Aquesta forma de relació entre consciències es distingeix pel fet que trenca la asimetria inherent a tota la resta, l'amor inclusivament; però només en la mesura que l'equilibri entre les parts s'obté, en el desig, del refús de la llibertat. ²² En canvi, en *Qu'est-ce que la littérature?*, Sartre postula un tipus de relació fundada en el llenguatge que resultaria alliberadora per a tots els implicats. En efecte, l'eixida de l'atzucac reflectit en *Huis clos* («l'infern són els altres») cal cercar-la en l'obra d'art. A través de l'obra d'art les consciències s'interrelacionen en llibertat perquè les seves «mirades», en lloc d'entrecruar-se agressives, es van a trobar en un objecte que és –com Kant volia– *finalitat en si*. I això fins al punt que, per a existir com a obra d'art, l'objecte material que hi aspiri ha de menester la dita col·laboració: «És l'esforç conjunt de l'autor i del lector allò que farà sorgir aquest objecte concret i imaginari que és l'obra de l'esperit. *No hi ha art sinó per i per a altri*». ²³

L'engatjament s'acredita com a essència de la literatura. Bé, amb l'excepció de la poesia, ja ho hem vist. El poeta «és un home que s'engatja per perdre»;²⁴ s'engatja si per cas i amb reticències com a home, però no va més enllà —o més ençà— engatjant-se com a poeta. Quan escriu, no treballa la funció comunicativa del llenguatge. No interpel·la l'Altre ni li interessa gens la realitat aliena als mots; ells són el seu únic objecte. Per al gust de Sartre, el pitjor d'aquesta actitud no rau en l'altivesa de no comunicar-se, sinó en la ceguesa per a tot allò que val la pena de ser comunicat. Dit sia de passada, n'hi hauria d'haver prou amb aquest matís perquè els nostres llobatons, grans comunicadors i pèssims coneixedors, no s'engresquessin fins al ridícul contra el «missatge» *démodé* —vostès dispensin, *out of date*— dels textos sartrians. La literatura de tesi o amb missatge, Sartre la menysprea titllant-la de *culte a la subjectivitat*. Malament rai si el pretès missatge reclama interpretació en tant que l'autor s'hi ha expressat sense ser-ne conscient; perquè, aleshores, no se'n farà responsable. Ara, tampoc no es guanya res esperant que aboqui opinions pròpies en els seus escrits, per molt que les hagi reflexionades. D'això ja es cuida la filosofia; però «en literatura, quan escric, el jo [*moi*] ja no existeix».²⁵

El *teatre de situacions*, amb què Sartre va aconseguir èxits de públic, obeeïa, doncs, a la seva convicció que el subjecte s'ha de perdre en l'obra a la cerca de la veritat objectiva, que és pluridimensional. Per tal d'extreure el màxim profit de les virtualitats del llenguatge, potenciant-ne les tensions que s'hi creen, aprofundia sobretot la *tècnica* del diàleg, si bé es desmarcava, segons ell, del tradicional; tant del model platònic, recolzat en el caràcter dels

interlocutors («cal abandonar la literatura de la *hexis* per inaugurar la de la *praxis*»)²⁶ com del kierkegaardia, el joc de màscares del qual no s'estalvia el narrador ni que vagi d'incògnit.²⁷ Per a Sartre, en lloc de girar al voltant d'una identitat vertebradora, «es tracta de fer entrar el lector en les consciències [dels personatges] com si fos dins d'un molí, fins i tot es requereix que coincideixi successivament amb cadascuna d'elles».²⁸ I que consti, a més a més, que aquesta sintonia no durarà gaire; perquè, essent temporalització, la consciència pren diverses formes que llisquen i es desplacen les unes a les altres, en una contínua fuita endavant. Això vol dir que ni un mateix individu no es pot retrobar amb si mateix; com els passa fora de mida als protagonistes de *Morts sense sepultura*, immersos en la situació-límit que representa la tortura.

Així doncs, la veritat que l'escriptor il·lumina amb la seva obra, ell mateix no pot saber quina ha estat. L'engatjament ni arrela en les bones intencions —de què la mala literatura va plena, recorda Sartre—, ni pressuposa uns resultats que se li escapen, ja que tot està per veure, suspès de la futura recepció. Però, a despit d'haver de moure's entre aquestes dues traves, i a pesar que Sartre considera la referència al «món d'aquí» un dels trets definidors de l'engatjament, no el redueix a abordar quan toqui problemes d'actualitat. Un magnífic exemple per a desmentir això últim l'hi brinda Kafka. Si provem d'interpretar els seus llibres a partir d'uns hipotètics «temes» que ell hi hauria volgut tractar o plantejar, en sortirem ben mocats, perquè «l'obra de Kafka és una reacció lliure i unitària al món judeocristià de l'Europa central».²⁹ Pertot, Sartre reitera sovint que engatjar-se significa ser-hi a consciència en tots i cadascun dels

nostres actes; no s'identifica, per tant, amb cap actuació particular.

Comptat i debatut, a l'escriptor només li queda per respondre (de) la seva pròpia imaginació. Encara que l'engatjament s'esdevé en el món, i és aquest, no la subjectivitat de l'escriptor, allò que la prosa literària ha d'enfocar per al lector, sempre serà el món des d'un punt de vista singular, el propi de la consciència que en té l'autor. Tal com dèiem més amunt, la meua consciència, bo i imaginant, nega el món on jo no hi sigui; i així, paradoxalment, el constitueixo: això és tot, fora del (meu) món *no* hi ha res. Ara, dins d'aquest mateix món, sí que hi ha les altres consciències. Llavors, d'aquesta pluralitat irreductible se segueix que infinits aspectes del meu propi «tot» se m'escaparan sempre, i tanmateix, hauré de respondre davant dels homes tant de les zones del món que vagi il·luminant com del fet d'haver-ne deixat altres a les fosques: les que correspondrien a punts de vista diferents del meu. Un tal estat de coses explica que l'obra d'art hagi de ser una «crida» perquè el lector s'engatgi. Ara s'escau, doncs, preguntar-nos en què s'ha d'engatjar al seu torn qui llegeix literatura engatjada. Presumiblement, en una conducta crítica amb relació a determinades situacions socials a què el llibre es refereix. Fixem-nos, però, que això només es podrà donar si s'engatja abans de res a *sostenir la realitat* de l'esdeveniment que és la mateixa obra.

En 1940, a les últimes pàgines de *L'imaginaire*, Sartre ens prevenia de la confusió entre moral i estètica, que implica la d'allò que és real amb l'imaginari. Aquesta actitud duu a la inacció i prové del rebuig a la *mira* aliena. L'individu que l'adopta s'ensorra en l'omnipotència falsa del qui viu mentre

dorm tot el que li passa pel magí, però al preu de no controlar el seu somni (llevat que, per a despertar-se, s'avingui a somiar el seu propi Jo); ras i curt, la llibertat se li transforma en fatalitat. És clar que hem vist també com les relacions personals, entre consciències, més aviat «arrosseaven» l'ésser lliure individual, o si voleu, només l'ajudaven a prendre consciència de la seva llibertat amenaçada. «L'home és una passió inútil» –concloïa *L'être et le néant*. En canvi, en *Qu'est-ce que la littérature?*, confiant-se al poder de l'escriptura, Sartre es decideix per un cert optimisme: «A cada instant em puc despertar i ho sé; però no ho vull: la lectura és un somni lliure».³⁰

FORAGITATS DE LA HISTÒRIA

Una obra literària serà real mentre hi hagi algú que hi cregui. La veritat que apareix a través d'ella es mantindrà, el seu contingut continuarà existint, mentre els lectors sostinguin la seva existència, és a dir, tot el temps que la facin existir, de l'única forma possible: com a *objecte històric*. Però què passa quan «es cau fora de la Història»? Segons Sartre, la literatura engatjada s'adiu amb l'època en què els escriptors tenen lectors però no públic: «És cert que Baudelaire va morir sense públic i que [...] nosaltres tenim lectors en el món sencer. Hom estaria temptat d'enrojolar-se».³¹ Malgrat això, com que es tracta, per a ell, d'una literatura *de la praxi*, hi contempla l'objectiu tàcit de fer-se un públic. Malauradament, a part de bandejar les concessions («les obres no han de tendir de bell antuvi a plaure»),³² s'adona que les tècniques disponibles ja no valen per al que s'ha proposat;³³ vet aquí justament un dels vessants de la caiguda fora de la

Història. Cal inventar –dirà, refent-se de seguida. Però es troba entre l'espasa i la paret. D'una banda, el «seu únic» públic, compost de bons burgesos amants de les llibertats democràtiques, respecte als quals no se li acut res més saludable que «ajudar a la descomposició de llurs principis».³⁴ D'una altra, treballadors conscienciats que, si bé l'induiran amb els anys a un cert populisme, sempre tindran barrat l'accés a les seves obres més preuadas. Al capdavall, l'engatjament sartrià agafa una notable retirada al del Solitari que jugava a perdre. No és que tot plegat refuti la tesi que la prosa literària és per i per a altri. Ara bé, si no hi ha obra d'art en sentit propi sense l'assistència del lector, en vista de l'èxit, es congria la sospita de la «mort de la literatura». Sartre hi ensopega. I tanca així el llibre que li va donar la fama de pensador «compromès»: «Ben segur que tot això no té pas tanta importància: el món pot passar-se força bé de la literatura. Però pot passar-se de l'home encara molt millor». □

1. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, 2004, p. 264.
2. J. Fuster, *L'home, mesura de totes les coses*, Edicions 62, 1992, p. 32. Nat i mort, com Sartre, en el segle XX, i admirador de la Il·lustració francesa, Fuster convergeix amb ell en el plantejament d'un bon nombre de qüestions, si bé tot sovint s'hi mostra en desacord. Tant l'un com l'altre lluitaven contra «el descrèdit de la realitat», expressió que Fuster va manllevar a Dalí (també citada en *Qu'est-ce que la littérature?*, p. 185). Si la nostra cultura catalana gosés assimilar-se les altres a partir de la tradició pròpia, vet aquí, al meu parer, una bona entrada al sartrisme: «Quan diem 'tinc dret', ja hem fet trampa» (Fuster, *Indagacions i propostes*, MOLC, 53, 1991, p. 283).
3. S. Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre (août-septembre 1974)*, en *La cérémonie des adieux*, Gallimard, 1981, p. 243.

4. Entrevista per a *L'Idiote International*, l'octubre de 1970. Reproduïda a *Situations VIII*, Gallimard, 1972, p. 469.
5. Segona de tres conferències sobre el paper dels intel·lectuals, donades al Japó l'any 1965. *Ibid.*, p. 414.
6. Que jo sàpiga, en *Êsser i temps*, Heidegger encara no hi introdueix aquest substantiu ni el verb del qual prové: *sich einlassen*. Val a dir, d'altra banda, que la traducció de la *Carta* feta per Helena Cortés i Arturo Leyte (Alianza, 2000) opta per «implicar».
7. M. Rius, *De vuelta a Sartre*, Crítica, 2004; també l'edició catalana (selecció) de *L'Êsser i el no-res*, Edicions 62, 1999.
8. *Qu'est-ce que la littérature?*, p. 261. En aquest passatge respon al comunista Garaudy, que l'ha acusat de «fossoyeur».
9. *Questions de méthode*, en *Critique de la raison dialectique I*, p. 74.
10. *Carnets de la drôle de guerre (septembre 1939 – mars 1940)*, III, Gallimard, 1995, p. 287.
11. *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, p. 266.
12. Editats conjuntament l'any 1986, amb el títol de *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*. Vet aquí un altre dels malentesos corrents sobre Sartre. Alguns l'han anomenat «el darrer filòsof» (Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, 1993) perquè la factura de les seves obres respondria a un model clàssic; altres els retreuen per això mateix un caràcter obsolet. Amb tot, el mateix Sartre constata que els textos en els quals més il·lusió havia dipositat eren inacabats (*Entretiens*, p. 516). Escripura fragmentària, al cap i a la fi, malgrat la seva desinhibida prolixitat.
13. *Mallarmé*, Gallimard, 1986, p. 168.
14. *Ibid.*, p. 126.
15. *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p. 462.
16. *Mallarmé*, p. 61.
17. *Qu'est-ce que la littérature?*, p. 221.
18. *Ibid.*, p. 219.
19. Th. W. Adorno, «Compromiso», en *Notas sobre literatura*, Akal, 2003. L'original alemany diu «Engagement» i «engagieren». La solució que Adorno adopta respecte al terme sartrià és anàloga, doncs, a la nostra.
20. *Ibid.*, p. 71.
21. Extret de *Situations IX* i reproduït en *Mallarmé*.
22. Per a la meua interpretació, *De vuelta a Sartre* (cap. 9: La lenta agonía del agua).
23. *Qu'est-ce que la littérature?*, p. 50. Les cursives són meves.

24. *Ibid.*, p. 43.
25. *Entretiens*, p. 227. Una altre aspecte de la qüestió és que la filosofia també utilitza un llenguatge d'«imatges», i no solament de «signes»; a part que la temporalitat de l'escriptura no resulta aliena al pensament que s'hi exposa (*Ibid.*, pp. 226 i 264). Quant al conegut retrat que les obres literàries de Sartre són massa filosòfiques, dono el meu parer sobretot en els dos primers capítols del llibre ja citat.
26. *Qu'est-ce que littérature?*, p. 237.
27. S. Kierkegaard, *In vino veritas*.
28. *Ibid.*, p. 305.
29. *Ibid.*, p. 293. A instàncies de Beauvoir, afirma que l'engatjament és una propietat de l'obra en conjunt, no de cada llibre en particular (*Entretiens*, p. 274).
30. *Qu'est-ce que littérature?*, p. 57.
31. Respecto la terminologia de l'autor, en benefici, si més no, de la seva recargolada comparança amb Baudelaire, tot i que, segons la lògica de la meua exposició, hauríem de dir que ell té públic però no lectors.
32. *Ibid.*, p. 235.
33. *Ibid.*, p. 223. Adorno li criticarà aquesta obsolescència de les tècniques constructives, especialment la del seu teatre de situacions (en el llibre abans citat).
34. *Ibid.*, p. 249.



El Districte Vè, l'antic Barri Xino, ha estat sinònim, al llarg de bona part del segle XX, de la ciutat dels baixos fons, de la prostitució i de la marginalitat, però també de la vida bohèmia. La literatura, la fotografia i el cinema han contribuït poderosament a configurar un determinat retrat de Barcelona, un dels que ha fet més fortuna internacionalment. La reconstrucció del Raval, però, ha posat fi a aquella realitat.

L'Avenc. Consell de Cent, 278, 1r 2a
08007 Barcelona - Tel. 93 488 34 82
lavenc@lavenc.com - www.lavenc.com

I al novembre...
Entorn del 20-N
La sortida del franquisme

L'aventura de 'Les Temps Modernes'

Michel-Antoine Burnier

«Avui, 20 d'agost de 1945, en aquest París desert i afamat, la guerra ha acabat, però la Pau no ha començat», escrivia Jean-Paul Sartre. S'enllestia el primer número de la revista que hom es prometia des de feia dos anys. El nom no seria *Grabuge*, com volia Leiris, sinó *Les Temps Modernes*, una mica en homenatge al film de Charlot, i hom en diria *TM*, inicials que havien de sonar com la *NRF* de la nostra època.

Al comitè de redacció hi havia Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Ollivier, Jean Paulhan. Apareixeria al principi de cada mes, amb 192 pàgines. S'havia refusat la coberta massa dibuixada de Picasso i s'havia triat en canvi la maqueta blanca que s'ha mantingut des d'aleshores, amb les lletres alternades en color negre i roig bordeus. El director, Jean-Paul Sartre, rebia tots els dimars i divendres de dos quarts de sis a dos quarts de vuit, a la seu de la publicació, a can Gallimard.

Simone de Beauvoir havia aconseguit paper, que anava tan escàs després de l'alli-

berament i que es reservava als periòdics autoritzats abans de la guerra o que apareixien ja a la zona lliure durant l'ocupació. Vuit mesos abans havia anat a veure el ministre d'Informació. Era Jacques Soustelle.

Recordem-lo: aquell homenàs bondadós de cabells irisats, antic militant del Comitè de Vigilància Antifeixista i especialista en el Mèxic antic, que havia tornat de Londres i era ministre als trenta anys. «Soustelle fou molt amable —digué Simone de Beauvoir— però la composició del comitè de redacció li va fer arrufar el nas: *Aron? Per què Aron?* Li retreia la seua actitud antigauillista». Al cap de pocs anys, Aron era de *Le Figaro*, era tan gauillista com Soustelle, i membre del RPF.

El primer número de *Les Temps Modernes* va aparèixer a l'octubre de 1945. Una revista: a hores d'ara això és una publicació trimestral i no sobrepassa els mil exemplars, com no siga un vestigi com ara *La Revue des Deux Mondes*. En 1945 era tota una altra cosa: hom se'n recordava de Léon Blum i de *La Revue Blanche*, de Péguy i dels *Cahiers de la Quinzaine*, i sobretot, al període d'entreguerres, de les revistes surrealistes i de la *Nouvelle Revue Française*. Una revista era una mica com una institució, una escola política i literària, amb la seua doctrina i els seus lectors fidels. Així eren encara, si fa no fa, els *Cahiers du cinéma* als anys cinquanta. Tot plegat funcionava una mica com un

Michel-Antoine Burnier és cofundador d'*Actuel* i autor, entre altres, de *Les existentialistes et la politique*, *Le Testament de Sartre* (1982) i *Adieu à Sartre* (2000). Aquest article aparegué a *Le Magazine Littéraire*, hors-série núm. 7, 2005).

partit, el comitè de redacció era un comitè central. *Les Temps Modernes* va aparèixer com l'òrgan oficial de l'existencialisme: després dels esfondraments de la guerra i del col·laboracionisme, un nou grup d'escriptors es proposava redefinir la literatura, la filosofia, la moral, l'acció.

UNA REVISTA 'ENGAGÉE'

Sartre deia en la presentació del primer número: «Així mateix, i pel que fa als esdeveniments polítics i socials que vindran, la nostra revista prendrà posició en cada cas. No ho farà pas *políticament*, és a dir, no servirà cap partit; però s'esforçarà per deduir la concepció de l'home inspiradora de les tesis en presència i donarà la seua opinió d'acord amb la concepció amb la qual s'identifica (...). No volem perdre'ns res del nostre temps; potser n'hi haurà de més bonics, però és el nostre; no tenim més que *aquesta* vida per viure, en mig d'*aquesta* guerra, d'*aquesta* revolució tal vegada».

Les Temps Modernes era una revista esplèndida. Imagineu un jove de 1946 o 1947 que esperés cada mes un lliurament de «Què és la literatura?» de Sartre, l'editorial polític de Merleau-Ponty, els articles de Maurice Blanchot, de Samuel Beckett, d'Alexandre Astruc, les cròniques d'Etiemble, de Raymond Queneau i de Boris Vian, que descobrís el *Journal du voleur* de Jean Genet, i a més a més Violette Leduc, Nathalie Sarraute, Marguerite Duras...

Però arribà la Guerra Freda, i Raymond Aron i Albert Ollivier van fer cap al gaullisme. *Les Temps Modernes* atacava l'anomenada tercera força, els socialistes i l'MPR, mantenia les distàncies envers el PCF, alhora que connectava amb el neutralista Rassem-

blement démocratique révolutionnaire de David Rousset.

El desembre de 1946, l'editorial signat col·lectivament *TM* havia parlat ja d'Indoxina, en un temps en què l'anticolonialisme era encara cosa rara: «És inimaginable que després de quatre anys d'ocupació, els francesos no reconeguen el rostre que és avui el seu a Indoxina, que no vegem que és el rostre dels alemanys a França».

Quan Simone de Beauvoir va fer una crònica dia a dia del seu viatge als Estats Units, entre desembre de 1947 i abril de 1948, el to ja no era el dels articles que havia enviat Sartre a *Combat* i a *Le Figaro* arran del seu viatge als Estats Units a començament de 1946. Sartre descrivia amb simpatia el país, tot i que plantejava crítiques o reserves. Ara Simone de Beauvoir denunciava «l'aparença mateixa de la democràcia (americana) que s'esvaeix», i «l'arbitrarietat que esclata amb més desimboltura».

El 1947 *Les Temps Modernes* obtingué un programa regular a la ràdio. En una sessió dedicada al gaullisme, Sartre atacà les tendències feixistes de l'RPF i es burlà del bigoti del general De Gaulle, que comparà al d'Adolf Hitler. André Malraux, furios, intervingué davant les edicions Gallimard per tal que deixassen de publicar una revista tan escandalosa. El programa de ràdio fou suspès ben aviat, i *Les Temps Modernes* de desembre 1948-gener 1949 aparegué a l'editorial René Julliard.

LA GRAN QUERELLA DELS BLOCS

1950: la Guerra Freda s'intensifica, esclata la guerra de Corea. Occident descobreix l'existència dels camps soviètics, que *Les Temps Modernes* van ser dels primers a

EL TEMPS DE LES RUPTURES

denunciar. Amb el terror estalinista revelat sobtadament fins al fons de la seua abjecció, la història s'embolica. Amèrica s'enfonsa en el macchartisme, Europa abandona la seua independència. En política, el neutralisme fa fallida: *Les Temps Modernes*, que cercava una tercera via entre el PC i la dreta, deixa les distàncies i es llança de ple a la gran querella dels blocs.

«Com no havíem d'olorar la pudor de la carronya burgesa?», va dir Sartre tot evocant aquesta època (*Merleau-Ponty vivant*). «I tanmateix, podíem acceptar de treballar amb el Partit si això volia dir encadenar França i cobrir-la de filferros? Què calia fer? Tustar com els sords a dreta i esquerra, sobre dos gegants que no se'n donaven dels nostres colps? Això era una solució miserable». Merleau-Ponty, el cervell polític de la revista, s'allunyà sense soroll del consell de redacció i de les idees revolucionàries. La fi de l'any 1950 està marcada per un cert silenci a *Les Temps Modernes*: poques preses de posició, alguns nous cronistes tanmateix, més joves, que escollien els comunistes contra l'esquerra. Sartre semblava haver emmudit.

«Dit breument, durant l'interregne entre 1950 i 1952 un vaixell sense capità reclutà ell mateix els oficials que n'evitaren la perdició».

Però Sartre treballava sobre la història, la dialèctica: deixà de banda el seu projecte de moral, preparava *El diable i el bon Déu* i *Saint Genet, comediant i màrtir*. En maig de 1952, arran d'una violenta manifestació comunista contra el general nord-americà Ridgway, tingué una mena de conversió: «Les criaturades sòrdides (del govern) m'encengueren el cor», escriurà posteriorment. «Els darrers lligams foren trencats, la meua visió es transformà: un anticomunista és un gos, d'ací no me n'abaixe i no me n'abaixaré mai».

En juliol de 1952 Sartre publica a *Les Temps Modernes* la primera part d'*Els comunistes i la pau*; la segona hi apareix a octubre-novembre de 1952; la tercera l'abril de 1954: el Partit Comunista és la representació necessària i exacta de la classe obrera, «l'única que viu, que vessa vitalitat, quan els altres vessen retòrica; [...] rebutjar la política del PC és fer la política del govern».

Vet ací la raó de tantes ruptures: amb Étienne i amb l'extrema esquerra neutralista, la controvèrsia amb Camus (a *Les Temps Modernes* d'agost 1952), amb Claude Lefort i, en fi, amb Merleau-Ponty, que ja no tenia cap indulgència amb l'estalinisme i que deixà definitivament la revista en 1953.

El comitè de redacció s'havia renovat àmpliament. Després d'un període de vacil·lació en el qual la revista tan sols incloïa el nom del director, el desembre de 1953 hi trobem un nou equip: Jean Cau, llavors secretari de Sartre, Claude Lanzmann i Marcel Péju, Simone de Beauvoir hi participa, per descomptat, Jacques-Lauren Bost i Jean Pouillon igualment, i també Francis Jeanson. Després de l'activitat magnífica i embolicada de la postguerra, la revista s'entafora al voltant d'un equip homogeni, de funcionament quasi familiar, que es troba cada quinze dies a l'estudi de Simone de Beauvoir.

La vida de *Les Temps Modernes* seguirà a partir d'aquí èpoques molt definides, marcades pels esdeveniments i les reaccions polítiques: l'amistat amb el PCF fins 1956; una crítica molt forta a l'estalinisme arran de la invasió soviètica d'Hongria i un període «polonès» en què publica nombrosos textos de l'extrema esquerra independent de Varsòvia; després, l'enduriment de la

guerra d'Algèria, moment en què *Les Temps Modernes*, violentament antigaullista, pren com a base un bon gruix de testimoniatges i de cròniques anticolonialistes per afegir-se a la posició radical de Francis Jeanson i donar suport a les xarxes d'ajuda a l'FLN, la qual cosa li valdrà a la revista diversos segrestos i escorcolls sota la IV República i també a l'inici de la V República.

Un cop acabada la guerra d'Algèria, la revista vacil·la novament. Coneix un període «italià» sota la influència d'André Gorz i publica, llavors un cas gairebé únic, els debats del Partit Comunista Italià, que van del reformisme liberal a les reflexions revolucionàries. Péju és exclòs del comitè de redacció després d'una polèmica brutal sobre les realitats del socialisme de Ben Bella a Algèria i sobre la seua gestió com a secretari general de la revista. Però s'hi comprova una mena de desinterès: Sartre ja no escriu quasi mai a *Les Temps Modernes*, i tampoc Simone de Beauvoir, com no siga per incloure-hi avançaments editorials dels seus llibres, que arriben tot seguit a les llibreries.

Un replegament estrany, que segueix potser al triomf del gaullisme i de la dreta: *Les Temps Modernes* ja no mira de renovar-se, per bé que s'hi vinculen alguns joves –futurs *gauchistes*– però que no són integrats al veritable comitè de redacció, on a la família sartreana li agrada trobar-se còmoda. En octubre de 1965 la revista deixa les edicions René Julliard després d'una desavinença amb Christian Bourgeois i retorna a can Gallimard, tot i que discretament, sota el segell de la seua filial Denoël. Fet i fet, s'hi percep una mica d'avorriment.

LA REVISTA 'MEGÀFON'

Arriba maig de 1968. La revista dóna suport *políticament* al moviment, encara que no es transforma o, almenys, no ho fa tot d'una. Però, poc a poc, s'obre als moviments de vegades contradictoris sorgits de la Gauche prolétarienne i del Moviment d'alliberament de les dones, l'evolució dels quals segueix fora del marc del marxisme tradicional.

Ja no és, ni de lluny, el vell to: els grans noms hi han desaparegut, així com una bona part de les cròniques que abans dedicava a l'actualitat immediata. *Les Temps Modernes* dóna la paraula als seus amics, i el comitè de redacció no s'expressa gaire. Antics col·laboradors com ara Bernard Pingaud i J.-B. Pontalis se n'allunyen. Pingaud esdevindrà un dels responsables dels escriptors socialistes.

L'existencialisme ja no existeix; *Les Temps Modernes* ja no n'és el butlletí oficial, escoltat i reverenciat. Per al seu públic Sartre ha deixat d'aparèixer com un gran sacerdot, i ha passat –per a la seua satisfacció, d'altra banda– a la categoria de filòsof i escriptor. La revista no és avui res més que ella mateixa, un recull d'anàlisis i d'articles de combat, una mica de literatura que tempteja, testimoniatges, algunes signatures.

Però mireu-vos-en la col·lecció, tot i que encara té corda per a estona. El programa s'ha complert: vet ací la revista dels debats, els fracassos i les esperances d'una esquerra intel·lectual. N'hi ha poques de tan completes. □

Traducció de Gustau Muñoz

Sartre avui

Peter Bürger

No és gens fàcil fer-se una idea, avui, de la força d'atracció que exercia el nom de Jean-Paul Sartre entre els estudiants dels anys cinquanta. Juntament amb Camus era considerat el pensador de la *Résistance*, que havia elaborat una filosofia de la llibertat segons la qual l'home era, fins i tot en condicions d'extrema servitud, un ésser lliure que podia decidir el seu destí. Les circumstàncies bé podien ser opressives i ofegadores; la qüestió decisiva era què feia l'home a partir d'aquestes circumstàncies.

Era una filosofia que no mirava de recuperar «el temps perdut» (llegint Sartre, un esdevenia antiproustia), sinó que plantejava l'home com a projecte. Una filosofia que volia ampliar els marges d'acció de l'individu i que, d'altra banda, semblava tota una crida a no deixar-se ofegar per una societat que, com la de la República Federal dels anys cinquanta, tenia poc a oferir llevat dels imperatius de la reconstrucció.

Potser més encara que la seua filosofia, de la qual teníem un coneixement insuficient, admiràvem llavors l'intel·lectual

compromès, l'«escriptor ciutadà» (Robert Minder), que assumia la tradició de la Il·lustració francesa i aixecava la veu contra la injustícia i l'opressió, bo i confiant només en la força de la paraula. Sartre... l'aura del nom ens va dur cap als seus escrits.

Vam llegir *La naúsea* com una novel·la moderna, que feia servir la forma del diari per a mostrar l'arbitrarietat de la vida quotidiana, sense associacions dubtoses de sentit. Vam llegir també els seus assaigs filosòfics i de crítica literària dels anys trenta, que ens van convèncer que el narrador omniscient pertanyia definitivament al passat, car assumia la perspectiva impossible de Déu. Citàvem amb delectança la frase final de l'assaig sobre Mauriac: «Déu no és un artista; el senyor Mauriac tampoc». Vam llegir l'assaig de Sartre sobre Husserl, que amb la seua concisió semblava gairebé un manifest filosòfic, i ens hi entusiasmava un concepte de consciència que no la concebia com un espai buit, sinó com a moviment cap al món. I finalment ens va complaure la polèmica de Sartre contra la interioritat. Al capdavant, potser no anàvem errats quan no ens agradaven les *Elegies de Duino* de Rilke i ens semblaven d'una indeterminació dubtosa les seues paraules «Tot era missió».

Admiràvem la racionalitat del llenguatge de Sartre, on apreníem a descobrir, una

Peter Bürger ha estat fins l'any 1998 professor d'Estètica i Teoria Literària a la Universitat de Bremen. La seua obra més coneguda és *Teoria de l'avanguardia*. Recentment ha publicat *Ursprung des postmodernen Denkens* (Velbrück Wissenschaftsverlag). Aquest article aparegué a *Die Zeit* 25/ 2005).

vegada i una altra, les nombroses referències a la tradició francesa, de Pascal a Gide. I admiràvem, sens dubte, el polemista que era capaç d'anorrear el seu adversari amb una sola ironia. «La qüestió és trobar un estil, la idea ve després», havia escrit Giradoux. Sartre hi va fer aquest comentari: «S'equivocava; la idea no vindria mai».

I avui? La pregunta «què resta de Sartre?», que sol formular-se de grat, denota una confiança en la continuïtat de la nostra cultura que a hores d'ara ja no es pot manifestar sense matisos, i per això faríem ben fet de substituir-la per una altra, més modesta: quina és la millor manera d'accedir, avui, a Sartre?

Segurament, encara a través dels textos suara esmentats, als quals caldria afegir els escrits autobiogràfics posteriors, *Els mots*, els assaigs sobre els seus amics Merleau-Ponty i Paul Nizan i també els diaris de guerra publicats pòstumament. Aquests diaris forneixen no sols una impressió viva sobre la formació del seu pensament, que deu molt a la coincidència entre la vivència de la guerra i la lectura de Heidegger, sinó que palesen ja aquella aptitud tan singular per a mostrar el propi jo sense la mínima empatia, una aptitud que convertiria, vint-i-cinc anys després, *Els mots* en el *conte philosophique* més reeixit de la literatura francesa del segle XX. D'ençà de les *Confessions* de Rousseau, les revelacions i l'autoacusació tenen carta de naturalesa en l'escriptura autobiogràfica, però hi ha pocs escriptors, si és que n'hi ha cap, que tracten el propi jo des de fora d'una manera tan conseqüent i despietada com Sartre. Això dona als seus escrits autobiogràfics un estil inconfusible, perquè fins i tot en els moments en què assumeix formalment la perspectiva interior, aquesta està marcada per la fredor de la mirada de l'observador.

Tot això es troba ja present als diaris de guerra. Sartre, a mitjan de la trentena, fou mobilitzat a final de 1939 i s'incorporà a una unitat meteorològica. Se'n va sortir prou bé. El servei li deixava temps lliure i així va poder prolongar durant la guerra allò que era la seua vida abans del conflicte: l'escriptura. Perquè el centre de la seua existència no era pas el compromís social, sinó el fet d'escriure. Només el volum quantitatiu d'allò que va traslladar al paper els nou mesos que va fer de soldat resulta impressionant: a més de les entrades al diari, algunes de l'extensió d'un petit assaig, les cartes diàries a Simone de Beauvoir i l'acabament de la seua segona novel·la.

Sap ben bé la importància que té per a ell l'escriptura: «Estic encadenat a la meua ànsia d'escriure. Fins i tot en la guerra no em pot succeir res, perquè tot seguit pense a escriure allò que sent i allò que veig».

El que apareix ací com a tret de caràcter es relaciona en *Els mots* amb la història de la seua formació. A casa de l'avi, que era professor d'alemany, educat entre el *Grand Larousse* i els clàssics francesos, es prepara el petit Jean-Paul per a una existència futura d'escriptor, escrivint novel·les que s'assemblen massa a les històries d'aventures que llegeix. El que la seua filosofia enunciarà amb el rètol d'autoelecció, es fa present ací com l'adopció d'un gest que ha vist prefigurats en l'existència de l'avi.

Estrafent l'enunciat de Descartes «pense i doncs existesc», pot Sartre dir de si mateix: «existesc perquè escric». De tota manera, la frase representa per a ell no tant una primera certa inamovible com, més aviat, una forma de vida. Tot escrivint s'inclina al món i al seu propi jo i mira d'entendre'ls. A través de l'escriptura assoleix l'experiència més forta de la presència. Sense aquest escriure

comprensiu o comprensió escrivent la vida seria per a ell quelcom d'amorf, informe, amenaçador. L'epifania, el moment emfàtic de la vivència immediata –Micenes sota un cel de tempesta, juntament amb Simone de Beauvoir- se'l mira amb suspicàcia, el dissol amb l'àcid de la crítica i el desemmascara com un autoengany.

Sartre ha encarnat com cap altre autor del segle XX la figura de l'intel·lectual compromès políticament. Això no deixa de ser sorprenent si tenim en compte que la gran època del compromís ja havia passat quan Sartre el va elevar a programa després de la Segona Guerra Mundial. Als anys trenta la irradiació del concepte era tan gran que fins i tot el vell André Gide s'arreglerà durant un temps amb els comunistes. I arran de l'ocupació de França pels alemanys, molts autors es van veure davant l'alternativa de decidir-se per la resistència o pel col·laboracionisme.

Tanmateix, durant aquesta època la qüestió política no se situa de cap manera al centre dels interessos de Sartre, que es troba totalment absorbit en els seus projectes literaris i filosòfics. Pel que fa a la seua participació en la resistència, la va considerar sempre com a marginal. Encara en 1939 observava que la idea de progrés no li deia res. Sartre es veu com a conservador. «Vull preservar el món tal com és».

Això suscita una pregunta: no podria ser que l'intel·lectual compromès fa sempre, amb el seu compromís, també una mena de violència? Que en el fons apunta secretament contra el seu propi conservadorisme profund? Hom pot al·legar que el Sartre que es diu conservador no és encara l'autor compromès de 1945. Encara no ha escrit *L'èsser i el no-res*, però ja està en procés de desenvolupar la categoria de l'elecció.

També arriba a ser irritant el fet que Sartre se situà al començament dels anys cinquanta al costat dels comunistes. Aquesta circumstància ha donat peu sempre a incomprensions. Per ventura no era una traïció a la seua filosofia de la llibertat?

Potser la decisió de Sartre es pot entendre a partir del capteniment del jo i del món que es mostra als diaris de guerra. L'escissió del propi jo en un que viu i un altre que observa i la preeminència que se li atorga a la instància observadora –«el meu orgull és no tenir gens de solidaritat amb mi mateix»–, produeixen un resultat ambivalent: d'una banda li permeten elevar-se per damunt de qualsevol situació concreta, per vidriosa que siga; de l'altra, generen un sentiment de no participació en la vida.

Simone de Beauvoir reporta que Sartre escriví l'article en el qual s'identificava amb el comunisme amb una mena de frenesí. «Havia de fer un pas que em transformàs en un altre. Havia d'acceptar de cap a cap el punt de vista de l'URSS», diu en una nota de Sartre. L'impuls que el mou prové de la desesperada necessitat de l'intel·lectual que flota lliurement de connectar finalment amb la realitat. Una necessitat semblant va menar als anys vint els surrealistes a ingressar al Partit Comunista.

La posició capdavantera de Sartre en el debat sobre el compromís podria tenir bastant a veure, en el fons, amb el fet que és en el camp de l'esquerra un dels pocs autors que posa al centre la qüestió del subjecte que es compromet. Opera en aquest sentit un desplaçament fonamental del plantejament habitual del problema. Mentre que, fins aleshores, l'autor compromès era vist més aviat com un cas particular, Sartre capgira la qüestió i fa de l'autoelecció, en la qual es basa el compromís, la condició

d'una vida i una escriptura autèntiques.

La importància de Sartre no minva de cap manera si remarquem l'estret lligam que manté en aquest aspecte amb el debat dels anys vint i trenta. Tant la negació surrealista com el concepte d'un compromís existencial de l'escriptor, que desenvoluparà el col·laboracionista Drieu la Rochelle, impliquen un acte d'autoelecció.

No és això l'única cosa que ens irrita avui en els textos de Sartre sobre el compromís. En la mesura que es recolza del tot en l'acte subjectiu de l'autoelecció, justifica l'individu per la seua actitud, i no pas pel contingut del seu compromís. També una autoelecció feixista té tots els trets d'una elecció. El narrador de *L'enfance d'un chef* només pot desvalorar, així doncs, el compromís feixista del seu protagonista mostrant-lo feble, dependent de la mirada dels altres. Rere això es percep un veritable dilema: o es deixa de banda el costat subjectiu del compromís i aquest apareix motivat únicament en termes ètics, amb la qual cosa la negació d'allò subjectiu esdevé premissa del compromís, o s'accepta la qüestió de què aporta el compromís a l'autor compromès, amb la qual cosa passa a un segon pla el contingut del compromís.

D'altra banda, no es pot amagar que Sartre va plantejar la qüestió herètica de l'avidesa de l'autor compromès i va desemmascarar el propi mandat d'escriptor com a neurosi caracterial. A les darreres pàgines d'*Els mots* hi ha aquesta frase: «Durant molt de temps pensava que la meua ploma era una espasa; ara conec la nostra impotència».

La problemàtica de l'intel·lectual, que vincula el seu benestar amb la salvació de la humanitat, rau en el fet que sempre estarà temptat de confondre l'acte d'escriure amb

l'acció com a tal. El seu domini són les paraules i aquestes estan sotmeses a principis que no són els de l'acció: les paraules no ensopeguen mai amb la resistència que qualsevol intervenció en la realitat determina indefectiblement.

El fet que l'home de les paraules pot veure's també atrapat per la realitat, i de manera pòstuma, s'ha comprovat recentment, quan es va saber que Sartre, en retornar de la captivitat a Alemanya la tardor de 1941, va ocupar la plaça de un col·lega jueu que havia estat forçat a la jubilació. Malgrat els matisos encara no aclarits de l'afer, la peripècia projecta una ombra sobre la integritat moral d'un escriptor que escriuria després de la guerra: «Considerare Flaubert i Goncourt responsables de la repressió de la Commune, perquè no escrigueren ni un mot per impedir-la».

Potser, com algú ha suggerit, el compromís de Sartre fou només una compensació per la taca en la seua biografia? Rere aquesta pregunta hi ha el desig ben comprensible que el teòric del compromís estigués en tots els seus actes a l'altura de l'exigència moral que ell mateix havia formulat. Tanmateix, el desplaçament de l'interès cap a la biografia no deixa de ser problemàtic; l'objecte de la crítica hauria de ser més aviat l'obra, no la moralitat de l'autor.

No és una tasca planera intentar avui una recuperació de la filosofia de Sartre, sobretot perquè amb l'adveniment del pensament postmodern havia semblat liquidada la seua filosofia del subjecte. Però si s'hagués mirat amb més cura, hom hauria trobat sens dubte línies de contacte entre Sartre i els seus successors postmoderns. En comptes d'oposar, amb menyspreu, a la seua filosofia del subjecte la crítica postmoderna del subjecte, hom podria resseguir les continuïtats

amagades en el pensament francès del segle XX. Perquè el subjecte que dibuixa Sartre no s'aferma en cap mena de substancialitat, sinó més aviat es configura com una línia de fuga ininterrompuda i projectada cap al futur. La crítica de la presència del jo que elabora Derrida amb arguments de la filosofia del llenguatge, s'insinua ja en Sartre en el context de la filosofia de la consciència. Allò que Derrida descriu com a desplaçament dels significants apareix ja en Sartre com a desplaçament de la consciència fora de si mateixa.

Encara més evidents són les referències a Sartre en el pensament de Foucault. La seua esperança en la possibilitat d'esbossar noves formes de subjectivitat té un antecedent molt clar en el concepte sartrè de subjectivitat sense identitat. Quan Foucault veu en el subjecte tradicional una instància que ens sotmet al control per uns altres i que ens lliga a nosaltres mateixos, sembla palès que comparteix la profunda malfiança de Sartre envers la interioritat.

I no és tan sols això. El discurs de Foucault en el sentit que «hem d'alliberar-nos del propi jo» enllaça amb la idea de Sartre segons la qual si no som lliures és sobretot per raó del lligam que mantenim amb nosaltres mateixos. Per això no entén la consciència com a procés d'apropiació, sinó com a moviment adreçat enfora, cap a les coses. El fet que tots dos autors tinguen en comú, a més, una actitud distanciada envers Freud, no pot sorprendre gaire davant els punts de contacte que ací simplement hem al·ludit.

És clar que, per tal com Sartre va viure en primera persona la seua filosofia del subjecte i va donar sempre compte d'aquesta vida, s'hi pot mesurar el preu que ha de pagar un jo que s'acaba amb si mateix des d'una posició d'exterioritat. Com que mai no coincideix amb si mateix, es troba amarat d'un vague sentiment de mancança, del qual no es podrà desempallegar. □

Traducció de Gustau Muñoz

Identitats europees

PRESENTACIÓ

Preguntar-se per la identitat d'Europa remet a un doble ordre de consideracions. Per un costat obliga a enfrontar-se a un passat fet de diversitat, d'experiències contradictòries, i sovint traumàtiques, que ha donat lloc a un mosaic de llengües i cultures, d'estructures polítiques i de memòries sota el signe de la pluralitat, tot i que també a una trajectòria específica i articulada. Europa, sens dubte, ha marcat el món modern, a partir de grans moments que tenen com a fites el Renaixement, la Reforma, la Il·lustració, la Revolució francesa o la revolució industrial. És la síntesi i resultant de molts components: el llegat grec, l'Imperi romà, la tradició cristiana i jueva, i d'una gran varietat d'espais geogràfics i humans, formacions institucionals i realitats culturals altament diferenciades. És la tensió entre el món atlàntic i el món mediterrani, i la trobada amb tota mena d'influències procedents, generalment, d'Orient. Però d'aquest passat i present en gran part multiforme, i de vegades centrfug, es poden destil·lar, com ha succeït en diversos moments de la història, punts compartits, terrenys d'encontre, denominadors comuns.

I és això, per l'altre costat, el que permet parlar d'una identitat europea específica i original, que és el rerafons del debat sobre les formes d'instal·lació d'Europa en el món d'avui. L'experiència històrica europea és fundadora d'una identitat peculiar i original, malgrat les grans diferències internes. Es fa, certament, difícil definir en què consisteix aquesta identitat però, d'alguna manera, sabem que existeix. I que té a veure no tan sols amb els moments de llum sinó, també, amb episodis i experiències més aviat ombrívoles. Una mirada crítica sobre el passat europeu no pot evitar de cap manera la interrogació sobre unes coses i altres, per tal d'extreure matèria per a la reflexió sobre la seua condició en el nou context de la Unió Europea, els canvis que l'afecten, la millor manera d'organitzar el seu marc institucional, la fixació dels seus confins i la relació que ha d'establir amb la resta del món.

Aquest és, si fa no fa, el tema genèric de les intervencions que incloem en aquest dossier, que té com a origen el cicle «Identitats europees: memòria i identitat en el procés de construcció europea» organitzat per la Universitat d'Alacant al llarg del mes d'abril d'enguany.

Europa: història i identitat

Josep Fontana

El concepte d'Europa com a alguna cosa més que una denominació geogràfica, com la designació col·lectiva que identifica un conjunt d'homes i dones com a europeus, va sorgir inicialment amb la intenció de definir els membres d'unes societats que se suposava que havien arribat al cim del progrés i la civilització, cosa que els distingia dels «altres». Aquest era en un primer moment, i continua essent-ho encara avui en molts sentits, un concepte racista, que sovint s'ha identificat amb el de «blanc», en contrast amb els homes i les dones de pell fosca. Aquesta opció té l'avantatge de poder estendre la denominació als pobles descendents d'europeus instal·lats a d'altres continents. Així l'usava Kipling en el seu poema sobre «La càrrega de l'home blanc», escrit en 1899 per celebrar la conquesta de les Filipines pels Estats Units, els quals incitava a fer allí la tasca civilitzadora de l'home blanc. Cosa que vol dir que no considerava blancs, i cal suposar que tampoc europeus,

els espanyols que duïen tres segles a les illes; una idea en què sembla que coincidís amb el senyor Fraga quan, en la seva època de fomentador del turisme, es va apressar a comunicar als europeus que volien venir a visitar aquest país que això d'Espanya era «diferent».

No hi havia, fins fa poc, gaires intents d'escriure històries d'Europa, perquè quin significat podia tenir la història d'un col·lectiu humà que habita en un espai mal definit i que no té un passat compartit? El que s'havia fet habitualment era europeïtzar la història del món, situant els europeus i els seus parents propers nord-americans com a punta avançada del progrés humà, i col·locant tots els altres en una escala de major o menor endarreriment amb relació a ells: el progrés històric, doncs, s'identificava, si fa no fa, amb l'esforç dels altres per imitar les societats europees.

L'altra forma, derivada de la que acabo de citar, en què s'ha usat aquesta mena d'història ha estat per cercar en ella una justificació de la riquesa adquirida pels europeus, combatent la idea, prou estesa entre els colonitzats, que aquest enriquiment es degué al seu espoli.¹ És a dir, per cercar alguna forma raonable d'explicar el que s'ha anomenat «l'excepcionalisme europeu». Seria pràcticament impossible passar revista a la gran quantitat d'hipò-

Josep Fontana és director de l'Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives i catedràtic emèrit de la Universitat Pompeu Fabra. És autor, entre altres obres, *d'Historia: análisis del pasado y proyecto social* (1982), *La història després de la fi de la història* (1992), *La fi de l'antic règim i la industrialització (1787-1868)* (1998) i *Europa ante el espejo* (1994).

tesis que s'han exposat per a explicar les causes d'aquesta superioritat econòmica, que sembla que no va començar de fet més que a partir del segle XVIII.² N'hi ha que es basen en avantatges naturals (en raons biològiques, ecològiques o geogràfiques),³ en determinades «virtuts» morals i culturals (com el matrimoni tardà, que donaria lloc a una demografia menys expansiva i, com a conseqüència, deixaria més recursos per a la inversió),⁴ en raons diverses d'eficàcia econòmica o en la tecnologia de les veles i els canons,⁵ entre moltes d'altres. Una de les darreres, per exemple, explica la superioritat europea per l'ús del vidre, que «va transformar la relació de la humanitat amb el món natural» i «va canviar el sentit de la realitat, privilegiant la visió sobre la memòria i suggerint nous conceptes de prova i d'evidència», tot el qual hauria donat un avantatge indiscutible a Occident sobre les civilitzacions miops d'Orient.⁶

Tota una altra família d'explicacions associa la superioritat occidental al seu avenç en el terreny de la formació de l'estat modern, exposant-nos d'entrada a un seguit de confusions, tant per la dificultat de definir en què consisteix exactament l'«estat modern», com pel fet que una aproximació comparada a la història dels estats d'Europa i d'Àsia revela més paral·lelismes que divergències en aquest terreny.⁷ El que passa és que som els europeus els qui hem decidit que els altres són incapaços d'asolir pel seu compte la modernitat –de la mateixa manera que hem decidit que són «societats sense història» amb el simple expedient d'ignorar-la– i desqualifiquem qualsevol intent de fer el mateix camí cap a l'«estat modern» d'una altra manera. El nacionalisme és entre nosaltres un signe de modernitat, però el doctor John Warnock,

un britànic que va tenir un càrrec important a Egipte durant més de vint-i-cinc anys, va diagnosticar el nacionalisme egipci com «un desordre mental infecciós».⁸

Des de fa un temps, però, la recerca d'una identitat europea ha deixat en segon terme la legitimació de l'excepcionalisme –que en moments en què les majors taxes de creixement econòmic es donen a l'Extrem Orient ha perdut interès com a element explicatiu– per ocupar-se de cercar fonamentació històrica a l'actual Unió Europea. Una feina no gaire fàcil, ja que el més llunyà antecedent que es pot trobar data de 1648, amb la pau de Westfàlia, que és la primera vegada en què el col·lectiu dels governants parla en termes civils i no com a membres de la cristiandat, i que comença més pròpiament amb el congrés de Viena de 1814-1815, que va ser la primera reunió internacional que es va fer en nom de les potències europees, i que va donar lloc que aparegués el primer himne d'Europa, avui sorprenentment oblidat: una cantata que Beethoven va compondre, amb el títol d'*El moment gloriós*, la qual exalta la unió de les potències. Es va estrenar el 29 de novembre de 1814, a la vegada que «La batalla de Vitòria», i en arribar al punt en què el cor canta, posant-ho en veu de la ciutat de Viena, «tot el que la Terra té d'alt i de sublim s'ha reunit dins dels meus murs», va ser acollit amb aclamacions pel públic, en una reacció que no em sembla que tingués gaire d'europeista.

El tema d'una aliança permanent de les potències europees se'n va anar a l'aigua molt aviat, amb el fracàs del sistema dels congressos. I la idea mateixa d'una possible unió no va fer gaire via, fins que la van recuperar els nazis amb el seu programa d'un «nou ordre europeu»; però això s'hauria de

considerar més aviat dins de la història dels imperis que no pas de les unions. Fora d'això, no gran cosa més que les elucubracions amb no gaire contingut pràctic del comte Coudenhove-Kalergi i el seu Moviment Pan-europeu als anys vint del segle passat o les d'Aristide Briand en 1929. El pas més avançat el van donar el 1944 els governs a l'exili de Bèlgica, Holanda i Luxemburg, quan van decidir que, un cop acabada la guerra, formarien una unió duanera amb el nom de Benelux.

Acabada la Segona Guerra Mundial es van presentar grans projectes d'unitat, amb molts festivals i grans discursos, pronunciats en actes com la celebració en 1948 d'un congrés d'Europa al qual van assistir 750 polítics, des dels veterans Churchill o Adenauer fins al jove Mitterrand, i que inicià un moviment que va portar a la creació en 1949 d'un Consell d'Europa integrat per un Comitè de ministres i una Assemblea consultiva que a l'hora de la veritat no van fer gaire cosa més que produir i difondre retòrica.

Els orígens de la Unió Europea no tenen res a veure amb cap d'aquests antecedents que he esmentat, sinó que, com és ben sabut, van néixer d'iniciatives econòmiques molt modestes, que s'inicien amb la Comunitat europea del carbó i de l'acer, fruit del pla Schuman de 1950, que va començar a funcionar en 1952 i va anar seguida el 1957 per la signatura del Tractat de Roma, que creava la Comunitat econòmica europea. Tot plegat transcendent en el terreny de l'economia i, si ho voleu, fins i tot en el de les relacions internacionals, però d'unio política, ben poca cosa, com ho mostraria l'actitud de De Gaulle en oposar-se a l'entrada de Gran Bretanya perquè, com va dir un ministre francès a un polític britànic,

en aquells moments els sis membres de la comunitat eren cinc gallines i un gall, es sobreentén que França, mentre que si es deixava entrar Gran Bretanya amb els països que s'havien associat a ella, hi hauria més gallines, però també dos galls, i això era mala cosa per a la convivència al corral.

L'esforç per donar alguna mena de contingut polític a aquesta comunitat explica que s'hagin multiplicat els intents de construir una història d'Europa que la legitimí, de manera semblant a com les històries suposadament nacionals patrocinades pels estats des del segle XIX venien a legitimar els estats-nació moderns, inventant-los genealogies que anaven fins a la prehistòria. Però, en la mateixa mesura que aquesta Unió Europea és una unió d'estats als quals les seves històries atribueixen un origen immemorial, el resultat acostuma a ésser poca cosa més que la suma més o menys comparada de les històries individuals dels estats que la integren. Aquesta fal·làcia estatista obliga els historiadors a treballar a partir dels marcs polítics actuals, artificialment projectats cap enrere, ignorant deliberadament que les fronteres «ètniques» del present no tenen res de «natural», sinó que són el resultat de segles de guerres, de migracions forçades, d'expulsions i d'operacions de neteja i de genocidi cultural. Valgui, com a exemple, el cas d'una Iugoslàvia integrada i desintegrada en el transcurs de setanta-cinc anys; fa vint-i-cinc anys hauríem considerat lògic parlar de la Iugoslàvia medieval; avui això no té cap mena de sentit. I, si és així, per què hauria de tenir més sentit una història medieval d'altres entitats «nacional-estatal» similars? I què pot valer una història d'Europa feta de comparacions entre unes inexistentes França, Alemanya o Itàlia medievals?

Tot plegat neix de la nefasta confusió entre un fenomen cultural i de consciència, com és el de la nació, i el fet polític de l'estat, el fonament del qual hauríem de cercar en el contracte social, i no pas en una història comuna. La manera com els estats-nació han pretès cohesionar, o potser fóra millor dir compactar, les diverses tradicions culturals del seu àmbit, absorbint-les en una de dominant, va funcionar amb èxit al segle XIX i a la primera meitat del XX, lligada a l'ensenyament obligatori de la «història nacional», com el que nosaltres vam haver de patir encara en els anys del franquisme. Però en la mesura que en les darreres dècades s'han produït fragmentacions de velles estructures estatals, com s'ha esdevingut amb l'imperi soviètic, i s'ha hagut de veure com els nous estats s'apresaven a fabricar-se tradicions històriques nacionals, s'ha començat a posar en dubte la validesa d'aquesta forma d'entendre el passat. Contra una visió que sacralitza unes fronteres que no van existir de fet fins al segle XIX, i que ignora que els límits definits pels tractats es travessaven fàcilment o que les monedes circulaven internacionalment, sense més garanties que la del seu valor metàl·lic,⁹ hem après a valorar les zones de contacte, a banda i banda de les fronteres, que han estat escenari d'una multitud d'intercanvis econòmics, culturals i ecològics en temps en què persones, mercaderies i idees es movien per elles amb llibertat.¹⁰

Desfer-nos de la mitologia que confon l'estat amb la nació ens és necessari, no solament per a entendre millor la història, sinó per a viure en el present. Havent-se hagut d'enfrontar a conflictes com els de Nagorno-Karabakh o de Txètxenia, Evgeni Primakov, que va ser primer ministre de Rússia no fa gaires anys, ens ofereix en

les seves memòries aquesta reflexió sobre la realitat del món actual: «Si tenim en compte que en 150 estats hi viuen dues mil nacions i ètnies diferents, podem arribar a la conclusió universal que la via mestra és la de garantir el dret de les minories nacionals dins dels estats multinacionals».¹¹

La realitat és que la immensa majoria dels estats són, d'una manera o una altra, multinacionals, la qual cosa vol dir que haurien d'abandonar la seva pretensió de justificar-se sobre la base d'un patriotisme basat en mites fundacionals, bastits sovint sobre un racisme identitari, per a assumir que la seva legitimitat es basa en el contracte social que els seus súbdits renoven en les votacions generals, a canvi d'exigir-li els serveis socials que se suposa que l'estat té l'obligació de proveir.

Una història legítima d'Europa no pot ser, per tant, la dels estats actuals projectada enrere, sinó la que ens parli de com es van establir les relacions entre els habitants dels diversos espais del continent al llarg del temps. Barry Cunliffe ha publicat una ambiciosa revisió de la història antiga i medieval que sosté que hi ha una Europa atlàntica que va d'Islàndia a Gibraltar, passant per Galícia, on mil·lennis de vida de cara a l'oceà haurien donat lloc que «celtes, bretons i gallecs tinguessin una relació més estreta amb els seus veïns marítics que amb els seus conterrànies anglesos, francesos o espanyols».¹² Una cosa semblant, molt més complexa encara, es pot dir de la Mediterrània, amb relació a la qual Horden i Purcell han publicat el primer volum del que vol ser la història de tres mil anys de vida en comú d'uropeus, asiàtics i africans entorn del mar.¹³

Contra tants estudis sobre els inexistents estats europeus en les èpoques medieval o

moderna, tot just si n'hi ha uns pocs que ens parlin de les migracions, de les rutes de comerç que unien el Bàltic amb la mar Negra, de la convivència dels pastors i dels ramats per damunt de les fronteres polítiques, dels recorreguts dels venedors ambulants per tots els camins del continent, de les comunitats dels homes del mar, dels camins que van seguir els dissidents religiosos (que expliquen que els lolards anglesos perseguits es refugiessin a Bohèmia amb els hussites txecs), de fenòmens culturals com els derivats de la dispersió dels sefardites expulsats de la Península Ibèrica (que van trobar a Holanda la llibertat que permetria l'eclosió d'un pensament com el de Spinoza, que a casa nostra podia haver-lo dut a la foguera), de la difusió de les idees racionalistes de la Il·lustració, transmeses en llibres que cap censura estatal no va aconseguir de frenar (de 1751 a 1782 van circular per tot Europa 25.000 exemplars de l'*Encyclopédie*, cosa que volia dir 900.000 volums), i de tantes altres activitats i relacions col·lectives que van establir llaços d'unió i van facilitar aproximacions culturals molts segles abans que els governants inventessin la unitat europea des de dalt.

Quines característiques pròpies, definidores d'una possible identitat europea, mostra la cultura que va sorgir d'aquests intercanvis? La convenció acadèmica acostuma a repetir que els seus signes definidors són les tradicions de la cultura clàssica i del cristianisme. Però si estudiem els moments més fecunds de formació d'una realitat europea als temps medievals podem descobrir que hi ha molt més que això. Hi ha una terra de frontera, permeable a la circulació de mercaderies, homes i idees, on els substrats clàssic i cristià, però també el de les velles cultures autòctones, es fonen amb

les aportacions de la ciència i de la tècnica d'Àsia, arribades sobretot a través del món islàmic, amb elements tan essencials com la numeració índia, amb nous cultius i noves tècniques agràries i amb importacions tècniques tan transcendents com les de la pólvora i del paper, que va fer possible la multiplicació dels textos escrits. I podem veure, a més, que allò que permet de desenvolupar aquest mestissatge de manera més fecunda, i d'engendrar a partir d'ell una cultura genuïnament europea, té molt a veure amb el fracàs polític dels intents de reconstruir el marc de l'imperi i amb la impotència de l'Església en la seva pretensió d'imposar normes rígides al pensament.

Els grans trets que han permès de forjar aquesta cultura i elaborar a partir d'ella uns signes d'identitat, són, per una banda, la tradició de les lluites contra el despotisme dels imperis –totes les construccions imperials seran o d'escassa eficàcia, com el Sacre Imperi Romanogermànic, o d'escassa durada, com els de Napoleó o de Hitler– que conduiran al desenvolupament de sistemes de govern representatiu. I, per l'altra, l'elaboració d'una cultura racional i crítica que té els seus orígens remots en la florida medieval de les heretgies i qualla als segles XVII i XVIII amb aquella heretgia final que anomenem la Il·lustració, per obra dels Spinoza, Locke, Bayle, Hume, Montesquieu o Diderot, entre tants d'altres.

Aquesta doble tradició inspirarà entre nosaltres una lluita sostinguda per les llibertats individuals i els drets humans (des de la Revolució francesa, que no és una revolució de propietaris com la nord-americana, sinó que, com havia sabut veure Michelet, es caracteritza per una participació popular activa) i, més endavant, des de la Primera Internacional, una lluita paral·lela pels

drets socials (per coses tan substancials com l'educació pública, la sanitat pública o el sistema de pensions), guanyats en cent cinquanta anys de combats col·lectius. Aquestes continuaran essent fins al present les característiques distintives d'una societat europea que en 1939 associarà la lluita contra el feixisme amb l'establiment de l'estat de benestar.

Aquests valors europeus són avui, però, amenaçats per una perillosa involució, nascuda als Estats Units en els anys setanta del segle passat, a partir del memoràndum en què Lewis Powell denunciava que els enemics de la «lliure empresa» eren sobretot «els estudiants universitaris, els professors, el món dels mitjans de comunicació, els intel·lectuals i les revistes literàries, els artistes i els científics».¹⁴

El resultat d'aquesta campanya ha estat la contrarevolució ideològica que estem vivint, finançada per grans fundacions privades que controlen cadenes de televisió, patrocinen la publicació de centenars de llibres i paguen càtedres universitàries,¹⁵ en associació amb els grups fonamentalistes cristians que sostenen visions com les del líder evangèlic Tim LaHaye, un dels fundadors del moviment de la Majoria Moral, que ha difós el seu missatge profètic en una sèrie de novel·les utòpiques de les quals s'han venut als Estats Units 55 milions d'exemplars. Aquest missatge consisteix en una interpretació de textos bíblics, en especial de l'Apocalipsi, que sosté que un cop les terres bíbliques hagin estat ocupades per Israel –i aquests grups ajuden a accelerar el procés finançant els assentaments jueus al territori de Palestina–, les legions de l'Anticrist –que resulta que, segons LaHaye, serà un secretari general de l'ONU

que promourà una política de desarmament general, el reforçament de les Nacions Unides i una moneda universal– atacaran Israel i hi haurà una batalla decisiva a la vall d'Armageddon. A això, s'hi afegeix el «rapte»: d'acord amb el que es diu a la primera carta als de Tessalònica, els justos, els autèntics creients, seran arrabassats per Déu en l'aire, «sobre els núvols», i asseguts a la seva destra contemplaran com els seus enemics polítics i ideològics que resten al planeta, els *left behind* (deixats endarrere), pateixen plagues i danys en els anys de tribulació que passaran abans de la segona tornada del Messies, que establirà un regne de mil anys sobre la Terra.

No parlo de quatre bojos. Aquesta dreta cristiana fonamentalista posseeix 1.600 emissores de ràdio i 250 cadenes de TV, a través de les quals influeix fortament sobre la percepció que els seus oients tenen del que passa al món, i pot exercir una influència vital en les eleccions presidencials: un article recent de *The Economist* sosté que els «cristians tradicionalistes» han aportat més del 40 per cent dels vots totals de Bush.¹⁶ Un 40 per cent que ve a coincidir amb la proporció dels nord-americans que creuen que la Bíblia ha d'entendre's com a totalment i literalment certa, que explica la força que han agafat les grans campanyes de pseudociència contra l'evolucionisme (en alguns llocs és ja obligatori que s'expliqui el creacionisme o la teoria de l'*intelligent design* com a alternatives vàlides), fins a arribar a grups que, en nom de la seva fe literal en la Bíblia, sostenen que és en realitat el sol el que gira al voltant de la terra. En la mateixa línia hi ha totes les campanyes que posen en dubte l'escalfament de la terra i que es neguen a acceptar les mesures de control de

l'emissió de gasos. Perquè, fet i fet, no val la pena fer-se mala sang pel medi ambient si s'està convençut que el món s'acaba d'ací a pocs anys: una enquesta de Time/CNN va donar com a resultat que el 36 per cent dels que contestaven creien que l'Apocalipsi era una profecia veritable.¹⁷

Tot això té un aspecte global que convé no perdre de vista. Andreas Huygen ha escrit que la batalla de les idees de la guerra freda es feia entre dos bàndols que compartien un terreny comú i que es proclamaven tots dos hereus de la Il·lustració. El que debatien era com s'havien d'entendre el progrés i la modernització, la igualtat i la llibertat, sense plantejar-se pas de negar-los. El liberalisme occidental que va guanyar aquesta batalla contra la Unió Soviètica, afegeix, «es veu ara desafiat per una onada antiliberal que combat la cooperació internacional, les garanties constitucionals d'habeas corpus, la separació d'Església i estat i el racionalisme secular de la modernitat».

Perquè s'entengui fins a quin punt aquestes concepcions difereixen de les nostres, és a dir, de les europees, en aspectes tan fonamentals com la necessitat de garantir els drets col·lectius, em limitaré a donar dos exemples: el grup Concerned Women for America combat la convenció de les Nacions Unides per l'eliminació de totes les formes de discriminació contra les dones, al·legant que això significa que se'ls nega el dret a decidir sobre el que fa referència a la família o a l'educació dels nens i els prohibeix de reconèixer «que els homes i les dones són fonamentalment diferents»; un altre grup, l'Eagle Forum, sosté que la Convenció de les Nacions Unides sobre els drets del nen prohibeix als pares que forcin els nens a fer feines a casa i crea la

possibilitat que els pares que vulguin educar directament els fills, en comptes de dur-los a l'escola, siguin acusats de negligència.¹⁸

A aquesta actitud contrària a la garantia dels drets humans, hi afegiria la que fa referència als drets socials, combatuts sistemàticament des de fa molts anys. De la situació actual, pot donar-ne idea un exemple: en comentar-se desfavorablement la notícia que la més important cadena nord-americana de magatzems, Wal-Mart, amenaça de tancar qualsevol establiment seu on pretengui assentar-se un sindicat, la cadena ha publicat, el 7 d'abril d'enguany, un anunci de dues pàgines en la *New York Review of Books*, amb el títol de «L'impacte de Wal-Mart en la societat: un moment decisiu per al capitalisme nord-americà», adornat amb una imatge en color d'una família feliç amb nens i un gos jugant davant d'una casa unifamiliar, on justifica els seus baixos salaris i la manca d'atenció sanitària als seus treballadors i sosté que no són solament els negocis —ni aquells que, com Wal-Mart, resulta que han fet 10.000 milions de dòlars de beneficis en el darrer exercici— els que han de resoldre els problemes socials, sinó que en la pròxima dècada hi ha d'haver un seriós debat respecte de com, cito literalment, «els negocis, el govern i els individus han de repartir-se la càrrega de finançar una societat decent».

Una història d'Europa que sigui capaç de mostrar els trets que han anat constituint la identitat europea, que faci justícia al que ha significat la seva tradició de defensa dels drets humans i dels drets socials, i que valori adequadament el que ha aportat la creació d'una cultura crítica, hauria de servir-nos avui per a defensar-nos, en moments prou difícils, de l'assalt d'una contrarevolució

que pretén negar aquells ideals, heretats de les lluites de la Il·lustració, de la Revolució Francesa o de la Primera Internacional, que són fites essencials de la nostra història i testimonis d'un esforç mil·lenari, al qual no hauríem de renunciar, per construir una societat on hi pugui haver la major igualtat possible dins de la major llibertat possible. □

1. Per exemple, en el llibre de Walter Rodney, *How Europe underdeveloped Africa*, Londres, Bogle-L'Ouverture, 1972.
2. Paul Bairoch (ed.), *Disparities in economic development since the industrial revolution*, Basingstoke, Macmillan, 1981; del mateix Bairoch, *Victoires et déboires. Histoire économique et sociale du monde du XVII^e siècle à nos jours*, París, Gallimard, 1997, especialment el volum III. Contràriament a Bairoch, Angus Maddison sosté que l'avantatge europeu s'inicia molt abans, potser a la fi dels temps medievals, però les seves especulacions sobre les xifres del PIB per habitant entre els anys 1000 i 1820 són fantasmals i els arguments històrics amb què vol donar-los suport arriben a resultar indignants per la seva grolleria (Angus Maddison, «La economía de occidente y la del resto del mundo en el último milenio», en *Revista de historia económica*, XXII (2004), núm. 2, pp. 259-336).
3. Kenneth Pomeranz, *The great divergence. China, Europe and the making of the modern world economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000, per exemple, dóna una importància fonamental a la disponibilitat de carbó mineral.
4. Per limitar-me als exemples més recents: J. R. McNeill «The reserve army of the unmarried in world economic history: flexible fertility regimes and the wealth of nations», a D. H. Aldcroft i R. E. Catterall (eds.), *Rich nations-poor nations. The long-run perspective*, Cheltenham, Edward Elgar, 1996, pp. 23-38; John P. Powelson, *Centuries of economic endeavor. Parallel paths in Japan and Europe and their contrast with the Third World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994.
5. Una idea de Carlo M. Cipolla (*Guns and sails*) en la qual ha insistit després Alfred W. Crosby a *Throwing fire. Projectil technology through history* (Cambridge, 2002). Crosby havia escrit amb anterioritat sobre l'imperialisme ecològic (Cambridge 1986) i sobre els avantatges nascuts de la difusió de la quantificació (*The measure of reality: quantification and western society, 1250-1600*, Cambridge, 1997).
6. Alan Macfarlane i Gerry Martin, *The glass bathyscaphe. How glass changed the world*, Londres, Profile Books, 2002, p. 18; també Chiara Frugoni, *Medioevo sul naso*, Roma, Laterza, 2001.
7. Victor Lieberman, «Transcending east-west dichotomies: state and culture formation in six ostensibly disparate areas», a Victor Lieberman (ed.), *Beyond binary histories. Re-imagining Eurasia to c. 1830*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1999, pp. 19-102.
8. Bernard Porter, «Strew the path with flowers», a *London Review of Books*, 4 març 2004, p. 33, en una ressenya del llibre de James Mills, *Cannabis Britannica*.
9. Eric Helleiner, *The making of national money: territorial currencies in historical perspective*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.
10. Mark von Hagen, «Empires, borderlands, and diasporas: Eurasia as anti-paradigm for the post-soviet era», un text aparegut a *Ab Imperio*, una revista publicada a Kazan, el coneixement del qual dec a la comunicació del professor Sergey Glebov.
11. Evgeni Primakov, *Russian crossroads*, capítol IX.
12. Barry W. Cunliffe, *Facing the Ocean. The Atlantic world and its peoples, 8000 BC-AD 1500*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
13. Peregrine Horden i Nicholas Purcell, *The corrupting sea. A study of Mediterranean history*, Oxford, Blackwell, 2000; vegeu també John Wansbrough, *Lingua franca in the Mediterranean*, Richmond, Curzon Press, 1996.
14. John Micklethwait i Adrian Woolridge, *The right nation. Conservative power in America*, Nova York, Penguin, 2004, pp. 77-78.
15. Sefan Halper i Jonathan Clarke, *America alone. The neo-conservatives and the global order*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
16. «Social conservatives. Following their own path», a *The Economist*, 2 d'abril de 2005, pp. 39-40.
17. Esther Kaplan, *With God on their side*, Nova York, The New Press, 2004, pp. 30-31; Bill Moyers, «Welcome to Doomsday», a *The New York Review of Books*, 24 març, 2005, pp. 8-10, Micklethwait i Woolridge, *The right nation*, pp. 155-160.
18. Kaplan, *With God on their side*, p. 31 i *passim*.

Models ètics i identitats culturals

Carles Duarte

Què designem a hores d'ara amb el nom d'Europa? Un continent, és a dir, una realitat geogràfica? Sí, però no només. Una construcció humana que es reflecteix avui sobretot en unes institucions polítiques i econòmiques que són el fruit d'una tradició europeista i de la voluntat de superar la successió incessant de conflictes bèl·lics? Recordem, per exemple, el comte Richard Coudenhove-Kalergi, autor l'any 1923 del llibre *Paneuropa* i impulsor del moviment europeu i del Primer Congrés Europeu de 1926, o bé la declaració Schuman de 1950, el tractat de París de 1951 que constituïa la Comunitat Econòmica del Carbó i l'Acer, els tractats de Roma de 1957 que constituïen la Comunitat Econòmica Europea... També, però no tan sols. Un conjunt molt divers de pobles, tradicions i cultures? Efectivament, però només en part. A mi em sembla que hi ha maneres ben diferents i no excloents de sentir-se europeu, des de nombrosíssimes perspectives individuals i col·lectives d'aproximar-se al fet europeu, però alhora tinc la convicció que hi ha uns

vincles ètics i culturals en què la major part d'europeus podem reconèixer-nos sense considerar-nos traïts.

Però anem a pams. I començaré dient que, com a Zeus, a mi m'agrada Europa. Bé, la veritat és que no em proposo transformar-me en brau per raptar la filla del fenici Agenor i endur-me-la a Creta, una illa certament ben representativa dels fonaments històrics i de l'anhel creatiu de l'esperit humà que ha acabat conformant el que avui Europa és i –i això de fet compta tant o més– el que vol ser.

Ara bé, si el meu enamorament d'Europa no m'impulsa al segrest, sí que, en canvi, em mou a reivindicar-la. Hi ha qui associa, abans de res, Europa a l'euro, al Banc Central Europeu i a l'existència d'un mercat comú, que em semblen prou importants des del punt de vista de l'estructuració i la integració econòmiques, no debades la Unió Europea ja és el principal exportador i el mercat comercial intern més gran del món, però a mi m'interessa sobretot l'Europa ètica i cultural: la que se sent hereva de Sòcrates, Lluïl, Spinoza o Schopenhauer, la que es reconeix en Homer, Ovidi, Dant, Marc, Cervantes, Shakespeare, Goethe, Kafka o Pessoa, la que reivindica Copèrnic, Galileu, Newton o, enguany especialment, Einstein, la que estima Vivaldi, Mozart, Beethoven, Musorgskij, Sibelius o Smetana, la

Carles Duarte i Montserrat és poeta i lingüista. Actualment és director de la Fundació Lluís Carulla. Ha publicat poemes com ara *Tríptic hebreu*, *El somni*, *El silenci* o *El centre del temps* i diverses obres de lingüística, com ara *Gramàtica històrica del català* (amb A. Alsina) i *Síntesi d'història de la llengua catalana* (amb M. A. Massip).

que es construeix des del Partenó, les esglésies romàniques i les catedrals gòtiques...

L'Europa econòmica i social constitueix una base sòlida, decisiva, però l'Europa que afirmo i que somnio cada dia té una ànima cívica i estètica, compromesa amb la llibertat, amb el talent i amb la bellesa. M'agrada l'Europa de la Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà de 1789, la socialment avançada i la que ha sabut deixar enrere segles de conflictes cíclics per crear un espai d'entesa i un somni compartit, lluny de l'esperit agressiu i depredador que ha fet de l'ésser humà l'animal del planeta més dotat per a la destrucció.

Es tracta d'una Europa complexa, fruit d'una llarga i intensa història, de generacions successives participant de construccions culturals diverses arrelades en geografies i paisatges humans ben diferents, però que es reflecteix, a més, en una evolució ètica, política, social i moral que tendeix a confluïr abandonant, com recordava fa un moment, les lluites de dominació incessants i immensament doloroses.

Aquesta és l'Europa que es referma al Projecte de Constitució Europea, inspirada, com podem llegir al seu preàmbul, «en l'herència cultural, religiosa i humanista d'Europa, a partir de la qual s'han desenvolupat els valors universals dels drets inviolables i inalienables de la persona humana, la democràcia, la igualtat, la llibertat i l'Estat de dret», que parteix de la convicció «que els pobles d'Europa, sense deixar de sentir-se orgullosos de la seua identitat i de la seua història nacional, estan decidits a superar les seues antigues divisions i, cada vegada més estretament units, a forjar un destí comú» i que creu «que, 'unida en la diversitat' (la divisa de la Unió Europea, consagrada per l'article 8 del Projecte de Constitució),

Europa [...] brinda les millors possibilitats de prosseguir, respectant els drets de tots i conscients de la seua responsabilitat amb les generacions futures i la Terra, la gran aventura que en fa un espai privilegiat de l'esperança humana».

És l'Europa dels ciutadans, de l'exaltació antigregària de la identitat individual, però és també l'Europa dels pobles, la de les identitats col·lectives, clarament cohesionadores, malgrat els qui les rebutgen, com Mario Vargas Llosa, que les considera ficcions ideològiques. Al capdavall, però, l'ésser humà és un animal ideològic, que pensa, que imagina i que construeix: les ideologies solen partir de la realitat i projecten enllà i donen coherència a l'existència humana. Desqualificar les identitats col·lectives perquè són ideològiques és negar-se a acceptar la naturalesa transformadora de l'ésser humà, la seua voluntat d'incidir positivament en la comunitat a què pertany. Els humans entenem la vida com una experiència individual, però que necessita integrar-se en una societat que ens acull, ens ofereix una identitat col·lectiva i ens arrecera. Temem l'aïllament, la solitud perquè ens deixa desprotegits davant les forces poderoses de la natura i del destí. Lluny de la societat ens sentim enduts per un vertigen, la vida es fa precària, s'esvaeixen les seguretats que ens permeten dedicar el nostre temps a alguna cosa més que a procurar sobreviure i les nostres fragilitats són més notòries. Celebro el reforçament de la individualitat, però sempre que no esdevingui egoisme ferotge i que no comporti negligir la consciència del pes de la nostra dimensió social i col·lectiva.

A l'Europa d'avui coexisteixen algunes identitats hegemòniques, com l'espanyola, la francesa, l'anglesa o l'alemanya, que, per

cert, retrocedeixen en la mesura que els estats perden pes i que hi ha una identitat expansiva arreu del món pel fenomen de l'americanització, i força identitats vulnerables, com analitza Francesc Torralba al seu interessant llibre *Identitats vulnerables. Estratègies contra l'homogeneïtzació*. Les institucions europees –fonamentalment el Consell d'Europa i la Unió Europea– estan compromeses a protegir les esmentades identitats vulnerables, sense les quals el nostre concepte plural d'Europa es desdibuixa, s'empobreix radicalment i entraria en crisi.

La nostra Europa deixa enrere esclavatges, odis ètnics i atrocitats –algunes de tan recents als Balcans!– com a conseqüència de la impunitat dels qui es podien sentir amos de les vides dels altres. És l'Europa que reconeix i defensa els drets dels treballadors, la de l'ensenyament i la sanitat com a serveis públics. És l'Europa també que bandeja la pena de mort, la que renuncia a colonitzar militarment altres pobles.

Aquesta és l'Europa que es fonamenta en els valors que es propugnen a l'article 3 del Projecte de Constitució: «respecte de la dignitat humana, la llibertat, la democràcia, la igualtat, l'Estat de dret i el respecte dels drets humans, incloent-hi els drets de les persones pertanyents a minories». Uns valors que la Constitució preconitza com a comuns als estats membres «en una societat caracteritzada pel pluralisme, la no-discriminació, la tolerància, la justícia, la solidaritat i la igualtat entre dones i homes».

En definitiva, podem parlar d'una identitat europea col·lectiva basada, en termes de Jürgen Habermas, en una autocomprensió ètica comuna. Aquest és el territori per on ha d'avançar el sentit de la identitat europea.

Els europeus assumim una noció de ciutadania associada a drets i responsabilitats i una visió ètica que té les seves arrels en l'afirmació dels principis de llibertat i d'igualtat que és el moll de l'os de l'esmentada Declaració de Drets de l'Home i del Ciutadà de 1789 i en la Declaració Universal de Drets Humans de 1948, que parteix de la premissa que tots els éssers humans neixen lliures i iguals en dignitat i en drets i que proclama el dret a la vida, a la llibertat i a la seguretat.

Però també hi han complert un paper rellevant els principis morals cristians, tot i que l'Estat i l'Església ja fa temps que van separar clarament els seus camins i que els estats europeus s'han decantat per la aconfessionalitat i les societats respectives s'inclinen més aviat cap a una laïcitat respectuosa amb les religions que hi conviuen. N'hi ha prou d'evocar els deu manaments que trobem al versicle 20 de l'Èxode –és a dir, no matar, no robar, no acusar falsament...– o les benaurances i els manaments de Jesús que s'enuncien als Evangelis –estimar, treballar per la pau, ser justos, ser compassius...–. Que avui algunes societats europees s'hagin tornat més escèptiques davant de les creences religioses no hauria d'impedir reconèixer la funció civilitzadora de l'Església, en la mesura que ha difós codis morals que pretenien limitar comportaments brutals, condemnaven la violència i defensaven una exigència moral en el tracte amb els altres.

George Steiner va fer al Nexus Institut de Tilburg ara fa un any una conferència amb el títol *La idea d'Europa* on es basava en cinc axiomes per definir-la: els cafès –és a dir, el debat–; el paisatge que podem recórrer, abastable i humanitzat, treballat; els carrers i les places que porten noms

d'estadistes, científics, artistes, escriptors del passat –la consciència, doncs, de construcció, de civilització resultat de les conquestes cíviques, intel·lectuals, artístiques i científiques–; la doble procedència d'Atenes i de Jerusalem –les matemàtiques, la interrogació...–, i la temença del crepuscle –la intuïció d'un esfondrament sota el pes paradoxal dels seus èxits i la incomparable prosperitat i complicació de la seva història.

Des de l'antiguitat Europa ha estat un territori de lluites de colonització i dominació, que podem simbolitzar aquí amb l'imperi Romà, fruit d'una força militar excepcional en el seu moment, però que, a més, ens ha llegat ni més ni menys que la llengua i el dret.

Europa és certament una història de guerres, i, això no obstant, s'hi han desenvolupat extraordinàriament tres activitats d'una grandesa del tot transcendent, segons George Steiner: la música, les matemàtiques i el pensament especulatiu, incloent-hi la poesia, la música del pensament.

En realitat, els europeus –i potser està bé de recordar-ho en un moment d'arribada de noves onades immigratòries africanes– som d'origen africà, perquè d'Àfrica prové l'*homo sapiens*, estès ara arreu de la Terra. Quan l'*homo sapiens* va arribar a Europa –sembla que va entrar-hi per l'est– en aquestes terres es va trobar amb l'*homo neanderthalensis*, un caçador robust i hàbil, de cara grossa i un gran nas, més baix i pesant que l'*homo sapiens*, és a dir, que nosaltres, arribats a Europa fa només 40.000 anys quan els neandertals en feia 200.000 que hi vivien. Aquells antics europeus es van extingir ara fa a l'entorn de 30.000 anys. De fet, en altres indrets, uns altres homínids van conviure fins més ençà amb l'*homo sapiens*, com ha quedat demostrat darrerament amb

la descoberta a l'illa de Flores a Indonèsia de l'*homo floresiensis*, extingit fa només uns 18.000 anys.

Més recents a Europa són les onades indoeuropees, que van precedir els períodes de les grans civilitzacions grega i romana. I quan l'imperi Romà s'esmicola, la fragmentació va desencadenar nous conflictes, noves invasions. El nostre país té molt a veure amb l'ocupació musulmana, la vinculació amb l'imperi Carolingi, l'emancipació i l'expansió des de Jaume I cap a les Balears i aquestes terres valencianes i posteriorment Mediterrània endins, sempre enmig de guerres, sovint d'una extrema violència, amb episodis com la Venjança Catalana arran de l'assassinat a Grècia l'any 1305 de Roger de Flor o la batalla de Sanluri, on l'exèrcit de Martí el Jove va matar l'any 1409 més de 4.000 sards i aliats seus en un sol dia.

La nostra relació amb la realitat espanyola ha estat sacejada constantment per la confrontació. I som néts de les derrotes d'Almansa d'avui fa exactament 298 anys, el 25 d'abril de 1707, i de l'11 de setembre de 1714 a Barcelona. Aquelles desfetes ens van afeblir, però també ens van tornar un poble més treballat per la història. Des d'aleshores hem deixat de tenir somnis de domini militar sobre altres pobles. I ara per enèsima vegada intentem pacíficament deixar de ser tractats com a súbdits vençuts i restablir un règim que respecti la personalitat de cada una de les nacions integrades en l'Estat espanyol.

He volgut que aquesta intervenció a propòsit de les Identitats europees dugués el títol «Models ètics i identitats culturals» perquè entenc que Europa té sobretot sentit quan es manifesta en uns models ètics confluents i en unes identitats culturals

diverses, que es respecten i es reconeixen mútuament, considerant-se independents entre elles, però conscients de posseir estrats compartits. Aquesta multiplicitat identitària s'ha volgut visualitzar en ocasions amb una imatge de cercles identitaris concèntrics, que van de l'àmbit més local al més internacional. Es tracta d'una representació imprecisa, perquè esquematitza en excés el que és un teixit ple d'interseccions, però prou plàstica per a reflectir que tenim nivells d'identificació diferents, que sovint no són excloents: ens podem sentir, per exemple, de Gandia i alhora valencians, i, al mateix temps, membres d'una comunitat lingüística més àmplia, amb referents culturals que percebem com a propis encara que no ens siguin tan immediats. Un gironí, posem per cas, es commou quan escolta com Raimon canta magistralment el poema *Véles e vents* d'Ausiàs March o quan sent la interpretació impressionant que va fer Ovidi Montllor de *Coral romput* de Vicent Andrés Estellés, no pas des de la distància, sinó des d'una gran proximitat, tot i que probablement d'una manera no idèntica a la d'algú de Gandia o de Burjassot.

Pel que fa als nivells d'identificació preferentment europea, les enquestes en reflecteixen un nivell escàs. Els percentatges són sempre baixos (només entre un 4 % i un 10% es declaren fonamentalment europeus), però on ho són més és al Regne Unit, Finlàndia o Suècia i on són més alts és a Luxemburg, Itàlia o Alemanya. Ens movem en un àmbit ben complex, ple de matisos i gradacions, on les persones se senten de vegades sobretot unides al que els és més proper, tot i que cal assenyalar que els símbols europeus (la bandera, l'himne, la moneda...) cada cop resulten més familiars per a molts ciutadans de la Unió.

Tot i el descrèdit de les identitats religioses, perquè han servit per a justificar fanatismes i conflictes violents, o de les identitats ètniques, per les implicacions racistes que se'n poden derivar i pel caràcter creixentment multiètnic de força societats europees, no deixen de ser, a l'hora de la veritat, significatives en la percepció i l'explicació de la identitat. Podem refugiar-nos còmodament en el territori del que és políticament correcte o en l'anàlisi teòrica al marge de les actituds quotidianes, però és evident que hi ha una identificació racial i religiosa molt activa al món, singularment en països confessionals o ètnicament poc heterogenis. Però fins i tot això mateix succeeix, en un grau menor, dins les societats liberals occidentals, en principi més emancipades de l'estigmatització de l'altre pel color de la pell o la creença, afavorida per la temença i el menyspreu pel que es desconeix, que es nodreix de la ignorància i el prejudici.

Al nostre país s'ha optat –i cal celebrar-ho!– en el moment de plantejar-se una reivindicació del fet identitari per situar-hi la cultura com a eix. Si els humans estem fets i ens fem com a éssers culturals, en diàleg amb els altres i amb la natura, integrats en un espai cultural, la identitat cultural és, per la seva mateixa condició, transformadora i en transformació. Posem per cas, al País Valencià el paisatge ha sofert d'una forma ben evident i continuada els efectes de l'acció humana. I si ens situem en el camp del menjar, la gent hi conrea des de fa segles uns productes, de procedències diverses, que des de fa segles consumeix i que incideixen en els hàbits d'alimentació que s'hi practiquen i que des de fora s'associen amb les terres valencianes. Se'ns fa estrany desvincular els valencians de la taronja, l'or-

xata de xuffa, el torró de Xixona, l'arròs... encara que hi puguem prendre productes d'alimentació que arriben actualment d'altres indrets o que es preparen seguint altres tradicions gastronòmiques.

Ara bé, la identitat cultural no és fixa ni estable, sinó que canvia incessantment, tot i que sovint d'una manera gairebé imperceptible, sense ruptures radicals. Si ens remuntem a l'antiguitat, l'evolució cultural es manifesta, per exemple, successivament pel pas al bipedisme, per l'adopció de tècniques per a fer instruments de pedra, fusta, os i pell, per la domesticació del foc, pel desenvolupament del llenguatge articulat, pel sorgiment de l'art...

Som fills d'una història que ens precedeix i que modestament prosseguim i protagonitzem breument, d'una geografia que ens acull, d'un clima que influeix en nosaltres profundament... Aquest darrer aspecte, de vegades no tingut prou en compte, el trobem recollit així per Eudald Carbonell a la seva obra *Els somnis de l'evolució* amb aquestes consideracions: «Els meteors van determinar l'especialització tècnica d'un grup de primats i, en conseqüència, el procés d'humanització. [...] El clima va ser un factor condicionant durant molts d'anys, quan la tecnologia no permetia que les comunitats humanes es transformessin a si mateixes».

Entre els neandertals que van viure a la cova Negra de Xàtiva, els posteriors habitants de la cova del Parpalló de Gandia o els més recents agricultors i pastors primitius de la cova de l'Or de Beniarrés i els valencians d'avui hi ha diferències culturals immenses. Des d'aquells temps remots ens hem anat tornant més complexos, ens hem endinsat pels camins de l'abstracció i hem fet de la tecnologia un motor constant d'evolució.

Però és que també hi havia profundes diferències culturals entre la València de mitjan segle XIII conquerida per Jaume I i la de l'inici del segle XVII, després de l'expulsió dels moriscos. I ara mateix al capdavant els nous mitjans de comunicació, les tecnologies de la informació, internet... desencadenen canvis culturals ben notables.

El dinamisme de la identitat cultural és tan ineludible com el pas del temps. Això no vol pas dir que sigui partidari de renúncies i d'homogeneïtzacions, que ens empobreixen i ens empetteixen a tots, assimilats i assimiladors, ben al contrari.

Però seria anar contra el caràcter constructiu que defineix la condició humana si adoptéssim posicions immobilistes i essencialistes, que pequen d'irrealitat. En bona part serem com a cultura el que coincidim a voler ser. La identitat és passat, però també és projecte: és adhesió a una forma de ser, a unes arrels que ens expliquen o que, en el cas dels immigrants, desitgem incorporar a les nostres, però també hi ha una identitat de projecte, és a dir, un somni compartit.

A tall de resum i conclusió, insistiré que, davant del fet identitari, propugno, com Habermas, un marc ètic comú europeu, però al mateix temps una pluralitat d'identitats culturals, amb una complexa xarxa d'interseccions i integracions, que relliguen la gent a la història i al territori on s'insereixen, però que no poden ser viscudes amb resignació o conformisme com a inalterables.

D'altra banda, des d'una posició humanista, em considero ben llunyà d'una certa «religió» esnob de la desvinculació i el desarrelament, basada en una exaltació de l'escepticisme identitari i d'un cosmopolitisme que esdevé eixorc quan no es proposa tant enriquir-se sense deixar de ser com diluir-se en un magma despersonalitzat.

Ens cal aprendre a conèixer, valorar i estimar el passat, desvetllar-ne la consciència, però no és saludable mitificar-lo d'una forma obsessiva, esterilitzadora, traumàtica, angoixant, que serveixi només per a nodrir l'odi, el ressentiment o el menyspreu. De la mateixa manera, ens cal aprendre a conèixer, valorar i estimar la terra on vivim, sentir-nos part del paisatge humanitzat on naixem, creixem i morim, tenir-ne cura, però tampoc en aquest cas convé mitificar-la d'una forma que ens torni incapaços d'admirar i d'estimar altres terres i la gent que hi viu.

S'ha dit sovint, i amb raó: cada llengua és un tresor preciós que uneix moltes generacions i on s'han desat, al llarg dels segles, mirades, experiències, emocions, intuïcions, imaginació... Amb el benentès que les llengües no són escultures acabades, sinó éssers vivents que incorporen nous mots, noves metàfores, noves formes de dir per donar resposta als nous requisits comunicatius, a les noves necessitats expressives dels pobles que les parlen. Europa no pot viure amb indiferència o amb recel la seva pluralitat lingüística, perquè deixaria de ser una realitat i un projecte capaços d'aglutinar amb

uns valors ètics comuns una diversitat cultural que n'és un tret constitutiu i definitori. Aquest és el repte: que ens sentim plenament europeus sense que comporti cap renúncia, sinó un enriquiment.

Al seu darrer llibre, *The European Dream*, el pensador nord-americà Jeremy Rifkin fa una crítica del somni americà, que considera massa centrat en el progrés material personal, i, en canvi, es mostra molt interessat en un somni europeu que associa amb la diversitat cultural, la qualitat de vida, la sostenibilitat, la pau, la transformació personal i l'elevació de l'esperit humà. Tot i assenyalar com a aspectes febles de l'actual model europeu un sentit de responsabilitat personal que cal enfortir i un escepticisme que cal superar, Rifkin afirma que «l'incipient somni europeu representa les millors aspiracions de la humanitat d'assolir un futur millor. La nova generació d'europeus duu amb ella les esperances del món». Que sigui així, que no es decebin aquestes esperances, que no són només les nostres, sinó les de tots els qui creuen en aquests valors ètics i socials que Europa avui representa i que volem que la identifiquin. □

Una identitat contra la guerra civil

Josep Ramoneda

«Per a assegurar-se almenys de la possibilitat d'arribar a ser un ciutadà més d'un món alliberat del fantasma de la sang i de l'encís de l'horror no va poder estarse d'anticipar la destrucció del món existent». Aquest text és de Hannah Arendt. El ciutadà, l'home de bona voluntat, al qual es refereix és Franz Kafka. Kafka va morir en 1924 i, per tant, no va veure com s'acomplia l'enfonsament que presagiava. Ni tampoc va veure el destí que tenia reservat la seva ciutat, condemnada a viure una prolongació de l'agonia del passat. Ara que, per fi, Europa comença a estar sencera, amb Praga inclosa, l'evocació de Kafka serveix per a recordar que el gran mite fundador d'Europa ha estat el tabú de la guerra civil.

Si és cert que les identitats es defineixen contra alguna cosa o contra algú, la identitat europea s'ha format contra la guerra civil. Dic civil, perquè si els europeus realment volem formar un *demos* comú, les guerres entre europeus són guerres civils.

Durant segles, els europeus s'han matat els uns als altres. Va ser necessari el descobriment de l'extermini nazi –la ruptura de tot límit en l'exercici del mal– perquè sorgís la necessitat de construir Europa contra la matança d'europeus, contra el genocidi industrial, contra la conversió dels crims de lògica en raó d'estat. I així va néixer la nova Europa.

Entre els horrors de la guerra, la guerra civil destaca per damunt de tots. La humanitat habita espais limitats de pertinença, que s'han anat eixamplant a poc a poc: la família, la comunitat, la ciutat, la nació. La guerra civil és aquella que no enfronta estats sinó membres d'una mateixa comunitat. Des del moment que Europa es fa territori comú, qualsevol guerra entre estats europeus tindria una mica de guerra civil. Amb la construcció de la Unió Europea s'ha fet impensable la guerra civil a Europa. Per a construir aquest tabú ha calgut el descens a la darrera sala dels inferns: els anomenats crims de lògica (Albert Camus), l'assassinat organitzat des de la burocràcia d'estat amb criteris industrials d'optimització de l'esforç. Només després del genocidi nazi Europa va entendre que allò no es podia tornar a repetir. La Unió Europea és en l'origen un gran mercat (i resulta molt laboriós aconseguir que sigui realment més que un mercat) però duia

Josep Ramoneda, filòsof i periodista, és director del Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, i col·laborador habitual del diari *El País* i de la Cadena SER. Ha publicat, entre altres, *El sentit íntim: crítica del sentit comú* (1982), *Apologia del present: assaigs de fi de segle* (1989), *Después de la pasión política* (1999) i *Del tiempo condensado* (2003).

dins seu, des del primer moment, un component moral profund.

En el segle XX Europa va trencar la idea de límits. El totalitarisme partia de la creença que tot és possible. La raó va deixar ser crítica i es va fer legitimadora de la voluntat de poder, és a dir, desraó. I es va tocar fons. Quan, a poc a poc, després de la guerra es va anar fent visible la realitat de l'extermini nazi, quan es va prendre consciència de les dimensions del que molts alemanys havien volgut convèncer-se que no havien vist i la resta del món no podia creure, es va començar a teixir en la consciència dels ciutadans la idea que no es podia repetir. I si avui la Unió Europea significa res, és exactament això: el tabú de la guerra civil.

El sentit del *demos* europeu en construcció el trobem ja en les *Cartes a un amic alemany* d'Albert Camus. Quan Camus escriu «nosaltres», no significa pas «nosaltres, els francesos» sinó «nosaltres, els europeus lliures», de la mateixa manera que quan escriu «vosaltres» no significa pas «vosaltres, els alemanys» sinó «vosaltres, els nazis». Aquest «nosaltres» camusià és l'origen del nou *demos* europeu, la identitat i la legitimitat del qual sorgeix contra el mal absolut, contra la guerra civil i, per tant, indistriablement unida a la defensa de la llibertat. Jorge Semprún explica que va ser a Buchenwald on va entendre per primera vegada què era Europa. Allí un grupat d'europeus lluitava per la supervivència contra el nazisme. Aquell grup era Europa. Hi havia joves de la Unió Soviètica, especialment ucraïnesos, que també eren Europa en la seva resistència. Aquests joves, quan van retornar a l'URSS, es van convertir en sospitosos de complicitat amb els nazis només pel fet d'haver sobreviscut

i en la seva gran majoria van anar a parar a Sibèria, on van continuar resistint contra el totalitarisme, en aquest cas l'estalinista, és a dir, van continuar –potser sense saber-ho– reconstruint Europa. I seria enormement injust negar-los el dret de ser europeus. Per aquesta raó –i per altres de caràcter cultural– Europa ha estat incompleta fins que han començat a arribar els països de l'Est. Per aquesta raó, encara que pugui resultar paradoxal, Europa no pot ser il·limitada però ha d'atendre tots els països que li truquin a la porta.

Els temps no van ser els mateixos per a tot Europa. A l'est, el descens als inferns va tenir pròrroga. Alguns supervivents passarien sense solució de continuïtat del *lager* al *gulag* perquè el poder, que troba la seva força en l'arbitrarietat, va decidir que qui havia sobreviscut als camps nazis era sospitós. I per a milions de ciutadans l'alliberament no va ser més que el pas d'un totalitarisme a un altre. Ara tornen a reunir-se amb l'Europa a la qual van pertànyer. El pacífic discórrer de les revolucions que van protagonitzar a la fi dels anys vuitanta demostra que també ells havien començat ja a interioritzar el tabú de la guerra civil. Europa es va completant. Però queden encara alguns punts negres: el principal de tots, els Balcans. Allà, el tabú de la guerra civil no hi va arribar i van sortir del comunisme a sang i foc, fins al triomf de la neteja ètnica com a solució validada internacionalment. És el fracàs d'Europa, que serveix de recordatori que mai res no s'ha assolit definitivament: ni tan sols el tabú de la guerra. I que cada vegada que Europa ha renunciat a la seva principal arma, la raó crítica que li va permetre fer el gran salt a partir del Renaixement, i ha lliurat la raó al servei de la voluntat de poder –sigui

en nom de la pàtria, de la classe, de l'ètnia, de la religió o de la tècnica— s'ha obert el camí a la guerra civil i al desastre. Hi falten els Balcans. I no es pot mirar, una vegada més, cap a una altra banda. Ni mantenir-los a distància, com una espècie de reserva potencial de les baixes passions.

Una dialèctica mesquina sembla col·locar els països acabats d'incorporar a la Unió Europea davant una prova de fidelitat: o Europa o els Estats Units. És un joc absurd, afavorit pels qui tenen interès a afeblir Europa. Què té d'estrany que els qui han viscut tants anys amb Rússia com a amenaça sentin una especial admiració per qui era l'enemic per excel·lència dels seus opressors, els Estats Units? L'evolució cap a l'autoritarisme del règim de Putin (amb la vènia d'uns governs europeus que sofreixen paràlisis dels seus reflexos democràtics quan s'apropen a Moscou) no és precisament una garantia d'alleujament. Però el destí d'aquests països és Europa. I només si aquesta fracassés, podria ser un altre. Què podria ser el fracàs d'Europa? La incapacitat de fer extensiva a tots la cohesió social assolida. I, per descomptat, la ruptura del tabú de la guerra civil. L'Europa de vint-i-cinc membres planteja problemes conjunturals d'ajustaments econòmics, fiscals i socials, però, a llarg termini, la seva força passa per un punt central: l'educació i la cultura. La capacitat d'inventar, de crear i de seduir (poder víric) ha de ser el segell distintiu d'Europa.

Europa es presenta com a portadora dels drets humans. Però si, com sostenien els il·lustrats, el fonament de la humanitat és la raó comuna a tots els homes, els drets humans són universals, no són patrimoni exclusiu de ningú; i seria, certament, etnocentrisme creure el contrari.

Però Europa va saber desenvolupar la curiositat (principal motor del coneixement) tant per a la conquesta com per a la ciència, i va saber desplegar la raó crítica, que li va permetre avançar a grans gambades enfront d'altres civilitzacions encallades en la seva pròpia glòria. Europa s'ha arruïnat cada vegada que ha abandonat la raó crítica. En la societat de risc en què estem ficats, Europa es veurà sotmesa una vegada més a la prova de la raó crítica. Europa no pot continuar com a presonera de la seva pròpia impotència en les relacions internacionals, ni pot respondre amb la desbandada als nous conflictes. Europa ha de definir el seu model sense por de ser distinta, sense deixar-se arrossegar pels tòpics que asseguren que tot es funda en el creixement i la resta es dóna per afegiment. Europa ha de defensar la laïcitat i la neutralitat institucional com a territori comú a tots: als qui hi són i als qui hi vénen, sense menyscapte de les creences de cadascú. Si abandona la raó crítica i es deixa arrossegar per les veritats «que se solidifiquen al cervell» (per utilitzar una expressió de Coetzee), si s'endinsa pels camins de la seguretat a qualsevol preu, si es lliura a la fragmentació comunitarista en nom d'un fals relativisme per por del nouvingut, i si oblida la centralitat de la persona humana que ha dominat la seva cultura des del Renaixement, Europa, en comptes de créixer, s'empetitirà.

Els països acabats d'incorporar (i els que són a la sala d'espera, com Romania o Ucraïna) vénen d'una experiència distinta de la modernitat i amb energies renovellades després d'un gran canvi. Tot això cal que sumi a Europa, alhora més oberta i més densa. Alguns destaquen la debilitat econòmica dels nouvinguts; em sembla més intel·ligent subratllar-ne el potencial educatiu i

creatiu, que hi és molt alt. En qualsevol cas, malament començaria l'Europa ampliada si els tractés amb displicència, amb recel i amb paternalisme.

La identitat contra la guerra civil és exactament el contrari de les unitats de destí en l'universal. «Una civilització és un anti-destí», escriu Glucksmann: s'uneix «contra allò que la destrueix». La peculiaritat de la identitat europea és el seu caràcter d'identitat oberta o transcendent, que no es defineix per l'exclusió de l'altre, sinó per la incorporació al nosaltres de tots aquells que rebutgen la guerra civil, independentment del seu origen o procedència. Europa ha de demostrar que, en contra de la doctrina de Carl Schmitt, es pot fer política sense necessitat d'assenyalar l'enemic. Per això, és un error creure que la identitat europea es construirà contra els Estats Units. Amb els Estats Units hi ha i hi haurà conflicte d'interessos, diferències en la concepció del món i problemes de competència, però és absurd pensar la relació amb ells en termes d'amic-enemic, que en realitat és la trampa que ens para la doctrina dels neoconservadors americans. Només els qui pateixen la malaltia infantil anomenada antiamericanisme poden caure en aquest parany.

La identitat europea es projecta sempre més enllà d'ella mateixa –a risc de ser sospitosa d'imperialisme identitari– d'acord amb l'exigència il·lustrada que l'obliga a actuar «de manera que tota màxima pugui valer sempre alhora com un principi de legislació universal» (Kant). I precisament perquè es funda en l'experiència del mal, és una identitat vigilant, atenta a les amenaces de destrucció i autodestrucció.

Si les identitats tancades han estat i són –vegeu els Balcans– les banderes de l'enfrontament civil entre europeus, la iden-

titat que sorgeix contra aquest conflicte és naturalment oberta. No té altres límits a la incorporació al «nosaltres» que el rebuig de la guerra civil i l'acceptació del marc pactat de regles del joc. Com tot procés de desterritorialització, genera crisi i fractures. Sempre hi ha qui reacciona amb por quan les fronteres i les certeses es desdibuixen. Els uns cerquen refugi i recer a la falda del més fort –com el front atlantista que va emparar Bush durant la guerra d'Iraq–, els altres es perden en el túnel del temps de les societats tancades –com el front nacionalista que rebutja els processos de globalització. I és natural que davant el desassossec del canvi els més conservadors vulguin reafirmar els valors de la tradició en els documents fonamentals de la nova Europa. No hauríem d'oblidar que el cristianisme és a Europa alhora catolicitat –una altra forma de vocació universal– i diversitat; la fractura del cristianisme marca, com va explicar Voltaire, el pas a la llibertat: «si a Anglaterra hi hagués una sola religió, hi podríem témer el despotisme; si n'hi hagués dues, es tallarien el cap els uns als altres; però n'hi ha trenta i viuen en pau i feliços».

Per què és oberta la identitat construïda contra la guerra civil? Perquè el mínim comú denominador és el rebuig a la destrucció fraternal. I més enllà d'això totes les idees i posicions són susceptibles de ser presentades i argumentades en l'escena europea. «Ser europeu –escriu George Steiner– és intentar conciliar, moralment, intel·lectualment i existencialment els ideals, les reivindicacions i les praxis contraposades de la ciutat de Sòcrates i de la d'Isaïes».

La Constitució Europea prescindeix de l'equívoca categoria de poble, una entelèquia destinada a atrapar els individus en

la teranyina d'allò atàvic, d'un relat que pretén estar per damunt d'ells. El *demos* europeu no es funda sobre els pobles sinó sobre els ciutadans i els estats. El pròxim pas serà reconèixer tot el poder fundador als ciutadans. El patriotisme és un patriotisme de les llibertats, no pas del conflicte entre diferents «nosaltres», perquè l'única línia d'exclusió la marca qui vol tornar a la guerra civil. És a dir, a l'autodestrucció d'Europa. Cosa que equival a la desaparició de la identitat europea.

La identitat europea defineix, per tant, una peculiar relació amb l'Altre. I, en aquest sentit, el debat sobre les fronteres és decisiu. No sols pel que fa als límits geogràfics, sinó també a les fronteres interiors. Europa no pot ser un món blanc fortificat que reacciona paranoïcament contra tot allò que li sembla distint. Amb relació a l'exterior ha de tenir la permeabilitat necessària tant per a projectar-se com per a deixar-se inseminar i contagiar. Amb relació a l'interior ha d'assumir que la globalització es produeix en totes les direccions i que també Europa és alhora motor i receptor d'aquest procés. Això significa no defugir ni el contacte ni el conflicte, sinó transformar-los en polítiques i en institucions compartides.

Sens dubte, hi ha un perill: creure que amb la pacificació d'Europa s'ha arribat a la plenitud, l'actualització històrica de la potència europea. Aquesta fantasia confirmaria la difícil relació dels europeus amb la responsabilitat –viciats per la guerra freda– i donaria la raó a aquells americans que, a la manera de Robert Kagan, veuen Europa com a paradís postheroic incapaç de reconèixer els problemes del món i impotent per a afrontar-los.

Precisament perquè l'única exigència comuna és el rebuig de l'autodestrucció

i la seva conseqüència –la projecció universal de qui no vol asfixiar-se en un espai endogàmic–, Europa sap que la unitat no és un valor en si mateix. El valor és el pluralisme. I la identitat no és un fet previ a qualsevol projecte comú inscrit en la pell de la història dels europeus, sinó –com diu Etienne Balibar– «una qualitat de l'acció col·lectiva» que es va modelant a mesura que varien les interrelacions amb el marc global, l'evolució de la societat europea i l'aparició de nous actors que defineixen nous imaginaris i noves solidaritats.

En l'espai europeu, sota els estats lliurement associats, emergeix un potencial sistema d'articulació política, capaç de superar les divisions físiques i espirituals que acompanyen allò nacional: el sistema de ciutats. És a dir, la diversitat de cultures posades en relació sobre la base dels protocols de comunicació de la urbanitat, la tradició moderna. La ciutat desborda fronteres i permet teixir una trama que superi des de dins, gràcies al poder víric d'allò urbà, la parcel·lació nacional. Només la ciutat pot salvar-nos dels desvaris multiculturalistes.

La identitat contra la guerra civil com a identitat minimalista. Una identitat reduïda a l'essencial que no pretén aclaparar la consciència ciutadana amb relats tan grandiloqüents com artificials. Està inscrit en la consciència europea moderna que la guerra és allò que cal evitar. Els americans ho veuen com una debilitat o un signe d'impotència. I pot ser que en part ho sigui. Però aquest tabú de la guerra construït sobre les imatges de l'extermini és constitutiu de la identitat europea. La negociació i l'acord són per a Europa instruments primers, no pas equiparables a la guerra, que només pot ser un recurs d'emergèn-

cia, sense que això signifiqui enquadrar-la en un franciscà paper de divina mediadora. Els americans han practicat un imperialisme modern d'anada i tornada: actuen i se'n van, estan presents per destruir, però se'n van a l'hora de construir. Els europeus han practicat un imperialisme clàssic: de conquesta i ocupació de territoris. I l'experiència ha deixat ferides i regusts amargs. La força d'Europa està en el que jo anomeno el «poder víric» (altres prefereixen la fórmula més cursi *soft power*): la capacitat de convertir en contagioses les idees i els costums que configuren una certa manera d'estar al món que considera insuficient i insatisfactori el quadrangle creença-insolència-eficiència-seguretat sobre el qual Estats Units pretén construir la seva hegemonia.

En la societat en xarxa és decisiva la capacitat vírica dels països o agrupacions de països. Fins al punt que em sembla possible assenyalar dos tipus de societats: aquelles que posseeixen una força vírica capaç de contagiar més enllà de les seves fronteres, en termes de vida, informació, diners, indústria, enginy i idees (poder víric exogen, és a dir, cosmopolita) i aquelles la força vírica de les quals és autodestructiva, atès que tenen una tendència natural, potser per incapacitat de generar virus amb vocació expansiva i universal, a fer que els miasmes no surtin de la família (poder víric endogen, és a dir, nacional). Europa hauria d'utilitzar el seu enorme potencial en poder víric exogen com a antídoto tant contra el multiculturalisme ètnic com contra l'ordre fundat en les fantasies de la fi de la història.

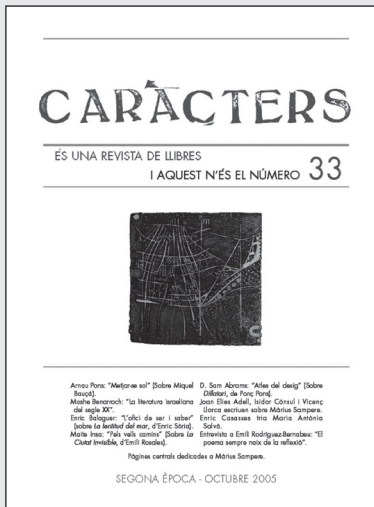
El preàmbul de la Constitució Europea –malgrat que no és precisament un text memorable– fa referència als terribles des-

encontres que han afavorit aquest retrobament: «Europa, ara reunida després de doloroses experiències, es proposa avançar per la senda de la civilització, el progrés i la prosperitat [...]». Una identitat no s'imposa pas: es forma, es desenvolupa, s'estén. El tabú de l'enfrontament civil va ser seguit pel rebuig del totalitarisme polític i de l'autoritarisme moral (les mobilitzacions del 68, de París a Berlín i Praga, van ser determinants en aquest sentit perquè van obrir pas a la transició cap al paradigma liberal). La identitat anirà afirmant-se a mesura que l'experiència quotidiana dels ciutadans anirà incorporant dimensió europea i no sols local i nacional, condició necessària per a la consolidació d'un *demos* europeu (durant la guerra contra l'Iraq han aparegut indicis de la formació d'una opinió pública europea). L'euro com a símbol de la unitat econòmica és indubtablement un factor identitari. Però la identitat d'Europa sempre serà oberta, en el sentit d'amatent a ser inseminada per altres països que comparteixin els mateixos protocols de convivència i comunicació. D'aquí que Europa no tingui unes fronteres tancades. Turquia? És clar que sí. I per què no un dia Israel i Palestina? En fi, i amb perdó, si la revolució conservadora americana continua progressant (i Europa no es deixa contagiar pels efluis restauracionistes que emet el poder víric americà), qui sap si un dia la liberal Nova York haurà de demanar l'ingrés a la Unió Europea.

Es pot argumentar que mentre la identitat europea serà tan minimalista, les identitats nacionals tenen llarga vida assegurada. La gent senten necessitat de pertinença, volen sentits comunitaris forts i no s'adonen que tota identitat representa una certa pèrdua de llibertat, més gran com més

s'estrenyen les rosques d'allò identitari. La identitat europea ni pot ser –per l'experiència dels ciutadans– una identitat del mateix grau que les nacionals, ni hi ha de ser incompatible. El sentiment contra la guerra civil té una força superior als mífics relats nacionals construïts sobre l'abús de poder, la memòria selectiva i l'engany. Espanya en sap una mica, d'això: contra la guerra civil ha estat el valor comú que ha fet possible una transició relativament pacífica.

La identitat contra la guerra civil té quelcom de renovació de les promeses del contracte social després que l'experiència moderna arribés als seus límits (el totalitarisme i les armes de destrucció massiva). El model social europeu no és aliè als fonaments d'aquesta identitat. Es va construir en la postguerra per reforçar el rebuig a la guerra civil. I requereix actualitzacions i reformes. Però destruir-lo seria una manera d'autodestruir Europa, de retornar a la guerra civil. □



CARÀCTERS

REVISTA DE LLIBRES

Núm. 33 Octubre 2005

- Arnau Pons: «Metjar-se sol» (Sobre Miquel Bauçà)
 Moshe Benarroch: «La literatura israeliana del segle XX»
 Enric Balaguer: «L'ofici de ser i saber» (Sobre *La lentitud del mar*, d'Enric Sòria)
 Maite Insa: «Pels vells camins» (Sobre *La ciutat invisible*, d'Emili Rosales)
 D. Sam Abrams: «Atles del diseg»
 (Sobre *Dillatari*, de Ponç Pons)
 Joan Elies Adell, Isidor Cònsul i Vicenç Llorca
 escriuen sobre Màrius Sampere
 Enric Casasses tria Maria Antònia Salvà
 Entrevista a Emili Rodríguez-Bernabeu:
 «El poema sempre naix de la reflexió»

Publicació Trimestral:
 Gener · Abril · Juny · Octubre

Publicacions de la Universitat de València

Arts Gràfiques 13 - 46010 València Tel.: 963 864 115 Fax: 963 864 067 E-mail: caracters@uv.es

Una història d'Europa: cultures, llengües, nacions

Joan F. Mira

La història d'Europa, com qualsevol història, es pot mirar des de tots els angles que els professionals de la matèria han considerat pertinents: els reis i les guerres, els tractats i les fronteres, la societat i l'economia, la vida de la gent i la cultura, o tants altres enfocaments que, sols o combinats, són igualment fructífers i il·lustratius. I si parlem, com és el cas d'aquest cicle, d'identitats i de memòria, de construccions passades i potser de processos presents, la matèria de la llengua pot resultar tan rellevant i tan significativa com les altres. En qualsevol cas, el passat és una referència ineludible, perquè gairebé res del que ara passa, i de les coses que poden passar, en aquesta matèria de llengües com en tantes altres, no es pot entendre si no entenem almenys l'evolució contemporània de les idees i dels fets. Per exemple, si no entenem

que el català a Europa, fa cent anys o cent cinquanta, era una de les moltes llengües més o menys importants que d'una banda semblaven condemnades a l'extinció final, i de l'altra eren ja reivindicades com a idioma d'una nació que aspirava a alguna forma eficaç d'existència política. Si la comparació històrica és tan significativa com odiosa, és perquè ara mateix, a primers d'aquest segle XXI, la major part d'aquelles llengües (moltes d'elles amb menys demografia i «menys història» que el català) són ara efectivament nacionals i d'estat, ningú no els discuteix categoria i estatus oficial en aquesta invenció comercial i ritual que es diu Unió Europea, mentre que al català encara li són negats el pa i la sal i el dret en aquest camp i en alguns altres. No passaria res, potser, si tot fóra comerç i rituals i tractats, però pot passar molt perquè, ni fa dos segles, ni un segle ni ara, les llengües, a Europa, no són dissociables dels pobles o nacions, i les nacions o els pobles no són fàcilment dissociables de les llengües.

Aquesta és la substància profunda del tema, que és un tema que jo intente explicar o aclarir ja fa molts anys, i que ara exposaré amb idees que crec que mantenen el mateix valor que quan les vaig elaborar per primera vegada. I a fi d'entrar en el tema sense més introduccions, presentaré els termes de la qüestió amb l'ajut d'alguna

Joan Francesc Mira és escriptor, antropòleg i professor de grec a la Universitat Jaume I. És autor d'una extensa obra assagística, en la qual destaquen títols com *Crítica de la nació pura* (1985), *Sobre la nació dels valencians* (1997) i *Literatura, món, literatures* (2005). També ha publicat, entre altres, les novel·les *Els treballs perduts* (1989), *Borja Papa* (1996) i *Purgatori* (2002). [Algunes seccions d'aquest paper formen part d'una primera visió o versió d'aquest mateix tema, que va ser publicada el 1990 dins del meu llibre *Cultures, llengües, nacions*. N. de l'a.].

citació emblemàtica. Com ara aquesta: «Un poble sense una llengua pròpia és només mitja nació. Una nació hauria de guardar la seua llengua més que el seu territori: és una barrera més segura, una frontera més important que una muntanya o un riu.» Són paraules d'un patriota irlandès, citades per Carl D. Buck en un article clàssic sobre llengua i sentiment de nacionalitat, publicat en 1916 a l'*American Political Science Review*. Observeu la data i el lloc: 1916, Irlanda, un país on una autèntica guerra per la independència no va poder tornar la vida a una llengua gairebé ja extingida. A continuació, en el mateix article, Buck cita també un professor Mahaffy, poc simpatitzant de la causa, el qual afirma: «Sembla un profund error que la nacionalitat diferenciada pugui ser només sostinguda per la llengua diferenciada». Curiosament, pocs anys més tard, el primer president de la república d'Irlanda, Eamon de Valera, assegurava que, si li hagueren donat a triar entre la llengua i la independència, hauria preferit la llengua: no és difícil endevinar per què. En qualsevol cas, les afirmacions del patriota i del professor podrien expressar, sense més matisacions, els termes d'un antic debat. Per si calen autoritats de més pes, i d'èpoques ben allunyades, no m'estaré ací de recordar, d'una banda, l'al·legació dels prelats anglesos al concili de Constança, l'any 1414, en temps de cisma, de confusió, i d'afirmacions prenacionals, quan exigien representació pròpia i separada invocant la «*diversitatem linguarum, quae maximam et uerissimam probant nationem et ipsius essentiam, iure diuino pariter et humano*». I en l'altre extrem, l'afirmació d'Antoine Meillet, un dels pares de la lingüística social: «Une nation n'est pas liée à tel ou tel soutien matériel, et pas même à la lan-

gue. Appartenir à une nation est affaire de sentiment et de volonté». Meillet, com a lingüista, era deixeble de Saussure, però en aquestes afirmacions hom troba molt més visible el magisteri d'Ernest Renan, i el seguiment fidel de la ideologia nacional francesa, que en aquell moment —són paraules publicades en 1918— s'aplicava a demostrar que Alsàcia i Lorena eren França, precisament sense que hi fóra obstacle la *diuersitas linguarum* passada o present.

Per desemboïrar una mica els termes i els conceptes que aquests textos inclouen, ara hauríem de recordar que no hem de tenir gaire fe en l'essència immutable de les nacions, ni que aquesta essència tinga algun fonament *iure diuino*, i qui sap si *humano*. Però tampoc és matèria de fe que la nació siga un afer només de sentiment i de voluntat —és a dir de psicologia— sense fonament material en la història política, en la cultura i en la llengua. No és qüestió, ací, d'esbrinar el fonament real dels conceptes, i per tant no es tracta de saber si tenien raó els bisbes del segle XV, els lingüistes de començament del XX o els patriotes irlandesos. Entre altres coses perquè, almenys en la història moderna i contemporània d'Europa, que és la que ara ens interessa, tothom, en aquesta matèria de la llengua i la identitat nacional, ha actuat com a patriota convençut. Quan dic «tothom» vull dir polítics i governs, nacionalistes pràctics o teòrics, militars, mestres i professors, periodistes, i públic en general. És a dir que, en realitat, no es tracta de saber si la llengua *és o no és*, per ella mateixa, un tret definidor de la identitat nacional, de saber si hi ha alguna correspondència *essencial* entre aquest criteri i uns altres a l'hora d'emmarcar l'espai de la nació. El que es pot fer és observar si —i en quin sentit— la

llengua ha funcionat i funciona d'aquesta manera: de mirar, doncs, de quina forma actua, com escrivia Carl Buck ja fa noranta anys, «l'íntima relació entre llengua i nacionalitat, que a Europa certament domina per igual l'actitud ingènua de l'home comú i els meditats projectes dels polítics». Aquesta és la qüestió, i és una qüestió que té uns continguts i uns efectes que, ara mateix, ens afecten de manera evident.

No descobriré cap secret amagat, si afirmo que el debat que aquests mesos ocupa la premsa, les entitats cíviques i els partits de govern o d'oposició (el debat sobre l'oficialitat del català a les institucions de la Unió Europea, i de passada sobre la vella «qüestió disputada» del valencià-català), no és únicament un debat sobre la llengua, sinó sobre alguna cosa més: tothom pensa, tant si ho diu com si no, que «reconèixer» aquesta llengua és també reconèixer que hi ha un poble, país o nació, o conjunt de països, que la tenen com a pròpia i nacional. És una relació en la qual creuen igualment els homes d'estat i la gent del comú, ingenus o ideòlegs: hi creuen perquè, explícitament o no, creuen que *parlar és ser*. Hi poden creure de manera tolerant i educada, o de manera tan contundent com aquella consigna o exhortació que circulava per aquestes terres no fa molts anys, i que, segons com, sovint sembla que encara circula: «¡Si eres español, habla español!». Consigna que implica que qui *és* ha de *parlar*, i que qui no parla no és; o almenys no «és» de manera tan autèntica i plena com els qui «parlen». Encara avui, com sempre, a l'hora de les veritats del cor —que té les seues raons—, els castellanoespanyols no creuen que els catalans, que no parlen com els altres, siguem uns espanyols *com els altres*. Alfred de Musset, poeta romàntic, ho va escriure de manera redona i

perfecta: «Només és verdaderament francès de cor i d'ànima, de cap a peus, aquell qui sap, parla i llegeix la llengua francesa». La pregunta feroç: serien considerats espanyols de cor i d'ànima i de cap a peus els catalans, si no saberen ni parlaren ni llegiren la llengua espanyola? I els alsacians, en una circumstància equivalent?

No és qüestió només de poetes: a penes incorporada Alsàcia als dominis de Lluís XIV, Colbert ja envia cartes amb instruccions d'ensenyar el francès a tothom, sobretot a les escoles, «a fi que obliden l'alemany» i esdevinguen veritables francesos. I tant se val si es tracta de súbdits de la monarquia com de ciutadans de la república: poc més d'un segle després de Colbert, la Revolució justificarà el *terror lingüístic* (terror autèntic, amb penes de presó, destitucions de càrrecs i deportacions), en termes d'eficàcia, democràcia i participació popular. El problema de la comprensió de les lleis i els decrets de París —per a quasi la meitat de la població de França que no parlava francès— es podia resoldre d'una manera ben simple: traduint. Solució elemental, que va ser tanmateix violentament rebutjada. Per què? Perquè no es tractava de fer ciutadans, sinó de fer ciutadans *francesos*. Quan en 1794, en el Comité du Salut Publique, Barère afirma: «Chez un peuple libre, la langue doit être une et la même pour tous», vol dir que no pensa ni per un moment que dins de la República hi pugui haver més d'un *peuple*, perquè és del tot evident que a França només hi pot haver francesos. I reconèixer a les poblacions que no parlen francès el *dret* a parlar una altra cosa, seria tant com acceptar que tenien dret a ser una altra cosa. «Il est certain que c'est la langue qui fait la patrie», en paraules d'un M. Vaublanc, prefecte del Mosel·la

per aquells anys. I per tant no hi pot haver *diverses* llengües en una pàtria. La *liberté* no hi entrava per res, òbviament. I durant els dos segles següents, el dogma de la Trinitat, «La France, les français, le Français», tres conceptes i una sola substància, serà doctrina immutable de fe. Encara que la fe siga laica. En 1925, el ministre d'educació, Anatole de Monzie, en una circular en què es desautoritzava l'ensenyament de qualsevol *llengua regional*, escriu aquesta idea preciosa: «L'ideal laic... no sabia com harmonitzar les llengües rivals amb la llengua francesa, el gelós culte de la qual no tindrà mai prou altars». Un ideal *laic*, amb tot de cultes i d'altars a una implacable, gelosa divinitat que no tolera rivals. I així continuen les coses vuitanta anys després a la dolça França, pàtria dels drets humans i de les llibertats. No és gens estrany, per tant, que qualsevol govern francès mire amb escassa simpatia la presència formal del català, no sols en el seu territori, sinó a les institucions de la Unió Europea: qui sap si l'exemple d'una llengua oficial sense estat (i segons ells, també sence nació) podria despertar comparacions intolerables entre els bretons o els alsacians, posem per cas. Per cert, que és en aquella circular ministerial on apareixen citades, com a argument suprem, les paraules de Musset segons les quals la llengua i l'essència dels francesos són una i la mateixa cosa: una idea metafísica i poètica que, si l'expressa un poeta o un ministre francès (o espanyol, o italià, hongarès, suec o portuguès) resulta indiscutible i bella, però si l'expressa un intel·lectual o un polític català és immediatament acusada de mostra de nacionalisme essencialista, o d'alguna cosa pitjor.

Conceptes i metàfores com aquest no són producte només del nacionalisme romàntic

o polític més extrem, ni de bon tros. Ja circulaven entre els il·lustrats, i són un recurs ben antic i acreditat: «Amb la llengua ha estat creat el cor d'un poble», deia Herder. I és cosa ben coneguda que un poble té, normalment en exclusiva, un *esperit* més o menys pur i potent, més o menys gran o indestructible. Fet o fenomen no sotmès a comprovació empírica, però això no li lleva ni un gram de pes o d'eficàcia: sobre la fe en l'existència de tal esperit (*Volksgeist* en deien els il·lustrats i els romàntics alemanys, amb un mot que ha fet fortuna) es fonamenta una part de les ideologies nacionals i nacionalistes europees, i no europees, del darrer segle i mig. D'ací a pensar que per a cada poble «la seua llengua és el seu esperit, i el seu esperit és la seua llengua», com escrivia Humboldt, hi ha un pas ben curt. Fet i fet, la creença que expressa Humboldt no té molt més fonament empíric que l'existència mateixa dels esperits, però no importa: el que importa és que ideòlegs, polítics, escriptors, professors i població instruïda en general, creuen fermament en les ànimes nacionals (quan neguen aquesta fe, és que hi creuen sota un altre nom) i en llur correspondència amb les llengües respectives. I més si aquesta creença no apareix com a derivada de la metafísica, sinó com a suposadament observable. És de cultura general, i es pot llegir en llibres ben seriosos, que «l'ànima i les qualitats d'un poble reaccionen sobre la llengua que és el seu òrgan i que aquest adapta a la seua imatge: flexible i orientada cap a l'anàlisi com el grec, sintètica i rígidament ordenada com el llatí, impressionant i rude com l'alemany, precisa i lògica com el francès, enèrgica i concentrada com l'espanyol, musical i clara com l'italià, breu com l'anglès...» (Albert Dauzat, *L'Europe linguistique*). Deixem a

banda els tòpics habituals, entre els quals no poden faltar l'elegant precisió del francès, la musicalitat de l'italià o l'energia de l'espanyol. Deixem a part, també, la idea que diferents llengües puguen ser més o menys aptes per a determinades operacions intel·lectuals o estètiques. Hi ha la idea central: que els pobles tenen una ànima, i la llengua és l'òrgan que l'exposa i l'expressa. Quan hom hi pensa amb calma, resulten ben sorprenents les coses que arribem a creure. Però és d'aquesta fe d'on deriven, en bona mesura, la convicció, la força i l'emoció amb què els estats grans o petits arriben a exigir (i fins i tot a considerar natural, i per tant irrenunciable) la presència formal del seu idioma en organismes internacionals com ara els de la Unió Europea: si l'eslovac o el lituà no hi foren *reconeguts*, voldria dir que Eslovàquia o Lituània no hi veurien tampoc reconegut allò que tenen de més íntim i consubstancial.

La realitat és que aquelles suposades virtuts de la llengua com a manifestació de l'esperit col·lectiu són justament les que serveixen per a *oposar*—és a dir, distingir— un «esperit» a un altre, un poble a un altre poble: qui no sap que l'esperit francès és lògic i precís, i *per tant* parla amb llengua lògica i precisa?, i qui no sap que els catalans són gent poc recargolada, que va per feina... i per tant la seua llengua és eficaç i de paraules curtes, que diu les coses amb un consum de síl·labes molt menor que el castellà? Ja ho explicava sant Vicent Ferrer: «Los castellans són molt parlars: Ferran Ferrandç de los Arcos de los Mayores...». Els nostres apologistes de la llengua, al segle XVIII, ja es dedicaven a fer demostracions en un sentit semblant. Allò que importa sobretot és que la creença en aquestes correlacions entre la llengua i l'hipotètic esperit,

independentment de la seua objectivitat o realitat, té una funció ben efectiva de cara a la consciència col·lectiva: la funció de contrast, d'oposició: nosaltres parlem així *perquè* som això/els altres parlen diferent *perquè* són diferents, són una altra cosa. Sense aquesta visió identitària o identificadora, no seria del tot comprensible la insistència dels estats europeus (dels grans, però també i sobretot dels petits) a fer acceptar la pròpia llengua nacional com a inter-nacional, ni la reticència o resistència dels mateixos estats a l'hora de reconèixer una condició equivalent a les llengües de les «minories» dites o considerades regionals: en aquest camp, com en alguns altres, la política deriva de la fe.

Recordàvem que, per aquesta fe tan habitual, *parlar és ser*, i fèiem referència a la ideologia nacional francesa com a expressió perfecta de la imposició deliberada d'aquest principi d'identitat. És un principi, però, que també es pot mirar des d'una perspectiva diferent: des d'aquells processos històrics en els quals *parlar* ha estat durant molt de temps l'única o la principal manera com s'ha conservat el *ser*. Faig referència, no cal dir-ho, a aquelles societats que s'han constituït modernament en comunitats polítiques—comunitats nacionals, i eventualment estats— a partir sobretot de la seua supervivència com a comunitats lingüístiques... i de la consciència d'unitat i distinció recobrada sobre la base d'aquesta supervivència. Podríem parlar de casos com els d'Eslovàquia o Eslovènia, Romania, Macedònia, Estònia o Letònia, d'aquells pobles dels quals algú en va dir «pobles sense història» (sense una història política autònoma en segles recents), però que eren tanmateix pobles *amb llengua*. O de Lituània, de gloriosa història dinàstica i

territorial amb aquest nom, però on el nom històric cobria regions majoritàriament ucraïneses o bielorrusses, i amb el rus i el polonès, successivament, com a llengua culta i pública. El lituà, a mitjan segle XIX, era només la llengua dels pagesos d'unes comarques bàltiques... gràcies a la qual llengua la nacionalitat lituana va sobreviure quan aquestes comarques, en mans dels russos o dels prussians, eren l'únic testimoni de l'antic poder i de l'antiga glòria dels lituans. A Estònia, per no eixir del Bàltic, la (escassa) població urbana parlava alemany, jídix o rus, i només començaren a pensar-se com a possible nació quan els «intel·lectuals» van descobrir que aquella cosa estranya que parlaven els pagesos era un idioma veritable, germà o cosí del finès. De l'observació d'aquest aspecte i dimensió de la història d'Europa, se'n deriva una coincidència gairebé sense excepcions: difícilment hi ha «qüestió nacional» sense que hi haja també «qüestió lingüística». I viceversa, rarament hi ha un conflicte de llengües que no siga, esdevinga o expresse, un conflicte de caràcter nacional: de societats que es volen afirmar, en tots els casos (i sovint *enfront* d'una altra societat) com a comunitats de cultura; de societats que es volen afirmar també, en la major part dels casos, com a comunitats polítiques. En aquest camp, les llengües no són «innocents» ni neutrals. I les decisions dels governs són menys neutrals i menys innocents encara.

Hauríem de recordar que les ideologies nacionals sempre miren endins, però també miren enfora: inclouen una perspectiva universal. Inclouen, si són coherents, el projecte d'assegurar al nostre poble «un lloc al sol», de garantir-li el seu dret a ocupar «un lloc entre els pobles del món».

Implica, per tant, concebre el món –la humanitat– com a compost per, i repartit o repartible entre, un nombre de societats, pobles, nacions, de *categoria* igual o equivalent. I per tant, suposa la definició del propi poble o nació com a membre igual, de fet o de dret, d'aquesta categoria universal. El reconeixement extern d'aquesta existència, en principi política, ha d'anar acompanyat, quan és el cas, del reconeixement de la distinció històrica, etnocultural i, si pot ser, lingüística. És a dir, de la projecció d'aquells trets que fan que la nació és la que és i no una altra, els trets que constitueixen la seua «distinció». Quan la nació (generalment vol dir l'estat, però no sempre) no pot afirmar la pròpia distinció amb una llengua pròpia i distintiva (perquè és compartida: l'alemany d'Àustria) no insisteix en la llengua, òbviament, com a factor de singularitat. Quan en té més d'una, i cap no és pròpia i exclusiva, tampoc hi insistirà: en un cas com Bèlgica, perquè ni tan sols és clar que les dues comunitats lingüístiques formen la mateixa nació, ni cultural ni política; en el cas de Suïssa, perquè la nació política (cohesió ben real) no s'ha format sobre una base ni cultural ni lingüística, i perquè cap de les llengües és vista com *la* llengua nacional. Però són casos del tot excepcionals: la «norma» és que tots els nacionalismes (ideologies, moviments socials, projectes o actuacions polítiques des del poder o cap al poder), han posat la llengua en lloc primer i eminent de la combinació de trets propis i distintius que cal consolidar endins i fer reconèixer enfora.

Ho han fet així, entre altres raons, perquè no hi ha cap ideologia nacional europea que pugui concebre el seu propi poble com una creació recent, voluntarista i

arbitrària, efecte només dels accidents de la història. Fora d'Europa, on sovint els estats més o menys autodefinits com a nacions són precisament producte dels accidents de la història, les ideologies nacionals fan estranyes adaptacions i connexions per esbrinar de quina manera, i des de quan, existeix, per exemple un poble mexicà o paraguaià o senegalés. Però dins d'Europa, i pràcticament en tots els casos, les ideologies nacionals mantenen fermament que la nació moderna és el resultat i la continuació de l'existència real d'un poble antic (fins i tot en casos com Bèlgica i Suïssa: no hi havia ja, en temps de Juli Cèsar, el poble dels *belgae* i el poble dels *helvetii*?). Llavors, no hi haurà mostra ni argument més eficaç i visible que la llengua (quan és pròpia i distintiva, evidentment, és a dir, gairebé en tots els casos) per fonamentar aquesta realitat continuada i antiga: si fa cinc segles, o set o deu, *ja hi havia* una llengua diferent, vol dir que *ja existia* un poble diferent. I si en aquest segle XIX o XX o XXI *encara* existeix la llengua, vol dir que *encara* hi ha poble: la continuïtat no s'ha dissolt, som els mateixos que érem. Potser no iguals que abans, però els mateixos. La moderada part de fantasia que aquesta creença suposa no li lleva, ans al contrari, ni un bri d'eficàcia ni de força mobilitzadora. I no li lleva tampoc força «moral» a l'argument que diu: existim i tenim llengua, som un «país amb llengua», i com que volem ser coneguts i reconeguts com a poble o país, volem també que es conega i reconega la seua llengua. Perquè si no se'ns reconeix la llengua, vol dir que no som reconeguts com a país. Presentar-se enfora *amb* l'idioma propi (*idioma* en grec vol dir això: la cosa pròpia) és l'altra cara de la correlació entre nació i llengua. Perquè

abans, o simultàniament, cal fer-se o refer-se endins amb i a través de la llengua.

És justament quan es percep el perill d'un trencament de la continuïtat amb el pas, el perill de deixar de ser allò que hom era o creu o imagina que era, que els moviments nacionalistes, embrionaris o desenrotllats, lliguen el projecte de preservació nacional a un projecte lingüístic. *L'autenticitat* i la *unitat*, objectius de tot nacionalisme, seran també objectius d'un programa que es proposa d'afirmar, o de recobrar, la categoria de *nacional* per a la llengua pròpia. «Nacional», en aquest programa, vol dir una relació entre llengua i societat tal que aquesta considere i tinga aquella com a única efectivament identificadora i pròpia. Totes les societats nacionals de l'Europa contemporània –tots els pobles-amb-llengua–, amb estat o amb aspiracions a alguna forma d'estat, han tingut un «programa» d'aquesta mena, almenys des de finals del segle XVIII, i més encara durant el XIX i el XX. En la seua forma més elaborada, els objectius són sempre els mateixos: una llengua *unificada*, més o menys amb les notes que ara en diríem un estàndard bàsic comú i acceptat, contra els perills de la disgregació; una llengua *depurada* de tot allò que no és autèntic, de tot allò que és vist com a contaminant, estranger, aliè, adherència estranya, etc.; i una llengua efectivament *nacional i pròpia*, que ocupe o reocupe tots els espais que ha arribat a ocupar la llengua no pròpia, la d'una altra nació. Cal dir que generalment aquest projecte no és un projecte «pacífic», vull dir que no funciona sense resistències externes o internes. Resistència de la llengua que ha de ser desplaçada: resistència de l'alemany a Bohèmia, fracassada i amb

complet desplaçament final; resistència de l'espanyol als Països Catalans, amb un èxit ben notable fins ara; resistència de l'anglès a Irlanda, amb un èxit gairebé perfecte... O resistències endògenes a un estàndard unificador: el conflicte secular entre *Landsmal* i *Riksmal* i els seus derivats a Noruega o entre *katharevousa* i *demotiki* a Grècia, els recels regionals davant de l'*euskera batua*, la fins ara impossible reunificació del gallec amb el portuguès, els embolics de poca o molta substància a propòsit del «català» i el «valencià»...

Aquest estàndard o codificació acceptada no és únicament, quan encara no ha estat assolit, un objectiu estratègic de primer ordre per a l'afirmació d'una societat de cultura nacional. És també, per la seua mateixa existència i projecció, un factor decisiu en la formació d'aquesta societat. Quan el clero catòlic eslovac, a partir del segle XVII, difonia una literatura religiosa en la llengua del país, estava posant els fonaments que farien d'un dialecte txec una llengua literària autònoma, de tal manera que, més tard, la resistència a la magiarització (quan Eslovàquia quedà inclosa en el regne d'Hongria) no va donar lloc a un nacionalisme panbohemí, com predicaven a Praga, sinó a una afirmació autònoma de la nació eslovaca. Als Països Baixos, el curs històric autònom, l'afirmació política independent de les burgesies urbanes (les Províncies Unides són l'únic territori que queda fora dels límits de l'Imperi a partir del segle XVI), van fer que una varietat com les altres del baix alemany esdevingués llengua formal, literària i estàndard autònoma: l'oposició entre l'estàndard baixalemany i l'alt alemany dominant esdevingué conscient, i nacionalment eficaç, només als

Països Baixos, fins a arribar a convertir-se en oposició entre *neerlandès* i *alemany*. Abans, l'oposició de pobles i de llengües era vista només entre «llatins» i germànics: «Kerstenheit es gedeelt in twee:/ die Walsche tonge die es een,/ d'andere die Dietsche al geheel» («La cristiandat es divideix en dos: la llengua romanç n'és una, i l'altra l'alemanya en conjunt»), escrivia al segle XIV el poeta holandès Jan van Boendale. El serbocroat, llengua de nom compost, ha utilitzat durant segles, com és ben conegut, una doble escriptura, ciríl·lica a la Sèrbia ortodoxa i llatina a la Croàcia catòlica, i durant el temps suposadament feliç de l'existència d'una Iugoslàvia feta de pobles més o menys reconciliats —en temps de Josip Broz, Tito— la dualitat d'escriptura no va impedir una aproximació creixent, com a resultat de la qual tothom considerava que era en definitiva un sol idioma, i fins i tot els serbis empraven cada vegada més la grafia llatina (això, ho vaig comprovar als anys vuitanta a Belgrad). L'esclatament de la federació, el conflicte sagnant, la renovació d'odis antics, han fet que serbis i croats (i els seus governs, escoles, llibres i diaris) afirmen ara que parlen llengües diferents, sense comptar que el nom comú difícilment pot funcionar a Bòsnia com funcionava abans. Per posar una comparació odiosa: si Croàcia, Sèrbia i Bòsnia entren algun dia en la Unió Europea (falta temps, però hi entraran), hi entraran amb tres llengües i amb dos alfabetos?

Els exemples, sense eixir d'Europa, es podrien multiplicar, i tots tindrien un denominador comú, que és la relació estreta entre idioma i política, entre llengua i poder, entre l'existència d'una llengua «cult» i la seua condició (com a realitat o com

a projecte) institucional, i entre aquesta condició i la seua afirmació interior i exterior. La «categoria» social i política de llengua –«superior», com sap tothom, a la més baixa de dialecte– no és cosa que depenga de les distincions de la ciència filològica, sinó de l'existència i difusió eficaç d'una codificació autònoma: la gent percep que té un idioma propi quan sap i accepta que per a la seua *parla* hi ha un model de *llengua*. No es tracta, exactament, de *parole* i de *langue*, sinó de l'existència d'un model vist com a correcte, literari, formal, i si pot ser institucional, considerat com a propi i corresponent a la llengua pròpia. Llavors, aquest referent assoleix un valor simbòlic eficaçíssim, esdevé prova i representació de l'autonomia i la individualitat de la llengua i (en el cas d'un idioma que és o es considera exclusiu) mecanisme d'afirmació i reforç de la identitat distinta de la gent, poble o país que el parla.

Les llengües, doncs, i ben especialment a Europa, no tenen solament un valor funcional-racional, d'instrument o vehicle de comunicació, tal com afirmen alguns, ben interessadament d'altra banda (amb aquest valor, les llengües més «reduïdes» serien fàcilment renunciabls, en favor de les més grosses... i això és el que realment volen dir). No parle de la llengua en general, sinó d'aquesta llengua particular, que quan és vista com a codificada i culta, i sobretot quan és vista com a reconeguda des de fora, esdevé en certa manera símbol d'ella mateixa: llengua *culta* i reconeguda –normes, literatura, institucionalització...– *representa* llengua diferent, «categoria superior» de llengua, valor i dignitat igual a les altres llengües. Certament, la percepció d'aquesta «dignitat igual» i reconeguda

és essencial per a la percepció eficaç de la «dignitat pròpia» del grup, societat o país que la parla, i essencial per tal que actuen els mecanismes de cohesió i d'adhesió: no és fàcil adherir-se o ser fidel a allò –llengua o grup humà– que és vist com a inferior i de menor valor. I el «valor» i la dignitat no són només resultats del coneixement, sinó del reconeixement: ser la llengua o cultura convidada a fires internacionals del llibre (a Torí, a Guadalajara o a Frankfurt), ser traduïda a molts altres idiomes, ser ensenyada en universitats estrangeres... o ser reconeguda com a llengua de la Unió Europea. Perquè la pròpia nació i el propi poble, el grup d'identitat bàsica del qual hom forma part, no poden ser vistos com a indignes de ser coneguts i reconeguts com a iguals... sota pena d'alguna de les múltiples formes d'alienació o d'esquizofrènia col·lectiva, o d'alguns dels múltiples símptomes de desaparició per dissolució. La llengua pròpia tampoc no pot ser vista com a inferior, inepta, indigna de reconeixement... sota pena de depressió general, o de ser abandonada a la primera ocasió o coacció. Com afirmava el mateix Meillet, «une langue ne subsiste que misérablement là où elle n'est pas soutenue par un sentiment national». I aquesta és també la història moderna d'Europa, d'Estònia a Portugal i de Suècia fins a Grècia. Per això les comparacions són tan odioses, i per això, si parlar una llengua és molt més que parlar, reconèixer-la és també molt més que reconèixer una llengua. □

Identitats nacionals i ciutadania europea

Margarita Boladeras

ESTATS, NACIONS,
CIUTADANS I FORANS

Vull cridar l'atenció sobre els nous paràmetres d'una realitat emergent que escapa als models sociopolítics tradicionals i que afecta la vida dels ciutadans en general i dels europeus en particular. D'una banda, el procés de construcció de la Comunitat Europea és paral·lel al procés d'internacionalització i globalització de l'economia i d'altres fenòmens col·lectius com ara els moviments migratoris i les reivindicacions de les minories dels Estats sobirans, entre molts d'altres. D'altra banda, la concepció de l'Estat sobirà com a unitat territorial (1), unitat de control administratiu (2) i com a unitat cultural (3) s'està esmicolant a causa de les noves dinàmiques socials i l'emergència de realitats amagades o reprimides en èpoques anteriors. Analitzem el que passa amb cadascuna d'aquestes unitats.

La unitat cultural ha estat en molts casos una ficció i els Estats democràtics actuals no poden ni reprimir ni menystenir,

com ho feien els governs absolutistes, la diversitat dels ciutadans i les seves formes d'expressió. Kymlicka ens explica que, segons informacions dels anys noranta, en el món hi ha 184 estats independents, 600 grups de llengües vives i 5.000 grups ètnics.¹ És obvi, doncs, que la gran majoria d'estats independents estan configurats per diferents grups ètnics i gaudeixen del tresor de diverses llengües vives.

La unitat administrativa ha demostrat ser menys eficient que una organització descentralitzada de l'estat. Cal una administració propera als problemes ciutadans que doni respostes en un temps adequat. Les cadenes burocràtiques inacabables i llunyanes són ja el passat, encara que se'n trobin moltes restes amb ganes de reviure les «velles glòries».

La unitat territorial (font de recursos econòmics i àmbit de residència dels ciutadans) es va diluint en les dinàmiques de la globalització (econòmica: multinacionals, fluxos de capitals, mercats de valors; política: cooperació i tractats internacionals; del coneixement mitjançant Internet, intercanvi universitari i cooperació en projectes internacionals de recerca; de la justícia: tribunals internacionals i possibilitat d'actuacions transfrontereres), així com pel fet creixent de la mobilitat física dels ciutadans.

Margarita Boladeras és catedràtica de Filosofia Moral i Política de la Universitat de Barcelona. És autora, entre altres obres, de *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas* (1993), *Comunicación, ética y política*. *Habermas y sus críticos* (1996) i *Bioética* (1998).

Segons Seyla Benhabib,² la situació social actual es caracteritza per l'increment gradual primer i, finalment, l'explosió de la mobilitat de les persones, la barreja de cultures i de formes de vida, les transaccions econòmiques a escala mundial, les institucions transnacionals, la pluralitat i interconnexió de les xarxes de comunicació, els desequilibris ecològics a escala planetària, la transmissió de malalties, riscos d'armaments nuclears, bacteriològics, etc., que poden afectar de manera global, i un llarg etcètera. Tot això contribueix a la diversificació de les esferes de poder, els àmbits i les pràctiques que tenen un pes específic en la producció de la realitat. Ara més que mai els fenòmens socials són, o poden ser, produïts per agents molt diversos. En les condicions actuals, cal constatar que «la territorialitat s'ha convertit quasi en una delimitació anacrònica de funcions materials i d'identitats culturals» (Benhabib).

De comunitats culturals no sols n'hi ha moltes, sinó que les seves característiques són molt diverses i la seva capacitat d'acció en la vida pública també, segons que es tracti de minories petites o àmplies, inserides en un mateix estat o en diversos, o constitueixin moviments internacionals. Aquests poden arribar a assolir una força social de gran abast.

Els mitjans de comunicació social tenen en les seves mans la possibilitat de fer visible i de consolidar les realitats culturals minoritàries i també, òbviament, poden ignorar i afeblir cultures senceres.

Benhabib es pregunta: «Nosaltres, el poble. Qui és aquest “nosaltres”? Un ciutadà és un membre d'una comunitat política. Però actualment cal parlar d'Estats-nació, estats multinacionals i federacions d'estats, així com de persones nacionals, nacionalitzades,

persones amb doble nacionalitat, residents amb alguns drets, asilats, etc. És necessari reformular els supòsits del model polític clàssic». Seyla Benhabib proposa treballar amb un model que tingui en compte les necessitats reals amb relació a 1) la pluralitat d'identitats culturals, 2) la descentralització de la uniformitat administrativa i la creació de jerarquies legals i jurisdiccionals múltiples, 3) la devolució del poder democràtic a les regions o grups, 4) l'afebliment del vincle entre residència territorial continuada i responsabilitats de la ciutadania.

Quan considerem la importància de la pròpia identitat i cerquem propostes per a un futur millor, no es poden deixar de banda les identitats alienes i la vida en comú que cal construir. La pregunta: què passarà amb les identitats de les nacions sense estat en aquesta Europa de 25 estats membres?, s'ha d'acompanyar d'una altra pregunta: quin lloc es dona als immigrants, quin estatut polític, quin reconeixement de les seves identitats culturals?

El País del 3 de març de 2005 titulava de forma destacada: «La població marroquí augmenta en Catalunya el 500 % en 12 años». La notícia explicava que Catalunya acull ja 117.752 marroquins i això suposa que el salt que s'ha donat de 1992 a 2003 és del 532 %, segons dades de l'*Atlas 2004 de la inmigración marroquí en España*. En el 21 % dels municipis catalans viuen més de 1.000 immigrants marroquins.

Segons dades de l'Institut Nacional d'Estadística, el nombre d'estrangers va créixer en totes les comunitats, tret de Melilla on es va reduir. A les illes Balears els estrangers representen ja més del 15,8 % de la població empadronada, seguida de Madrid, Múrcia i la Comunitat Valenciana (més del 12 %), Catalunya i Canàries (més

de l'11 %) i La Rioja (més de 10 %). Altres comunitats com ara Extremadura, Astúries i Galícia es troben molt lluny d'aquesta situació i només superen lleugerament el 2 % de població estrangera, i el País Basc, Castella i Lleó, Cantàbria i Ceuta no arriben al 4 %.

Els marroquins, amb més de 500.000 residents, són els estrangers més nombrosos, i superen els equatorians, que passen a un segon lloc amb uns 492.000 residents, seguits dels romanesos (més de 300.000) i els colombians (per sobre de 260.000). El 26 % de les noves inscripcions en el padró corresponen a ciutadans d'Amèrica del Sud, un 24 % a europeus no comunitaris i un 19 % a persones procedents d'Àfrica. Els romanesos són la nacionalitat que ha experimentat un major creixement, amb més de 100.000 nous empadronats, seguits dels marroquins (80.000 més), britànics (50.000 més) i bolivians (prop de 44.500 nous). També sobrepassen les 20.000 noves inscripcions els xinesos, els búlgars i els argentins. Si s'analitzen els increments relatius de les comunitats estrangeres, el major correspon als bolivians, que han augmentat un 80 %, seguits dels romanesos (50 %), els brasilers (més del 40 %) i els xinesos (prop del 40 %).

Segons informava *El País* del 28 d'abril de 2005 a partir de dades oficials, Alacant té el major percentatge d'estrangers sobre la seva població, amb un 18,5 % i 319.208 empadronats, davant del 12 % de Castelló (amb 65.059) i el 7,8 % de València (amb 188.586).

En les taules 1 i 2 es pot veure la població musulmana i turca de la Unió Europea.

TAULA 1

*Població musulmana a Europa**

Països	Població musulmana	% població total
Àustria	0,18	2,2
Bèlgica	0,37	3,6
Bulgària	0,89	11,8
Dinamarca	0,16	3,0
França	5,90	10,0
Alemanya	3,00	3,7
Grècia	0,17	1,5
Itàlia	1,30	2,4
Països Baixos	0,87	5,4
Espanya	0,50	1,2
Turquia	70,00	99,8
Regne Unit	1,48	2,5

* Dades de 2001, en milions i en % de la població total.
Font: *La Repubblica*.

TAULA 2

Població turca en els països de la UE (milers)

Països	Total	Nacionalitat turca	Nacionalitats UE
Alemanya	2.642	1.912	730
França	370	196	174
Països Baixos	270	96	174
Àustria	200	120	80
Bèlgica	110	67	43
Regne Unit	70	37	33
Dinamarca	53	39	14
Suècia	37	14	23

Font: Informe de la Comissió Independent sobre Turquia, setembre de 2004.

Ara m'ocuparé bàsicament de la relació entre identitat nacional i ciutadania europea, la primera de les preguntes abans esmentades; però la segona pregunta (quin lloc es dona als immigrants, quin estatut polític, quin reconeixement de les seves identitats culturals) és tan important com la primera i ambdues tenen aspectes interrelacionats.

D'especial transcendència és la consideració de si al costat dels drets fonamentals individuals hi ha drets col·lectius que cal reconèixer i desenvolupar. Autors com Kymlicka i Charles Taylor han posat en relleu aquesta qüestió i la presenten com un element decisiu de la política democràtica actual i una responsabilitat moral de primer ordre. D'altres pensadors defensen que no hi ha més fonament de dret que els individus. La discussió teòrica serà llarga, però ara ja hi ha actuacions polítiques que reconeixen drets a les minories.

Holanda ofereix un exemple de política activa en aquest sentit, ja desenvolupa un model que rep moltes crítiques, però que intenta afavorir l'autonomia i la responsabilitat de les minories.³ Als Països Baixos, quan una minoria és declarada «minoría oficial», té dret a establir centres per a l'ensenyament en el seu idioma i a crear organitzacions i associacions. El Consell Assessor Nacional sobre Minories Ètniques, creat pel govern el 1982, ha designat com a minories oficials: turcs, marroquins, tunisians, surinamesos, poblacions de les Antilles i de les illes Moluques, grecs, espanyols, portuguesos, gitanos.⁴ Cal remarcar que el dret a crear associacions polítiques i socials sol estar només reconegut als ciutadans amb plens drets dins l'esquema clàssic.⁵

ELS CONCEPTES D'IDENTITAT NACIONAL I CIUTADANIA

És un fet que els estats actualment existents són el resultat de processos històrics llargs i complexos, en què el poder polític ha estat exercit de maneres molt diverses per part d'uns grups sobre altres grups, en territoris d'extensió variable. Els grups ètnics i cultu-

rals sempre han estat superiors en nombre als estats políticament constituïts. Per això, des de l'experiència i el saber popular es té clar que una cosa és la diversitat de la vida, les conviccions viscudes des de la llengua dels pares, amb les olors i els colors de la terra que es trepitja cada dia i les esperances compartides amb les persones que ens envolten, i una altra cosa és el pensament oficial que generen les estructures de govern i que, ben sovint, vol acreditar-se com a pensament únic. L'aprofundiment democràtic obliga a trencar aquesta dualitat, que va ser aclaparadorament real en temps de l'absolutisme i que continua viva en molts sentits. La reflexió i la praxi política sobre la identitat de les minories i sobre les nacions sense Estat esdevé una necessitat política i una obligació moral per a aquelles persones que lluiten per la realització de la democràcia.

Però quina és la significació d'«identitat nacional» i de «ciutadania»? Què vol dir «nació»? Habermas, un autor gens sospitós de nacionalisme, va fer una explicació completa d'aquests conceptes en una conferència que donà a la Universitat de Barcelona en 1991:⁶ *Natio* significava per als romans la deessa del naixement i de l'origen; es refereix, igual que *gens* i *populus* a pobles que encara no estan organitzats com a associacions polítiques; les nacions són comunitats d'origen que estan integrades geogràficament per mitjà de l'assentament i el veïnatge, i culturalment per mitjà d'una llengua, uns costums i unes tradicions comuns, però que encara no ho estan políticament per mitjà d'una forma d'organització estatal. Fins i tot Kant encara diu: «Aquella unió de gent que a causa d'una procedència comuna es reconeix unida en un tot de caràcter civil, s'anomena nació (*gens*)».

El terme «identitat nacional» indica la consciència de pertinença comuna a una mateixa cultura. Pressuposa una apropiació de tradicions culturals filtrada a través de la historiografia i la reflexió.

Amb la Revolució Francesa alguns autors van considerar que la nació és la font de la sobirania estatal: tota nació ha de tenir dret a l'autodeterminació política. Altres autors defensaren que la justificació de l'estat és el contracte social i que el lligam bàsic entre les persones consisteix en el reconeixement recíproc en termes jurídics com a ciutadans.

Finalment, «ciutadania política» (*ci-toyenneté, citizenship*) significa pertinença a un Estat o nacionalitat, però específicament *status* de ciutadà circumscrit per drets civils.

El *Diccionari de la Llengua Catalana* de l'Institut d'Estudis Catalans ens il·lustra igualment. *Nació*: 'Conjunt de persones que tenen una comunitat d'història, de costums, d'institucions, d'estructura econòmica, de cultura i sovint de llengua, un sentit d'homogeneïtat i de diferència respecte a la resta de comunitats humanes, i una voluntat d'organització i de participació en un projecte polític que pretén arribar a l'autogovern i a la independència política'. *Ciutadania*: 'En l'antiguitat, situació jurídica de les persones considerades membres de la comunitat política, la ciutat, i condició indispensable per a gaudir de drets polítics i econòmics. | Condició i dret que ostenten les persones que pertanyen a una comunitat política que expressa el vincle existent entre aquesta i els seus membres'. *Ciutadà*: 'Persona que gaudeix del dret de ciutat en un estat'. En el terme *nacionalitat* el *Diccionari* recull el principi polític abans esmentat relacionat amb autors del segle XVIII i que

ha estat reivindicat per alguns grups polítics fins als nostres dies: «Principi de nacionalitat»: 'Principi jurídic i polític segons el qual hi ha d'haver la plena identitat entre nació i estat, i pel qual els grups nacionals concrets tenen dret a constituir-se en estat independent». També incorpora la noció genèrica de «nació sense estat».

En moltes llengües s'empra *nació* i *nacionalitat* per a referir-se tant a nacions sense estat com a estats sobirans. A Espanya coneixem bé l'enrenou que això comporta: no sols ambigüïtat semàntica sinó batalles polítiques.

L'alemany té dos termes per a expressar els dos sentits:

Nationalität [Nacionalitat]

- Pertinença a una nació: territori, ètnia.
Comunitat cultural: identitat col·lectiva.
La consciència de grup pren diferents formes:
- Essencialisme
 - Culturalisme lingüístic
 - Constructivisme
 - Etcètera

Saatsangehörigkeit [Ciutadania]

Pertinença a un estat.
Relació políticouridica: drets i deures.
«Associació de ciutadans iguals i lliures, lligada al principi de voluntarietat»: Estat democràtic.

Dret a emigrar o a renunciar a la nacionalitat juridicoadministrativa

(HABERMAS)

La identitat nacional es crea en la vivència comuna de tradicions, de formes de parlar i de pensar, de la reflexió teòrica política, ètica i historiogràfica. La identitat nacional és

quelcom tan construït com l'estat polític, però els elements que configuren l'una i l'altre i les seves dinàmiques són diversos.

De vegades la defensa de la identitat nacional ha donat peu a posicions essencialistes, que han provocat reaccions molt adverses i contradictòries. Des de la teoria política, els crítics posen de manifest l'idealisme i l'absolutització d'algunes entitats característiques de l'essencialisme; per exemple, la seva consideració del subjecte com una entitat unitària, definit de forma permanent i homogènia, i una consideració semblant de la identitat cultural. Tant Seyla Benhabib com Chantal Mouffe, entre d'altres, han remarcat aquests trets i la manca d'adequació a la realitat i a les aspiracions de renovació democràtica que comporten.

Mentre que l'essencialisme considera que les identitats col·lectives com el gènere, la raça o la nació posseeixen trets unívocs que es mantenen al llarg de períodes històrics, els constructivistes afirmen que el límits entre identitats són fluids, polèmics i discutibles, inestables i susceptibles de canvi. Hi ha essencialistes que recorren a premisses biològiques per a fonamentar la naturalesa essencial de les identitats; uns altres hi fan servir universals antropològics.⁷

Considero que l'essencialisme condueix a una visió de la identitat que no concorda amb una concepció de democràcia plural i radical i que no ens permet construir la nova visió de la ciutadania que fa falta per a aplicar tal política.⁸

Que la concepció essencialista de la identitat nacional caigui en aquests errors no vol dir que aquesta no tingui altres significacions rellevants. Tal com afirma Benhabib, els constructivistes mantenen posicions

interessants per als individus i per a les dinàmiques estatals, i són capaços de resoldre les tensions que genera l'arrelament en les tradicions, les necessitats presents i la projecció de futur.

EUROPA I LES SEVES NACIONALITATS HISTÒRIQUES

Els diferents Estats europeus han tingut ritmes molt diversos en el procés de constitució d'estats sobirans amb plens poders sobre les nacionalitats històriques. La pressió que ha estat necessària per a assolir aquest resultat ha creat mecanismes i inèrcies que ara dificulten l'avenç cap a polítiques de reconeixement de les diferències i de desenvolupament de democràcies deliberatives, en les quals poden fer-se sentir les veus de les nacionalitats i de les cultures minoritàries.

La Unió Europea es construeix a partir de la veu dels Estats membres. Les nacions sense estat no poden ser subjecte polític a la Unió si no són subjecte polític dins l'Estat al qual pertanyen. Sense deixar d'assenyalar que manca una articulació política millor de les minories nacionals dins dels Estats i dins de la Unió, a efectes pragmàtics convé no perdre de vista que el Comitè de les Regions permet algun tipus d'actuacions i que és una possibilitat que s'hauria d'aprofitar a fons.

LA «NACIONALITAT ESPANYOLA» I L'ORGANITZACIÓ TERRITORIAL DE L'ESTAT ESPANYOL

La Constitució Espanyola de 1978 i el Codi Civil Espanyol estableixen que la

«nacionalitat espanyola» s'adquireix per: la filiació (pare o mare espanyols); nascuts a Espanya de pares estrangers; estranger menor de 18 anys adoptat per un espanyol; per carta de naturalesa quan concorren circumstàncies excepcionals; residència de 10 anys a Espanya; 5 anys de residència d'asilats o refugiats; 2 anys de residència dels nacionals d'origen iberoamericà, andorrà, filipí, guineà (Equatorial), portuguès o sefardita.

El Títol VIII de la Constitució està dedicat a l'«Organització Territorial de l'Estat» i reconeix la possibilitat d'establir Comunitats Autònomes; en l'article 137 i en els següents es defineixen els límits de les seves competències. El 138 garanteix el principi de solidaritat entre Comunitats Autònomes.

L'article 148 enumera les competències possibles de les Comunitats Autònomes: 22 *en total*. De la llengua i la cultura només diu: «17^a. El fomento de la cultura, de la investigación y, en su caso, de la enseñanza de la lengua de la Comunidad Autónoma».

L'article 149 enumera les competències exclusives de l'Estat: 32 *en total*. No sols és major el nombre, sinó que la dimensió política d'aquestes competències és incomparable amb les autonòmiques. L'article 145 prohibeix la federació de Comunitats Autònomes; els acords de cooperació hauran de tenir l'autorització de les Corts Generals.

Davant d'aquesta situació es comprèn que en els darrers temps s'estiguin revisant els Estatuts d'Autonomia i que molts ciutadans considerin també la necessitat de reformes constitucionals.

LA CIUTADANIA DE LA UNIÓ EUROPEA. CULTURES I LENGÜES

La Constitució Europea estableix la ciutadania de la Unió en l'Article I-10, indicant que: 1. Tota persona que tingui la nacionalitat d'un Estat membre posseeix la ciutadania de la Unió, que s'afegeix a la ciutadania nacional sense substituir-la. 2. Els ciutadans de la Unió són titulars dels drets i estan subjectes als deures que estableix la Constitució. Tenen el dret de: *a)* circular i residir lliurement en el territori dels Estats membres; *b)* sufragi actiu i passiu en les eleccions al Parlament Europeu i en les eleccions municipals de l'Estat membre on resideixin, en les mateixes condicions que els nacionals d'aquest Estat; *c)* acollir-se, en el territori d'un tercer país on no estigui representat l'Estat membre del qual siguin ciutadans, a la protecció de les autoritats diplomàtiques i consulars de qualsevol Estat membre en les mateixes condicions que els nacionals d'aquest Estat; *d)* formular peticions al Parlament Europeu, recórrer al Defensor del Poble Europeu, així com dirigir-se a les institucions i als òrgans consultius de la Unió en una de les llengües de la Constitució i rebre una resposta en aquesta mateixa llengua.

La traducció alemanya mostra les diferències terminològiques a què m'he referit anteriorment. Només mencionaré el punt primer: 1. *Unionsbürgerin oder Unionsbürger ist, wer die Staatsangehörigkeit eines Mitgliedstaats besitzt. Die Unionsbürgerschaft tritt zur nationalen Staatsangehörigkeit hinzu, ohne diese zu ersetzen.* Literalment: «És ciutadana o ciutadà de la Unió qui té la ciutadania política d'un dels

Estats membres. La ciutadania de la Unió s'afegeix a la ciutadania política nacional, sense substituir-la». Aquí s'evidencien les diferències entre el ciutadà com a «Bürger» i ciutadania «Bürgerschaft» i la pertinença a un estat nacional «Staatsangehörigkeit». En cap cas no es parla de «Nationalität».

Pel que fa a la cultura, la Constitució Europea explicita el respecte a la diversitat cultural, religiosa i lingüística (Article II-82) i en l'Article III-280 afirma que la Unió contribuirà al ple desenvolupament de les cultures dels Estats membres, dins del respecte de la seva diversitat nacional i regional, posant en relleu alhora el patrimoni cultural comú, així com també que l'acció de la Unió tindrà com a objectiu fomentar la cooperació entre Estats membres i, si cal, reforçar i complementar la seva acció en els àmbits de la millora del coneixement i la difusió de la cultura i la història dels pobles europeus, de la conservació i protecció del patrimoni cultural d'importància europea, dels intercanvis culturals no comercials, i de la creació artística i literària, inclòs el sector audiovisual. El mateix article indica que la Unió i els Estats membres propiciaran la cooperació amb els tercers països i amb les organitzacions internacionals competents en l'àmbit de la cultura, especialment amb el Consell d'Europa, i vetllaran pel respecte i el foment de la diversitat de les seves cultures.

És un text molt obert, però que fa possible un ampli desplegament d'actuacions.

En el tema de les llengües i el reconeixement de la seva oficialitat, el tractament del text constitucional es circumscriu a les llengües oficials dels Estats membres. Els articles III-128 i IV-448 estableixen que les llengües en què tot ciutadà de la Unió

tindrà dret a dirigir-se a les institucions o òrgans són: alemanya, txeca, danesa, eslovaca, eslovena, espanyola, estoniana, finesa, francesa, grega, hongaresa, anglesa, irlandesa, italiana, letona, lituana, maltesa, neerlandesa, polonesa, portuguesa, sueca. El Tractat de la CE s'ha traduït a les llengües dels Estats membres que «de conformitat amb els seus ordenaments constitucionals, tinguin estatut de llengua oficial en la totalitat o en part del seu territori» (IV-448.2).

En els darrers mesos s'ha acceptat que les llengües minoritàries oficials dels Estats membres puguin utilitzar-se a l'hora de formular peticions al Parlament Europeu, de recórrer al defensor del poble europeu, així com a alguns òrgans consultius i institucionals europeus, sempre que els Estats assumeixin les despeses corresponents.

La importància de la cooperació interregional està reconeguda amb la institucionalització del Comitè de les Regions. Aquí també la manca de concreció pot ser una virtut i permetrà desenvolupaments molt diversos.

El Títol IV – Capítol I estableix el marc institucional del Comitè de les Regions com a òrgan consultiu de la Unió (com també ho és el Comitè Econòmic i Social), compost per representants dels ens regionals i locals, que actuen amb plena independència. L'article III-388 diu que el Comitè de les Regions serà consultat pel Parlament Europeu, pel Consell o per la Comissió en els casos previstos per la Constitució i en qualssevol altres en què una d'aquestes institucions ho consideri oportú, en particular aquells que afecten la cooperació transfronterera.

CONSIDERACIONS FINALS

Hem de ser conscients que la Unió Europea obre un horitzó ampli de sentit i de projecció, que necessita el diàleg i el nodriment de les diverses comunitats i grups que en formen part. Fins ara les decisions dels governs han deixat de banda aquesta necessitat de diàleg i això implica un dèficit democràtic que pot tenir conseqüències molt negatives.

La noció, l'experiència i el sentiment de «ciutadania europea» s'ha de construir amb les vivències de les relacions entre persones, comunitats i estats. Cal crear un veritable espai públic europeu i els mitjans de comunicació tenen una responsabilitat molt particular en la promoció de relacions i dinàmiques positives. L'articulació política de la diversitat s'ha de fer en primer lloc en cada Estat membre. L'actual situació política espanyola hauria de permetre un aprofundiment en els Estatuts d'Autonomia i en els lligams de cooperació necessària per a afrontar els reptes de futur. El futur s'ha de fer sense oblidar la història d'Europa i objectivant les moltes tensions no resoltes avui. El primer dels reptes continua sent fer efectiu l'ampli ventall d'implicacions derivades dels drets fonamentals reconeguts en totes les Constitucions europees. □

BIBLIOGRAFIA

- BENHABIB, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2002.

- *Diversitat cultural, igualtat democràtica*, València, Tàndem, 2000.
- BENHABIB, S. i D. CORNELL (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, València, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1990.
- BILBENY, N., *Ética intercultural*, Barcelona, Ariel, 2004.
- BOLADERAS, M., *Comunicación, ética y política. J. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996.
- «La opinión pública en Habermas», *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i cultura*, Publicacions UAB, Barcelona, 2001, n. 26, pp. 51-70.
- BOLADERAS, M. i altres, *El pensamiento filosòfic i científic II. El segle XX*. Terricabras, J. M. (coord.), Barcelona, Editorial Pòrtic, 2001.
- BOLADERAS, M. i N. CAMPILLO, *Filosofía social*, Madrid, Síntesis, 2001.
- CALSAMIGLIA, A., *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo, corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 2000.
- ELIAS, N., *Conocimiento y poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta 1994.
- GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988.
- GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1995.
- HABERMAS, J., *Ciudadanía política e identidad nacional*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993.
- *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- HELD, D., *La democracia y el orden global: del estado moderno al estado cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 1997.
- HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.
- HUNTINGTON, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nova York, Simon and Schuster, 1996.
- KYMLICKA, W., *La política vernàcula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003.
- *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Proa, 1999.

- LÓPEZ CALERA, N., *El nacionalismo ¿culpable o inocente?*, Madrid, Tecnos, 1995.
- MOLLÀ, T., *La utopia necessària (Nacionalisme i societat civil)*, Tarragona, Ed. El Mèdol, 1994.
- MOUFFE, Ch., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.
- PANG, Ching Lin, <www.emz-erlin.de/projekte_e/pj32_1pdf/MigPol/MigPol_Netherlands.pdf>, «Migpol – Netherlands. Migration Policies in the Netherlands».
- PECES-BARBA, G., *Derecho positivo de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1987.
- TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, Mèxic, FCE, 1993.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*, vol. 1, Mèxic, FCE, 1969.

en el qual la incorporació de grups minoritaris –en el cas holandès: catòlics, protestants, liberals i socialistes– es fa possible perquè se'ls garanteix la independència institucional respecte dels altres. Estan organitzats en “pilars” que es troben en l'àmbit de les polítiques. Una democràcia consociativa es caracteritza per la pacificació i el compromís, en comptes de la confrontació, en cas de desacord entre els diversos “pilars”. Aquesta política de “pilarització” començà a l'inici del segle XX i assolí el cim a les dècades de 1950 i 1960, és encara significativa i ha influït en el concepte d'emancipació de les minories ètniques. Tot i que aquest concepte no crea un nou pilar, conté els trets organitzatius característics de la pilarització tradicional: el sorgiment de comunitats ètniques coherents (“pilars”) i la seua integració al nivell d'elit (com ara els consells assessors). Mentre que als països veïns el suport a les organitzacions de les minories és ben migrat, a Holanda les associacions d'immigrants reben un suport important i mitjans financers per organitzar-se. Malgrat el nombre i la diversitat d'aquestes organitzacions, no tenen recursos suficients ni experiència per a defensar realment els drets i exercir pressió en favor dels interessos dels immigrants i les minories ètniques. Tot i que encara resta molt a fer en aquest camp, aquestes mesures han tingut un paper important a l'hora de legitimar la idea multicultural».

1. W. Kymlicka, *Ciudadania multicultural*, Barcelona, Proa, 1999, p. 11.
2. Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2002.
3. Ching Lin Pang, www.emz-berlin.de/projekte_e/pj32_1pdf/MigPol/MigPol_Netherlands.pdf, «Migpol – Netherlands. Migration Policies in the Netherlands», pp. 8-9: «La política adreçada a promoure l'emancipació i la incorporació de minories ètniques al grup dominant es basa en dues línies: mesures de suport a les institucions i organitzacions ètniques que mantenen la identitat ètnica i afavoreixen l'acció col·lectiva i, en segon lloc, mesures que pretenen reduir i en darrer terme eliminar la distància entre les minories ètniques i el grup dominant. La idea que subjau en la política multicultural holandesa, fet i fet, és de promoure la ideologia de la tolerància de les diferències culturals i/o religioses i de posar en pràctica una sèrie de mesures polítiques que ajuden i enforteixen les identitats culturals i religioses dels grups objectiu (Schmitter Heisler 1995: 69). Aquesta política encaixa amb l'organització tradicional de la societat holandesa com a democràcia consociativa (Lijphart 1977), és a dir, un sistema

4. S. Benhabib, *Diversitat cultural, igualtat democràtica*, València, Tàndem, 2000, p. 99. S. Benhabib, *The Claims of Culture*, Princeton University Press, 2002, p. 77.
5. Segons la teoria clàssica de T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, 1950, s'ha de distingir la següent tipologia de drets:

1. Drets civils: naixen amb l'aparició de l'estat absolutista i inclouen, en la seva forma més primerenca i elemental, el dret a la protecció de la vida, a la llibertat i a la propietat, el dret a la llibertat de consciència i determinats drets d'associació, com ara la llibertat de contractar i de contraure matrimoni.

2. Drets polítics: en sentit estricte es refereixen a la participació en l'exercici del poder polític, al dret a ocupar càrrecs públics, a la llibertat d'expressió i opinió, al dret a fundar associacions polítiques i no polítiques, incloent-hi també la premsa lliure i institucions científiques i culturals independents.

3. Drets socials: figuren al darrer lloc en el catàleg de Marshall perquè foren històricament aconseguits a través de les lluites del moviment obrer, feminista i altres moviments socials al llarg dels dos darrers segles. Inclouen el dret a formar sindicats així com d'altres organitzacions professionals i d'ofici, i també el dret a l'assistència mèdica, als subsidis familiars, d'habitatge i d'estudis, etc. Aquests drets socials són molt variables d'un país a un altre i depenen absolutament del compromís de classe que constitueix la base dels diferents estats de benestar.
6. J. Habermas, *Ciudadania política i identitat nacional*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993, pp. 62-63. Aquest text també està inclòs en el llibre de J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
7. Benhabib, *Diversitat cultural, igualtat democràtica*, p. 23.
8. Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 108.

Col·lecció Assaig

1. *Història. Entre la ciència i el relat*
FRANÇOIS DOSSE
Traducció d'Anna Montero
216 pp. – 11 €
2. *Reflexions sobre la violència*
JOHN KEANE
Traducció de Carles X. Subiela
226 pp. – 11 €
3. *El descrèdit de la modernitat*
NEUS CAMPILLO
396 pp. – 13 €
4. *El totalitarisme. Història d'un debat*
ENZO TRAVERSO
Traducció de Jordi Muñoz
246 pp. – 11 €
5. *Un país de ciutats o les ciutats d'un país*
JOSEP SORRIBES
206 pp. – 11 €
6. *Foucault: un il·lustrat radical?*
JOSEP ANTONI BERMÚDEZ I ROSES
298 pp. – 11 €
7. *Utopística. Les opcions històriques del segle XXI*
IMMANUEL WALLERSTEIN
110 pp. – 11 €
8. *Alacant contra València*
EMILI RODRÍGUEZ-BERNABEU
242 pp. – 11 €
9. *Literatura, món, literatures*
JOAN F. MIRA
148 pp. – 10 €
10. *La ment captiva*
CZESLAW MILOSZ
Traducció de Guillem Calaforra
338 pp. – 20 €
11. *Els noms de la història*
JACQUES RANCIÈRE
Traducció de Ferran Garcia-Oliver i Antoni Furió
158 pp. – 11 €
12. *Identitat*
ZYGMENT BAUMAN
Traducció de Librada Piñero
136 pp. – 11 €

PUBLICACIONS DE LA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

c/ Arts Gràfiques 13 - 46010 València
tel. 96 386 41 15 - fax 96 386 40 67
www.uv.es/publicacions - publicacions@uv.es

Europa: Constitució i identitat

Algunes paradoxes

Manuel Alcaraz

UN DEBAT URGENT

Els prolongats debats sobre el Tractat Constitucional de la Unió Europea (UE) van estar acompanyats, com d'un xiquet inesperat, d'altres sobre la identitat europea, la identitat dels europeus o la identitat de la Unió... o, sovint, sobre tot això alhora. No és que la qüestió siga nova, però sí que ha sorprès, fins a cert punt, la seua intensitat. O, dit d'una altra manera, la urgència.

Podem fer-nos, doncs, la pregunta sobre si era *inevitable* aquesta allau d'opinions, de vegades emmarcades en discussions més o menys riques, de vegades fruit esfilagarsat de reflexions precipitades. Segons el meu parer, aquest debat, de caràcter més teòric, historicista o filosòfic, ha concorregut amb l'altre, juridicopolític, perquè en la *tradició europea* –utilitze aquest concepte de la manera més laxa possible– sembla que la inauguració dels moments polítics assegurats amb fórmules jurídiques perdurables provoquen un *horror vacui* intel·lectual si no ve precedida de la interrogació corresponent sobre el seu *per què* –i no sols del *per a què*. En qualsevol cas, el primer intent de dotar la UE d'*alguna cosa semblant a una*

Constitució, en les condicions reals, això és, històriques, en què s'ha produït, reclamava respostes a qüestions que, fins al moment, s'havien ajornat o que, almenys, no havien tingut una rellevància significativa.

Així, sense ànim d'exhaurir la nòmina possible d'incògnites que el Tractat plantejava, trobem:

- La mateixa aprovació del Tractat implicaria el pas del famós i lloat *funcionalisme* metòdic –la història del qual, per cert, algun dia caldrà escriure– a la *formalització institucional*. O siga: d'una provisionalitat estable a una estabilitat estructural i estructurant. Pot practicar-se aquest gir conceptual sense buscar els estímuls morals implícits en els debats sobre la identitat? És viable el camí sense un *rostre calent* per contemplar en els espills del dret comunitari?

- El Tractat Constitucional, a ningú no se li oculta, era especialment urgent per a l'Europa *ampliada*, un eufemisme que, *grosso modo*, significa una Europa que persegueix esgotar les seues fronteres. En les últimes ampliacions, però, s'ha integrat en el comú paraigua institucional un conjunt d'estats que estaven normativament apartats de l'ametla fundacional de les comunitats: percebuts fins fa poc com a enemics pel que *ja era Europa*, no n'hi ha prou amb abraçades i panegírics per a ocultar disparitats feridores i memòries fracturades. Però

Manuel Alcaraz Ramos és professor titular de Dret Constitucional de la Universitat d'Alacant.

és que el Tractat hauria de servir, encara, per a acollir-hi en el futur altres estats de l'est. I, inevitablement, i sobretot, Turquia apunta com el gran dubte de múltiples perfils. Poden l'economia o el dret, per si mateixos, promoure una cultura de la integració tal com ha *funcionat* fins ara? No estic segur de la resposta. Sí que ho estic del fet que el debat identitari tracta, almenys en part, d'oferir mediacions ideològiques a algunes d'aquestes inquietuds.

Les opinions conflueixen en un punt: la UE serà *millor* en tant que siga capaç d'identificar-se col·lectivament *ad intra* i *ad extra*, sense menysprear les identitats nacionals o estatals-nacionals, però *superant-les* en un cos de referències més dilatat. D'altra banda, les idees s'autolimiten davant la *definió de l'adversari*. M'explique: difícilment trobem en la història exemple d'una comunitat amb identitat col·lectiva acusada i operant que no haja forjat aquesta identitat en confrontació més o menys greu amb un contrincant o amb diversos. A pesar de la civilitzada contenció dels participants en els debats, la pregunta, doncs, és pertinent.

Quin és el nostre *altre disponible*? Sóc dels qui pensen que només n'hi ha dos: o els Estats Units d'Amèrica (EUA) davant d'un possible xoc d'hegemonies econòmiques i geoestratègiques, o un indeterminat *món dels pobres, dels febles*, davant el qual hauríem de blindar-nos. Ja sé que n'hi ha un altre possible: el mal descrit canònicament com a *fonamentalisme islàmic*. Però és que aquesta *elecció*—si em permeteu l'expressió— no pot dissociar-se de les dues opcions indicades, perquè, amb independència del rebuig essencial al terrorisme i a l'indubtable dret dels europeus a defensar-nos-en, l'autonomia de practicar polítiques sobre les seues causes, lligades a unes altres d'equilibris

mundials, és quasi inexistent a hores d'ara, i intentar aconseguir-la comporta algun tipus de confrontació política amb els EUA; de tal manera que, en certa mesura, apreciar com a adversari ideològic aquest fonamentalisme implica, ara, en la lògica de la globalització, acceptar com a tal el món dels pobres i febles.

Però la mateixa percepció d'aquesta realitat i de les seues diverses implicacions és, en aquest moment i en el futur immediat, una de les causes més grans de divergència entre els socis europeus: la pulsio d'auto-protecció, que empena a donar una rellevància absoluta a l'aliança estratègica amb els EUA, és una llosa sobre la construcció eficient tant de paràmetres identitaris com d'instruments sòlids de política quotidiana. Al cap i a la fi, l'autolloança sobre la *diversitat* ens obliga a entendre que la identitat comuna europea només serà practicable si reïx a *recombinar* els elements en presència i, entre aquests, hi ha la discrepància essencial sobre el paper de la UE al món, precisament perquè en algunes identitats particulars el lligam amb els EUA, o el seu relatiu rebuig, adopten significats molt desiguals.

Això no significa, necessàriament, apostar per l'agudització constant de les contradiccions amb el gegant americà, però sí que significa replantejar, des d'aquesta òptica, aspectes com ara la defensa comuna europea, la convergència en les polítiques diplomàtiques i de seguretat i, en última instància, repensar una ideologia, tinguda com a evident sense majors proves, que sustenta que les aliances UE/EUA *moderen* els nord-americans i permeten avanços tàctics en un món que, si no, quedaria sotmès a la brutalitat imperial. Escapar d'aquesta lògica o refugiar-s'hi—el cas de l'Iraq és el més clar i recent—, fins ara, queda en mans

CONSTITUCIÓ I IDENTITAT

d'alguns estats europeus que actuen abans segons els seus interessos que segons els de la Unió i precipiten aquesta en una crisi de gran abast. La no-inclusió d'aquest punt entre els eixos del debat identitari europeu significa que aquest s'instal·la en una certa *ingenuïtat estructural*.

En tot cas queda oberta una disjuntiva substancial: la identitat europea ha de ser *imaginada* –*inventada*– o *descoberta*? A pesar de les nombroses apel·lacions, molt congruents, que neguen anticipadament la voluntat de constituir una *nació europea*, pot sostroure's la formulació de l'edificació d'una identitat susceptible de tenir les seues repercussions polítiques a aquest caràcter de *comunitats imaginades* que, últimament, s'atribueix a tota realitat nacionalitària?

Em sembla que el dilema va resolent-se per la via d'*inventar una identitat que es descobreix*. Probablement si ara o en un després no massa llunyà hem d'arribar a algun consens sobre aquesta identitat, no podrà ser d'altra manera: els europeus no podem escapar de les nostres pròpies construccions teòriques a l'hora d'imaginar-nos o de descobrir-nos comuns, identificables. Això ens condueix, necessàriament, als usos que vulguem donar a la història. A la història *historificada*, però també a l'adornada i propagada per emblemes i metàfores. Perquè només la història ens permet refondre el que hi ha d'abstracte i aleatori en les formulacions identitàries. I el que hi ha de suma inharmonica i de contradicció. Una història, en fi, que incorpora molt de *memòria*, o siga, una història *viscuda des de dins* i operant en la realitat actual: una història memòria més dirigida a explorar el present i el futur que no a celebrar el passat.

I és precisament en aquesta transició a la història com a font essencial de construcció d'un imaginari col·lectiu matriu –i també amb capacitat de donar explicacions a fets foscos de la realitat– on la possible Constitució europea troba el seu lligam amb els debats identitaris. Anem a pams.

El dia que s'aprove el Tractat Constitucional projectat, o qualsevol altre instrument juridicopolític al qual s'atorgue el caràcter de constitucional, s'haurà produït una irrupció de primer ordre en la història europea, un canvi essencial en la seua línia de continuïtats. Encara que només siga perquè, de manera privilegiada, Europa s'haurà reconegut en la seua pròpia història. Aquesta *Constitució espill* serà una *fàbrica d'identitat*. Però, d'altra banda, si aquest fet no té lloc, si s'ajorna *sine die*, en parcel·les essencials del fet identitari, Europa no se sentirà, alhora, hereva i creadora d'identitats múltiples. I, probablement, l'encallament del projecte constitucional ens indica –entre altres coses, és clar– els dèficits essencials en la percepció d'aquesta necessitat. Dit d'una altra manera: *sense identitat comunament apreciada no hi haurà Constitució material possible, però sense Constitució formal no hi haurà identitat materialment eficaç*.

No és fàcil trencar el cor d'aquesta contradicció, perquè una constitució ens remet a la presència de forces i poders no tan angelicals com de vegades suposen alguns estudiosos. Però podríem indicar una possible via de desbloqueig: una Constitució europea, si no vol veure's depassada per les abstraccions en la construcció de la identitat, haurà de reclamar, al seu torn, el paper de protagonista en aquest procés,

no solament pel que *pot ser*, sinó per la reivindicació conscient del seu caràcter metafòric, simbòlic. Un error dels líders comunitaris en la presentació del Tractat va ser deixar aquesta qüestió *a mitjan camí*: Sens dubte van insistir molt en les seues bondats simbòliques, però sense esgotar la qüestió, desviant-ne una altra vegada la defensa —la força del costum— a la part tècnica, a la part *funcional*.

I això fins i tot en la qüestió més evident: els ciutadans europeus mai no podran sentir-se emotivament identificats amb un text tan llarg, tan abstrús, de lectura tan frustrant com el del Tractat. I no solament per les dificultats que comporta enfrontar-se a un text així, sinó perquè la seua formulació denota —simbolitza— unes cotes de desconfiança mútua —palesa en els molts nivells de redacció— que, curiosament, expressa una complicitat superior entre l'estrat politico-tècnic de la UE que la que hi ha entre aquest i els ciutadans. Salvar aquesta distància és matèria de la Constitució; el camí triat, la principal paradoxa.

Però és aquesta l'única virtualitat metafòricosimbòlica d'una Constitució europea? No. Preferisc, en tot cas, unir la formulació anterior a aquella amb què encapçalava aquest apartat: la superació de l'*escissió institucional* només trobarà el seu autèntic significat identitari si és capaç de nuar-se a aquest paper de retrobament real amb la pròpia història o, si més no, amb fragments seleccionats d'aquesta. Cosa que, al seu torn, exigeix desprendre's d'una característica pròpia del pensament europeu: la necessitat apressant de trobar *un sentit* a la història. Perquè la Constitució ha de ser capaç també de mostrar que la història comuna dels europeus té sentit, però no *un únic sentit* predeterminat.

I, no obstant això, un altre perill evident és la mistificació de la Constitució símbol, precisament perquè una Constitució europea necessàriament ha de cohabitar amb altres símbols. Perquè Europa pateix una *sobrecàrrega simbòlica*. Tota la seua geografia moral està contaminada de *contrastímbols*, del que ens hauria agradat no ser. Europa és l'Acròpoli i Auschwitz, Galileu i la Inquisició. Europa es fragmenta en una estètica d'autoencantaments que, massa vegades, ha cedit a l'estètica de l'horror. Aclarir l'equívoc sense abjurar del tot de la por, saber que els nostres materials s'han escollit també en les pedreres de les destruccions, en la nostra capacitat per a la guerra civil, ha de ser i pot ser el prudent punt de partida del procés constituent. Acceptem, doncs, les belles paraules sobre el «Patrimoni espiritual i moral» situades en el preàmbul de la part II del Tractat Constitucional. Però sense embadalir-nos.

En tot cas, és des d'aquestes premisses que té sentit interpretar el Tractat: el llegat de la tradició juridicopolítica europea, la seua prolongació. I, per descomptat, encara que no s'hi insistisca, com la presumpta elecció de parts *del millor* d'aquesta tradició, rebutjant-ne les ombres morals, que també n'hi ha. O, dit d'una altra manera: el Tractat va ser presentat —i així haurà de fer-ho qualsevol altre text— com una *relectura* del constitucionalisme històric, que trobaria un renascut valor davant de noves situacions... Cosa que torna a suggerir-nos una paradoxa: la força històrica de la Constitució es podria veure minvada si en la ment dels europeus habitara una espècie d'ahistoricitat necessària, d'una *intrahistòria* constitucional immanent a la qual estar obligats. Ja veurem que aquesta concepció pot aparèixer si no s'efectua una

distinció entre els *principis constitucionals* i la *realitat politicoconstitucional*, o el que ha anat quedant d'aquests principis venerables després de passar pel tamís de la història.

Paga la pena insistir en el caràcter de *relectura*, perquè inscriu el que és constitucional en el marc d'altres *materials culturals* fonamentals de la gran tradició europea –i occidental. Si els europeus podem mirar-nos amb orgull en Homer, Sòfocles, Dant, Cervantes o Shakespeare –encara que no practiquem la seua lectura... com no practiquem la dels projectes constitucionals– és, i només és, perquè la seua grandesa estètica i els seus missatges ètics –siguen o no compartits– han travessat la història, fins a convertir-se en matèria viva d'identitats varies, a través de molt diverses relectures que actualitzen els originals; i aquestes –les d'altres europeus– van fer la *destil·lació* de les seues metàfores que, únicament per aquesta via, poden arribar a presentar-se –potser incorrectament– com a *universals*. Crec que el model és vàlid per als grans conceptes constitucionals i que, en aquest intent de construir una identitat col·lectiva europea, el *destil·lat constitucional* només pot ser el fruit del que *han arribat a ser* els principis a què al·ludia adés, o, si ho preferiu, la seua relectura des de la quotidianitat, des d'uns pressupostos fàctics.

Intentem ara un exercici d'aquest tipus posant en relació tres conceptes clau de la filosofia política i del constitucionalisme europeu –sobirania, divisió de poders i drets fonamentals– amb el text del Tractat Constitucional europeu. Ens trobarem amb un episodi –tres– de contradiccions. Aquestes contradiccions són un advertiment de les urgències de la realitat que, per a aquest Tractat o per a qualsevol altre, sempre serà imperiosa. Perquè tractar de

fundar una Constitució europea sobre els principis *abans de les seues relectures* serà perpètuament impracticable i perquè ni els polítics ni el poder ciutadà ni els tècnics –constitucionalistes o filòsofs– no són partidaris d'imaginar altres principis alternatius i germinals.

EL QUE QUEDA DE LA SOBIRANIA

Un dels fets que més han destacat els oponents al Tractat és que, de manera inèdita, la presumpta Constitució europea *deslliga la ciutadania de la sobirania*, és a dir, que no hi ha un ciutadà subjecte constituent europeu, justament en el moment que s'afirma la pròpia ciutadania europea. El pes dels estats, com és obvi, és un obstacle insuperable per a seguir el model clàssic.

Les respostes que s'hi han donat, sovint, s'han centrat en el vessant purament tecnicojurídic: la norma que es pretén sancionar és un tractat internacional i, com a tal, només pot ser fet i aprovat per estats sobirans. Sens dubte això és veritat i farien ben fet els crítics de no menysprear les cauteles que el dret ha anat establint, perquè, des de cert punt de vista, tant com les abstraccions sobre el subjecte constituent, per importants que siguin, interessa el compliment futur i eficaç de les prescripcions incloses en el Tractat Constitucional. Per suggeridor que fóra, ningú amb trellat pot imaginar ara mateix –i en un esdevenidor previsible– l'eliminació dels estats... i encara més quan els crítics progressistes al Tractat argüeixen un afebliment dels espais i polítiques públiques que, ara com ara, s'identifica amb les estructures de l'estat social.

Però enllà d'això, pot afirmar-se alegrement, com s'ha fet, que ens trobem

davant una *Constitució atorgada*? No, per descomptat. Hi ha una mica d'hipocresia interessada en l'acusació: comporta buscar la deslegitimació del text proposat –i del seu mecanisme d'aprovació– forçant en aspectes bàsics la tipologia històrica constitucional. Perquè, a diferència de les cartes atorgades, no pot negar-se la legitimitat democràtica ni de les institucions comunitàries ni, sobretot, de les autoritats estatals que, en exercici dels seus sistemes sobirans, aproven o rebutgen el Tractat –i encara més quan en molts llocs el procediment es reforçava per un referèndum. Que fóra possible imaginar altres mecanismes és un assumpte diferent. Per exemple, un referèndum celebrat el mateix dia en tota la UE... però què hauria passat si el resultat haguera estat molt desigual en participació i en suport o rebuig?

Millor seria indagar en altres experiències constitucionals. Així, convindria repassar en els orígens de la Constitució dels EUA i en les opinions de Calhoun, Jackson o Marshall. El model pretès per a la UE s'assembla especialment al que sustenta la primera de les persones esmentades, quan defensava que l'autèntica sobirania residia en els estats i que la Constitució federal no era sinó el resultat d'un pacte entre aquests estats, entre iguals. Que el Tractat Constitucional de la UE admeti un dret de secessió amistós –un *deslligament* del Tractat– n'és la millor mostra.

Des d'un altre punt de vista, l'existència en el Tractat de determinats dispositius en les polítiques de defensa o en la cooperació reforçada, per no parlar de les diferències admeses entre la «zona euro» i la resta de la Unió, ens remet al llarg i complex procés constituent de Suïssa, a aquest estat que fins a 1848 de vegades era anomenat el «País

de les Lligues», per la flexibilitat subjacent en la construcció d'una comunitat política comuna, sense que el procés es detinguera per consideracions generalistes sobre la sobirania dels cantons o de la confederació.

I aquests exemples són més significatius quan no solament ens remeten a moments constitucionals importants, sinó que s'inscriuen en la configuració d'identitats compartides, molt sòlides fins a la data, sense que servisquen d'argument en contra les contradiccions –fins i tot armades– que van viure ambdues nacions, especialment amb la guerra de Secessió nord-americana; perquè una cosa és el procés constituent i una altra diferent les deduccions constitucionals que es van fer, després, sobre el subjecte estatal *constituït*. I per a parlar-ne, hi estareu d'acord, és massa d'hora en la UE. En aquesta UE, en fi, en la qual acudim com a font d'experiència a dos estats que no pertanyen al seu àmbit...

Com a valoració de conjunt em sembla que en aquest punt s'està intentant –no m'atreviria a dir que amb fortuna– descobrir, imaginar o inventar una democràcia en la qual els ciutadans no som el *sobirà*, no perquè se'ns prive de tal caràcter substantiu, sinó perquè *ja* som sobirans efectius d'àmbits que se subsumeixen en una altra realitat comunitària més àmplia. Serà això viable? No ho sé. Em sembla que la qüestió es dirimirà, si de cas, per la valoració que els homes i les dones de la Unió fem del contingut essencial del *conjunt de drets que integren la ciutadania*, dibuixada en el Tractat o en qualsevol altre text que el substituïska.

No obstant això, faríem mal fet si menyspreàvem el valor de les paraules, d'una paraula com *sobirania*. Pagaria la pena inquirir si una solució implica buscar-

ne un substitut, un terme que no portara aparellat punts significats com «sobirania»; que desenllaçara, per exemple, font de poder de sentit de frontera, atribut del ciutadà i exclusió del foraster, nació i poble. Heus ací un dels punts en què flaqueja la investigació social i jurídica contemporània.

Insistisc: nació, poble, sobirania. Una tríade de components de la identitat democràtica europea, cadascun puntualment denigrat o enaltit des de l'òptica que siga contemplat, dels interessos immediats en joc o de les aliances conjunturals. Una tríade que, en trontollar, arrossega la seguretats formal que el concepte clàssic de *poder constituent* ha anat proporcionant. Perquè el Tractat no rebutja ni la nació ni el poble ni la sobirania, però en negar-se a establir un vincle originari entre aquesta i aquelles, en no arregar-se en caràcter *nacional* o *popular* la nova comunitat política, però admetre amb certa alegria la seua preexistència i salvaguarda en el seu àmbit, deixa sense consistència el fil invisible de justificació del poder.

I és que, en definitiva, l'intent mateix d'elaborar una Constitució com la que apuntava en el Tractat, comporta entonar un paradoxal funeral per la *sobirania nacional*. Paradoxal perquè les nacions europees –assimilades als estats– perden quasi tota virtualitat, alhora que la negativa, desitjable i inevitable, a constituir una *nació europea* nega la possibilitat de fundar en el tradicional concepte de *sobirania nacional* qualsevol desenvolupament de futur. Funeral perquè, en realitat, el concepte mateix és mort, des del punt de vista de la seua operativitat, tant per alguns descrèdits infligits per les turbulències de la història com per la mateixa acció positiva de la UE. Aquesta afirmació no oblida l'existència de

forts components de nacionalisme d'estat –els quals, per exemple, impedeixen el reconeixement institucional de nacions sense estat o l'emergència de nous estats en l'àmbit de la UE– o de corrents temerosos d'*euroescèptics*; però no és cap novetat trobar adhesions indestructibles a principis polítics i ideològics que habiten cementiris –que puguen ressuscitar totalment o parcialment com a conseqüència, per exemple, del rebuig xenòfob a la immigració, ja és un altre assumpte.

Més vida sembla tenir la *sobirania popular* perquè, almenys, encara fonamenta reivindicacions *fortes* en situacions de crisi. Però podem precisar avui per avui un contingut inequívoc, *per se* i no per les deduccions democràtiques que es van operar en el passat, d'aquesta sobirania *del poble*? Excepte algun *revival rousseauinà* que cerca una identitat pura en el subjecte democràtic, el sentit primigeni d'oposar la identitat popular a la nacional per a estendre a tots la democràcia, s'ha perdut en confuses apel·lacions, i una de les millors proves n'és el tortuós redactat de l'article 2n de la Constitució espanyola, que tracta d'integrar a martellades la sobirania nacional i la popular, sense que d'això es derive cap pèrdua greu per al funcionament democràtic de l'estat –una altra cosa és el que comporta de barrera a noves fórmules de repartiment territorial del poder.

No afirme que hàgem de conformar-nos amb aquest declivi de la sobirania popular; el que dic és que, abans que perdre massa temps mantenint el grial de la seua puresa, fariem ben fet d'imaginar altres desenvolupaments possibles, vies d'aprofundiment democràtic concretes que, salvant el significat originari de situar el poder en el poble, no s'esgotaren en batalles infinites amb els

termes heretats. I, a propòsit, malgrat els *dèficits democràtics* als quals tangencialment em referiré després, el Tractat pot ser interpretat com una *devolució de poder* a la ciutadania europea. Però és una devolució a un subjecte col·lectiu que mai abans no el va tenir perquè no va ser tal subjecte... i, no obstant això, devolució perquè part del seu poder transferit als estats ha estat *capturat* en les últimes dècades per institucions de perfils i competències difusos. Aquest mateix fet genera identitat perquè aquí no serveixen les mesures parcials, els acords successius: la *comprensibilitat* del procés és una condició mateixa per a la seua realització i això només es farà amb el prestigi de la paraula *constitució* com a clau.

DE LA DIVISIÓ A L'ENCAVALCAMENT DE PODERS

Per més bona voluntat que s'hi pose, ningú no podrà qualificar l'arquitectura institucional dissenyada en el Tractat Constitucional de sistema basat en la divisió de poders. Sembla molt més oportú referir-nos, abans de res, a una *cooperació de poders*, si atenem a la complexa confluència d'intervencions entre les diverses institucions comunitàries –i de nou cal cridar l'atenció sobre la complexitat dissuasòria per als ciutadans interessats a acostar-se al text.

Però encara em sembla millor referir-se, materialment, a una estructura basada en *l'encavalcament de poders*, si contemplem la realitat essencial de la superposició establida entre els que ocupen les institucions comunitàries i els dels estats membres, que, per cert, en el text proposat no sempre respon amb claredat als principis de competència

i jerarquia, cosa que, al seu torn, podria plantejar problemes d'inseguretat i ineficiència greus.

Podem concloure precipitadament que al que assistim és a la *liquidació de Montesquieu*? En cert sentit, em sembla, Montesquieu, per contra, se sentiria feliç: el que estem presenciant és la instauració d'una multitud de *coscos intermedis* que tracten d'adaptar-se a *la naturalesa de les coses* i, en fer-ho, ens mostren que aquesta naturalesa comunitària, tal com s'ha anat definint preconstitucionalment, és més complexa que el que la divisió canònica pot regir. Si això és així, ho és perquè la mateixa tradició europea de contemplar el poder tripartidament seccionat amb absoluta claredat de contorns, fa temps que està ferida: autoritats independents, consells consultius, etc. en són un aspecte; com ho va ser l'emergència, com a poder inno-menat, autònom i expansiu, dels tribunals constitucionals, o de figures del federalisme cooperatiu o, en última instància, per les contradiccions no resoltes entre la valoració constitucional dels partits, la seua rígida força conformadora de l'espai parlamentari davant de la pervivència formal de la prohibició del mandat imperatiu.

Dir això, una altra vegada, no pot significar donar per bo el text del Tractat, sobretot perquè només una estreta falta de voluntat política pot explicar que aquest text no dote el Parlament de més competències reals. Però, també, perquè l'absència, ara com ara, d'un autèntic sistema transparent de partits polítics europeu pot convertir aquest pluralisme de poders en un bosc impenetrable, susceptible d'anul·lar l'emergència d'un *espai públic europeu* democràtic, base imprescindible per a la construcció d'una identitat europea viva,

això és: no essencialista, oberta a la pública discrepància i al debat que cerca majories socials dinàmiques.

Però, en definitiva, podem concloure aquí que el procés d'elaboració del Tractat no va buscar la realització dels principis abstractes per la senzilla raó que aquests principis no serveixen per a la situació actual, dominada per tensions múltiples i requeriments que s'assenten en la complexitat mateixa del procés. Perquè si l'existència d'un *dèficit democràtic* ha estat en ocasions reconeguda per les mateixes institucions comunitàries, no hi ha dubte que la inexistència de consensos ideològics i estatals sobre la forma de resoldre la qüestió és la nota predominant. Especialment quan la qüestió clau pot ser formulada per alguns en termes que aquest *dèficit* s'incrementaria, precisament, en la mesura que la cessió de poders als òrgans comunitaris cresquera, de manera que s'establiria així una connexió entre la crisi de la divisió de poders clàssica i les fosques intuïcions que planegen sobre la legitimació d'aquests poders amb la crisi dels conceptes clàssics de sobirania.

El redactor del Tractat Constitucional, doncs, ha utilitzat prioritàriament els materials disponibles del que *ha arribat a ser* la tradició constitucional europea sobre la divisió esmentada. És imaginable un altre text que recupere la prístina senzillesa de l'esquema prestigiat? Em sembla que la resposta ha de ser, senzillament, que no; cosa que no significa que en aquesta multiplicació orgànica no es poguera i calguera introduir múltiples millores en el Tractat. Però ni se suprimiran els intents d'equilibrar el poder dels estats i els atorgats als òrgans comunitaris, ni s'avançarà en gran manera en l'existència d'un Poder Judicial Europeu, ni el Parlament es veurà lliure d'algunes de

les desconfiances actuals. El problema, amb tot, és que els passos que es donaven en el Tractat no poden minusvalorar-se i que el seu empantanament, almenys en aquesta matèria, permet la conservació indefinida d'una situació indesitjable i que difícilment canviarà amb acords parcials.

ELS DRETS FONAMENTALS I LES SEUES CONTRADICCIONS

Ningú no negarà que la inscripció d'uns drets fonamentals en la Constitució europea obeeix a la nostra millor tradició filosòfica, juridicoconstitucional i política. I així va ser pregonat, de vegades de manera hiperbòlica, per les forces defensores del Tractat. La mesura mateixa de l'existència d'una línia de continuïtat entre el Tractat i aquesta tradició rau en la reiteració més o menys mimètica de drets ja reconeguts per les constitucions dels estats i per diversos convenis internacionals, a més de la introducció d'aspectes positius relativament nous, però no totalment aliens a formulacions preexistents.

Anant més lluny, el Tractat estableix una remissió explícita als *valors constitucionals europeus*, que tindrien la referència més clara i rotunda, i la realització fàctica, en l'existència d'un sistema de drets protegits judicialment i reforçats per diversos mecanismes constitucionals i legals. O dit d'una altra manera: només en el punt dels drets aquesta apel·lació a la Constitució europea com a culminació d'aquells valors, cobra una autèntica consistència pràctica. Ha evitat això que també aquí apreciem el floriment d'importants contradiccions? No, no ho ha evitat.

En efecte, l'apartat 3 de l'article I-9 del Tractat diu: «Els drets fonamentals que garanteix el Conveni Europeu per a la Protecció dels Drets Humans i de les Llibertats Fonamentals i els que són fruit de les tradicions constitucionals comunes als estats membres formen part del dret de la Unió com a principis generals». Cal entendre, doncs, que aquestes tradicions només operen com a font supletòria dels autèntics drets, que serien els reconeguts en la part II del mateix Tractat.

Però és que el concepte es repeteix en el preàmbul d'aquesta part II quan estableix les «tradicions constitucionals» com una de les fonts inspiradores de la Carta de Drets, al costat de diversos convenis internacionals i acords anteriors. Sembla que ara el Tractat es refereix més aviat a la simple preservació dels marcs constitucionals estatals, cosa que, unida a una referència al principi de subsidiarietat, ofereix més aviat una invitació a la confusió que no un aclariment del sentit que aquestes tradicions han de tenir.

La sensació de confusió s'incrementa quan encara trobem una altra invocació a la mateixa idea en l'article II-112.4: «En la mesura que la present Carta reconega drets fonamentals resultants de les tradicions constitucionals comunes als estats membres, aquests drets s'interpretaran en harmonia amb les esmentades tradicions». O siga, que els drets fonamentals derivats i presents en les tradicions constitucionals comunes són, simultàniament, principis generals, font inspiradora i criteri interpretatiu. Massa ambigüitat per a tanta atribució. No podrà negar-se la bona voluntat d'uns redactors que, almenys en aquest punt, no necessitarien molt d'esforç per a coincidir, però la imperícia tècnica o l'immoderat desig d'insistir en la joiosa identificació amb un con-

tingent de drets, va mantenir aquestes imprecisions que acaben desdibuixant la forta relació entre el contingut essencial de l'herència i els continguts efectivament rebuts.

D'altra banda, l'ajustament entre els drets fonamentals i els principis constitucionals sobre els quals suposadament es basa el Tractat que, taxativament, diu que s'inspira en la realització «de valors i interessos», troba alguna greu excepció si es repassa amb una lupa de no massa augments.

L'article II-105 assenyalava: «Podrà concedir-se llibertat de circulació i de residència [...] als nacionals de tercers països que residisquen legalment en el territori d'un estat membre». Com podem apreciar, el sentit del precepte és clar, però la utilització del futur hipotètic devalua el sentit fort del dret. I encara més, l'article III-267 indica que una llei o una llei marc establirà mesures per a la definició «dels drets dels nacionals de tercers països que residisquen legalment en un Estat [...] incloent-hi les condicions que regeixen la llibertat de circulació i la residència en els altres estats membres», insistint en el fet que «el present article no afectarà el dret dels estats membres a establir el volum d'admissió en el seu territori de nacionals de tercers països procedents de tercers països a fi de buscar treball per compte d'altri o per compte propi». Observeu que aquesta limitació transcendental se situa en la part III i no com a atenuació o excepció relativa en la part II, la Carta de Drets. Usant per a fer-ho una redacció penosa, que inclou l'atribució d'un dret als estats quan està parlant de drets de les persones: si el dret de la persona ha operat històricament com un *límit* al poder de l'estat, ara, pel que sembla, és possible que un *dret* de l'estat actue com a límit als drets de les persones.

Em sembla que tot això trenca un llegat bàsic del constitucionalisme que naix amb la Revolució Francesa. En efecte, la seua Declaració de Drets de l'Home i del Ciutadà, era una *promesa* per a tots els éssers humans, però una promesa que *ja es realitzava* en un espai polític i territorial concret. Difícilment puc imaginar un aspecte en què siga menys irrenunciable l'apel·lació a la història com a font d'identitat: la persecució d'aquesta línia és la que permet als europeus sentir-se capacitats, i sense traïció als valors pregonats, per a autoidentificar-se de manera positiva i alhora establir una activa proclama a favor de la *universalitat* d'aquests mateixos valors. Però això només se sustenta afermant aquest caràcter de promesa oberta o, si ho preferiu, d'existència de drets com a *oferta* abans que no com a *demanda*, com a exigència a molts *altres llunyans*, eurocèntricament posats en dubte per la seua presumpta incapacitat per a assumir aquests valors.

Des d'aquest punt de vista, una autèntica fonamentació en la tradició d'una Constitució europea, hauria d'implacar una *ampliació de la promesa* formulada a l'estiu revolucionari parisenc. Però les desconfiances davant el fet migratori es posen greument en evidència en el text indicat. És una restricció, fixem-nos-hi, que afecta el contingut mateix del *grup humanitat* al qual oferir Europa com a *espai d'esperança* —de l'esperança de realització universal dels drets—, perquè la restricció redueix certes categories de persones al seu caràcter de potencials treballadors *útils, necessaris*, per damunt —o per sota— del seu caràcter d'éssers humans, subjectes de drets inalienables.

Mal fet faríem si consideràvem aquesta qüestió com a merament anecdòtica, encara que desafortunada, i resolguérem

l'assumpte amb un arronsament d'espatlles i una al·lusió a la *realpolitik*; perquè entre la ingenuïtat de creure que no cal regular el flux d'immigrants i l'acceptació del que s'ha dit, és possible una sèrie de solucions intermèdies que es veuen limitades pel redactat. Aquest no és un dret *redundant*, còpia més o menys apreciable dels drets ja existents en les constitucions dels estats membres, com la majoria dels que apareixen en la part II. I, anant més lluny, afecta l'essència fundacional de la UE basada en l'eliminació de barreres: el que s'aconsegueix per a l'economia es limita per a les persones. I, trencant els enaltits valors, encega una font d'identitat.

Què prova tot això, aquestes ambigüïtats i renúncies? La resposta, em sembla, implica reconèixer que la tradició europea en matèria de drets és més diversa del que se sol considerar i que les percepcions nacionals-estatals no són sempre coincidents. Globalment, els mecanismes, per invertebrats que siguin, han millorat molt... alhora que s'han vist impotents per a incardinar en les seues cauteles garantistes algunes exigències que la realitat política i econòmica desqualifiquen com a *disfuncionals al sistema*.

Perdut, excepte per a alguns sectors minoritaris, el seu caràcter emancipatori radical, els drets fonamentals, com a *religió civil europea*, com una base de la seua identitat, transiten des de fa temps entre l'assegurament estricte i el seu variat caràcter de principis rectors, inspiradors, interpretadors, etc. El problema no resol't i que difícilment pot resoldre un Tractat Constitucional amb les actuals derives ideològiques i econòmiques i amb la relació de forces existent, és el de restaurar una vinculació eficient entre les exigències de

la fórmula estat social solidari, integrador i eficient, amb una nova comunitat política europea que es limita a acollir alguns dels seus principis però renunciant a establir-los com a columna vertebral.

I no obstant això, en fi, el sistema proposat en el Tractat Constitucional no pot, sense més, ser desqualificat. Primer de tot perquè amplia i millora el conjunt de drets reconeguts i fa passos importants en una autèntica convergència de la garantia d'aquests, alhora que reforça les exigències per als estats membres. Però, sobretot, no pot ser desqualificat, excepte en el cas que m'he esforçat a ressenyar, per trencar l'autèntica tradició constitucional edificada a Europa, ja que, en *reconèixer-la*, amb tots els seus paranys i ambigüitats, ens recorda els estrets camins que queden per recórrer en la universalització dels drets. I és que, en definitiva, una cosa és formular les més incisives crítiques a aspectes particulars –per importants que siguin– i una altra esperar ara resposta practicable a la pregunta sobre canvis genuïns en el conjunt del sistema.

MIRANT CAP AVANT SENSE IRA

Aquest calidoscopi de paradoxes ens adverteix que el que essencialment pot fer una Constitució europea per a la construcció d'una identitat comuna és afirmar conscientment el pas d'una Europa *per a* la democràcia –que ha estat la *gran metàfora*, fins ara, del procés de construcció europea– a una Europa *de* la democràcia. Però també ens adverteix, en els avatars concrets del Tractat proposat i avui bloquejat, que el seu redactor, a més d'haver de carregar amb els equilibris polítics, econòmics i amb les ten-

sions imposades per la subjacent lògica dels interessos estatals, ha hagut de treballar amb materials fatigats pel seu ús intensiu els últims dos segles i mig de la història europea. Aquesta és una última paradoxa: el rescat de la tradició, de la millor tradició, ens permet apreciar-ne, també, les flaqueses.

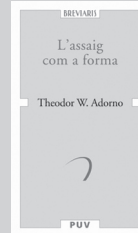
Des d'aquests dos punts de vista podem concloure que una Constitució europea difícilment podrà assumir el seu caràcter d'impulsora i realitzadora d'una sòlida identitat comuna si no és capaç d'acceptar que serà un *símbol imperfecte*, precisament perquè representarà una identitat política *necessàriament imperfecta*.

Arribats a aquest punt, la qüestió bàsica, em sembla, consisteix a extraure les conseqüències positives d'aquest fet sense deixar-nos arrossegar ni cap al cinisme que accepta qualsevol cosa com a bona pel fet d'existir –incloent-hi el Tractat Constitucional proposat– ni a un pessimisme esterilitzant, encara que es disfressi de benemèrit utopisme. Ateses les actuals realitats, defensar –haver defensat, com va ser el meu cas– aquest text no significa haver caigut en el cinisme, ni haver-s'hi oposat des de posicions progressistes comporta adscriure's al pessimisme: l'important és conèixer i depurar les raons del suport o de la negativa. Perquè, probablement, el Tractat és definitivament mort, però no sabem –atesa la quantitat d'arguments encreuats a favor i en contra– si la seua malaltia va ser per imperfecció excessiva o per massa perfecció. Com sempre, l'important era estar *a l'altura de les circumstàncies* i ens queda el dubte si en aquest cas s'estava per sobre de les circumstàncies o per sota d'aquestes. O dit d'una altra manera: el que per a uns era perfecte, per a uns altres, precisament, era suma d'imperficcions, i viceversa.

Acceptar aquest fet sense massa escarafalls i reutilitzar les idees que han circulat, en qualsevol cas, sí que seria imprescindible per a un nou torn de debat constituent europeu, i partir d'aquesta perspectiva ens col·loca en l'autèntic origen de la cultura constitucional europea, en la base de qualsevol possible identitat compartida i diversa: en el pensament il·lustrat. I el millor d'aquella època fou la capacitat de compatibilitzar *l'escepticisme crític* amb la confiança prudent que convida a la reflexió i les obres.

Una constitució, qualsevol constitució practicable, haurà de servir a aquesta Europa imperfecta que és l'única que tenim. Perquè la UE continua alimentant-se d'història i memòria i encara no pot oblidar els seus orígens: els enderroc de la guerra mundial i de la guerra freda. I des d'aquest punt de vista, qualsevol possible identitat comuna només podrà constituir-se des de la unió dels fragments trencats d'un espill en què poder reconèixer-nos. I exactament igual opera la Constitució: la seua imatge final només serà possible ajuntant trossos gastats pel temps, per donar-los una nova oportunitat, respirant les seues paradoxes. Seria suficient. □

BREVIARIS



L'assaig com a forma
Theodor W. Adorno

Traducció
de Gustau Muñoz
Introducció
de Jacobo Muñoz
Preu: 6,00 €



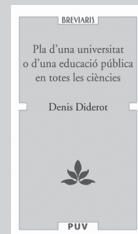
De Sagunt a Perpinyà
Giacomo Casanova

Traducció i introducció
de Josep Ballester
i Enric Salom
Preu: 8,00 €



La ciència i la política
Max Weber

Traducció i introducció
de Guillem Calaforra
Preu: 10,50 €



**Pla d'una universitat
o d'una educació pública
en totes les ciències**
Denis Diderot

Traducció d'Eduard J. Verger
Introducció i notes
d'Antoni Furió
Preu: 10,50 €

PUV PUBLICACIONS
UNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

Arts Gràfiques, 13 - 46010 València
www.uv.es/publicacions
publicacions@uv.es

CATALUNYA

RÀDIO
*LA LÍDER**

Un cop més, CATALUNYA RÀDIO, la ràdio nacional de Catalunya, comença un nou any com a líder indiscutible de les ones catalanes.

*610.000 oients diaris (1r EGM 2005)

Estatut d'Autonomia de 1979

Reconeix Catalunya com una nacionalitat.

Estableix un finançament que avui és insuficient.

Ha permès treballar en temes importants durant 26 anys.

Fomenta l'ús del català.

Parla de la Generalitat, del Parlament, del Govern.

La proposta de nou Estatut

Catalunya és una nació.

El nou finançament ens aportarà més recursos per a educació, sanitat, carreteres...

Ara, a més, té en compte: la immigració, les noves tecnologies, la gestió de ports i aeroports...

El català s'igualava al castellà: tots tenim el dret de parlar-lo i el deure de conèixer-lo.

Per primera vegada parla de la gent: dels infants, dels joves, de les dones, de la gent gran...



Els temps canvien. Canvia l'Estatut.

Abans hi havia la pesseta. Ara, l'euro. Abans rebíem cartes. Ara, correus electrònics. No hi ha dubte: des que vam aprovar l'Estatut fa 26 anys, les coses han canviat molt. És per això que avui necessitem un Estatut que s'adapti a les noves necessitats. Un Estatut que respongui a la realitat de la nova Catalunya, la Catalunya del segle XXI. Perquè són nous temps. Nous reptes. Nou Estatut.



La literatura demolida

Karl Kraus

Viena, en la seva conversió en gran ciutat, l'estan demolint. Amb les cases velles cauen els últims pilars dels nostres records, i ben aviat una pala irreverent haurà arrasat també el Cafè Griensteidl.¹ Així ho ha decidit el seu propietari, i les conseqüències costen de preveure. La nostra literatura va cap a un període d'intempèrie, els fils de la producció literària seran cruelment tallats. A partir d'ara el cenacle literari haurà de celebrar a casa les seves reunions. Però el que és la vida professional, amb els seus nerviosismes i agitacions vàries, tenia lloc en aquest Cafè, que com cap altre semblava l'indicat per a ser el centre de l'activitat literària. No poques prestacions asseguraven a l'antic local un lloc d'honor en la història literària. ¿Qui no se'n recorda de la quantitat, del tot aclaparadora, de diaris i revistes, que feia de la visita al nostre Cafè una veritable necessitat fins i tot per a aquells que no delejaven cafè? És necessari dir res dels volums complets de l'Enciclopèdia Meyer, que, deixats en lloc ben accessible, feien possible que qualsevol literat s'apropiés de cultura? O dels estris d'escriptura, dels quals hom disposava generosament i que us permetien no deixar escapar aquelles pensades que us arribaven a la imprevista? Concretament, els escriptors més joves són els que més trobaran a faltar la intimitat de l'interior vienès, el qual compensava les mancances de comoditat amb un escreix d'atmosfera inspiradora. Només el gran corrent d'aire que de vegades creuava aquell Cafè idíl·lic era sentit pels parroquians més sensibles com una falta d'estil, i en els darrers temps els casos de joves escriptors que pagaven l'esforçada productivitat al preu d'algun reumatisme s'havien multiplicat. És evident també que, en un Cafè tan excepcional com aquest, l'ambient literari havia de contagiar fins i tot els cambres, que, d'una manera natural, s'havien anat adaptant al medi. Ja en la seva fisonomia s'expressava una certa compenetració amb la pruija artística dels clients o, encara més, l'orgullosa consciència de col·laborar, cadascú en la mesura que podia, en un moviment literari. La capacitat de fusionar-se amb la individualitat dels clients, sense, per això, haver de sacrificar la pròpia, elevava aquests cambres molt per sobre de tots els seus col·legues de professió. Costa d'imaginar que hagi estat l'Associació de Cafeters, i no l'Associació d'Escriptors Alemanys, la que

els ha assignat els llocs de treball. La successió de cambrers importants que han treballat en l'establiment reflecteix l'evolució de la vida espiritual local. Tota una generació d'escriptors, ara ja desfasada, va conviure amb Franz el «Digne», la memòria del qual ha quedat fixada en nombroses anècdotes. L'estil i la grandesa d'aquest cambrer s'evidenciaren quan, sense ser-hi requerit, féu a mans d'un antic client, que feia vint anys que no apareixia per allí, el mateix diari que aleshores aquest, en la seva llunyana joventut, sempre demanava. Franz, el cambrer a l'estil de la cort imperial austríaca, va crear una tradició que ha estat anorreada pels joves d'avui dia. Amb la mort del vell cambrer, la dignitat cortesana del qual no hauria estat gens a to amb l'*Sturm und Drang*² dels anys noranta, va començar una nova era. Franz, que havia tingut tracte amb Grillparzer³ i Bauernfeld,⁴ encara fou testimoni de la marxa triomfal que el naturalisme emprengué des de Berlín fins al Cafè Griensteidl i de la joia amb què el reberen alguns parroquians que veien en aquest moviment una reacció contra l'epigonisme estetitzant. Des d'aleshores, el Cafè Griensteidl pertany a l'art modern. Una nova generació de cambrers estava preparada per a familiaritzar-se amb el complicat *tinglado* de tendències que s'anaren succeint les unes a les altres. Aquells que fins aleshores havien estat els informants confidencials d'una literatura ja antiquada, ara, posats al servei d'un moviment modern, col·laboraven en la Transvaloració de tots els valors.⁵ Experts en l'art d'avançar al ritme dels temps, no van trigar a satisfer les exigències d'una sensibilitat exacerbada. Els homes vel·leïtosos, que llavors creixien com bolets, deleraven gelats i *mélanges*⁶ de coloracions inaudites. Per tal de respondre a la necessitat d'experiències interiors, s'hi va introduir l'absenta com a beguda estupefaent. Si la literatura local havia de nodrir-se d'estímuls provinents de París i d'Alemanya, el Cafè havia de seguir els models de les decoracions del Tortoni⁷ i del Kaiserhof.⁸

Un cop passada l'època del realisme estret, el Griensteidl va situar-se sota la bandera del simbolisme. El nou lema era: «Emocions íntimes!». Els «estats de l'ànima» començaven a ser objecte d'observació, i la gent defugia l'obvietat vulgar de les coses. Una de les expressions que més se sentia era «la vida». Es reunien de nit per tractar el tema de la vida o, quan s'hi engrescaven, per interpretar-la i tot.

La missió d'endegar el nou moviment literari, de dur a terme les nombroses i difícils superacions i, cosa no menys important, d'imprimir a la vida del Cafè el segell d'una personalitat, recaigué en un senyor de Linz,⁹ que ben aviat va reeixir a tenir una influència decisiva sobre el jovent i a aplegar al seu voltant un estol compacte d'adeptes. El costum, típic a Linz, de deixar-se caure una grenya sobre el front per tal d'aparentar genialitat va trobar de seguida imitadors entusiastes –els moderns volien demostrar emfàticament que havien superat les maneres antiquades. Aquell àvid cercador de noves sensacions natural de Linz va prohibir als seus joves de continuar menjant «els bistecs del naturalisme» per a recomanar-los, en canvi, les «pastetes del simbolisme», i amb la introducció de mesures tan pertinents va refermar la seva posició de pròcer de l'establiment. La seva manera d'escriure fou apresada amb gran desimboltura per la joventut literària. Va obrir als crítics més joves les columnes de la revista que acabava de fundar, on cada setmana es podien trobar, en estret

veïnatge, els textos de l'innovador i els dels seus epígons, i la unitat d'estil de la qual només és vulnerada, encara avui, per la varietat de les firmes.¹⁰ En el temps en què encara no posseïa la calma serena del Goethe weimarià, els neòfits a penes podien seguir-lo a través de la malesa del seu alemany impossible, estrofolàriament abarrocat i artificiosament intricat. Avui, que plagia Goethe, és quan troba més imitadors, i difícilment cap dels seus deixebles no ignora la diferència entre un «conexedor» i la «multitud».¹¹

El següent fragment és una imitació fidel de l'escriptura del mestre en el temps en què el seu estil afrancesat encara no estava farcit de girs goethians. Sobre l'obra d'un parroquià i la seva representació al «Deutsches Theater», s'hauria pogut expressar perfectament en els següents termes:¹²

«Com més es freqüenta el “Deutsches Volkstheater”¹³ —entre cometes, si us plau—, més fastiguejant resulta l'espectacle d'aquest senyor Kadelburg,¹⁴ amb la seva elegància de tapisser, i d'aquest públic que sembla recollit d'una fira. Ja coneixeu Schnitzler.¹⁵ Quan, no fa gaire, vaig oferir un quadre de la jove Àustria, no vaig oblidar-me de descriure l'estil peculiar de Schnitzler. Aquí ve a tomb la càustica remarca de Julius Bauer,¹⁶ d'una comicitat subtil però inequívoca: “un petit funcionari no té res, però ho té amb una confiança plena”. Ell vol fer de vividor, però amb accent vienès, no segons les tècniques franceses, tal com les pot haver apreses d'un Pierre Blanchard o d'algun altre francès el nom del qual només jo conec, fora potser de Ferry Beraton,¹⁷ qui, d'altra banda, el coneix només gràcies a mi. Es tracta de l'art dels nervis, sortit dels nervis i adreçat als nervis, i us fa pensar en Berti Goldschmidt¹⁸ i en la *psychologie blässée* de Stendhal i Huysmans, des dels germans Goncourt fins a Loris¹⁹ i Maurice Barrès, passant per Lavedan²⁰ i Portoriche.²¹ És un art amb un nas finíssim per a les olors de les coses, un art que és com les restes de xampany i que té el tacte aspre i acaronador de la vella seda descolorida, però que sempre conserva un deixant de la familiaritat vienesa de Canaletto.²² Crea atmosferes lànguides, que tenen un punt de Watteau i de Fragonard,²³ amb aquella gràcia delicada de les formes i amb uns contorns vagament insinuats, d'un traç dèbil, com mancats de decisió. Però encara es troba en estat d'ebullició. El seu art busca l'harmonia. En queda un residu, de tot això. Són les frases curtes. No les puc sofrir. Són impulsos que s'agombolen, fogosos, impetuosos, destarotats, i que fan pressió. Però l'infal·lible plasmador de vivències íntimes, que l'art exigeix, no triga a imposar-se. I ara, la representació. No hi ha gaire cosa a dir. Poques coses hi són reeixides. La Sandrock²⁴ va ser, una altra vegada, una exquisida meravella de pura força i bellesa. Però el seu art majestuós estava sol. Només el senyor Nhil²⁵ pot comparar-se amb ella; potser també Giampetro,²⁶ que va anar guanyant en confiança, i Tewele,²⁷ només que es desfés del seu to nasal. Pel que fa als altres, no vaig poder evitar de pensar en Iglau²⁸ i Leitomischl.²⁹ Va ser un espectacle vergonyós i ofensiu. Es troba molt a faltar la feina del director. Els impulsos artístics s'esgarrien. Ni Kadelburg, amb tot el seu talent de tapisser, no podia servir d'ajuda. Hauria estat més convenient el bon ofici del gran Martinelli,³⁰ amb la seva tècnica sàvia i atrevida. Les pretensions del senyor Kutschera³¹ eclipsen tots els seus personatges. Mai no podré oblidar ni superar els plors i gemecs de la senyoreta Hell.³² No és per res que ara la casa s'estima més de recórrer a

la Bauer,³³ jove i amb molt de talent, una noia encantadora, pàl·lida, commovedora, abans que a la seva col·lega, d'edat més avançada.

Però, en canvi, bé val la pena l'actuació del senyor Broda³⁴ fent de Moritzky.³⁵ Tot Viena hauria d'anar a veure'l. La seva manera de posar-se dins de la pell del personatge de Moritzky és quelcom completament nou, que supera l'espanyol Vico i l'holandès Boomeester. Ell va aportar la redempció i la consagració de la nit. En ell, hi ha una bona part de Kainz³⁶ i fins una part secreta de la Duse.³⁷ Em falten les paraules. Però caldria trobar la fórmula per a expressar les vagues i confuses sensacions que suggereix l'art inaudit del Broda.»

Amb cada una de les seves crítiques, es produïa al país una inundació de nous noms propis. Les celebritats artístiques que introduïa, només les coneixia de nom; sovint, n'havia llegit el nom en programes de mà de teatres espanyols o en cartells de carrer portuguesos. Encara avui sap com donar a fets inverificables l'aparença de coses viscudes, i com empescar-se vincles de causalitat profunds per a allò que ell mateix mira d'instaurar. És —per dir-ho, com fa ell, com Goethe— un arxiu enorme que ell no domina, sinó que el domina a ell.

Com a crític, ben aviat va atraure l'atenció general. Interessava. Encara que no sempre s'estigués d'acord amb el seu parer, tothom reconeixia que era un d'aquells personatges que aporten observacions aclaridores i que, prescindint del tot del desconeixement dels altres, en tenen prou amb els propis prejudicis. L'impressionisme superficial que conreava aquest crític tastaolletes resultava amè; la manca d'humor, que dissimulava una rara absència de criteri, per bé que la deixava entreveure subtilment, agradava, així com també les seves desaprovacions, que no eren en absolut atacs consistents, sinó tan sols vagues impropis. Encara l'aplaudien quan protestava contra el bon gust, a la manera d'un estudiant que, per esbravar-se, esgarrinxia amb el seu bastó les persianes de les botigues. D'aquesta manera es rajava a base de bé i es fumia dels guardians de l'ordre literari.

L'*Sturm und Drang* fou rellevat un bon dia per la distinció weimariana.³⁸ Havia arribat per a ell el temps de la maduresa, les seves paraules transmetien una afectada agradositat, i en els preceptes que des de la seva altura deixava caure sobre el jovent del país s'expressava una «bella bondat». Sens falta, aquesta joventut va decidir no ser menys que ell, quant a maduresa, i de seguida els més joves parlaven ja dels «joves artistes»; i quan va aparèixer la primera obra d'un autor de dinou anys, un mecenes que en tenia vint va exclamar:

—Ja m'agrada, que el jovent comenci a obrir-se camí!

Tots aquells coneixedors que només saben adoptar postures per imitació i que estan abonats a totes les afectacions, llavors s'adherien a la visió olímpica del món, i l'ull serà de l'artista, amb què alguns «artistes purs» contemplaven indiferents les realitats econòmiques, revelava inequívocament les naturaleses goethianes. Tots aquells que al Cafè Griensteidl no podien ni pagar el compte, ara exhibien un tarannà filosòfic. Aquells a qui, sense formar ben bé part de la literatura, se'ls permetia escoltar les converses i dir-hi la seva, van començar a sentir-se com Eckermann.³⁹ Però el capítost, que feia com si el suburbi de Linz fos Weimar, i no pas Urfahr, dirigia la seva mirada cada cop més lluny, i va tornar-se tan polifacètic, que hom temia que encara acabaria ocupant-se d'òptica i de teoria dels colors.⁴⁰ Ja que, no con-

ten de posseir un coneixement aproximat del teatre, llavors començà també a malentendre les arts plàstiques i a banalitzar a fons els temes de la filosofia abstracta. Les paraules que aleshores va escriure en un tractat sobre el valor de l'exercici corporal són característiques del to benevolent que aquest gran coneixedor feia servir per a adreçar-se a la seva multitud: «contra el meu costum de meditar assegut o bé estirat, ara se'm pot veure passejar per la nostra estimada ciutat, talment el vell Horaci, vagarejant agradablement, amb el pensament distret, a la ventura».

Pel que fa a les relacions amb els seus deixebles, és cosa sabuda que el senyor de Linz, amb gran generositat, sempre ha intercedit al seu favor. Sense ell, nombrosos joves sense talent s'haurien perdut en l'oblit. No són pocs els que poden vantar-se d'haver estat descoberts per ell. Porten la marca indeleble de la seva profecia: abans de quatre setmanes Europa parlaria d'ells.

—Almenys Europa tal com jo la conec —digué una vegada—, ja que Europa, des del Volga fins al Loire, no té cap secret per a mi.

Però sembla que, fins i tot dins d'aquests límits modestos, Europa sí que tenia algun secret per a ell, des del moment que, superat amb escreix el termini de les quatre setmanes, encara no s'havia pronunciat sobre els descobriments realitzats al Cafè Griensteidl. Però, ben mirat, potser el fet d'haver romàs inconeguts després del gran rebombori inicial és el que ha procurat renom a aquests joves escriptors.

La circumstància que un d'aquells joves encara anava al *Gymnasium*⁴¹ va fer que el descobridor, tot entusiasmat, exclamés:

—Goethe al pupitre de l'escola!

Hom s'afanyà a guanyar-se el jove per al Cafè, i els seus pares en persona van presentar-lo: calia mostrar que el noi havia heretat del pare l'estatura i una disposició seriosa davant la vida, i de la mare el natural alegre, el gust de fabular. Els seus gests van adoptar ben aviat el matís d'allò etern, la seva correspondència esdevingué «intercanvi epistolar». Va posar-se a escriure un fragment,⁴² i la seva maduresa el dugué a reservar els manuscrits per al paquet dels seus escrits pòstums.

Una de les flors més delicades de la *décadence* va brostar al Cafè Griensteidl en la figura d'un jove baró, el to amanerat del qual, segons es deia, es remuntava a les croades.⁴³ Al senyor de Linz va agradar-li el comportament d'aquell jove, que un dia va anar a raure per casualitat al Cafè. Quan aquest féu l'entusiàstica remarca: «Goethe és ben intel·ligent!», el seu mentor va sentir: aquí hi ha una plèthora d'afectació que la literatura no s'ha de deixar perdre. Així fou com se li desvetllà al jove la consciència de la seva sensibilitat, la qual cosa hauria estat ja suficient per a estimular-lo a la creativitat. Sumeu a això una fantasia reblerta de records de Kalksburg,⁴⁴ i obtindreu una novel·la, *El jardí d'infància del desconeixement*,⁴⁵ producte d'aquella manca d'intel·ligència, més coneguda pel nom d'«art pur», que sol folrar-se amb les imatges associades al mot «vienès».

No és estrany que la novel·la agrades al descobridor. Va comparar l'autor amb Goethe, a qui va tenir novament ocasió de retre homenatge, i va alegrar-se d'arribar a comprendre

el mestre, que coneixia tan malament, a través de la sobrevaloració del diletant, que tan bé coneixia. Goethe subministrava al Cafè Griensteidl els materials per a construir una jove celebritat i la fraseologia per a forjar un nou art. El principi estètic de «extreure el general del particular» i de «elevant el cas individual a allò etern»,⁴⁶ invocat tantes vegades per a les causes més diverses i declarat ostentósament com a lema modern, ara era aplicable a l'última sensació literària, ja que el senyor de Linz pretenia reclamar l'interès general per a una particular manca de talent i va saber elevar un destret singular a allò etern.

En el temps a venir, Goethe encara havia de prestar-li més d'una vegada importants serveis; l'arxiu del senyor de Linz va créixer, va desenvolupar-se, va madurar. Encara avui sol utilitzar, contra el naturalisme que antany havia defensat, la coneguda anècdota del gos camacurt,⁴⁷ i quan va aguditzar-se la qüestió de la propietat literària, va creure que podia recolzar-se en Goethe per a fer una apologia del plagi com a fenomen artístic.⁴⁸ El robatori literari fou autoritzat en un decret del 20 de juny de 1896, cosa que satisféu l'antiga reclamació dels clients comunistes del Cafè Griensteidl. La llibertat de censura i la supressió de la prohibició de la venda de llibres a domicili difícilment haurien resultat tan benèfiques per a la producció literària local.

Pot afirmar-se sense por d'equivocar-se que el cercle d'influència del senyor de Linz s'estenia a tres o, a les hores més concorregudes, a quatre taules del Cafè. A partir de la taula del costat del mirall de la dreta, la seva popularitat començava a minvar. Aquí és on s'apostaven aquells literats que, renitents a acceptar incondicionalment la seva absolutista dictadura del gust, aviat se'n van apartar per establir-se com a fatxendes independents. Tanmateix, calia ser molt desagraït per a oblidar la influència d'aquell senyor, que, quan no advocava directament a favor de la ineptitud, preparava el terreny per a futures mediocritats. Mentre ell treballava en la sobrevaloració de nous talents, els qui anteriorment s'havien beneficiat d'aquest impuls seguien el camí del propi desenvolupament. I no els va ser gens fàcil. Prou energia havien hagut d'esmerçar per a conquerir la seva actual neurastènia; *self-made-men* de l'antinaturalesa, l'esforç que els havia costat el seu esnobisme ara els passava factura. És commovedor de veure com els escriptors aristocràtics, la noblesa dels quals es remuntava a nombroses degeneracions, no paraven cap esment en les diferències de classe i, fent gala d'humilitat, no els sabia gens greu relacionar-se amb els nouvinguts de la *décadence*. Aquests constitueixen el tresor d'allò que a l'estranger sol anomenar-se art modern vienès. Viena és l'humus espiritual d'aquests poetes, a qui un destí favorable familiaritzava ja des del bressol amb la dolça xicota de barri,⁴⁹ i l'ambició dels quals és tan modesta que esperen anar fent durant tota la vida amb unes quantes descripcions d'ambient vieneses.

El moviment modern, que va originar-se al nord fa una dècada,⁵⁰ entre nosaltres només ha produït innovacions purament tècniques. El nostre art jove, que no ha volgut saber res dels combats intel·lectuals de l'època, ha quedat al marge de la influència interna del nou estil, que comportava l'ampliació del ventall de temes i el tractament dels problemes socials. Si la indignació del pensament havia de rabejar-se en la descripció d'ambients, Viena va aportar el colorit, i el patriotisme local desvetllà una nova sensibilitat.

Malgrat les nombroses sessions de tertúlia al Cafè, que tenien com a finalitat la formulació definitiva del concepte de «personalitat artística», molts dels escriptors que hi concorrien no van arribar mai a escriure una sola línia. Trobaven que no pagava la pena de posar-s'hi mentre no s'hagués arribat a una definició consensuada. I aquells que feia temps que s'havien guanyat un renom com a contertulians no estaven disposats a balafiar-lo amb les seves obres. El Griensteidl s'ha acabat convertint en el lloc de trobada d'aquells que volen dissipar les seves capacitats. No hauria de sorprendre a ningú l'esterilitat d'aquests talents, ja que, de tan apinyats que s'asseuen al voltant d'una taula de Cafè, s'impedeixen el desenvolupament els uns als altres.

En aquests cercles, fins ara ha estat obligada una relació afectada amb l'art, i si en alguna cosa els escriptors de la «jove Viena»⁵¹ demostren un talent peculiaríssim, és en les seves maneres de *bon-vivants*, en la seva capacitat d'alimentar-se durant setmanes de les impressions d'una vetllada al Ronacher,⁵² de gaudir amb delectació de la comicitat d'un *clown*, de bescanviar, cada vegada que es troben, les anècdotes més antigues. Quan aquests mateixos esperits, per fugir d'aquesta plenitud de vida, es recullen en la solitud contemplativa, troben consol per a l'ànima en el pensament dels «carrerons tranquils d'un diumenge a la tarda» o de la «indescriptible malenconia de la taverna del Prater els dies d'entre setmana», recurrents deliris sentimentals que saturen aquest commovedor i estret horitzó. També han fet seus alguns indrets de Viena, sobre els quals teixeixen el seu univers impressionista. Així, la Fischerstiege, l'abadia de la Santa Creu, l'església Votiva i l'església de Sant Carles satisfan les seves necessitats en matèria d'atmosferes. —L'església de Sant Carles és meva! —va exclamar un d'ells un dia, quan un contertulià volia disputar-l'hi. Finalment aquest va conformar-se amb la riba del Danubi i, d'aquesta manera, el conflicte fronterer de les atmosferes es va resoldre pacíficament.

El qui es capbussa més profundament en aquesta superficialitat i es dissol més íntegrament en aquesta vacuïtat, l'escriptor que més ha fet perquè la xicoteta de barri fos apta per al Burgtheater, ha sabut conservar, malgrat estar envoltat d'un soroll eixordador, la tranquil·la modèstia pròpia de la megalomania.⁵³ Massa bon jan per a poder encarar-se amb un problema, s'ha confeccionat un petit món de *bon-vivants* i de modistes, i només molt de tant en tant s'eleva, des d'aquests baixos fons, fins a la falsa tragèdia. Si de cas sembla que es produeix una mort, no us espantéssiu pas, les pistoles no estan carregades amb bales de debò: *morir* no és res, al costat de viure i no veure-hi!...

No és pas per descriure la vida que aquests éssers sentimentals surten de tant en tant de la closca de cargol del seu suposat jo, sinó tan sols per contemplar amb devoció les sinuoses formes que dibuixen les seves cuirasses. Un sentit de les formes exercitat en els models francesos els mena a experimentar una delectança naïf en les decoracions del seu entorn més immediat, o fins i tot en les de la seva pròpia persona. Hi ha un escriptor que ha tingut un èxit tan gran en el terreny de la moda, que amb tota tranquil·litat podria competir amb la lectora més bonica.⁵⁴ A aquest autor, que des de fa anys treballa en la tercera ratlla d'una novel·leta, ja que per a cada paraula sospesa diversos vestits, un fabricant de teixits persa

li subministra els millors materials. Amb zel infatigable s'aplica a la seva indumentària, i la retoca i retoca fins al detall més delicat i subtil; les seves camises són una meravella, i de tan prolífic que és, en varia els dissenys exòtics a una velocitat increïble. Sempre atent a la bellesa i justesa del seu aspecte, sap com agençar-ho tot al seu voltant per tal de sortir-se'n ben airosament. Per exemple, només es deixa veure amb aquells joves la vestimenta dels quals fa joc amb la seva, i llavors la seva ànima es fon completament en l'harmonia d'aquesta amistat. Una roba que presenti un bon caient és per a ell tota una experiència i, quan parla, posa una gran cura a donar un ús decoratiu al seu llavi superior. D'aquesta manera embelleix el seu entorn i entapissa confortablement la seva vida.

En el seu cercle li és encomanat un servei extremament delicat. La seva tasca consisteix a inspeccionar l'estat del vestuari de cada literat nouvingut i a realitzar-hi les correccions que calgui. Això, el nostre poeta ho aconsegueix sovint amb un parell de pinzellades característiques. Ara el veiem ocupat a donar ell mateix l'última mà, ara, repartint instruccions oportunes o donant indicacions i consells pràctics; adés completa la bellesa fragmentària d'un vestit per anar amb bicicleta, adés suggereix, amb una mirada de retret, la inviabilitat d'una tela de pantaló. La seva censura lapidària: «això no s'aguanta!», o: «amb vostè no es pot anar!»; la seva lloança categòrica: «no cal tocar-ho». I aquestes crítiques, que ningú no se les prengui a la valenta, ja que ni davant la naturalesa les observacions del nostre poeta són més moderades. Quan veu un paisatge, quasi sempre diu: «això s'hauria d'estilitzar una mica!», i molt rarament concedeix la lloança de «no cal tocar-ho».

Aquest poeta s'excedeix tant en els seus esforços, que ja no l'entenen ni els de la seva colla. Les persones ínfimes que porten camises insignificants no poden seguir la volada de les seves armilles policromes. Així, doncs, ha de carregar la creu de l'home solitari. En el seu retir, aquest esperit incomprès pel seu temps ofereix un espectacle que omple de temor reverencial. És, de tots, el que sap ocupar-se durant més temps de si mateix, concentrar-se en si mateix. Lluny de l'enrenou, s'està durant hores davant del mirall: *en fin seul* amb la seva corbata!... Però ell també acabarà obrint-se camí, i d'ell es dirà un dia, en justa estima dels seus mèrits:

«Fou un poeta que no es vestia segons els patrons. Possedia un talent peculiar, que s'expressava fins i tot en la forma absolutament original dels seus botins. Un coll que no combinés amb la camisa revoltava aquesta naturalesa sensible. Al seu agudíssim dot d'observació, intensificat encara per un monocle esmerilat, no se li escapava cap falta d'etiqueta, i la bona impressió que li hauria pogut fer una corbata elegant era anorreada tot seguit per un mocador que sortís més del compte de la butxaca de la jaqueta. Els estats d'ànim més intensos, els pensaments més originals, tot allò amb què els altres haurien obtingut èxits literaris, ell ho aplicava als seus bells cinturons. Aquest poeta fou únic. Déu ens ens guard, dels seus epígons!».

Com es veu, no sempre era només un interès estrictament professional allò que animava els habituals del Cafè literari; alguns d'ells feien gala d'una comicitat humana en sentit general. Si els perdoneu la insignificància, us podreu alegrar ben bé de la seva eficàcia. No hauríem de passar per alt ni el més ínfim dels aspirants que, en la lluita que es produeix al Cafè, malden

per fer-se un lloc a la taula dels literats consagrats. El desenvolupament dels incompetents emergents és un espectacle de la més gran suggestió, i resulta molt còmic de veure, a través d'una finestra del Cafè, com avui el novici és introduït per l'home entronitzat ahir.

En primer lloc, crida l'atenció un escriptor que, després d'uns tímids inicis, va arribar a fer-se amic de l'autor del Burgtheater, un *parvenu* dels gestos, que ho ha après tot dels seus contertulians literaris i els deu el coneixement de tots els posats essencials.⁵⁵ Si per als altres la manca de naturalitat ha esdevingut una rutina, en ell encara pot apreciar-se un cert esforç, reconeixedor en el seu nerviosisme. Amb tot, ha aconseguit treure profit d'aquest nerviosisme per a assolir una modesta sensibilitat. Així, té per una cosa especialment valuosa el fet de no poder sofrir que algú grati el plat amb un ganivet. Aquesta mena d'incidents, que en els altres provoquen només el malestar normal, per a ell constitueixen un estímul per a la creació poètica. En això radica el caràcter i la força del seu talent. Pel que fa als temes, mai no ha hagut d'anar gaire lluny a buscar-los, ja que sempre ha escrit sobre allò de què parlaven els seus amics; i com que l'escola de la «jove Viena» ha triat de manera unànime el tema de la mort i ha reunit les seves forces per arrencar a la mort unes quantes novel·letes, el veiem com s'afanya per contagiarse d'algunes sensibleries sobre enterraments, sobre corones mortuòries i sobre els qui han perdut els éssers estimats. Per fer-nos una idea de la seva producció, cal que l'imaginem com una espècie de col·leccionista que tingué en dipòsit totes les pensades dels seus amics acreditats i que, en compensació, li fos permès d'utilitzar-ne una desena part. Per bé que en una liquidació d'individualitats va aconseguir-ne una a un preu mòdic, a la llarga ser un «artista pur» no li resultava rendible. Ell, a qui en el seu antic cercle havien inculcat que calia mirar-se amb desdeny els plumífers de diari, a les primeres de canvi va anar a cercar aixopluc en el periodisme; tot i que amb el ferm propòsit d'elevat, en tant que antic literat, el nivell dels seus nous col·legues. Per sort, la cadència de l'estil modern se li havia enganxat a l'orella; els seus amics li van fer, tot de camí, algunes observacions d'urgència i ell, malgrat les presses, encara va tenir temps de recollir el ròssec d'algunes idees que un dia ja llunyà havien caigut de la taula. D'altra banda, no anava pas mal proveït de confiança en ell mateix, i estava convençut que, allà on no pogués servir-se dels seus amics, es bastaria ell sol per a perpetrar un alemany intel·ligible: i així fou com va iniciar la seva activitat professional.

El primer que va fer va ser preguntar a un guàrdia la manera d'arribar al teatre, decidit com estava a combatre la tradició que representava. Pot afirmar-se que, fins avui, ha vist les obres més importants de Schiller i Shakespeare. Per exemple, en ocasió d'un nou muntatge, va veure *Hamlet* per primera vegada i, com que no es pot dir que no sigui un crític consciencios, tingué la prevenció de demanar el text a l'administració del teatre. Llavors, en el to lapidari amb què li agrada expressar la seva superficialitat, va exclamar, segons diuen, endut per l'entusiasme, fins allà on li ho permet la seva dignitat:

—Cal no perdre de vista aquesta Wolter!⁵⁶

S'ha mostrat contínuament com el crític incisiu, independent, que no fa concessions, ni amb els de dalt ni amb els de baix, i, si bé ell mateix no respecta gaire les normes gramaticals,

no en passa ni una quan es tracta de denunciar enèrgicament qualsevol atemptat contra el bon gust. El seu zel reformador va suscitar molta simpatia quan, tot combatent un prejudici molt arrelat, va elogiar la «gran jovialitat» de l'actor Martinelli. Irònic recalctrant, no sabia escriure sense cometes, i quan es tractava de fustigar el cèlebre culte vienès als actors, a la impremta les cometes amenaçaven d'esgotar-se; ja que sabia com esprimer a aquest tema infinites pàgines sense suc. Alguns mots estrangers li resultaven tan nous que es creia obligat a provar d'utilitzar-los una vegada i una altra; així, afirmava sense parar que el senyor Reimers⁵⁷ parlava «*ad spectatores*» i que la senyoreta Bleibtreu⁵⁸ tenia un aire de «cariàtide». En aquestes reiteracions és palesa, sens dubte, l'alegria de dominar, només amb un parell de lliçons, unes expressions que normalment requereixen anys d'estudi. Un dia, en ser-li encarregada la crítica de la *Història de la pintura del segle XIX*, obra de Muther, esdevingué crític d'art. Quan, poc després, va esclatar l'afer Muther i aquest fou acusat de plagiar, es va arribar a dir que l'historiador havia plagiat també el nostre crític. Encara que molt delmat pels deures del periodisme, el literat ha sabut conservar fins avui el seu estil peculiar: en ell no ha minvat gens ni mica la frescor juvenívola amb què transgredeix les més elementals regles de la gramàtica. Al principi va haver de lluitar contra la resistència dels tipògrafs, que, com se sap, sempre pretenen saber-ne més que l'escriptor i no dubten a corregir-lo a la mínima ocasió, tot considerant incorrecte allò que és l'expressió individualíssima d'una personalitat artística. Però els correctors ben aviat van aprendre a respectar la peculiaritat del nostre autor, i així el seu talent no va ser ofegat. Sentint-se del tot impune, ara ja no tenia aturador, i el seu estil era ben reconeixedor fins i tot en els articles que deixava sense firmar. Quan, per exemple, va escriure que, en una actriu d'una certa edat, hi trobava a faltar «el fogós alè que l'agrada trobar al pit infantil d'una noia», hauria estat del tot superflu afegir-hi a sota les seves inicials. Amb motiu de l'homenatge a Sonnenthal,⁵⁹ l'any passat, i per fer honor a la importància de l'homenatjat, ens va delectar amb unes quantes errades genials. Aleshores digué que «els quaranta anys durant els quals l'actor havia servit fidelment el Burgtheater *li* havien convertit en el representant d'aquesta estimada escena», o que, a Sonnenthal, «*l'*havien donat a entendre que encara *li* volien veure representar els seus antics papers». I quan el diari per al qual treballa va portar la notícia telegràfica que «l'aliança sèrbia-montenegrina, juntament *dels* plans de casament que la condicionen, encara no era una cosa segura», molts van arribar a creure equivocadament que també era ell qui redactava els telegrams. Però això significava exagerar el seu àmbit d'activitat, ja que la seva especialitat era la confusió de pronoms, i no tant de preposicions, i la seva competència es limitava a les seccions de teatre i d'art.

Ningú, però, no pot pretendre seriosament que aquestes peculiaritats gramaticals, i altres de semblants, hagin de ser un obstacle en cap carrera literària; quan, de fet, són tan sols els adornaments *amb els quals* un escriptor presenta les seves superficialitats allò que *el* permet d'influir sobre el lector.

Tot allò que depassa el marc estrictament literari, aquí no ens interessa. N'hi ha que no volen comulgar amb els punts de vista que ell defensa; però no són menys els qui els

accepten amb docilitat. Això el reforça en la seva confiança i li infon coratge per a intentar noves gestes. Embriagat pels triomfs d'escena dels seus amics, ara l'objectiu de tots els seus esforços és: «saltar a l'escena!». I, en efecte, ja el veiem esmunyir-se entre els bastidors del Burgtheater.

Ja és hora, però, de deixar aquest personatge, que ha acaparat un protagonisme inesperat, i de fixar-nos en altres companys seus de taula, que ja fa estona que esperen el seu torn i es queixen de la parcialitat del servei. El pàl·lid autor d'una obra atenenca,⁶⁰ a qui l'èxit li ha pujat al cap, ja comença a perdre la paciència. Val a dir, abans que res, que no li ha estat gens fàcil d'arribar fins allà on ha arribat. Com que no sabia anar amb bicicleta ni jugar a bitlles, el director de la Hofbühne no va poder descobrir el seu talent. Amb tot, finalment ha sabut establir-se al Burgtheater, potser gràcies al fet que la seva obra és una síntesi incomparablement reeixida d'un esperit grec malentès i d'un esperit modern no comprès del tot. Aporta al caràcter vienès del seu entorn un saludable punt bucovinès,⁶¹ que es manifesta, sobretot, en l'enorme destresa amb què fa servir el iambe de deu peus. La seva obra sembla escrita a petició de Büchmann.⁶² Conté tot un repertori de proverbis carrinclons, com ara «el desig de la felicitat val més que la felicitat» o «que poc que coneix el poble els seus grans homes!»... La fama de ser un epígon de Grillparzer l'afalaga tant, que per a justificar-la, si més no parcialment, s'ha vist obligat a sol·licitar una plaça de funcionari de l'Estat i a mirar d'ajustar-se, d'ara endavant i en la mesura del possible, a la biografia de l'insigne escriptor. Si bé ell no és un fruit de l'antiga tradició austríaca, tampoc no vol, de cap manera, deixar que se li escapi. Només que pogués, després de l'agitació i la fatiga de l'estrena, gaudir de la vida tranquil·la i serena que ha descrit en la seva obra!

Qui és aquell jovencell tan vivaç que importuna els senyors del cercle amb tota mena de preguntes?⁶³ Una de les figures més curioses del Cafè s'ha convertit, pel fet que mai ningú no l'ha vist seure, en un membre de ple dret del Griensteidl. La seva relació amb la literatura es limita a la funció d'acompanyar, de nit, els poetes fins a casa seva. Quan algun d'aquests senyors obté algun èxit, ell pateix deliris de grandesa, i sovint els elogis que han rebut els altres l'han fet tornar-se del tot insolent. A l'igual que els seus col·legues literaris, ell també ha rebut molts estímuls per part de Goethe:

Per pur capritx
Anava al Cafè
Amb el propòsit
De no prendre re⁶⁴

Sigui com sigui, és el més habitual dels habituals. Els cambrers ja s'hi han acostumat. Al principi, quan els altres demanaven, ell sempre havia de dir:

—Jo no prendré res.

Però el bo de Heinrich ja s'ha fet a la idea, i abans que l'altre digui res, ja diu ell:

—El de sempre, senyor?

De tant en tant, però, no pot aguantar-se i, de barba endins, se'l sent que remuga:

—Al Cafè, no s'hi ve només a inspirar-se.

Per la resta, el nostre contertulià no pot queixar-se pas del servei, que en general el deixen tranquil. Ningú no l'ajuda a treure's el barret ni el feixuc abric d'hivern, però, en canvi, el deixen perorar durant hores sobre la qualitat del seu auditori. Allà s'està, dempeus, bevent entusiasme, gesticulant amb vehemència: hauria estat un magnífic gasetiller encara que hagués vingut al món sense mans...⁶⁵

La galeria d'escriptors de la «jove Viena» compta amb un rostre on s'endevinen les belles faccions d'un màrtir. Aquest decadent (secció de poesia lírica) s'ha legitimat per a la taula literària amb tres magnífics volums de poesia, en els quals ha demostrat que posseeix nervis marcits.⁶⁶ Els *Neurotica* van ser confiscats, però els succeïren les *Sensacions*, i a aquestes les *Rialles*. A ell mai no li ha mancat l'autèntic do poètic, consistent a pouar en els fenòmens més ínfims fins a extreure'n la quinta essència. En tot moment ha poetitzat uns quants graus més amunt que no pas ha viscut, i quan es va conèixer el nom de la causant dels seus èxtasis, tothom va admirar-se de tot el que una dona demoníaca pot fer per algú amb pocs possibles, sobretot quan es tracta d'un poeta líric. Una vegada va afirmar que ell estimava «tot allò que és rar i mòrbid». La crítica, que creia haver trobat la causa del seu dolor en la lectura de Baudelaire, va receptar-li una dieta estricta i li va prohibir tot manierisme. Però ell, per por de caure en una salut incurable, no va fer cas d'aquelles recomanacions. Els versos hèctics l'omplien de goig, va adquirir un escut d'armes literari en el qual figuren un cor cansat i envellit, un esperit neulit i fred i un manyoc de tubercles tuberculosos relligats amb nervis secrets. L'èxit li estalvia tot deure de contrició i, a pesar de la seva joventut, avui ja és tot un ancià experimentat.

Per fi un histèric de debò! Com destaca en aquest ambient de morfinisme afectat! No és pas un artista, és només un simple llibretista, però amb el seu bon exemple deixa enrere tots els altres.⁶⁷ Exhaust i alterat per l'excitació dels assajos teatrals, s'asseu al seu lloc, tot atrafegat:

—Cambrer, ràpid, tots els diaris satírics! Jo no sóc aquí per divertir-me!

Mentre que els seus companys de taula moderns s'esforcen per transformar la vida espiritual, ell s'ocupa d'obrir la literatura al comerç. Les seves relacions amb la literatura són les d'un productiu agent teatral, i la seva fabulosa fecunditat s'estén a tots els teatres de Viena. Després de cada una de les seves operetes, tothom creu que ara sí que deu haver-se esgotat. Però, autèntic Anteu de la manca de talent, dels seus fracassos extreu sempre noves forces. Gairebé mai no apareix sol al programa de mà del teatre, i resultaria molt interessant de veure com els dos companys treballen junts. Les seves individualitats es complementen tan bé, que la manca d'humor de l'un queda compensada per la manca d'imaginació de l'altre. Aquest és incompetent per vocació, aquell ha de viure de la seva incompetència. Amb tot, sembla que el negoci li dóna per a viure, i regaladament: avui té en propietat una vil·la magníficament situada a la vora de l'Attersee i amb vistes al Waldberg.

A aquest cercle de joves que, sense saber escriure, s'han encapritxat a no fer cap altra cosa, se n'hi afegeix un que, polifacètic com és, hi exerceix un efecte saludable, ni que només sigui

per variar una mica: ell tampoc sap pintar. No va ser fins als seus anys de maduresa que va començar a donar a la seva incapacitat també expressió literària, no sense abans haver-se format una àmplia incultura; i molt abans que es parlés d'ell a causa de la seva peculiar relació amb la gramàtica alemanya, ja podia presumir de nombrosos fracassos com a artista plàstic. Per al seu cas, caldria retocar lleugerament la dita aquella que sol aplicar-se a tots aquells que pretenen ser bons en dos terrenys: els escriptors saben que *no* és un bon pintor, i els pintors saben que *no* és un bon escriptor. Com a escriptor, durant molt de temps va ajustar-se a l'estil de Linz, que, com se sap, era d'on sortien, des de feia alguns anys, tots els intents de reforma literària. La violència que feia a la llengua alemanya, després d'una curta formació, no té comparació possible. Quan es tractava de saturar de noms estrangers una sintaxi alemanya desfigurada, posava en evidència el mateix mestre. Algunes de les seves frases són inoblidables. L'escàndol causat per un afer de separació i per l'arborada protesta feta pública per l'heroïna contra el seu acusador va assolir el punt màxim de sensacionalisme quan el nostre escriptor agafa la ploma i va escriure aquestes paraules definitives: «El tribunal on ha presentat les seves denúncies porta molts anys suspès com una espasa de Dàmocles sobre el cap dels processats». En un breu article, escrit en ocasió del setantè aniversari de Hanslick,⁶⁸ i que va provocar que s'esgotés tota la tirada del seu diari, va escriure: «Hanslick va néixer a Praga, però ben aviat anà a la recerca del seu futur». Hi exalçava el fulletonista amb les paraules següents:

«Quan ell agafa la ploma, la secció lleugera del diari, on l'esperit pot refer-se de la solemne gravetat de l'editorial i de la serietat de les pàgines de política, i on pot vagar per camps assolellats mentre es delecta tot aprenent, ofereix a gavadals tot allò per què ha estat creat el fulletó. I si algú provés d'explicar com és possible que ell se'n surti tan bé allà on tants escriptors transformen els mots enginyosos i la sàtira irreverent en quelcom mortalment avorrit, no li seria gens fàcil de trobar cap comparació que l'ajudés».

Un fragment de la descripció impressionista de l'enterrament d'una gran personalitat:

«S'eleven crits de socors, estridents i esgarriuosos, veig cossos caiguts sobre la calçada i peus humans que els trepitgen i aixafen. Veig nens amb una expressió horroritzada. Com és que, quan es formen aglomeracions, no falta mai algú que hi porta algun nen? Per què no s'apiaden del cosset tremolós de les criatures de mamella i els estalvien el previsible perill de ser esclafats?...

Nois i homes s'han enfilat als arbres. És inútil fer-los-en baixar. Tornaran a enfilars'hi, si no ells, algú altre. Fins i tot al reixat del parc hi ha molts curiosos encimbellats. No poden veure res, però no baixen, no volen obeir...

El conseller àulic Kozarek apareix...

Volen els barrets de tots els caps al pas del cotxe mortuori tirat per cavalls d'un blanc resplendent sota les selles daurades...

Les espases refulgents passen a frec de les cares dels espectadors...»

Però sobretot fou aplaudit quan va trobar l'ocasió d'esplaiar-se a base de bé sobre «la feixuguesa dels òrgans lingüístics del senyor Kutschera».

Les reformes lingüístiques que va introduir en la nostra llengua van fer-lo popular, però, nogensmenys, el contingut de les seves opinions i el to que utilitzava foren sempre una infal·lible font de distracció per al poble. Aquelles històries sense cap ni peus fascinaven «el bon vienès». No hi havia cap descobriment important que es realitzés sense el *seu* ajut, cap personalitat artística no era viable si no rebia d'*ell* el primer impuls; tot li deu a *ell* la seva irrupció, tot ho ha «fet» *ell*. Va reconèixer immediatament la grandesa de Mascagni:⁶⁹

—...Vaig contribuir a fer-li una bona publicitat. Amb molt de gust vaig ser-li útil: sempre m'ha agradat ser útil als altres.

Va haver de passar una mica més de temps perquè un autor teatral alemany se'l guanyés.

—Finalment —exclama— Hermann Sudermann⁷⁰ va aconseguir de convèncer-me completament!

Atès que l'escriptor, ja sigui pel seu alemany impossible o per la seva megalomania, absorbeix tot l'interès del públic, no queda res per al pintor. I això que ell podria donar un nou impuls a la «naturalesa morta», per poc que treballés el seu estil florit. Com a retratista ha topat sempre amb desconfiances, la qual cosa l'ha fet tan susceptible, que va haver d'abandonar indignadíssim una associació després d'haver fet el retrat del seu president. Ja només els morts es deixen retratar per ell. I a ell ja li va bé, ja que aquí ningú no el pot culpar de res: la desfiguració dels trets és causada per la mateixa mort.

Són problemes dignes de la suor dels nobles els que desficien el grup d'una taula veïna. Cap dissonància literària no destorba la pura afecció teatral d'aquests homes, cap artista de la «jove Viena» no s'hi acosta ni que sigui per equivocació. «Qui va fer el paper del senyor gras en *L'ànec salvatge*, al Stadttheater de Ratisbona, en la funció del 24 d'abril? Quan va actuar el senyor Rottmann⁷¹ per última vegada al Burgtheater?». Aquestes qüestions, i d'altres de semblants, per bé que solen ser tractades amb molta passió, passen indefectiblement a un segon pla quan sorgeix la pregunta vital: «Hi ha entrades gratuïtes per avui?». Al costat de cada actor, s'hi asseu un afeccionat al teatre, que se l'escolta amb tant de respecte com aquell escolta el crític de la taula. Entre ells es troben patètics actorets de barri, que mantenen viva a la Josefstadt la tradició del Burgtheater; també hi trobem celebritats de l'escena, que acumulen una llarga experiència a les llotges del teatre, i que s'han guanyat una bona fama al Burgtheater com a espectadors-actors.

Encara hi ha algunes altres taules, que tenen una relació només ocasional amb la literatura. El talent de les persones que s'asseuen aquí es fa palès en les anotacions i comentaris al marge amb què adornen totes les revistes que poden trobar-se en aquest Cafè literari. N'hi ha que escriuen «en» les revistes més eminents del país i de l'estranger. Aquests autors no firmen pas amb el nom complet, i per això el gran públic no els coneix. Tanmateix, cada un d'ells té una marca peculiar. N'hi ha un, per exemple, que, al llarg dels anys i de tots els canvis d'orientació que ha patit aquest Cafè, ha conservat, incommovible, el seu punt de vista personal; sempre expressa el seu talent amb la mateixa i única inscripció: «Jueu!».

Ni tan sols fins aquest nivell de producció no ha estat capaç d'enlairar-se un grup de joves, als quals s'ha concedit un racó en el local dels escriptors moderns únicament gràcies

a la seva permeabilitat als estats d'ànim. Alguns encara van saber fer-se útils fent d'intermediaris entre les diverses taules o comunicant notícies de teatre als clients habituals, cosa que estalviava a molts la lectura dels diaris. D'altres semblava que s'esforçaven honestament a imitar els costums relaxats dels bohemis parisencs, però sense sortir-se'n gaire: per molta voluntat que hi posaven, els faltava el talent del *dolce-far-niente*. Quan, un dia, aquesta colla va desaparèixer, el bo de Heinrich, amb la delicadesa que li era característica, va dir que els senyors no sols havien deixat a deure la demostració de les seves facultats literàries.

Ara, amb el cor afligit, tots s'hauran de separar del que era el seu centre d'operacions. Tothom es prepara per al gran èxode. L'encarregat de la demolició ja pica als vidres de les finestres –ha arribat l'hora. A cuita-corrents es recull tot l'utilatge literari: la manca de talent, la saviesa precoç, els posats, la megalomania, les xicotes de barri, les corbates, el manierisme, les errades gramaticals, els monocles, els nervis secrets. No pot quedar res. Els poetes, dubitatius, són delicadament acompanyats a la sortida. Arrencats dels seus racons encofurnats, temen el dia, la llum del qual els encega, temen la vida, l'abundància de la qual els asfixia. Contra aquesta llum, el monocle és una minsa protecció; la vida destruirà les cresses de l'afectació...

Cap a on es dirigeix ara la nostra literatura jove? Quin serà el seu futur Griensteidl? □

Traducció de Marc Jiménez

NOTA DEL TRADUCTOR

Malgrat que l'obra que aquí presentem és una impietosa sàtira contra el grup de la «jove Viena», i, per tant, contra els «literats de Cafè», el mateix Kraus (1874-1936), com a bon vienès, fou un assidu visitant i usuari (literari) d'aquests establiments, fins al punt que ha passat a la història, tant en el món germanoparlant com arreu, com un dels més cèlebres «escriptors de Cafè» de l'època gloriosa d'aquesta «literatura» –que va de 1890 fins a 1936, l'any de la seva mort.

La gran majoria dels escrits de Kraus aparegueren en la revista *Die Fackel* (La torxa), de la qual fou fundador, editor i únic autor –des de l'1 d'abril de 1899, data de publicació del primer número, fins al febrer de 1936, la data de l'últim número, quatre mesos abans de la mort de Kraus. Al llarg de tota la seva vida, la revista va mantenir una massa de lectors inaudita (en els primers números, la tirada arribava ja als 30.000 exemplars). L'obra de Kraus, quan no era aforística, era assagística o satírica, gèneres típics del *Kleinkunst* (art menor) i que, per tant, s'adaptaven molt bé a les característiques d'una publicació com *Die Fackel*.

Amb aquesta revista Kraus va aconseguir una independència que li permeté escriure el que va voler i com va voler. *Die Fackel* esdevingué de seguida un fòrum d'admonició moral, de sàtira i de denúncia de les injustícies socials, sempre segons el punt de vista del seu editor-autor. Kraus tenia els seus temes –o blancs– preferits. La pompositat literària dels escriptors de la «jove Viena» havia

estat objecte de la sàtira de Kraus ja abans de l'existència de *Die Fackel* –sobretot, en *La literatura demolida*, publicada el 1896 a *Der Wiener Rundschau* i, un any més tard, com a pamflet separat. Aquesta va ser, de fet, la primera obra important de Kraus. Amb *Die Fackel* ja endegada, els temes de la sàtira de Kraus van ampliar-se, però, tanmateix, el nostre autor no perdé ocasió de ridiculitzar aquells escriptors «jovevienesos» que continuaven conreant els manierismes i les afectacions que havia retratat ja –i de quina manera– en *La literatura demolida*.

Altres blancs recurrents de la seva crítica van ser els periodistes (l'editorial Taurus ha publicat una col·lecció d'aforismes de Kraus sota el títol de *Contra los periodistas y otros contras*, amb traducció de Jesús Aguirre); el nacionalisme xovinista que, aliat amb altres foscos interessos, acabà portant a la Gran Guerra (un tema sobre el qual tracta Kraus extensament en la seva monumental obra de teatre *Els darrers dies de la humanitat*, de 1922); o la corrupció política. Val a dir que tots tres temes sovint apareixien barrejats en les anàlisis de Kraus, i les faltes d'ortografia dels redactors del diari eren denunciades pel vienès com el correlat gramatical de la falta d'ètica de les administracions dels diaris.

Si l'obra de Kraus s'ha traduït poc a altres llengües, tenint en compte la fama internacional del nostre autor, això és degut, ben segur, al fet que la seva escriptura és literalment intradueïble. Especialment la traducció de *Die letzten Tagen der Menschlichkeit* (malgrat alguns coratjosos intents, com la versió castellana d'Adan Kovacsics, publicada en Tusquets Marginales) és una empresa temerària, condemnada al fracàs; però no sols aquesta obra. Tots els escrits krausians presenten una certa resistència intrínseca a ser traslladats a una altra llengua. Per al traductor, la riquesa i ambigüetat del llenguatge de Kraus, tot i la seva dificultat, és encara poca cosa al costat de la dificultat diguem-ne cultural de les seves sàtires. En efecte, com podrà apreciar el lector del text que li oferim aquí, són poques les frases que no amaguen referències, directes o indirectes, a personatges, obres literàries, llocs, ambients, institucions, geografies, d'una cultura, d'un món, la Viena *fin de siècle*, que se'ns fa estrany, atesa la minuciositat amb què Kraus el reproduceix i satiritza. Per això, el lector ens perdonarà que hàgem farcit el text amb unes notes contextualitzadores que –tot i la distracció que produeixen indefectiblement en la lectura– confiem que li facin més accessible aquest text.

En presentem ara una versió catalana, la qual ve a afegir-se a les versions francesa i anglesa, que són, que jo sàpiga, les úniques que hi ha, a càrrec, respectivament, d'Yves Kobry (*La Littérature démolie*, Paris, Rivages, 1990) i de Harold B. Segel (dins de *The Vienna Coffeehouse Wits 1890-1938*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1993). M'he ajudat de totes dues per a la meua traducció. Especialment útil m'ha estat la versió anglesa, per la introducció i l'aparat de notes que incorpora.

Marc Jiménez

1. El Caf  Griensteidl (també conegut pel malnom de «Caf  Megalomania») fou fundat per Heinrich Griensteidl el 1846 a la Michaelerplatz de Viena. El 1848 ja era conegut per tothom com el «Caf  Nacional». Aviat va convertir-se en el punt de trobada de les personalitats de la vida cultural vienesa. A la dècada de 1890, el Griensteidl va entrar en la història de la literatura, ja que all  es trobaven, a més del cenacle «Iduna» (cercle d'escriptors vienesos catòlics conservadors), el grup de la «jove Viena». El 1897 el caf  fou demolit. La seva funció va passar als caf s «Museum», «Herrenhof» i sobretot al «Central». El 1990 va obrir-se un nou Caf  Griensteidl a la Michaelerplatz.
2. *Sturm und Drang* (literalment: tempestat i empenta)  s l'etiqueta historicoliter ria amb què s'anomena el moviment prerom ntic alemany, protagonitzat, en la dècada de 1770, per Goethe en literatura i per Hamman i Herder en filosofia, i que, enfront del racionalisme i la convencionalitat de la Il·lustració (*Aufkl rung*), posava l'accent en els conceptes de geni i d'espontaneïtat. En el text que ens ocupa, Kraus, amb una finalitat marcadament satírica, hi aplica aquesta mena d'etiquetes a realitats ben llunyanes a aquelles amb les quals normalment s'associen.
3. Franz Grillparzer (1791-1872), l'autor dramàtic austríac més destacat de la seva època, autor, entre d'altres, d'*El pobre músic* (1847) i *La jueva de Toledo* (1851).
4. Eduard von Bauernfeld (1802-1890), famós actor còmic d'aquell període i amic de Grillparzer. (Aquesta nota la prenc de l'edició de Segel. En el que segueix, quan les prenc d'aquesta edició, ho assenyalo amb la paraula «Segel» entre parèntesi).
5. Referència al filòsof alemany Friedrich Nietzsche (1844-1900) i, específicament, a la *Umwertung aller Werte*, el seu projecte de «revolució» en els àmbits fil sof c, polític, moral i est tic, consistent a substituir els antics valors decadents, designats per ell amb l'etiqueta de «valors cristians», per uns valors nous, presumptament garants d'una vida plena. Aquí es fa servir l'expressió com a emblema de tota vel·leïtat revolucionària.
6. El caf  amb llet que serveixen als caf s de Viena.
7. Referència al Caf  Glacier de París, Boulevard des Italiens 22. (Segel)
8. Caf  Kaiserhof a l'Hotel Kaiserhof de la berlinesa Zeitenplatz. El caf , a l'antic estil de Viena, fou un punt de trobada per als literats berlinesos de l'època. (Segel)
9. Referència a Hermann Bahr (1863-1934), qui, després de les seves estades a París i Berlín, va instal·lar-se a Viena, on es va fer un nom com a crític de literatura i d'art. Va conrear tots els gèneres literaris, però les seves deu novel·les i vora quaranta obres de teatre (la majoria, *Lustspiele*) no han assolit la celebritat, ni el nivell, dels seus assajos teòrics (*Per a una crítica dels moderns* –1890–, *La superació del naturalisme* –1891– i *Expressionisme* –1916–), els quals tingueren la virtut de provocar canvis est tics en la literatura de la seva època. Capdavanter del grup de la «jove Viena».
10. Es tracta del setmanari *Die Zeit* (El temps), que, sota la direcció de Bahr, entre els anys 1894 i 1904 fou l'altaveu del grup de la «jove Viena».
11. Possiblement, Kraus aquí fa referència a un passatge de l'obra de teatre de Goethe *Die nat rliche Tochter* (La filla natural), concretament a l'escena cinquena de l'acte primer, el moment en què el rei explica a la seva retrobada neboda Eugènia la diferència entre la multitud i els pocs als quals pertoca el seu govern i formació.
12. L'obra en qüestió d'aquesta fingida crítica  s *Das M rchen* (El conte, 1894), de Schnitzler.
13. El Deutsches Volkstheater (o Teatre popular alemany) fou construït el 1889 amb la vocació de constituir un teatre burgès que fos l'alternativa del Hofburgtheater (el Teatre de la Cort imperial).
14. Gustav Kadelburg (1851-1925), actor molt popular tant a Àustria com a Alemanya. (Segel)
15. Arthur Schnitzler (1862-1931, Viena)  s un dels autors de m s anomenada de la «jove Viena». Sobretot en la dècada de 1920 produirà obres destacades, com ara *La senyoreta Elsa* (1924) o *Història somiada* (1926), novel·les d'una gran profunditat psicològica i revolucionàries formalment; en l'època en què Kraus escriu la seva sàtira, es caracteritzava per ser l'autor de drames galants, de gust popular i de contingut sovint escandalós, amb tints de tragèdia.
16. J lius Bauer va ser en aquella època l'editor del *Illustriertes Wiener Extrablatt*. (Segel)
17. Ferry Beraton (nom real: Ferdinand Perathoner; 1859-1900). Actor, estudiant de medicina, home de negocis, pintor i crític d'art. (Segel)
18. Adalbert von Goldschmidt (1848-1906). Membre d'una família prominent, molt vinculada al Banc Rothschild, va estudiar música, i es va concentrar sobretot en l'oratori. El seu major èxit musical fou l'oratori *Die sieben Tods nden* (*Els set pecats mortals*), que fou estrenat a Viena el desembre de 1877. (Segel)
19. Pseudònim sota el qual Hugo von Hofmannsthal va publicar els seus primers poemes, pel juny de 1890. Nom inspirat en el d'un general rus, el comte Loris-Melikov, que va morir l'any 1888. (Segel)
20. Henri Lavedan (1859-1940), famós periodista parisenc i autor de comèdies populars. (Segel)

21. George de Portoriche (1849-1930), autor dramàtic francès, el seu gran èxit va ser l'obra *Amoreuse* (1891).
22. Nom amb què firmaven dos pintors venecians, Antonio Canale (1697-1768) i el seu nebot, Bernardo Bellotto (1720-1780), molt admirats pels seus quadres lluminosos amb escenes de ciutat. Bellotto és especialment cèlebre pels seus quadres esplèndidament detallats i precisos de ciutats com ara Dresden, Viena i Varsòvia. (Segel)
23. Jean-Honoré Fragonard (1732-1806), pintor francès les escenes galants del qual constitueixen una de les manifestacions més perfectes del rococó.
24. Adele Sandrock (1863-1937), una famosa actriu alemanya. (Segel)
25. Robert Nhil (de nom real, Reinhold Steegmüller; 1858-?), actor alemany que, com la Sandrock, treballava al Deutsches Volkstheater de Viena. (Segel)
26. Joseph Giampetro (1866-1913), actor còmic molt popular que també va treballar al Deutsches Volkstheater de Viena. (Segel)
27. Franz Tewele (1843-?), com Giampetro, un actor nascut a Viena. Tenia una especial estima per l'opereta vienesa, les obres populars i les comèdies de costums parisenques. L'any 1882 va anar de gira als Estats Units, i a partir de 1890 va actuar amb regularitat al Deutsches Volkstheater de Viena. (Segel)
28. Iglau (en txec Jihlava) és un petit poble situat a Bohèmia, a mig camí entre Praga i Brünn. El poble constitueix una «illa» de parla alemanya enmig del territori lingüístic txec. Aquesta situació d'aïllament ha contribuït que durant molt de temps s'hi hagin mantingut relativament vives les antigues tradicions alemanyes.
29. Leitomsichl (en txec, Litomysl), és una altra petita població de la Bohèmia oriental, famosa per ser el lloc on va néixer el compositor romàntic Bedric Smetana.
30. Ludwig Martinelli (1832-1913), cèlebre actor austríac, d'origen noble italià. Va treballar també al Deutsches Volkstheater de Viena. (Segel)
31. Viktor Kutschera (1863-1933), actor vienès que actuava sovint al Deutsches Volkstheater. (Segel)
32. Adele Hell (1865-?), actriu vienesa de naixement que va actuar a Alemanya i Àustria, abans de ser contractada pel Deutsches Volkstheater. (Segel)
33. Ida Bauer (1873-?), una actriu austríaca que va actuar al Deutsches Volkstheater i que va obtenir el reconeixement de la crítica pels seus papers shakespearians al Hamburg Stadttheater, el 1898. (Segel)
34. Moritz Broda (1842-1910), actor nascut a Dresden i que també va actuar al Deutsches Volkstheater. (Segel)
35. Personatge d'*El conte*, de Schnitzler.
36. Josef Kainz (1858-1910), un dels actors austríacs més cèlebres. (Segel)
37. Eleonora Duse (1859-1924), cèlebre actriu italiana. (Segel)
38. Referència al classicisme adoptat per Goethe a partir de la dècada de 1790, una tendència que es coneix també amb el nom de classicisme de Weimar. Si l'*Sturm und Drang* és la rauxa, Weimar és el seny.
39. Johan Peter Eckermann (1792-1854) ha passat a la història per haver estat l'interlocutor de Goethe, i l'autor de les *Converses amb Goethe*, de les quals hi ha una excel·lent versió catalana de J. Bofill i Ferro publicada per Columna.
40. Temes que van ocupar els últims anys de la vida de Goethe, és a dir, els anys de les *Converses*.
41. En el sistema alemany, establiment docent equivalent a un institut de secundària. El jove en qüestió és Hugo von Hofmannsthal, que, en efecte, va publicar la seva primera obra a setze anys.
42. El drama líric *Der Tod des Tizians* ('La mort de Ticià').
43. Kraus es refereix aquí a Leopold Andrian, de nom complet Leopold von Andrian-Werburg. (Segel)
44. Poble del sud d'Àustria on Leopold Andrian va passar part de la joventut. (Segel)
45. Amb *Der Kindergarten der Unkenntnis* Kraus fa al·lusió a l'obra més coneguda de Leopold Andrian, la novel·la autobiogràfica *El jardí del coneixement (Der Garten der Erkenntnis, 1895)*. (Segel)
46. Lemes del classicisme de Goethe.
47. La tirria de Goethe pels gossos és proverbial. Aquí Kraus pot fer referència al poema *Kläffer* ('Gos lladrador', 1808), en què el motiu del gos és aplicat als rivals literaris. En el poema es descriu com un gos persegueix i lladra als «nosaltres» que cavalquen, i conclou: «El seu lladruc estrepitos / mostra només que cavalquem». És a dir, «ladran, luego andamos».
48. En les *Converses*, i polemitzant amb el concepte romàntic d'originalitat i amb la vel·leïtat d'absoluta novetat, Goethe reivindica, contra tota pretensió genialoide, els beneficis i la indefugibilitat de l'herència literària. El poeta troba que, davant la tenaç pervivència de l'error i l'estupidesa, no és poca cosa que els millors esperits s'encarreguin de recuperar i repetir el millor que hagin dit els grans savis de totes les èpoques. D'aquí, però, a elevar el plagi a fenomen artístic...

49. La dolça xicota (*das süsse Mädel*) era un personatge típic de la literatura austríaca de finals del XIX principis del XX. Es tractava d'una noia jove dels suburbis menestrals de Viena amb qui els joves de bona família (a qui sovint feia de mainadera), els soldats i els artistes solien «iniciar-se» sexualment, tot i que no s'hi casaven mai. El teatre i les novel·les de Schnitzler ofereixen els millors exemples d'aquest sistema de relacions, que sovint adquiria tints tràgics.
50. Kraus es refereix a l'anomenat naturalisme berlinès. (Segel)
51. Grup d'escriptors vienesos dels volts de 1900, anomenats «literats de cafè» pel fet que es trobaven habitualment al Griensteidl. Hermann Bahr en fou el líder, i en formaren part, entre d'altres, Schnitzler, Hofmannsthal, Dörmann, Altenberg, Polgar, Beer-Hofmann, Salten, Auernheimer i el mateix Kraus. El grup va rebutjar el naturalisme, i adoptà diverses tendències modernes, com ara el simbolisme, l'impressionisme i el decadentisme, i doncs forjaren una nova línia en la literatura austríaca que seria continuada per S. Zweig, R. Musil, J. v. Horváth i J. Roth.
52. Un teatre de varietats molt popular a l'època. (Segler)
53. Kraus es refereix aquí a Schnitzler.
54. Referència a l'escriptor Richard Beer-Hofmann. (Segel)
55. Aquí Kraus fa víctima de la seva sàtira Felix Salten. Aquest jueu hongarès (de nom real, Zsiga –o, en la seva forma germanitzada, Siegmund– Salzmann) va ser una de les bèsties negres de Kraus, durant tota la seva vida. L'antipatia era mútua: és fàcilment imaginable que amb aquesta sàtira Kraus no va crear-se precisament amics. La millor mostra d'això és el gec de mastegots que Salten va propinar-li, de resultes justament del nostre escrit. Per cert, més endavant Felix Salten es faria mundialment famós gràcies a la seves obres *Bambi* i *Quinze conills*. D'altra banda, l'autor del Burgtheater és, evidentment, Schnitzler.
56. Charlotte Wolter (1834-97), alemanya de naixement, fou una de les actrius principals del Burgtheater de Viena des del seu debut, el 12 de juny de 1862, fins a la seva mort. (Segel)
57. Georg Reimers (1860-1936), actor que esdevingué director d'escena del Burgtheater l'any 1920, nomenat soci d'honor del teatre en 1922 i director del cor en 1925. (Segel)
58. Hedwig Bleibtreu (1886-1958), actriu austríaca que va actuar tant a Alemanya com a Àustria. En 1883 entrà a formar part de la plantilla del Burgtheater. (Segel)
59. Adolf von Sonnenthal (1804-1839), actor que més tard ocuparia la direcció del Burgtheater de Viena. (Segel)
60. Referència a Leo Eberman (1863-1914), autor de dues tragèdies, *Zwei Welten* ('Dos mons'), que transcorre en un gueto jueu, i *Die Athenerin* ('L'atenenca'). La representació d'aquesta última, al Burgtheater, el setembre de 1896, obtingué un gran èxit de públic. (Segel)
61. De la Bucovina, regió de l'Europa centroriental, situada entre Galítsia i Moldàvia, actualment dividida entre Ucraïna i Romania.
62. Georg Büchmann (1822-89), un lingüista berlinès que l'any 1864 va publicar una col·lecció de proverbis sota el títol de *Geflügelte Worte* ('Dites populars'). (Segel)
63. Referència a Leo Feld (de nom real, Leo Hirschfeld; 1869-1924), periodista i autor dramàtic d'escassa importància. (Segel)
64. Variació, en clau de paròdia, del poema de Goethe *Gefunden* ('Trobada'). Allà, el jo poètic, en lloc del cafè, va al bosc, sense el propòsit de buscar-hi res.
65. Variació d'un fragment de l'obra de G. E. Lessing *Emilia Galotti* (1772). A l'escena quarta, acte primer, el pintor Conti pregunta al príncep: «O creu vostè, príncep, que Rafael no hauria estat el més gran geni de la pintura, encara que desgraciadament hagués nascut sense mans?».
66. Aquí Kraus ridiculitza Felix Dörmann (de nom real, Felix Biedermann; 1870-1928), l'anomenada del qual com a poeta fonamental del període del tomb de segle descansa sobre els tres llibres aquí esmentats: *Neurotica* (1891), *Sensationen* (1892) i *Gelächter* (1892). (Segel)
67. Això sembla ser una al·lusió a Viktor Léon (de nom real, Viktor Hirschfeld, germà de Leo Feld; 1858-1940). Se'l coneix sobretot per haver col·laborat en alguns llibrets d'opereta, entre els quals, el que L. Stein va escriure per a *La vidua alegre* (1905) de Franz Léhár. (Segel)
68. Eduard Hanslick (1824-1904) va ser un prominent i molt influent crític musical vienès. (Segel)
69. Pietro Mascagni (1863-1945), compositor italià, autor de la cèlebre *Cavalleria rusticana* (1890). (Segel)
70. Hermann Sudermann (1857-1928), novel·lista i autor dramàtic alemany, prolífic i molt traduït, les obres del qual tracten, sobretot, de qüestions socials de l'època. El seu gran èxit teatral fou *Die Ehre* ('L'honor', 1890). (Segel)
71. Alexander Rottmann (1869-1916), actor hongarès que va actuar sobretot en el món de parla alemanya. Era conegut sobretot pels seus papers heroics, com per exemple el protagonista de l'*Egmont* de Goethe. (Segel)

SETMANA LITERÀRIA DELS PREMIS DE GANDIA

«DELS CLÀSSICS ALS IMPARABLES»

4-7 d'octubre 2005, Casa de la Marquesa 20 hores

Dimarts 4

Presentació de les darreres edicions de la col·lecció «Els nostres clàssics» de l'editorial Barcino, dedicades a Ausiàs March i Jordi de Sant Jordi

Modera: Ferran Garcia-Oliver. Ponents: Joan Santanach i Aniello Fratta

Dimecres 5

Presentació de les darreres edicions del Tirant

Modera: Joan F. Mira. Ponents: Albert Hauf, Josep Escartí, Joan Pellicer i Rosa Giner

Dijous 6

Presentació de les noves edicions i traduccions d'Ausiàs March i Joan Roís de Corella

Modera: Jaime Siles. Ponents: José M^a Micó, Constanzo Di Girolamo i Eduard J. Verger

Divendres 7

Presentació de l'antologia poètica «Imparables»

Presenta: Sam Abrams. Lectura poètica: Joan-Elies Adell, Sebastià Alzamora, Hèctor Bofill, Lluís Calvo, Maria Josep Escrivà, Manuel Forcano, Txema Martínez, Isidre Martínez, Susanna Rafart

Dissabte 8

Sopar literari al restaurant Santanjordi (edifici de Foment) 21 h.

Entrega dels premis «Els nostres clàssics»

Homenatge a Maria Beneyto

Presentació de l'edició de les obres guanyadores dels Premis Literaris Ausiàs March i Joanot Martorell 2005. Edita Edicions 62

AJUNTAMENT  DE GANDIA

ÀREA DE CULTURA I FESTES

L'home amb bombes

Vladimir Bartol, *Alamut*, 1938

Simona Škrabec

Tothom que hagi llegit l'*Alamut* sap què ha fet que aquesta novel·la es continuï editant, fins i tot en edicions cada cop més luxoses; sap què ha fet que, precisament ara, després dels tristos esdeveniments de setembre de 2001 i amb les ferides de la guerra a l'Iraq encara no del tot cicatritzades, aquest llibre no es trobi amagat entre els llibres exòtics de les grans llibreries a les grans ciutats, oblidat de tothom, sinó exposat en algun lloc ben visible d'aquests aparadors de la cultura. Bartol escriu sobre el fonamentalisme islàmic i confirma la força destructora d'aquesta ideologia. Bartol és conegut, es ven i es pren en consideració tot just perquè elabora un dels *topos* més ambivalents de la civilització occidental actual, l'islam, l'altre que anem gestant per sentir-nos més bé en la pròpia pell. D'això, no n'hi pot haver cap dubte. Però li fem justícia llegint-lo d'aquesta manera?

*

El mes de setembre de 1967 va morir a Ljubljana, després d'una llarga malaltia, l'escriptor Vladimir Bartol, nascut en 1903 a Sveti Ivan, a prop de Trieste. Bartol havia

estudiat biologia i filosofia a la Universitat de Ljubljana. Va obtenir una beca i va seguir un curs a la Sorbona, a París, va treballar com a corrector de revistes literàries eslovenes a Trieste, va traduir Nietzsche, va publicar i estrenar el 1932 el drama *Lopez*, el 1935 el recull de narracions *Al Araf* i el 1938 la novel·la *Alamut*. La novel·la va ser traduïda en 1946 al txec; en 1954, al serbi; deu anys després de la publicació, el 1958, en va sortir de la impremta la segona edició eslovena, cosa prou insòlita en un mercat tan limitat i en un temps tan difícil.

Després de la guerra, l'impuls inicial es va esvanir ràpidament, els últims anys de la seva vida la presència de l'escriptor a l'escena literària, tot i haver viscut a la capital i haver treballat a l'Acadèmia de les Arts i Ciències, no es va fer notar més. Anys després de la seva mort, a la fi dels setanta, tornem a trobar algun article esporàdic en la premsa comarcal que recorda la seva condició d'escriptor en llengua eslovena, nascut a la regió de Trieste. Els contes *Al Araf*, que van tornar a sortir sota el títol *Daimon i eros* en 1974, no van provocar gaire ressò en l'àmbit nacional.

Però en 1984 tot va canviar. Finalment, es van publicar el conte escrit seixanta anys abans i que havia reescrit diverses vegades, *Don Lorenzo*, i la novel·la *El miracle en un poble*. Al cap de poc, es va editar per tercera

Simona Škrabec és escriptora i traductora eslovena, col·laboradora de *L'Espill*. Viu a Barcelona. Recentment ha publicat *L'azar de la lluita* (Afers, 2005).

vegada també *Alamut*. Els articles i les crítiques se succeïen. Els protagonistes d'aquesta redescoberta d'un autor gaire mai cèlebre —ni tan sols dins de les limitades dimensions de la seva pròpia literatura nacional—, van ser sobretot una sèrie de joves crítics literaris que van trobar en Bartol el que la literatura eslovena semblava no poder oferir, un autor postmodernista *avant la lettre*.

Amb aquest entusiasme va sorgir la idea que Bartol era «l'únic escriptor eslovè que podria significar molt també en l'àmbit mundial»¹ i, com per art de màgia, l'oracle havia encertat la previsió del futur, si més no.

L'any 1988 no va comportar només la quarta edició d'*Alamut* a Eslovènia i la publicació d'una recopilació de contes breus ja editats entre 1935 i 1940 a les pàgines d'una revista a Trieste. *Entre l'idil·li i el terror* anava acompanyada de —atenció— sis assaigs introductoris, incorporats al mateix volum. Aquest és també l'any de la traducció francesa per l'editorial Phébus i l'aparició d'aquest llibre en el conegut programa de Bernard Pivot a Antenne 2, *Lire*. Semblava que la porta d'entrada a l'escenari de la literatura mundial s'havia obert no sols per a l'autor, sinó per a tot el que aquesta novel·la havia de representar. Però les coses no van anar ben bé així.

«*Le Soir* de Brussel·les va començar el breu comentari sobre la publicació amb una constatació, que va fer època, que la literatura eslovena existeix. Literalment. *Ah, les Belges!*», comenta Marko Crnkovič irònicament sobre aquesta fama efímera, que es va acabar ràpidament si més no pel que fa a la referència al país d'on provenia l'escriptor. Un eslovè resident a París, el fotògraf cec Evgen Bavčar, va inventar una definició que va resultar més còmoda per

a referir-se a Bartol. Així és com Vladimir Bartol va esdevenir un *auteur triestin d'expression slovène*. Fins avui, fins a l'última edició de la novel·la en castellà, a Espanya encara perdura la idea que Bartol era un ciutadà de Trieste de llengua literària eslovena. Arraconat i desconegut precisament a causa d'haver triat la llengua equivocada, com si es pogués triar a pler a quina comunitat ètnica es vol pertànyer, com si a Trieste i als seus voltants es conservés només una llengua, insuficient per a donar dret a una identitat pròpia. En el context mundial, un ciutadà de Trieste de llengua eslovena resulta menys incòmode que un eslovè de Trieste. Una constatació penosament certa.

*

El fonament ideològic de la novel·la sembla més que evident. L'autor l'exposa en el lema que encapçala la història.² L'essència de la ideologia del moviment armat que vol mostrar és la màxima que assegura que «res no és cert, tot és lícit». Bartol explicava en les entrevistes, els escrits autobiogràfics i els assaigs que es refereixen a la gènesi d'aquesta novel·la, que es tracta d'un lema autèntic, un lema que va trobar després d'un estudi exhaustiu de la bibliografia sobre l'edat mitjana de l'islam en una enciclopèdia on hi havia un article específic destinat a la secta dels ismailites.

Recordeu el conte de Jorge Luis Borges *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius?* Veurem que Borges no va ser pas el primer que va arribar a la conclusió que des de les pàgines d'una enciclopèdia podria néixer un país inexistent. Bartol es va avançar a aquesta idea uns anys, però no pas amb un pensament teòric, sinó duent-lo a la pràctica. No es tracta només de problemes relacionats amb

la gènesi d'*Alamut*, dels quals parlarem tot seguit. La publicació de la narració *Don Lorenzo*, per exemple, anava precedida d'una introducció de l'autor en un llenguatge sec, ple de dades concretes i verificables, però totalment falses! Fins i tot va arribar a negar que el text s'hagués publicat abans, quan la narració sencera havia sortit a les pàgines d'una revista prou coneguda. Els estudiosos de la literatura van trigar uns quants anys a descobrir aquest simulacre i l'altre, el de la vida veritable dels ismailites, encara no ha estat desvetllat, si més no per al gran públic.

Bartol repetia repatàniament que el lema era autèntic, que la realitat descrita en la novel·la es basava en fets històrics, reconstruïts a partir d'una investigació molt acurada que va durar anys. *Alamut*, segons ell, era una obra fiable, erudita, científica. Els primers investigadors de la història de la literatura eslovena, que es van dedicar a la recerca de la seva obra, van caure de ple al parany parat per l'escriptor. L'autor havia fet córrer la veu que els llibres dels orientalistes, que ell abans de la guerra havia consultat a la Biblioteca Nacional a Ljubljana, van ser destruïts en un incendi que va afectar l'edifici durant el conflicte bèl·lic, i ningú, fins a 1990, no va anar a la biblioteca per comprovar si això era cert ni tampoc es va preguntar quin era el valor del material de referència que citava l'escriptor segons l'estat de la qüestió en les investigacions actuals. Aleshores Janko Kos,³ amb una feina que gairebé voreja l'ofici de detectiu, no sols va comprovar que els gruixuts volums de Gustav Weil, John Malcolm, Gustau Flügl, Joseph François Muchaud i Friedrich Spiegel, escrits tots en el transcurs del segle XIX, encara es conserven a la Biblioteca, sinó que va poder descobrir que en alguns

llocs d'aquests llibres hi ha anotacions fetes amb la lletra de l'escriptor.

Els llibres que va consultar Bartol per descriure la secta dels assassins avui no es poden considerar fonts fiables d'aquesta realitat històrica tan llunyana. El mateix podem dir sobre la utilització de la literatura persa, dels seus motius o bé de les citacions literals que apareixen en la novel·la. Bartol tenia a la seva disposició un nombre molt limitat de traduccions i, les que li eren accessibles, les va aprofitar per donar a la novel·la la necessària patina de color local, per fer més creïble el decorat. A més d'utilitzar fonts de valor científic dubtós, de més d'un segle d'antiguitat, l'escriptor havia triat dades i conclusions que els historiadors ni tan sols en el segle XIX admetien com a certes.

Precisament, aquesta visió esbiaixada constituïa un material apropiat per a una novel·la. La llegenda negra es va començar a formar a partir dels relats dels croats i de la descripció de Marco Polo de la fortalesa d'*Alamut*, segons la qual els membres d'aquesta secta, disposats a sacrificar-se, eren embriagats amb haixix i enviats a missions perilloses. Bartol coneixia molt bé els relats del primer gran explorador de les terres orientals. De fet, és aquest text el que li va donar l'impuls per a escriure la novel·la.

La descripció que Bartol fa dels moviments religiosos, polítics i socials en la societat persa entre els segles VIII i XII no sols queda lluny de ser fiable, sinó que es tracta d'una visió falsejada. Però l'escriptor necessitava precisament aquesta visió de l'ismaïlisme i no pas una altra. No li interessava combatre una vella llegenda negra. En aquesta novel·la la fidelitat històrica no importa. Bartol simplement elabora un lloc

comú prou conegut per a poder esperar que els lectors siguin capaços de reconèixer-ne el caràcter llegendari, no vinculat a la història, al sentit estricte de la paraula.

La temàtica que va triar pot tenir importància, doncs, només si darrere de l'exemple dels ismaïlites hi ha alguna altra intenció. Va ser potser el difícil temps de la segona meitat dels anys trenta el veritable objectiu de la seva ploma?

*

Bartol va escriure la novel·la *Alamut* en 1938, quan les figures dels dos dictadors moderns que més han marcat el segle XX, Hitler i Stalin, no s'havien fet conèixer encara en tota la seva dimensió, i per això no van poder influir gaire en les reflexions de l'escriptor eslovè. Benito Mussolini, en canvi, sí que va tenir un paper important en la gènesi d'aquesta obra. Però aquest aspecte el desgranarem amb més detall en l'apartat següent.

D'entrada, podem constatar que l'autor va mostrar en el conjunt de la seva producció literària una admiració gens dissimulada pels grans personatges històrics. De fet, una de les anècdotes més conegudes que acompanyen la gestació d'aquesta obra conta que Bartol havia volgut publicar la novel·la amb una dedicatòria a Mussolini o, si més no, posar-hi la inscripció «per a un dictador». L'editor, amb molt de seny, li va desaconsellar exposar-se d'aquesta manera en un temps políticament massa incert. Després de la guerra, Bartol va justificar aquest gest amb la intenció d'ironitzar sobre la figura del *Duce*, però no va convèncer ningú amb aquesta explicació.

El 1938 Vladimir Bartol, com molts altres intel·lectuals d'arreu d'Europa, ad-

mirava les personalitats que eren capaces d'agafar les regnes de la història a les seves mans. Admirava els homes que eren capaços d'*amor fati*. Homes per als quals el destí no era inevitable, sinó que es podia transformar segons la pròpia voluntat. L'havia enecat la *voluntat de poder* de la qual parla Nietzsche en les seves obres filosòfiques; entesa, però, exclusivament com a llicència per a saltar-se tota compassió, tota consideració en el camí que condueix cap a un objectiu superior. Des de la perspectiva actual queden molt clares les conseqüències brutals d'aquesta interpretació del superhome. La ideologia nazi es va apropiat el pensament d'aquest filòsof de manera que veia en el Moviment la força transformadora del món que canviaria tots els valors. Els nazis van fer servir procediments inimaginablement absurds i inimaginablement brutals per a distingir «biològicament» els homes per assegurar-se que en el planeta del futur només hi hauria lloc per a l'home superior. Però no hem d'oblidar que en 1938 molt poca gent s'havia adonat amb preocupació de les dimensions que començava a agafar el moviment nazi. El camp de presoners de Dachau, per exemple, s'havia obert en 1933, però qui s'adonava de les conseqüències que havia de tenir la seva política de la repressió extrema en els pròxims anys? Qui s'havia preguntat què tenia a veure la filosofia de Nietzsche amb la ideologia que justificava aquesta brutalitat?

Vladimir Bartol no es va plantejar aquesta qüestió. La seva admiració per les màximes extrems de les obres de Nietzsche es van quedar dins de l'horitzó que va dibuixar a Eslovènia un dels crítics literaris més influents d'aleshores, Josip Vidmar. Vidmar va escriure en 1926: «L'home té un sol deure; però aquest no és, com es

podria pensar, ser “bo”, sinó conèixer la seva pròpia naturalesa per poder-se realitzar plenament, sigui com a home “bo” o bé com a home “malèvol”. El que importa és ser una personalitat imponent». Tractant-se d'un crític literari no ens ha de sorprendre aquesta indulgència moral. Vidmar, de fet, mai no es va voler implicar en les qüestions filosòfiques, l'àmbit de la seva activitat es va limitar exclusivament a la literatura. Per això també cal comprendre l'admiració pels caràcters despòtics i malèvols, perquè es movia dins dels límits estrictes de l'art. Amb la seva simpatia per caràcters inspirats en el superhome de Nietzsche reclamava l'autonomia de l'art. Reclamava que, en les novel·les i les peces de teatre, hi poguessin sortir tirans i dèspotes i que el valor d'una obra no depengués de la seva correcció moral, o més ben dit, de la victòria del principi de la bondat.

En aquells anys, per exemple, Anton Podbevšek, poeta avantguardista que es va fer conèixer amb un recull titulat *L'home amb bombes* (1921), va ser avaluat no sols per part de la crítica literària competent, sinó que els diaris s'omplien d'escrits de psiquiatres irritats que proclamaven que el lloc que li corresponia era un sanatori de malalts mentals, al mateix temps que els crítics catòlics recordaven que l'ateisme inspirat en Nietzsche era una equivocació terrible.

La importància de les idees de Nietzsche per a l'establiment d'una esfera de l'art autònoma no la podem pas negligir. També Bartol és hereu d'aquesta lluita: el fanàtic líder d'una secta religiosa de la novel·la es beneficia de la indulgència amb la qual avui jutgem les obres literàries. Ningú no s'exclama que aquest tipus d'homes surti a les pàgines d'un llibre. La literatura és plena

dels Raskolnikov amb la destralt esmolada, de fet ho ha estat sempre. En els llibres trobem aquell espai de reflexió que permet pensar les últimes conseqüències sense por de prendre'n mal.

Oblidem per això les guerres del Golf com si mai no haguessin existit perquè, quan la novel·la va ser escrita, Pèrsia era un país llunyà i exòtic. Les informacions sobre aquelles contrades calia buscar-les en una enciclopèdia, no es llegien pas a les portades dels diaris. *Alamut* de Vladimir Bartol ens proposa sobretot un problema filosòfic, lligat estretament a la interpretació de la filosofia de Friedrich Nietzsche.

A la quarta part d'*Així parlà Zarathustra*⁴ trobem la cita literal que Bartol exposa com a màxima dels ismaïlites: «La veritat no existeix, tot és lícit». La màxima dels combatents islàmics prové d'un llibre els fragments del qual Bartol havia traduït i publicat precisament en el temps de la gestació de la novel·la. Però Nietzsche fa pronunciar aquestes paraules no a Zarathustra, sinó a la seva ombra. L'ombra és l'encarnació de la part feble de l'home, una part a la qual Zarathustra li ha de girar l'esquena per continuar sent fidel a si mateix. El pensament que neix en els dominis de l'ombra ha de ser superat per obrir el camí en què l'home nou podrà dur a terme la tasca de revalorar tots els valors.

L'horitzó especulatiu de Bartol no permet albirar del tot la dimensió de la superació, es queda clavat en el nivell de mostrar una societat hipotètica en què tot seria lícit. El seu Hassan afirma l'escepticisme i una llibertat amoral com l'últim grau que el pensament pot arribar a imaginar, a formular.

En canvi, els pensadors de l'escola de Frankfurt com ara Walter Benjamin o la lectura que va fer Martin Heidegger de les

obres de Nietzsche entre 1936 i 1940 van arribar a la conclusió que el nazisme era l'últim esglaió de la metafísica, la forma més extrema del nihilisme, no pas la seva superació. Si ha de néixer una nova era en la qual la humanitat seria capaç de gestionar els assumptes terrenals tot i la consciència que Déu ha mort, llavors l'home hauria de ser capaç d'assumir la responsabilitat individual.

Podem concloure, doncs, que Bartol va comprendre la problemàtica del nihilisme només parcialment. És evident que l'autor de la novel·la escrita en 1938 no s'havia adonat de les conseqüències reals a les quals pot portar un règim totalitari i que s'havia deixat endur pel culte a una «personalitat imponent». Però molt més preocupant és que al segle XXI aquesta novel·la es consumeixi d'una manera irreflexiva sense ni tan sols pensar quin escut necessitem els homes davant el no-res. Què és el que assegura avui la lucidesa dels homes?

*

El nihilisme té un altre contingut important al qual ens podem acostar gràcies a Vladimir Bartol. Al segle XIX entre els pobles «no històrics» d'Europa creix cada cop més la consciència que cal establir fonaments sòlids de la pròpia identitat per poder comptar en la història universal. Perquè si no hi ha cap sistema transcendental que pugui assegurar l'ordre, són els homes els que han de crear el seu propi sistema de valors.

Aquesta idea permet una mirada molt diferent a la continuïtat del temps, a la manera com s'escriu la història. Amb aquesta idea, la continuïtat del temps queda suspesa. L'instant esdevé més important que la

seqüència, el que importa és el *kairos* i no pas el *chronos*. El conflicte entre l'instant i la seqüència marcarà tots els debats sobre la modernitat. Així és perquè la modernitat existeix en forma del desig d'assolir el punt que podríem anomenar el present absolut, l'origen que marca el punt d'una nova partida.

Bartol comparteix aquesta necessitat d'observar la història d'una manera nova i és capaç de posar en dubte l'explicació del passat tal com se'ns ha transmès mitjançant la tradició cristiana. El fet que se senti atret per l'islam té a veure amb la necessitat de mirar el passat des d'un altre punt de vista, de buscar enfocaments diferents i alternatius. Alhora, però, aquest afany seu de qüestionar la tradició establerta té un contingut molt, molt concret. A l'Eslovènia del seu temps tothom desitja crear una història diferent en la qual els eslovens trobarien el lloc que els pertany. La destrucció dels models establerts ha de ser alhora l'intent de «corregir» les omissions.

Bartol estava profundament influenciat pel filòsof més enigmàtic del seu país natal, Klement Jug.⁵ Aquest filòsof i alpinista professava i vivia d'acord amb una ètica radical pròpia que consistia a determinar un objectiu clar i fer tot el que sigui necessari per assolir-lo. L'ètica de més enllà del bé i del mal de Klement Jug exigia una fidelitat incondicional a l'objectiu proposat i, per això, una acció no podia ser considerada bona o malèvola per si sola, sinó d'acord amb les propostes marcades pel propi sistema de valors.

Jug va ser, a més a més, un conegut alpinista i va morir en una de les seves arriscades expedicions als Alps Julians, al vessant nord del Triglav l'any 1924. Poc abans de la seva mort havia presentat la seva tesi doc-

toral, però la major part del seu llegat va quedar sense publicar. Més que amb les seves obres, aquest filòsof jove va influir el cercle de les seves amistats amb l'exemple d'una vida regida per la força de la voluntat.

Bartol escriu en un dels seus relats breus que Klement Jug va arribar a provocar víctimes mortals amb les seves ensenyances. La meitat d'accidents amb resultat de mort a les muntanyes en aquells anys van ser conseqüència directa de la seva *escola*. Però en lloc d'estremir-se, Bartol es pregunta: «Hem tingut mai abans algun personatge rellevant que hagi pronunciat una sola idea capaç de fer actuar els joves d'aquesta manera? Algú que fos capaç de posar fi a la resignació i els donés ales perquè prenguessin el destí amb les seves mans? Algú que els ajudés a vèncer la por davant la mort?»⁶

El filòsof Klement Jug, a qui els seus deixebles anomenaven «l'amic de la mort,» en aquest petit fragment es mostra com un líder espiritual capaç de conduir els seus deixebles si cal fins a la mort —encara que sigui només fent escalada. Però l'admiraçió de Bartol per un filòsof que proclama l'home de l'acció com a valor absolut està condicionada per les circumstàncies en els quals van viure els eslovens a la regió de Trieste des de l'any 1918 fins al final de la Segona Guerra Mundial.

La ciutat de Trieste va ser el port més important de la monarquia austrohongaresa. Amb la derrota d'Àustria en la Primera Guerra Mundial, Itàlia va saber aprofitar la victòria i demostrar amb l'adquisició de nous territoris la potència del seu Estat. El pacte de Londres de 1915 i el conveni de Rapallo de 1920 van establir una frontera geopolítica que, en lloc de respectar els pobles que vivien a la regió, va adoptar

la divisió de les aigües que flueixen cap a l'Adriàtic i les que ho fan cap al mar Negre. D'aquesta manera, en el període entre les dues guerres va quedar sota Itàlia una quarta part del territori on viuen els eslovens. Aquesta dominació és l'experiència més traumàtica que ha conegut la regió. En lloc d'una monarquia plurinacional, que poc o molt respectava la diversitat, els eslovens van passar a formar part d'un Estat nacional en el qual aviat guanyarien les tendències més radicals, tendències que no dubtaven a aplicar cap mesura per aconseguir una sola nació, completament homogènia.

Per llei totes les escoles van passar a ser italianes, i els mestres eslovens van ser o bé jubilats o bé traslladats a l'interior d'Itàlia. Els eslovens no tenien accés als llocs de treball en l'administració, i es van prohibir centenars d'associacions culturals, esportives o bé gremis i cambres de comerç. Es van prohibir tots els partits polítics i els diaris no italians, i es van tancar les biblioteques. L'ús de la llengua eslovena va ser estrictament prohibit en públic i fins i tot a l'església. Els bisbes de Gorizia i de Trieste van ser substituïts per assegurar l'efectivitat d'aquesta mesura. Tots els topònims van ser italianitzats, com també tots els noms i cognoms. Excepte a la ciutat de Trieste, i en menor mesura en algun altre nucli urbà, en aquesta regió vivien només els eslovens.

En aquesta atmosfera es va formar una organització secreta que unia els croats i eslovens en la lluita contra la pressió assimiladora dels italians, anomenada TIGR (Trst/Trieste, Istra/Istria, Gorica/Gorizia, Rijeka/Fiume). Aquesta organització representa el germen del front antifeixista i de la resistència durant la Segona Guerra

Mundial. Però durant la dècada dels trenta va fer servir mètodes de lluita terrorista i amb les seves accions va provocar una repressió molt forta. A part de nombroses penes de presó i altres mesures, deu dels seus membres van ser condemnats a mort i executats.

Gràcies al context històric en el qual es va escriure *Alamut* podem concloure que el nihilisme de Bartol té poc a veure amb els dilemes morals. La voluntat de poder és per a Bartol una característica elemental d'un poble petit i oprimint com són els eslovens en el temps de la gestació de la novel·la. Les qüestions filosòfiques sobre una personalitat imponent es van convertir per a ell en una qüestió de com canviar el caràcter nacional. Bartol retreia al seu poble un esperit de submissió i considerava que els eslovens tota la seva història havien viscut doblegant l'esquena. «Els homes mediocres no van enlloc, el nostre poble des de sempre era un poble de mediocres i amic dels compromisos», va escriure.

El valor metafòric dels alpinistes disposats a morir en una paret inhòspita és la lluita contra l'ocupació que no tem cap repte. La voluntat de poder és aquí, en la novel·la de Bartol, una voluntat radical de preservar l'existència d'un poble i la seva llibertat.

Els objectius revolucionaris de Bartol, per això, no són gaire diferents de les idees que podem trobar en les obres escrites en el mateix període, com ara les novel·les de Prežihov Voranc, d'un marcat realisme social. Quina és avui l'actitud envers la càrrega revolucionària de totes aquestes obres?

L'avaluació de la carrega ideològica de la novel·la *Alamut* és part del procés complex de la revisió històrica del passat recent que després de la caiguda del teló d'acer

afecta els països excomunists. Cal revisar els vells lemes revolucionaris que es repetien a fi de justificar la dictadura proletària, però alhora cal anar alerta perquè aquesta revisió no esborri les evidències de la violència dels règims feixistes i nazis.

«La literatura eslovena és prou gran i prou sòlida per a poder-se permetre una actitud crítica envers l'escriptor que ha venut més exemplars de la seva obra a l'estranger», va concloure Milan Hladnik, un dels investigadors més crítics amb el llegat de Bartol. En 2002 va arribar a publicar un article irònic en la premsa diària dient que *Alamut* era un manual de terrorisme prou explícit perquè els americans, si s'assabentaven de la seva existència, vedessin l'entrada de l'Eslovènia a la NATO.

Entre tots els altres continguts, a la novel·la de Bartol hi ha també la justificació de la lluita armada dels pobles oprimits que tenen dret d'utilitzar tots els mitjans possibles, fins i tot l'encegament absolut de l'individu per convertir-lo en una «daga vivent», en un «home-bomba», dit amb la terminologia del nostre temps.

Aquesta obra podria haver servit per a incitar crims terribles, però per sort això no ha passat. Ningú no va brandar aquest llibre per conduir els exèrcits de suïcides a una mort segura. Però per què un llibre com aquest troba tanta atenció per part dels lectors arreu on ha estat traduït? Sens dubte perquè és un llibre apte per a un públic que demana lemes clars, que fuig de tota reflexió. Però no sols això. Hem d'arribar a una conclusió més terrible encara.

El llibre de Vladimir Bartol posa de manifest el que la gent vol sentir: la força bruta és l'únic camí per a aconseguir els objec-

tius. Tothom que cultiva en secret els sentiments xenòfobs la llegirà de gust pensant que els àrabs (jueus, gitanos, emigrants, eslaus..., feu la substitució oportuna ja que l'odi basat en el fetixisme de la diferència és d'allò més comú) són exactament com es diu que són. Un lector d'aquests trobarà justificat qualsevol mitjà per combatre un enemic tant terrible com és el prototip d'un combatent islàmic capaç d'immolar-se.

Aquest llibre incita a l'odi, sobretot en l'època actual quan l'oposició amb la civilització àrab passa per un moment especialment conflictiu. Però, per una altra banda, el punt de vista d'aquesta novel·la proporciona també aquella mena d'indulgència amb la qual alguns es miren els adolescents palestins que irrompen a les ciutats israelianes amb l'explosiu lligat a la cintura. L'opressió justifica, potser, aquests actes de violència extrema? La desesperació pot ser una motivació moralment acceptable?

No. Escric aquí un no categòric que justificaré precisament amb el cas de la creació del primer Estat nacional dels eslovens. La proclamació de la independència d'Eslovènia en 1991 va anar precedida d'un intens debat intel·lectual. La renúncia a l'ús de la força es va mostrar com un mitjà molt efectiu per a assolir objectius proposats. No tan sols el cas d'Eslovènia, sinó totes les revolucions vellutades arreu d'Europa central, que van permetre una transició pacífica des del comunisme, demostren que és possible transformar una societat en profunditat sense les armes. Per això, el missatge que proclama *Alamut* és simplement fals i només pot servir com a justificació de la lluita armada o l'abús de força tant per part dels opressors com dels oprimits.

*

Alamut ha esdevingut una imatge incòmoda del nostre temps, en el qual vivim disposats a creure'ns encara la fidelitat històrica d'un *topos* desemmascarat una vegada i una altra. No és estrany que en 2004 el traductor americà de la novel·la escrigués en la introducció que la fortalesa islàmica del segle XI no és cap decorat, sinó la manera com avui hem de «comprendre» la història dels pobles al Pròxim Orient.⁷ Sembla que amb això vulgui dir que no cal preguntar-se tampoc per les causes reals del terrorisme islàmic actual, perquè és evident que aquesta zona és una regió de conflictes atàvics. Si fins i tot les traduccions d'escriptors desconeguts es fan servir a Amèrica només per fomentar l'orientalisme omnipresent, realment hi ha poques esperances que el «xoc de civilitzacions» s'acabi aviat. El traductor Michael Biggins pren precaucions també perquè ningú no llegeixi el llibre com un *roman-à-clef* per a alguna altra societat fora del món islàmic. «La lectura nacionalista dels eslovens» li sembla «simplificadora i sense profunditat». Oblidem, doncs, d'on ve i on va néixer *Alamut* i també tots els conflictes en els quals l'opressió ha desencadenat actes terroristes. La novel·la de Bartol cal llegir-la i comprendre-la estrictament al peu de la lletra!

Arran de la recepció internacional de la novel·la de Bartol podem constatar que encara no som capaços de comprendre Nietzsche. Aquest filòsof continua incòmodant. Per això no és estrany que Biggins en la seva introducció negui categòricament que el filòsof alemany hagi influït sobre Bartol sense cap argumentació addicional. En canvi, però, descobreix la importància

d'un corrent filosòfic que ell anomena «personalisme» i que es veu que Bartol havia conegut durant la seva estada a París. Es tracta d'un punt de vista que «garanteix la mateixa importància a tot el ventall de característiques de la personalitat humana, des de la faceta biològica, social i històrica fins a la psicològica, ètnica i espiritual». La retòrica buida d'aquesta anàlisi confirma que l'horitzó especulatiu dels admiradors de Bartol no té pas gaire volada.

En la novel·la de Bartol no hi ha una reflexió filosòfica sobre el nihilisme que es pogués ni de lluny acostar a les especulacions de Heidegger fetes en els mateixos anys. Per això tampoc no hi pot haver cap ironia, és a dir, cap distanciament conscient i buscat envers el petit món ficcional de la novel·la. No, la novel·la és escrita des d'una posició d'admiració profunda d'un personatge com és Hassan, el fundador de la secta religiosa que és capaç d'educar soldats suïcides. Però precisament perquè aquesta admiració és sincera, sentida, l'escriptor pot crear un univers literari creïble. És més encara, Bartol pensa amb detall tots els elements que serien necessaris per a produir l'engranatge que permet produir «homes-daga» i l'encerta.

La voluntat de poder que encarna Hassan pot trobar una feble resistència només en la sensualitat, en el plaer corporal que anhelen els joves fidacis i les noies de l'harem paradisiac. Com si l'èxtasi efímer pogués obrir l'espai de la llibertat i fos suficient per a convertir les relacions entre els nois, companys combatents, i entre les noies unides per l'esclavatge sexual, en unes relacions d'amistat i d'amor.

Hi ha dos trets que són essencials en un criminal: l'egoisme sense límits i la necessitat irreprimible de destrucció. I el

que tenen en comú aquests dos impulsos és la falta d'amor, la incapacitat d'apreciar emocionalment els altres éssers humans i no veure'ls com a simples objectes. Aquesta és, precisament, l'arma més terrible dels dèspotes que ha creat Bartol. L'escriptor s'esforça, gairebé amb obsessió, per anul·lar en l'home qualsevol sentiment d'amor que vagi més enllà de la pura sensualitat física. Els seus relats breus són plens de lliçons sobre com endurir l'home amb els desenganys amorosos. Les dones en les seves obres són uns éssers femenins de cap buit que fan servir el cos impassiblement per obtenir el que volen. L'home se n'ha d'adonar, ha de despertar de l'encegament amorós, d'una «erototropia» que l'atrau com la llum les arnes. Per això a Bartol li resulta còmoda la imatge que tenim a occident sobre la posició que ocupa la dona en l'islam.

El reducte de llibertat amorosa dins de la fortalesa creada per Bartol és fals. El plaer a disposició dels soldats no és més que la satisfacció d'una necessitat fisiològica. El gran Inquisidor sobre el qual narra Ivan Karamàzov en la cèlebre novel·la de Dostoievski va dibuixar una visió apocalíptica del futur, en el qual la humanitat proclamaria que no hi ha ni crim ni pecat. Però en aquell hipotètic món tanmateix continuaria havent-hi els afamats. Procurar el menjar per als pobres és suficient per a exigir-los alhora que siguin bons, per a dominar-los. L'Inquisidor considera amb raó que la llibertat i el pa de la terra junts són inconcebibles. Per això ens hem de preguntar si, amb tots els desigs satisfets, l'home encara és lliure.

Els paradís eròtic d'un harem, tal com el dibuixa l'escriptor eslovè, té la capacitat d'anul·lar en l'home l'última espurna possible de llibertat, d'individualitat. I aquest és el sentit veritable del paradís. No sols

satisfereix el desig, sinó anul·lar la capacitat de desitjar com a individu. Es tracta d'un altre gran encert de Bartol en la construcció d'una utòpica societat totalitària. Sota el terror d'una ideologia omnipresent la sensualitat sembla l'únic espai de la llibertat, però la novel·la de Bartol ensenya clarament la buidor d'aquest anhel. Amb això s'acosta a les anàlisis més punyents de la presó ideològica en la qual ens té atrapats la civilització occidental.⁸

La llibertat es mesura no pas amb el que tenim, sinó amb el que som capaços de desitjar. Cal que us recordi amb quin èxit en les societats avançades d'Europa i d'Amèrica ens creen dia rere dia noves i noves necessitats? Cal repetir l'obvietat que tot el sistema descansa sobre aquesta creació de desigs irreprimibles? Igual que els joves fidacis d'en Bartol, anhelem el paradís completament fals.

Mirant des de la posterioritat, amb els genocidis i els gulags com a part de la memòria històrica de tots nosaltres, *Alamut* de Vladimir Bartol es mostra com una imatge esfereïdora d'una societat totalitària. Mostra, efectivament, com funciona i què cal perquè funcioni una dictadura perfecta. El valor paradigmàtic que té la novel·la, però, no té res a veure amb les intencions inicials de l'autor ni cal que les tinguem en compte per a la recepció actual de l'obra. Bartol ens presenta una obra que és com una paràbola, i val la pena tot l'esforç que esmercem per desxifrar-ne les seves incongruències. Paga molt la pena que gràcies a Bartol tornem a repensar l'antiga llegenda negra sobre el Vell de la Muntanya que va recollir Marco Polo durant els seus viatges. Però hem de ser conscients que no som davant d'una novel·la històrica que pot donar la clau per a comprendre, per exemple, l'actual conflicte

a l'Iraq, tot i que l'escenari del món ficcional correspon a aquesta zona. I encara més important, la visió de Bartol no representa un punt de vista que es pogués defensar o aprovar. Cal llegir-la amb un distanciament molt gran, realment com si fóssim davant d'un problema teòric.

Però hem vist com és de complexa la problemàtica filosòfica que podem encetar a partir d'aquesta obra. Dificilment es pot sostenir que rere els exemplars venuts hi hagi una recepció d'aquesta mena. Es tracta d'una novel·la que és llegida com a obra de cultura de masses, és a dir, sotmesa a una identificació irreflexiva del lector amb els protagonistes. I aquesta és una conclusió que fa estremir.

Amb la ingenuïtat pròpia dels comerciants preocupats només per la fórmula que permeti vendre la mercaderia, el llibre de Bartol s'imprimeix sota la consigna de retratar el veritable perill del fonamentalisme, amb el particular encert de mostrar precisament l'islam. El que podem comprendre de la problemàtica nihilista gràcies a Bartol és, sobretot, el dit amenaçador. Dit d'una manera ben clara, això significa que si no hi hagués una instància transcendental, l'home seria incapaç de distingir entre el bé i el mal. La societat humana sense prohibicions, sense moral, sense les regles establertes i les institucions que les protegeixen, esdevindria un infern en què gràcies a la llei del més fort prosperaria el qui tingués menys escrúpols. Aquest és un contingut amagat, però profundament moralista de Bartol. El llibertinatge moral de l'autor cal considerar-lo un potent mitjà d'inculcar a la gent la por davant de la llibertat. Hassan és una mena d'ogre. Solament la possibilitat que pogués existir, justifica unes regles morals ben clares i delimitades. Justifica l'ús de la força per

evitar que en algun lloc pogués brotar una secta amoral com la seva, capaç d'utilitzar «armes de la destrucció massiva».

La novel·la de Bartol es fa servir com si en les seves pàgines topéssim amb aquell home de sac que hem de témer més que cap altra cosa. És per això que els periodistes l'esmenten cada cop que hi ha algun incident greu al Pròxim Orient. No hi ha cap rastre d'aquella confiança que Nietzsche diposita en l'home sol, capaç de distingir entre bé i el mal sense necessitat d'un Déu que tem prou per a portar-se sempre com cal.

Aquesta és segurament la recepció que impulsa la compra de la majoria dels lectors, però trobarem també qui es deixa embadalir per l'admiració d'un personatge dur i intransigent, disposat a tot. Segurament també hi ha els que veuen en aquesta faula una narració sobre la lluita justa dels oprimits pels seus drets. A causa d'això les impremtes produeixen nous exemplars que poc o molt són llegits i entesos. Però no crec que els seus lectors destaquin per la capacitat de comprendre una altra cultura, el que hi troben és només la confirmació dels seus propis prejudicis.

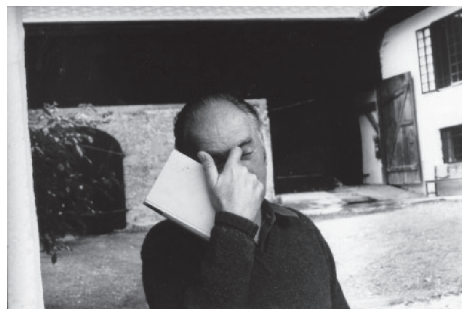
El llibre de Vladimir Bartol va emprendre el viatge internacional sota la maledicció que hi ha impresa a la coberta de la primera edició en espanyol. La seva desgràcia va ser escriure en una llengua que fins i tot en la seva pròpia pàtria, Iugoslàvia, era minoritària, quan la singularitat de la seva obra l'havia destinat a ser considerat un autor universal. Vint anys després de la descoberta internacional, podem constatar que Bartol ha esdevingut una mena d'autor «universal». La seva presència als mercats literaris de les grans llengües europees no té res a veure amb la idea de la *Weltliteratur* que somniava Goethe. Bartol, desvinculat

completament de la cultura on va néixer, sense cap crític que pogués avaluar el context al qual pertany, està abandonat a la mercè dels periodistes i lectors àvids d'històries. Més que un autor literari, Vladimir Bartol és un rapsode anònim que canta velles llegendes. Sabem coses dels vampirs, però no de qui ens n'havia contat la història. També *Alamut* de Bartol corre aquesta sort. Faltaria potser una pel·lícula, produïda a Amèrica per a subratllar la visió del món islàmic convertit en un *topos* pur, perquè l'empremta d'una ploma d'autor s'esvaeís definitivament. Però fins i tot sense aquesta circumstància podem dir que el preu per sortir de l'anonimat d'una literatura petita és caure en l'anonimat. Hi ha un espai cosmopolita en el qual les històries circulen lliurement, però no pas el context que acompanya cadascuna d'elles. □

1. Igor Bratož (ed.), *Pogledi na Bartola (Aspectes de Bartol)*, Ljubljana, Revija Literatura, 1991.
2. La traducció espanyola, feta a partir del francès, curiosament omet aquesta cita que encapçala la novel·la original i és fonamental per a la lectura i la comprensió de l'obra.
3. Igor Bratož (ed.), *Pogledi na Bartola (Aspectes de Bartol)*, Ljubljana, Revija Literatura, 1991.
4. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Volum 4 de l'edició crítica, a cura de Giorgio Colli i Mazzino Montinari, «Der Schatten», línia 11, pàgina 340: «Nichts ist wahr, alles ist erlaubt».
5. Tomo Virk, *Kratka zgodovina večnosti (Història breu de l'eternitat)*, Ljubljana, Mihelač, 1993.
6. Vladimir Bartol, *Al Araf*, Ljubljana, Sanje, 2004.
7. Michael Biggins, «Against Ideologies», en Vladimir Bartol, *Alamut*, Nova York, Scala House, 2004.
8. Molt especialment a les reflexions del filòsof eslovè Slavoj Žižek.

La cara oculta de Thomas Bernhard

Salvador Company



Bernhard ha convertit la preparació, el pas, l'aïllament i el tancament en la torre en el tema de les seues novel·les, per això agrada tant als escriptors.

RICARDO PIGLIA

Un dels remeis homeopàtics que més em proven quan estic de mal humor o fins i tot deprimat són unes frases, unes pàgines o un llibre sencer de Thomas Bernhard (1931-1989), aqueix relator obsessiu de l'horror humà. Unes frases o un llibre, he dit, i algú pensarà que exagere; tanmateix, en aquest autor tan addictiu una cosa porta, literalment, a l'altra.

Sí, addictiu és la paraula. Ja ho va advertir Javier Marías, il·lustre bernhardià, en un agut article de 1996 on confessava que s'havia reservat, per quan no pogués suportar la síndrome d'abstinència, una dosi generosa –mai una sobredosi; no per

als que se'l saben prendre– «de la indubtable droga anomenada Thomas Bernhard», com en diu Juan Villoro en el magnífic assaig «Bernhard: el exilio póstumo». Aquesta dosi té nom: *Auslöschung* [Extinció], l'última novel·la de l'autor austríac, mort tres anys després de publicar-la.

Fa uns dies, quan vaig intentar injectar-me de nou, al cap dels anys, aquesta dosi massiva que jo també em reserve, hi vaig trobar, darrere la portadella, un retall de diari de 1992. Potser si no l'hagués trobat hauria aconseguit administrar-me-la. Era una ressenya meua d'*Extinció* apareguda en *La Luz del Turia* de Benborser; concretament a la secció de cultura i festes, poc després rebatejada com de «Festes i Espectacles». Ara bé, el que ni tan sols em va permetre absorbir la bernhardina amb l'agulla lectora no va ser el text poc afortunat d'aquella ressenya oblidada i

Salvador Company (València, 1970) és escriptor i traductor. Ha publicat *El cel a trossos* (Empúries, 2001), *Voleriana* (Empúries, 2002) i *Lawn tennis* (Moll, 2004).

vergonyosa, elaborada a partir de la contracoberta del llibre i del que n'havien dit uns altres ressenyadors (de fet, ni tan sols l'havia signada amb el meu nom: havia preferit unes discretes inicials –E. V.– en homenatge –dubtós, ara m'adone– a un altre escriptor que m'ha influït encara més que Th. B.). El que em va fer desistir de punxar-me'n la dosi, doncs, va ser la foto de Sepp Dreissinger que l'acompanyava: en lloc de la coberta del llibre o de la foto de l'autor presa de la solapa, com és habitual en aquests casos, hi havia un estrany retrat en què a penes se li veia mitja cara. No sé d'on va eixir. Només recorde que volia que em despatxassen d'aquell diariet i que em devia semblar evident que aquella foto tan estrofolària s'adeia d'allò més bé amb aquella ressenya tan heterogènia. I ves per on, però, l'altre dia, quan em vaig trobar el retall de diari darrere la portadella, em féu l'efecte que era la millor foto per a saber què és l'obra de Thomas Bernhard sense haver-ne de llegir ni una ratlla i, per tant, sense haver de córrer el risc de esdevenir-hi addicte per sempre més.

Fóra curiós, he pensat avui amb la ressenya groguenca a la mà, parlar d'uns quants llibres de Bernhard a partir de les fotos de l'autor en les edicions que tinc al prestatge. De les fotos o de la seua absència, perquè en les dues primeres novel·les seues que vaig llegir: *Frost [Glaçada]* i *Korrektur [Correcció]*, les imatges del fred mortal i de la tortura mental insuportable no es podien comparar amb cap foto de l'autor. No obstant això, si algun rostre feia amb l'escriptor d'aquells llibres, era el que hi ha a l'edició d'Anagrama, en castellà, d'*A les altures*, dos anys posterior a la d'Edicions 62. Aquesta va ser la primera foto de Bernhard que vaig veure, ja que aquest va ser

el primer llibre seu que vaig llegir; una foto que va influir molt, massa i tot fins que vaig llegir *Correcció*, en la imatge que em feia de l'home que havia escrit aquells intents de salvació extraordinaris, tan absurds com a tals que semblaven bestieses.

En aquella primera foto, que ja havia aparegut en llibres anteriors i que als noranta van anar substituïnt per una de més recent, deu tenir uns quaranta anys. És a dins de casa, sobre un fons fosc. Té el crani mig calb, un pavelló auditiu considerable i la mirada baixa, perduda a la seua esquerra. Els extrems punxeguts d'un coll de camisa clar sobreïxen d'un jersei bast i obscur, de punt. Salten després a la vista el seu nas de moniato i aquells llavis ambigus, entre severs i lànguids, que semblen a punt d'obrir-se.

En escriure el punt i a part he tingut una pensada sinistra que m'ha deixat glaçat. Amb una por estranya, supersticiosa, m'he alçat de la cadira, m'he acostat al prestatge de darrere l'ordinador i he confirmat amb un calfred que, tret de la façana que em fa de fons, a la foto que ix als meus llibres jo i qui me la va fer vam imitar, inconscientment, la composició de la de Bernhard i el seu aire inquietant. Tot seguit he tornat al prestatge on hi ha els seus llibres i els que parlen de la seua obra. Un d'aquests, *Thomas Bernhard. Una biografia*, del seu traductor al castellà Miguel Sáenz, té a la coberta una altra foto de Dreissinger, aquesta del 1988, on apareix un Bernhard ja caduc: el dramaturg que també va ser aguaita just fins a la boca per sobre la barana d'una llotja del Burgtheater de Viena i, nerviós com un debutant, mira cap a la seua esquerra, parapetant-se del públic. Gairebé la foto definitiva d'aquell etern malalt dels pulmons que sent acostar-se el dia en què

ja no es podrà agafar a l'alè de l'existència, com féu de jove.

Un altre dels llibres que he tret de la lleixa és la seua primera novel·la, *Glaçada*, a la qual, com he dit adés, no hi ha foto de l'autor. En ella un estudiant de medicina ens conta al tretzè dia del seu diari com *persegueia* el pintor Strauch per tota la ciutat el quadre que volia pintar abans d'intentar fer-ho en la foscor absoluta de la seua cambra. En acabant, quan descorria les cortines per veure'n els resultats, s'adonava que allò, una altra volta, «només era un principi d'alguna cosa que m'havia tractat com un gos». Aquesta imatge (in)humana d'allò impossible de representar, aquella imatge que només es deu assolir amb la plenitud del no-res de la mort, és el que suggereixen la mirada i els llibres de Bernhard. És a dir, una imatge en moviment, contínua, que només es pot assolir i representar com a incompleta, com a impossible de representar de manera contínua. És el mateix que ens diu, amb picada d'ull inclosa en el cognom fluvial del seu personatge: el pintor Max Aurach, un altre bernhardià de pro també molt addictiu, Winfried Georg Sebald, quan explica on i com treballava aquest pintor i, especialment, quan comenta –en l'esplèndida versió catalana d'*Els emigrats* d'Anna Soler Horta– que per a Aurach la mena de «corrent de lava» que es formava a sota del quadre, a causa de les successives raspades de les capes successives de pintura aplicades al llenç, «era el fruit autèntic del seu esforç continuat i la prova evident del seu fracàs». Perquè si l'Aurach, en lloc de fer retrats, hagués fet paisatges o autoretrats, potser hauria pintat un riu que volgués modelar el seu llit a imatge i semblança seua, com havia fet amb el seu estudi fosc, brut i

ple d'andròmines i pols. Sí, el paisatge, els altres, els noms: l'únic espill possible.

I ara, tot i que sé que no em creureu, he de dir que en escriure el paràgraf d'abans he vist flotant a l'altra banda del vidre de la finestra, coronant una pila de llibres per llegir que hi ha en una tauleta a tocar, un volum negre amb una foto en blanc i negre de Sebald a la coberta. És un recull d'assaigs sobre literatura, el quart dels quals, excel·lent –«Quan l'obscuritat posa punt final»–, tracta de Bernhard. El fullege i trobe que, per a Sebald, «la mort del pintor Strauch per congelació simbolitza un intent d'alliberament» d'una Natura que es podreix i es descompon; per tant, segons l'autor d'*Austerlitz*, Bernhard hi planteja «la solidificació i petrificació com a única possibilitat de salvar-se». Ara bé, aquesta *salvació*, la precedeix un «excés de tensió intel·lectual que es mou contínuament en els límits de la paràlisi», la qual cosa em fa pensar en aquells parkinsonians d'Oliver Sacks, que esdevenen estàtues humanes quan la velocitat frenètica dels seus moviments involuntaris arriba al paroxisme, i en el fet que els protagonistes de Bernhard –i amb ells els seus textos– culminen i sucumbeixen en la temptativa de fixar-se com a efigie vivent, com a autèntica imatge paroxística d'ells mateixos.

He deixat a l'abast, sobre la taula on escric, el llibre d'assaigs de Sebald i he tornat a les lleixes, on m'he fixat en els cinc llibres de l'autobiografia bernhardiana. No recordava ben bé quin dels dos retrats seus més freqüents hi havia en cada volum. Ho he comprovat: hi alternen (*L'origen* i *Der Atem* [*L'alè*]) aquell rostre dels anys setanta, tan inquietant i tan a propòsit per a *Glaçada* i *Correcció*, amb (*Der Keller* [*El soterrani*]),

Die Kälte [El fred], *Ein Kind* [Un xiquet]) el d'un cinquantí sofisticat, l'escriptor consagrat que ens mira, que porta els cabells més llargs i que vesteix millor, però que encara es posa la mà per la cara. I llavors, buscant una frase que al capdavall no he trobat, he començat a fullejar pel final la traducció de *Der Keller*, la qual vaig llegir i subratllar durant un horrible viatge en tren. De seguida he ensopegat amb el passatge on Bernhard assegura que ha arribat a una edat en què un home és la prova de tot el que l'ha colpejat a la vida (i per això mateix, en part, la dita aquella que el rostre és l'espill de l'ànima). No obstant això, en la mateixa pàgina admet sense manies que si no hagués passat per tot el que, fins aquell dia, era la seua vida, s'ho hauria inventat probablement, i doncs hauria arribat al mateix resultat...

Quan he arribat a l'inici del llibre i m'he trobat aquella foto d'Andrej Reiser del Bernhard més madur, m'he adonat que alguna cosa no hi quadrava. Però no he sabut quina fins que he tornat a veure la reproducció d'aquesta foto a la solapa d'una novel·la publicada per una altra editorial: en una de les dues solapes l'han posada al revés. Una ambigüitat molt significativa, doncs, la d'aquesta foto d'un Bernhard que ens adreça la mateixa mirada, amb un bri de sornegueria, des de dues perspectives oposades: als llibres així anomenats de ficció, amb la mà dreta a la galta dreta; al fabulós cicle autobiogràfic, recolzant la galta esquerra a la mà esquerra. A més, segons la versió d'aquella foto de Reiser que Sáenz ofereix sencera (almenys fins a mig cos), la postura de les novel·les fóra l'incertada.

He continuat fullejant *El soterrani*. Cap al començament d'aquest llibre es diu que la veritat que coneixem és lògicament la

mentida, la qual, com que no la podem evitar, és la veritat. I això és el que sembla dir-nos aquell probable canvi d'orientació d'un mateix retrat: Bernhard, en el seu cicle autobiogràfic, com ens confirma Sáenz en la seua biografia i com manen els déus de la narració, hi va mentir –sobretot exagerant– gairebé tant com hi va escriure per tal de recrear el seu personatge.

L'únic indubtable que hi ha en el cicle autobiogràfic de Bernhard és que ja no s'estableix la distància literal de l'alteritat entre el típic narrador bernhardià en primera persona i el seu protagonista –l'amic o el conegut ja traspassats; preferentment per mà pròpia–, del qual parla aquell fent sovint de ventríloc, sinó una distància en el temps: l'escriptor que ens parla ens conta que ell va ser aquell xiquet de *L'origen* que desperta a la vida i, ensem, a l'horror del nacionalsocialisme i el nacionalcatolicisme posterior; el mateix que cau malalt dels pulmons, per sempre més («la malaltia de la meua vida», en dirà), a l'únic lloc on havia trobat la llibertat: *El soterrani* com a tenda de queviures de Karl Podlaha; el jove que a les portes de la mort s'agafa a *L'alè* de la seua existència; el que en *El fred*, reclòs al sanatori de Grafenhof per a malalts dels pulmons, es deleix per la música tot i que mai no podrà ser cantant i decideix que haurà d'escriure; finalment, l'escriptor que torna al seus orígens llegendaris en *Un xiquet*, i que doncs completa el trànsit entre les figures del pare desconegut, la mare malalta i morta i l'avi també escriptor, una mena d'*alter ego* fracassat o exhibida cara oculta del seu nét Thomas.

El mateix any, amb *El nebot de Wittgenstein* (la foto torna a ser la de l'inquietant Bernhard quarantí), s'estableix un altre pont o terra de ningú entre aquella vida

seua refeta en ser escrita i el tema o protagonista dels seus llibres de ficció, tant narratius com dramàtics: la persona de talent que tenia les millors condicions per a triomfar i que, indefectiblement, a causa d'un tarannà autodestructiu i de l'atac furibund de la societat (l'austriaca sobretot), esdevé un ésser patèticament malaguanyat (i aquest és el cas de Paul Wittgenstein, que era fins i tot més brillant que el seu famós oncle, però també més foll, com ens explica el seu amic Bernhard). No debades, una de les seues millors novel·les es titula *Trasbals* i una altra *El malaguanyat*. I com és típic en aquest autor, dels seus protagonistes —un pianista que es diu Wertheimer i que s'ha suïcidat, trasbalsat pel seu talent, i el magnífic i guillat príncep Saurau— se'ns explica a través de la veu d'un altre —el testimoni anònim, o gairebé, que va conèixer el mort o el malanat i en conta la vida imitant-ne la veu— el seu enorme fracàs existencial, de la mida d'una ambició sobrehumana. No podia ser d'una altra manera atès que aquests megalòmans es dediquen en cos i ànima als projectes més extrems i lúcids i, per tant, els més absurds i anorreadors. A més, per a fer-los realitat no dubten a utilitzar, una vegada i una altra, de la manera més desconsiderada, les persones que tenen a prop, totalment subjugades pel seu geni i la seua brutalitat. Un d'ells era l'avi de Bernhard, que ho sacrificava tot —i a tots— per la seua escriptura. En el cas del Konrad de *Das Kalkwerk* [*La fàbrica de calç*], el projecte consisteix en un estudi definitiu sobre l'orella i l'oïda per al qual fa servir de conillet d'Índies la seua dona, paralítica, fins al punt d'assassinar-la. En el del Roithamer de *Correcció*, homenatge paròdic a Ludwig Wittgenstein, es tracta d'una mena de memòries-diari i un estudi

previ (titulat *D'Altensam i tot allò relacionat amb Altensam, amb consideració especial del Con*) i de la construcció d'un habitatge amb forma de con al bosc de Kobernauss, l'habitatge perfecte per a la seua germana, que els acabaran destruint a tots dos.

Divertit, no? Doncs sí, d'allò més: aquest cronista de l'horror humà, de tan obsessiu, esdevé un artista de l'exageració: «la repetició i l'exageració», indica Bernat Puigtobella en l'«Epíleg als actors» d'*El comediant*, la seua traducció de *Der Theatermacher*, són «dos moments d'un mateix moviment d'amplificació», perquè «és a força de repetir les mateixes coses que cada vegada van prenent una dimensió més exagerada. És a força d'exagerar i de caricaturar que la repetició esdevé divertida». Marías, d'aquesta poètica, en diu «La farsa de la desolació». ¿Com entendre, si no, el que ens conta l'amic de Roithamer que contava Roithamer sobre l'aversion de sa mare a la lletra impresa, una aversió tan extrema que al capdavant li fa dir que els llibres puguen al cap com les malalties? O les nàusees amb què aquesta dona dominava la seua família, segons Roithamer, fins al punt que a la primavera, a Altensam, no regnava cap altra cosa que les nàusees de sa mare.

Aquesta farsa de la desolació s'adiu perfectament amb el flux incessant d'una consciència obsedida —«el preu de l'augment de la sensibilitat és la dificultat creixent per a articular», apunta Sebald— que esclata en paràgrafs d'alè simfònic, amb pocs punts i seguit, que mai no permeten el punt a part, tan sols com a final. Sobre això, explica Juan Villoro que l'autor austríac «assumeix el llenguatge com una forma de la impossibilitat»; de fet, «l'obra sencera de Bernhard és una reflexió sobre la incapacitat comunicativa de l'idioma». Per tant, el llenguatge,

com apunta Villoro, fóra per a Bernhard una pedrera inexhaurible de l'estupidesa humana, un etern abocador d'estereotips i frases fetes, d'articles de successos i cròniques de tribunals (gèneres que va conrear de jove, com ho demostren *A les altures* i els petits relats de *L'imitador de veus*), que ell parodia, no sense sarcasme, amb el seu mètode reiteratiu i exagerat fins que fa d'allò un monument literari fenomenal i monstruós: encobertament bicèfal.

Sebald ho planteja en aquests termes: «El manteniment concentrat de la racionalitat davant les temptacions de la bogeria és característic d'una disposició creativa l'estructura de la qual caracteritza l'obra de Bernhard com la d'un satíric», i matisa que l'exageració continuada d'aquest «temperament satíric», que és d'on trau Bernhard la seua força, «és conseqüència del fet que el rigor ètic i el plaer de la destrucció no es poden reduir a un comú denominador segons les regles de la raó». Així doncs, conclou Sebald ben lúcidament, la imatge del satíric —que quan ha de retratar-se juga a ocultar la sang pròpia i aliena que li regalla del bec somrient amb la blancor ennegrida de les pàgines atapeïdes d'un llibre— fóra la d'un carronyaire; és a dir, no una àguila majestuosa, draculiana, que triomfa sobre el cadàver del vençut, sinó un còrvid desparrellat i mofador o una au nocturna burlleta i rogallosa: «el riure que ressona en ella [en la sàtira bernhardiana] és afònic», com el de l'Odradek kaffkià, un riure d'algú sense pulmons, cita Sebald. O, almenys, el d'algú que, per una greu malaltia respiratòria que mai no es va acabar de guarir, sempre que reia tossia.

Un exemple d'aquesta poètica satírica de la desolació, potser el més representatiu,

es troba en la manera de narrar la correcció de Roithamer: els cercles concèntrics, indefugibles, dels records d'uns pensaments autodestructius esdevenen una música potent i inesgotable que sempre i mai no és la mateixa. Perquè a mesura que el text de Roithamer es va depurant, es va destruint amb «un excés de millora» (Villoro) i, amb això, s'acosta la correcció definitiva, «la correcció veritable, la correcció essencial», així el narrador, així Roithamer, de l'error i el dolor d'estar viu; mentrestant, deia, una vegada i un altra, com més va més, el text de l'amic imitador de veus que ens conta la vida i l'obra de Roithamer va creixent esplendorós, necròfag, nodrint-se de la seua negació en citar-la: de l'explicació de la seua negació com a vida i com a text, de la negació de continuar viu i proliferant. És així com de la negació suïcida de Roithamer creix incontenible l'afirmació malaltissa de Bernhard: amb el fracàs mortal i anorreador d'una obra, com indica Villoro (la de Roithamer i també la de Strauch, la de Konrad, la de Paul Wittgenstein, la de l'avi matern de Bernhard, l'escriptor Johannes Freumbichler, etc.), es construeix literalment, frase rere frase, citació rere citació, llibre rere llibre, el triomf com a escriptor de Thomas Bernhard.

Diu també Villoro molt assenyadament que «resulta ociós buscar la imatge "vertadera" d'un artista de carnestoltes que només trau el cap als miralls còncaus». Resulta també impossible, però, deixar-se de figurar una imatge de Bernhard o de qualsevol altre escriptor o ésser humà, siga més o menys vertadera, des del moment que accedim a un text seu o sobre ells. I en Bernhard —sobretot en ell, però també en qualsevol altre— la seua imatge és una cara par-

cialment oculta, coincident i contradictòria amb la dels seus personatges, tan sovint veus mancades de rostre.

*

He deixat el recull de Sebald a la pila dels llibres pendents, he retornat el de Villoro al seu prestatge i he tornat a agafar *Extinció*. L'he oberta. Fa uns dies, quan per enèsima volta intentava llegir-la, vaig trobar aquesta mateixa foto fallida al costat d'aquesta ressenya fallida també, i impresentable. Ara, però, estic segur que aquesta foto és una bona aproximació a la imatge que es desprèn de l'obra de Bernhard: l'esquinçat i el sarcàstic, l'anarquista i l'aristòcrata, l'increpador dels seus compatriotes i el moralista nihilista, l'etern malalt dels pulmons i el *bon vivant*, el misantrop i el comediant que va fer de l'escàndol «un subgènere literari» (Villoro), el dissertador sobre el suïcidi i l'home de bona posició que es va morir al seu llit de la seua vella malaltia, el mentider i l'exagerat que havia de mentir i exagerar per a aguantar aquest món mentider i exagerat que supera la ficció més exagerada i, per tant, realista.

En aquesta foto, Bernhard, que es troba a l'entrada d'una casa de poble ombrívola amb una portalada i una finestra obertes,

es du a la cara la mà amb què té agafat un llibre de coberta immaculada, potser per gratar-se aquell nas tuberós, i es tapa quasi mig rostre. A més, l'únic ull visible el té mig tancat: tal vegada una altra mesura d'autodefensa i d'ocultació, com aquella mà dreta d'un escriptor amb un llibre blanc que ha pres el lloc de la boca.

He tornat a ficar *Extinció* al seu forat de la lleixa. S'ha dit –sense massa base real segons la biografia de Sáenz– que en aquesta novel·la Bernhard va prefigurar la seua mort. Potser així, almenys, em deia en completar el rengle de llibres, la imatge de Thomas Bernhard restarà per a mi sempre incompleta, amagada per un llibre tancat, per la mà que els escrivia, m'he dit recordant la foto; si és que ho feia amb la mà dreta.

I llavors, amb la mà esquerra, he tret del prestatge el darrer llibre que tinc sobre Bernhard: les seues trobades amb Krista Fleischmann. L'he obert pel monòleg de Mallorca, de 1981: «Quan m'avorresc o quan, per alguna raó, travesse un període tràgic, òbric un llibre meu i això és el que més em fa riure», s'hi llig; i més avant: «Això no vol dir que no haja escrit també frases serioses, per a unir les còmiques. És l'aglutinant. El seriós és l'aglutinant del programa còmic». Bernhard *dixit*, doncs. □

L'horta de València, la fi d'un patrimoni històric

Enric Guinot

Des de fa uns anys i en el marc de l'evolució de les formes de representació social en el nostre marc polític democràtic, i més en concret en el cas del País Valencià, han anat sorgint una sèrie de moviments de reivindicació en part al marge de les formes tradicionals de representació política, sindical i fins i tot veïnal. Em referisc als anomenats «Salvem(s)», «Salvem el Botànic», «Salvem el Cabanyal», evidentment «Salvem l'Horta», i un llarg etcètera que també han anat estenenent-se per diverses comarques del país.

No cal assenyalar el notable interès sociològic de tots aquests moviments, tant des del punt de vista de la seua alternativa a les esmentades formes de representació establertes -i el fracàs més cridaner podria ser el de les tradicionals associacions de veïns-, com per les formes d'organització, l'aparició puntual de líders socials i la participació de persones al marge de les organitzacions polítiques dominants. Cal observar també que sembla haver-hi un altre notable punt en comú entre molts d'ells i és el seu objectiu: una reivindicació

a l'entorn del patrimoni arquitectònic, paisatgístic i territorial del nostre país.

En alguns casos les alternatives o reivindicacions proposades per aquests moviments responen a una anàlisi i un coneixement prou detallats del valor patrimonial que és reivindicat; en altres casos, però, els arguments no són tan contundents o fins i tot més discutibles. Tot i això, és veritat que resten enllaçats per aqueix fil conductor de la preservació d'espais o edificacions que seran destruïts i transformats per l'accelerat procés urbanitzador en el qual està immersa la nostra societat actual. Paral·lelament, sol donar-se una reclamació sobre la falta de claredat, informació i debat públic sobre per què i per a què serà destruït aquest espai, arquitectura o paisatge concret, el qual, siga quin siga el seu origen o antiguitat, és evident que forma part del nostre patrimoni cultural. És raonable considerar, doncs, que per a ser assolat i reurbanitzat cal que siga avaluat prèviament de forma pública, democràtica i per especialistes en el seu context històric i cultural, a fi que posteriorment les administracions públiques prenguen les decisions adients sobre el seu destí amb una bàsica harmonia amb els interessos i la voluntat majoritària de la nostra societat.

Però més enllà d'aquest context sociològic ben interessant, ara voldria centrar-me

Enric Guinot és professor d'Història Medieval a la Universitat de València. És autor, entre altres obres, d'*Els fundadors del Regne de València* (Tres i Quatre, 1999).

en un dels casos més notables i greus de desaparició d'aquest tipus de patrimoni territorial que s'esdevé ara mateix. Em referisc concretament a aquests espais històrics i culturals de primera magnitud que tenim els valencians i que són les nostres hortes històriques. Entre les quals, sense cap mena de dubte, l'Horta de València, que és l'espai hidràulic més complex i significatiu de tot el País Valencià, tant per la seua antiguitat —el seu origen islàmic medieval—, com per la concentració de comunitats de regants, fins a dotze, i la nòmina de vuit sistemes hidràulics organitzats: els set del Tribunal de les Aigües més la Reial Sèquia de Montcada, tot bastit a la rodalia de la ciutat històrica més gran del país, el cap i casal del Regne, i farcit de desenes de petits llogarets i alqueries com a forma de poblament dispers.

A més, aquesta Horta de València és un paisatge agrari que ha estat objecte d'una utilització intensiva des d'època medieval fins a l'actualitat, per la qual cosa han anat sobreposant-s'hi les modificacions i els canvis en l'organització social del reg i en les estructures materials del regadiu dutes a terme per les successives societats: l'andalusina del seu origen, la feudal baix-medieval, la moderna de l'Estat absolut, la de la revolució burgesa del segle XIX i encara l'horta del creixement capitalista de finals del XIX i del segle XX. No és estrany, doncs, que davant d'aquesta complexitat les aproximacions a la seua explicació com a espai hidràulic hagen estat fins ara parcials.

Però aquesta Horta de València, en realitat com totes les altres de les grans viles històriques valencianes, des de Castelló de la Plana fins a Oriola passant per Borriana, Sagunt, Alzira, Xàtiva, Gandia o Elx, i encara unes desenes més d'altres de més

menudes però no per això de menor importància, van desapareixent a hores d'ara a una velocitat realment acceleradíssima i, el que és pitjor, sense cap mena de planificació territorial dirigida des de les administracions públiques que preserve l'interès col·lectiu del nostre patrimoni paisatgístic històric enfront de les decisions interessades, o de vegades simplement ignorants, de la iniciativa privada guiada només per la recerca del màxim benefici econòmic particular.

Perquè parlar de les hortes valencianes i de l'Horta de València en particular, i més en concret del seu valor com a patrimoni històric, no és merament una referència folklòrica o «romàntica» sobre unes formes de vida utòpiques atribuïdes a un passat més bé imaginat que no real. Ben al contrari, estem parlant d'un molt complex paisatge històric construït al llarg dels segles i en el disseny del qual podem identificar la petjada de la societat islàmica andalusina que el va dissenyar, la de la societat feudal medieval que el va reutilitzar i la de la societat moderna i contemporània que el va dur fins a les cotes del màxim aprofitament i ocupació. Espai i paisatge històric, doncs, construïts al llarg dels segles i testimoni de les realitats socials, econòmiques, culturals i materials del món musulmà, del món medieval i del món preindustrial, mil anys d'història en el nostre entorn que a hores d'ara s'estan esvaint amb una indiferència relativament majoritària.

És tot això la raó per la qual paga la pena fer una breu exposició sobre quin és el valor patrimonial de l'Horta de València per a poder entendre millor la gravíssima amenaça que afecta avui dia la supervivència d'aquest paisatge històric. Aclarim, doncs, per començar, de què parlem quan parlem d'aquesta Horta; en segon lloc, quins són

els seus orígens medievals i el que això representa quant a herència històrica d'època andalusina; en tercer lloc, els seus diversos valors patrimonials, des del seu àmbit espacial fins a la seua arquitectura passant pel seu patrimoni jurídic, documental i etnològic. Finalment, volem cloure aquesta exposició amb una avaluació del territori que ha conformat històricament l'Horta de València i el que en queda avui dia, per tal de fer palesa la gravetat del procés de desaparició.

DE QUÈ PARLEM QUAN PARLEM DE L'HORTA DE VALÈNCIA

Una qüestió que cal aclarir és de què parlem quan diem «Horta de València», perquè a hores d'ara es tracta d'un terme que ha esdevingut polisèmic. D'una banda, horta és el nom popular que reben les terres de regadiu tradicionals al País Valencià, amb un significat sobreentès que aqueixos espais territorials tenen una llarga història al darrere i que aquell paisatge de l'aigua, a més, està vertebrat per un sistema de regadiu organitzat des de temps antics, un sistema hidràulic que molt sovint remunta a «època dels moros», amb una difusa consciència que aquestes hortes valencianes tenen els seus orígens i primera organització del territori en època islàmica, abans de la conquesta del rei Jaume I en el segle XIII.

Tot i que la majoria de la gent no n'és conscient, aquest plantejament de la cultura popular és molt correcte per a entendre la diferència fonamental entre el regadiu i l'horta/les hortes, perquè el primer nom correspon a qualsevol espai agrícola dotat d'un mètode de distribució d'aigua, mentre que l'horta té un valor històric i, molt

important, també patrimonial, definible, coneixedor i avaluable en termes actuals. Podem parlar, doncs, de l'existència en terres valencianes d'hortes històriques les quals no són més que una part del total del regadiu contemporani.

En un segon nivell hem d'assenyalar que, des d'època baixmedieval, la societat valenciana ha utilitzat no tan sols el terme *horta*, sinó també *horta de.....*, en un sentit geogràfic i toponímic. Es parla de l'horta d'un poble, vila o ciutat concreta: l'horta de València, l'horta de Xàtiva, l'horta de Castelló o qualsevol altra, atribuint-li un espai i un territori definit, i lligant poblament –espai de residència–, amb el seu territori irrigat. Això és, es fa referència a l'estreta relació que ha existit entre terra cultivable –espai de treball– i lloc d'habitatge des dels seus orígens andalusins a l'hora de la creació dels paisatges valencians de l'aigua i del seu patrimoni hidràulic.

Aquesta realitat de les hortes locals continua clarament vigent i viva a la majoria de les ciutats i pobles valencians, però no hi ha dubte que ha estat en el cas de la ciutat de València, el cap i casal, on s'ha elevat gairebé a la categoria de model paradigmàtic. L'horta de la ciutat de València, vertebrada per les sèquies que naixen del riu Túria, és l'Horta de València, amb majúscules, senyal d'identitat dins però també fora de la nostra societat. Tant és així que aquesta horta històrica ha estès el seu territori simbòlic per a acabar englobant bona part d'allò que foren els termes generals de la ciutat foral, des de la vora de l'Albufera pel sud fins als límits de Sagunt pel nord. És, doncs, la constitució de la comarca de l'Horta, ara sí amb majúscules, i dividida a efectes administratius en les conegudes com a Horta Nord i Horta Sud.

Però com acabem d'explicar, no tota la comarca és l'horta històrica de la ciutat de València, de la mateixa manera que tot regadiu no és una horta històrica. En el cas de la ciutat, aquesta és la que és definida pels perímetres de les sèquies d'origen islàmic medieval que capten l'aigua del Túria, les set sèquies del Tribunal de les Aigües més la Reial Sèquia de Montcada, si bé les primeres tenen elements identificadors propis com ara el de formar part del Tribunal de les Aigües o que el seu perímetre de reg corresponga a l'espai conegut com la Vega. La *bega*, un terme àrab per a designar l'horta que també ha deixat empremta en la toponímia territorial de la «Vega de Granada», però que documentem en noms de partides a diverses localitats valencianes com ara Silla o Cullera. A la ciutat de València també apareix usat en època baixmedieval i ha arribat avui dia en ple vigor d'ús en la visió del territori dels llauradors de València. Ara bé, encara que actualment el Tribunal i la Vega hagen acabat identificats en l'imaginari col·lectiu valencià com tota l'Horta de la ciutat, en realitat és evident que només fan referència a una bona part d'aquesta, que no a tota.

Com una prolongació d'aquesta horta històrica de València cal incloure també els perímetres regats que han format part des de fa segles de l'espai conegut com «francs i marjals». Des del mateix segle XIII no totes les terres al voltant de la ciutat de València restaren incloses dins les seues comunitats de regants del Tribunal de les Aigües, sinó que hi han existit una sèrie de petits perímetres de reg complementaris en els marges dels vuit grans sistemes d'origen andalusí, nodrits per fonts, ullals o sènies en les partides més baixes vora la mar. Part d'ells restaren sota control del Consell

municipal de la ciutat de València des de la segona meitat del segle XIV, organitzats sota l'esmentat nom de «francs i marjals», una delegació que encara perdura avui dia a l'Ajuntament de la capital. Però, tal com palesen les notícies d'arxiu, aquesta institució municipal tingué la seua zona de control en els segles passats bàsicament sobre els antics marjals situats entre el sud de Russafa i els límits de l'Albufera, vertebrats per diversos canals entre els quals destaca la més coneguda Sèquia del Rei. A més, en els límits de dita Albufera entre Alfafar, Sedaví, Massanassa, Catarroja i Albal els arrossars s'estengueren des del segle XVIII i només entre les dècades de 1970 i 1980 una part s'incorporaren a la comuna de Favara.

Una altra part, però, de terres regades durant segles per una sèrie de fonts i/o escorrenties es concentraven a l'espai situat entre la font de Carpesa, sèquia del Palmar-sèquia de Vera, i el barranc del Carraixet, a la part nord de l'horta de la ciutat. Antigament podien sumar fins a 400 Ha i són aquestes les que s'incorporaren a la gran ampliació del perímetre de Rascanya a mitjan segle XX.

Per contra, no formen part d'aquesta Horta històrica de la ciutat una notable extensió de terres de regadiu que s'han creat modernament amb l'expansió dels sistemes de reg des de finals del segle XIX i, especialment, el primer terç del segle XX. Amb el recurs a noves fonts d'energia com ara els pous moguts primer per vapor i —a partir dels volts de 1900— per electricitat, i també amb la construcció dels pantans al riu Túria, durant el darrer segle els camps i horts de tarongers s'han estès a cotes més altes de les hortes medievals, com ara pels termes de Torrent, Picanya, Picassent o Albal a l'Horta Sud, però també

per Godella, Montcada o Massamagrell a l'Horta Nord.

Cal aclarir encara dos aspectes més. D'una banda, a més de la Reial Sèquia de Montcada, els set sistemes hidràulics integrats en el Tribunal de les Aigües de València acullen al seu darrere una realitat organitzativa més complexa a l'hora d'estructurar les comunitats de regants que s'aprofiten de les seues aigües. Això és, hi ha més comunitats de regants que no sèquies, perquè algunes comparteixen el mateix sistema hidràulic. A la banda esquerra del riu la coincidència és total: quatre sèquies i quatre comunitats de regants, Mestalla, Rascanya, Tormos i Montcada. Però a la banda dreta del riu, amb quatre sistemes hidràulics són set les comunitats organitzades: Rovella, Favara, Mislata, Xirivella, Quart, Benàger-Faitanar, el Comuner d'Aldaia i el Comuner de Manises. Les quatre darreres comparteixen un mateix assut i la mateixa sèquia mare inicial, i el mateix ocorre amb Mislata i Xirivella.

El segon aspecte és que, tot i que la ciutat de València té un evident protagonisme quant a l'espai d'horta que vertebrava, aquest espai està conformat per una llarga llista de municipis del seu voltant, i en aqueix sentit també són «Horta de València». Les sèquies de la banda nord del riu, a més de la ciutat de València i les seues pedanies de Benimàmet, Borbotó i Carpesa, també reguen terres dels municipis de Paterna, Burjassot, Godella, Tavernes Blanques, Alboràia i Almàssera. I les sèquies de la banda sud del riu, a més del terme municipal de la capital, reguen terres dels municipis de Manises, Quart de Poblet, Aldaia, Alaquàs, Torrent, Picanya, Mislata, Xirivella, Paiporta, Benetússer, Sedaví, Alfafar, Lloc Nou de la Corona, Massanassa, Catarroja i Albal.

Per la seua banda, la Reial Sèquia de Montcada comprèn terres regades situades en els termes de Paterna, Quart de Poblet, Burjassot, Rocafort, Godella, Montcada, Alfara del Patriarca, Foios, Vinalesa, Meliana, Almàssera, Bonrepòs i Mirambell, Albalat dels Sorells, Albuixec, Museros, Massalfassar, Massamagrell, el Puig, Rafelbunyol, la Pobla de Farnals, Puçol, la ciutat de València i les seues actuals pedanies de Benimàmet, Beniferri, Borbotó, Massarrojos, Benifaraig, Carpesa, Cases de Bàrcena, Mahuella i Tauladella, Rafalell i Vistabella.

Tot això vol dir que, encara que parlem de l'Horta de València, des del punt de vista organitzatiu i d'anàlisi tenim entre les mans un territori molt més complex que no una mera realitat única.

SOBRE L'ORIGEN DE L'HORTA DE VALÈNCIA: UN PAISATGE ISLÀMIC DEL REGADIU

La qüestió dels orígens dels sistemes de reg de l'Horta de València ha estat un tema que ha cridat l'atenció dels historiadors i abans encara dels erudits des de fa molt de temps. Segons els corrents dominants en la historiografia de cada moment, s'ha parat especial atenció en l'època musulmana o en l'època romana, i fins i tot de vegades s'ha volgut remuntar els més primitius antecedents a temps dels ibers.

Evidentment, no és una qüestió fàcil de resoldre, però un punt de partida per a entendre'ns pensem que sí és possible d'establir. Es tracta de diferenciar entre regadiu i sistemes hidràulics, un poc com acabem de fer amb la diferenciació entre regadiu i

horta. Del primer, del regadiu, crec que no podem dubtar que és conegut per les societats mediterrànies des de l'època neolítica. Sempre que s'ha pogut, les societats mediterrànies sedentàries organitzaren formes de captació d'aigua i de la seua conducció als camps segons les possibilitats tècniques, primer element, però també segons les seues necessitats socials. I aquesta segona qüestió, les necessitats socials, no són una mera variable quantitativa, produir més aliments, sinó que fa referència al model de relacions socials imperants en cadascuna de les societats que han viscut en aquestes terres i a la definició de quin o quins sectors socials foren els decisius a l'hora d'organitzar la propietat de la terra, i de l'aigua, els processos de treball i la forma d'organització de les estructures familiars.

Regar sempre s'ha regat de dalt cap avall, llevat dels pous si volem, però no ha estat el mateix al llarg dels segles la forma d'organització social i com la societat romana, la societat islàmica i la societat feudal i moderna han organitzat els seus respectius territoris del regadiu, les estructures de poblament, els models familiars, l'explotació de la terra, els processos de treball, etc. Per això hi ha regadiu en època romana, en època islàmica, en època feudal i en època moderna, però no són idèntics els sistemes hidràulics que han generat cadascuna d'aquestes societats. Les sèquies han estat excavades sempre a la terra, però no hi ha hagut el mateix disseny del territori, la mateixa construcció del paisatge, ni la mateixa forma de decidir com i per on passaven les sèquies, es feien els partidors o es posaven els casals de molins.

Aleshores, és a partir d'aquestes premisses com —d'acord amb l'anàlisi històrica dels sistemes hidràulics que coneixem a les terres

valencianes— podem afirmar que aquestes sèquies de l'Horta de València, com la majoria dels altres sistemes valencians, foren dissenyades i construïdes en època islàmica, abans de la conquesta feudal del segle XIII i no són una herència directa de l'època romana, malgrat que en una sèrie de casos podria ser que s'estigueren regant les mateixes terres en alguna part de l'entorn de la ciutat. En tot cas, el que no hi hauria és el concret disseny del territori que es va produir amb la interrelació de llocs de poblament —alqueries musulmanes— i perímetres de reg. Aquesta és una de les qüestions que podem avaluar de forma més clara amb una anàlisi del territori de l'Horta: l'establiment d'una relació entre els sistemes de partició interns de l'aigua en cadascuna de les sèquies de la Vega i la localització dels nuclis de poblament de cada territori. Per exemple, la sèquia de Tormos té el seu primer partidor en forma de llengua als peus de Benimàmet, i la seua funció és tallar l'aigua de forma proporcional i continuada en direcció als dos grans espais de reg que té: els termes de Benicalap i els de Borbotó.

Aquests sistemes hidràulics es construïren raonablement d'una forma escalonada entre els segles VIII i XII, implicant cadascun dels nous projectes un plantejament d'organització d'un espai nou per a permetre l'assentament de les comunitats o grups clànics que havien d'instal·lar-se a les alqueries disperses pel perímetre a regar i posar en marxa els respectius espais d'horta irrigada. La història més concreta d'aquesta època islàmica és la més difícil de fer per la falta de documentació escrita i bàsicament només l'arqueologia hidràulica està començant a donar-nos-en informació. Sobre aquestes qüestions se sol citar la notícia de l'histori-

ador àrab Ibn Idari, qui en la seua obra *Al Bayan al Mugrib* escrivia referint-se a l'any 1094: «El dia de l'aparició de la lluna de sauwal (14 d'octubre) els musulmans celebraren l'oració en comú per la festa del trencament del dejuni, a Manzil Ara (Mislata), vora la sèquia Hawwara (Favara)».

En tot cas, els documents i testimonis dels anys de la conquesta cristiana del segle XIII, en temps de Jaume I, palesen la realitat física i material de les sèquies de la Vega i la seua adopció per part dels repobladors cristians tal com funcionaven «en temps de sarraïns», una frase repetida en aquell primer segle de la societat feudal valenciana. El document clau és el conegut privilegi del rei Jaume I del 29 de desembre de 1239, tres mesos després de la rendició de la ciutat de València, en què declara: «Donem i atorguem per sempre totes i cadascuna de les sèquies de València, llevat de la que va a Puçol, de tal manera que sempre pugueu regar tal com és costum des de temps antic».

Aleshores és en aquesta concessió reial de 1238 on rau el dret dels hereus o propietaris de terres a constituir-se en comunitats de regants i a organitzar el sistema hidràulic en tots els seus aspectes. Això vol dir que s'heretaren els perímetres de reg i l'arquitectura hidràulica que existia en aquell moment, i que a partir d'aleshores, durant segles, les comunitats han continuat amb la gestió, i transformació quan els ha calgut, d'aquestes infraestructures del reg. Tot i això, cal fer una observació: efectivament, hi ha alguns exemples clars de modificació fins i tot en el traçat d'alguna de les sèquies mare, com ara el canvi de la sèquia de Favara cap als límits del poble de Mislata per a incorporar al seu sistema el molí senyorial de la població, el molí d'Aranda o Nou, qüestió datada

abans de 1421 segons les Ordenances de dita sèquia de Favara. Però en línies generals no ha estat possible al llarg dels segles dur a terme canvis significatius en el traçat de les sèquies mare i en la instal·lació de les principals arquitectures, partidors de llengua i molins, perquè canvis d'aquesta mena impliquen alteracions immediates en els equilibris del repartiment de l'aigua de reg amb els consegüents conflictes socials entre regants.

Això vol dir que la història de les comunitats de regants de l'Horta de València és molt llarga i complexa des del segle XIII fins al segle XX, però que, en canvi, els territoris de reg de cadascuna i els seus elements arquitectònics tenen un component d'estabilitat molt més elevat. No immobilitat ni falta de transformació material, sinó estabilitat quant a la seua localització i funció en el sistema hidràulic corresponent. I, com és lògic, vora mil anys d'història d'aquests sistemes hidràulics i del seu paisatge de l'horta ens han deixat un riquíssim patrimoni històric i cultural de tota mena.

ELS VALORS PATRIMONIALS DE L'HORTA DE VALÈNCIA

Els darrers anys ha començat a divulgar-se entre els interessats i, fins i tot, a arribar a un públic més general el concepte de «patrimoni hidràulic», el qual, de vegades, s'ha interpretat de forma massa simple i una mica decebedora com la simple enumeració d'instal·lacions materials relacionades amb l'aigua, i doncs fins i tot s'ha ficat en una mateix calaix des d'un molí medieval fins a un pou excavat l'any 2000. D'altra banda, quan parlem del patrimoni hidràulic d'una societat històrica concreta pot semblar a

primera vista que parlem només d'aquells elements arquitectònics que tenen relació amb el procés de captació i distribució de l'aigua necessària per a fer funcionar el sistema de reg. Evidentment, aquest és un apartat molt important, i també pot ser el més visible malgrat els nivells de destrucció i assolament tan elevats als quals estem arribant. Però pensem que cal entendre aquest concepte de patrimoni hidràulic d'una forma més extensa, i incloure-hi altres aspectes que també són consubstancials al procés de creació d'espais irrigats per part de les societats històriques.

Les comunitats de regants de l'Horta de València han anat acumulant durant segles un important patrimoni històric el qual podem identificar i organitzar en diversos apartats. Així, en primera instància podem parlar de l'existència d'un patrimoni territorial o paisatge patrimonial, que és el format pel territori concret que ocupen les seues hortes i la manera com s'ha organitzat al llarg dels segles. Un segon patrimoni és el de tipus material i arquitectònic, format pels elements construïts al llarg del temps per a l'ús i funcionament de l'aigua de cadascuna de les sèquies: els assuts, els partidors i les llengües, les parades i els quadrats, o els diversos tipus de molins. Un tercer patrimoni seria el jurídic, el cos legal format per les seues ordenances i els acords i sentències presos i rebuts també al llarg del temps, i de vegades recollits en les seues actes i al·legats en els plets. Un quart tipus de patrimoni és el documental, el format pels textos custodiats als seus arxius particulars, però també i en proporció encara més gran pels documents que en parlen en altres arxius públics i privats. Per últim, però no menys important, cal parlar de l'existència d'un veritable patrimoni etnològic, el referit

a la cultura del conreu de la terra, dels usos de l'aigua, de les formes de reg i del lèxic històric valencià que s'ha generat al voltant de tot plegat.

Un primer aspecte de les sèquies de l'Horta de València és el del seu patrimoni territorial o paisatge patrimonial, i sota aquest concepte volem arregar el valor de patrimoni del traçat històric de cadascuna i dels seus espais de reg i paisatges d'horta que han generat al llarg dels segles. Cal tenir en compte que, com hem dit abans, en el cas de les hortes valencianes els orígens d'una part important d'aquests paisatges patrimonials són islàmics, originats entre els segles IX i XII, i que, a més, en la seua gènesi i creació hi hagué un component fonamental de disseny del territori que anava a ser transformat. Això és, els organitzadors dels sistemes de regadiu de les hortes valencianes planificaren tant la direcció, la forma i el recorregut de cadascuna d'aquestes sèquies com la ubicació dels llocs de poblament, de les alqueries, de les vies de comunicació, i dels espais a cultivar, de tal manera que generaren un paisatge històric concret. Calia crear espais d'horta per a cadascuna de les comunitats de pagesos musulmans assentats en les alqueries situades al llarg del traçat de la sèquia, més abundants i nombroses que la realitat dels municipis que han existit després a partir de l'època foral o en els segles més recents.

Aquest disseny implicava moltes coses: que calia repartir l'aigua proporcionalment entre els diversos pobles i alqueries, per a la qual cosa calgué construir partidors a les sèquies dimensionats a les necessitats de cadascun dels nuclis de poblament. En segon terme, que calia posar aquests nuclis en els llocs que llevaren el mínim de terra de regadiu. I un tercer aspecte, que calia repartir

la terra entre horta i secà, perquè no tot el perímetre inicial de les hortes islàmiques va estar regat. Evidentment, aquest paisatge patrimonial no ha restat fossilitzat sinó que ha canviat amb el pas dels segles, producte de les transformacions de l'època baixmedieval i de l'època moderna, dels canvis de cultius –per exemple, de la morera als productes americans–, i dels canvis socials en la propietat de la terra, i amb una tendència de fons a anar densificant-se i augmentant la població de l'horta i la fragmentació dels camps. Tot aquest procés ha anat sobreposant paisatges històrics, de tal manera que a hores d'ara podem dir que tenim al davant un paisatge històric complex, un teixit territorial que podem –i hem d'intentar– explicar en termes històrics abans que la urbanització el faça desaparèixer del tot.

Un segon patrimoni de les sèquies de l'Horta de València és el patrimoni arquitectònic, sens dubte l'aspecte més visible i també amb més possibilitats de convertir-se en construccions valorades i rehabilitades com a símbol puntual de la cultura de l'aigua a l'Horta. Aquesta arquitectura està relacionada amb les diverses funcions que ha de complir tot sistema hidràulic: el procés de captació de l'aigua del riu Túria mitjançant els assuts; la circulació d'aquesta aigua vers les zones de reg i els camps individuals mitjançant els respectius canals i les arquitectures puntuals que permeten salvar obstacles, com ara aqüeductes i *canos* o sifons. A continuació, tenim la funció de repartiment de l'aigua des de la sèquia mare i entre els diversos braços secundaris, per a la qual cosa cal l'existència de llençües si el repartiment està sempre obert i és proporcional, o partidors amb paletes de moltes i diverses formes i dimensions

per a dotar d'aigua files, rolls i bracetes. Finalment, els usos hidràulics de les sèquies de la Vega impliquen la seua utilització històrica com a font energètica; els seus salts d'aigua han permès la construcció de molins des d'època islàmica, la majoria fariners i arrossers, però també alguns de batans per als draps i algun cas de molí paperer, com el de Mislata del segle XVII. Cal insistir en aquesta arquitectura molinar perquè fins a la lenta generalització del vapor a mitjan segle XIX, i de l'electricitat a principis del XX, l'energia hidràulica de les sèquies de l'horta de València va ser l'única font d'energia important per a moure les màquines durant molts segles, i això ens permet lligar el regadiu i les sèquies amb les primeres indústries.

Un tercer patrimoni del que podem parlar és el patrimoni jurídic i d'història del dret que han generat com a institucions, les comunitats de regants, que remunten al segle XIII i han funcionat sense talls fins a l'actualitat. Pot parlar-se, per tant, d'un procés d'acumulació de «dret d'aigües» des d'època medieval, dels acords interns de les comunitats, de les sentències judicials per l'aigua i la seua gestió, dels privilegis reials, dels plets entre les diverses sèquies, de les decisions dels síndics, *elets* i juntes basats en el costum i la tradició i, com a resum de tot això, les diverses ordenances que han tingut en el temps. Una part importantíssima d'aquest patrimoni jurídic és el mateix Tribunal de les Aigües com a institució de caràcter judicial, amb totes les peculiaritats tan conegudes sobre el seu funcionament i procediment. A més, el seu caràcter de celebració tots els dijous a les dotze del matí a la plaça de la Seu implica la materialització periòdica dels drets sobre l'aigua de les comunitats que en formen part, i és

ací on està el seu valor cultural, que ha de ser considerat un patrimoni immaterial de la nostra societat. Tot i la importància d'aquest tribunal, però, no hauríem d'oblidar que la Reial Sèquia de Montcada també ha gaudit del seu tribunal privatiu d'aigües al llarg dels segles i fins al present.

Un quart àmbit que s'ha de considerar és el del patrimoni documental que ha deixat memòria de les activitats dels membres d'aquestes comunitats de regants al llarg dels segles. Malgrat la imatge més mítica que real d'un col·lectiu humà, el dels llauradors de l'horta valenciana, desconfiats del paper escrit i orgullosos de la paraula donada i de la inapel·labilitat de les sentències orals del Tribunal de les Aigües, en la pràctica les comunitats de regants de l'Horta han deixat un rastre notable en els arxius històrics i han gaudit històricament d'una organització administrativa interna significativa.

D'una banda, cal parlar dels arxius propis de cadascuna de les nou comunitats que existeixen sota el paraigua del Tribunal: les de Mestalla, Rascanya, Tormos, Rovella, Favara, Mislata, Quart, Benàger-Faitanar i Xirivella, a més del molt interessant de la Reial Sèquia de Montcada. En general es tracta d'arxius d'èpoques recents, del segle XX o, a tot estirar, del segle XIX, i això per dues raons fonamentals: primera, perquè la gènesi de documentació per a aquestes institucions privades ha tingut com a objectiu fonamental el seu ús, un plantejament utilitarista que animava a desfer-se amb el pas del temps dels papers «vells» que no tenien ja validesa burocràtica. La segona pensem que és deguda al fet que no ha estat normal durant molt de temps que aquestes institucions tinguessen un local propi per a reunir-se i custodiar els seus papers entre

altres coses, sinó que es conservaven en la casa particular del secretari de l'entitat, amb la qual cosa amb el pas del temps i el canvi de persones es va produir una separació entre entitat i papers. Aquestes qüestions han canviat parcialment en els dos darrers segles, i per això, en major o menor mesura, es conserven actes, alguns llibres d'actes i de sequiatge, plànols, documentació de plets, d'obres, etc. Sens dubte, i amb diferència, els millors arxius d'aquestes comunitats són els de Montcada, Favara i Benàger-Faitanar, mentre que Rascanya és la que sembla haver perdut pràcticament tota la seua memòria escrita fins a la segona meitat del segle XX.

Aquest patrimoni documental intern de les comunitats encara està per inventariar i catalogar, per la qual cosa no dubtem que ens endurem alguna alegria quant a la identificació de bons materials històrics. Amb tot, no representen l'única font documental sobre la història d'aquestes comunitats de regants. La seua continuada relació amb la resta de la societat valenciana i amb els poders públics de cadascuna de les èpoques, han anat deixant un rastre significatiu de les seues activitats, interessos i problemes des del segle XIII fins al nostre present en tota una sèrie d'arxius històrics, valencians i no valencians. Hi ha abundant documentació de les sèquies de la Vega i sobre elles, si bé molt dispersa, en diverses seccions de l'Arxiu del Regne de València, especialment a les medievals de Governació i Batlia, i a les més modernes també de Batlia i Intendència, a més dels processos de la Reial Audiència. Hi ha documentació de privilegis i drets a l'Arxiu de la Corona d'Aragó de Barcelona –per la documentació reial que conserva especialment dels segles XIII i XIV. Hi ha documentació molt dispersa i sense catalogar però molt interessant als

protocols de l'Arxiu del Col·legi del Patriarca, de València, i també hi ha contínues notícies sobre les sèquies de l'Horta Vega a l'Arxiu Municipal de la ciutat de València, disperses en la documentació medieval de les actes municipals, més seriada per als segles XVIII i XIX en la seua secció d'aigües. El nom que té també una secció de l'Arxiu de la Diputació de València, on hi ha uns centenars d'expedients sobre i de les mateixes sèquies de la Vega entre els anys 1840 i 1900 aproximadament, tots molt superficialment catalogats. No hi ha dubte que encara tenim un llarg camí a recórrer exhumant i estudiant aquest enorme corpus documental de la memòria d'aquestes sèquies.

Finalment, però no per això és menys important, voldríem assenyalar l'existència d'un patrimoni immaterial etnològic que s'ha generat al voltant de l'ús i la gestió de l'aigua per a regar els camps, amb pràctiques, sabers i maneres de fer que s'han anat transmetent generació rere generació. I no solament entre els llauradors de cada comunitat, sinó també entre els diferents càrrecs que s'ocupen de la distribució de l'aigua, com ara els sequiers, que han passat de pares a fills i coneixen com ningú què està passant en cada moment arreu de l'horta sobre la qual tenen responsabilitat. Un patrimoni oral que corre perill de desaparèixer, no solament per la pèrdua progressiva de l'espai d'horta, sinó també per la irreversible modernització del reg i l'efecte de les grans infraestructures que tallen, destrueixen i modifiquen les pautes històriques de distribució i repartiment de l'aigua a zones concretes de reg. És evident que aquest no és un patrimoni exclusiu de l'Horta de València sinó comú en bona mesura a totes les hortes valencianes, però

sens dubte la seua aplicació concreta, la seua experiència vital, el seu vocabulari específic, tenen tradicions i solucions peculiars en alguna d'aquestes qüestions, i es fa indispensable recollir aquesta memòria dels llauradors de l'Horta de València.

SOBRE LA SITUACIÓ ACTUAL DE L'HORTA DE VALÈNCIA

Com dèiem al principi, l'actual procés d'urbanització i de construcció de grans infraestructures fa que retrocedisquen de manera alarmant els perímetres tradicionals de l'Horta de València. No cal cap estudi detallat per a ser-ne conscients, amb l'agreujant de la pèrdua de valor econòmic de les collites tradicionals enfront de possibles nous usos urbans de la terra i la pràctica nul·la substitució generacional a causa l'abandó del treball agrícola per part dels fills de les famílies camperoles tradicionals. La qüestió és que entre unes raons i altres l'Horta de València recula a tota velocitat i de manera creixent, tal com palesa la darrera notícia del mes de juny de 2005 en què l'Ajuntament de la capital ha presentat el pla per a requalificar com a sòl urbà 250 Ha més d'aquesta horta històrica, pla que afecta terres de les sèquies de Montcada, Tormos, Faitanar, Favara i Rovella.

És per això que ens sembla d'interès aportar un balanç aproximat de quina ha estat històricament l'extensió superficial de l'Horta de València i quina és la que queda actualment. Respondre amb xifres a aquesta qüestió, però, no és tan senzill com sembla perquè d'una banda ha existit una imatge contemporània d'una horta sempre inamovible des dels segles més remots i vista com un mar indefinit de tarongers que s'es-

tendria fins a les vessants de les muntanyes que encerclen la plana de València, sense límits interns més enllà dels perímetres dels nuclis urbans i les infraestructures que la creuen; i de l'altra, també s'ha plantejat en alguns estudis de geografia agrària la idea d'una horta d'origen islàmic més reduïda en extensió, que seria ampliada i estesa de forma important a partir de les ampliacions dels regadius valencians duts a terme per la societat cristiana baixmedieval, i s'ha posat com a exemple una suposada continuació de la Reial Sèquia de Montcada entre el Carraixet i el seu final al Puig-Puçol en el mateix segle XII, o una operació semblant amb la sèquia de Favara per a la seua segona part a partir de Benetússer-Alfàfar.

Sobre la primera qüestió cal indicar que cadascun d'aquests vuit sistemes hidràulics de l'Horta de València, efectivament i fins al segle XX, abans del brutal creixement urbà i les destrosses territorials de les infraestructures actuals, constituïen un relatiu *continuum* paisatgístic en el qual s'inserien els nuclis de poblament. Aquesta imatge, però, és deformant perquè cadascun dels sistemes tenia el seu propi perímetre regat i la seua pròpia organització social almenys documentada des de la conquesta feudal de l'any 1238.

Quant a les possibles ampliacions de gran envergadura, a hores d'ara tot indica que almenys entre els segles XIII i XVIII no hi hagué ni un recreixement o allargament significatiu del traçat de les sèquies mare de l'Horta, ni tampoc canvis significatius quant a l'extensió teòrica dels seus perímetres hidràulics, i possiblement tampoc en el segle XIII, arran de la conquesta cristiana en temps de Jaume I. Tot i que fa uns anys es va plantejar la possibilitat d'una ampliació notable del traçat i perímetre regats de les sèquies de Montcada i Favara, l'anàlisi

detallada de la documentació de meitat del segle XIII permet confirmar que no hi hagué tal ampliació feudal.

Tot això, però, no implica immobilitat durant tots aquests segles perquè els repartiments feudals de terra del mateix segle XIII implicaren una important reordenació dels parcel·lars així com dels usos de l'aigua, per no parlar dels canvis socials quant a la propietat d'ambdues coses; però és probable que una part majoritària de les sèquies de la ciutat de València no pogués ampliar-se bàsicament quant a la seua longitud perquè ja acabaven en altres sèquies situades més vora la mar, com ara el cas de Tormos, Benàger-Faitanar-Quart, i Mislata, o bé perquè per evidents raons físiques de circulació de l'aigua ja acabaven des del seu disseny inicial andalusí en la línia de costa, com ara Mestalla i Rascanya al nord del riu, i Rovella i Favara al sud. Cal parlar, doncs, d'una probable intensificació del regadiu a l'interior dels perímetres màxims de cada comunitat, de la progressiva parcel·lació de les heretats més grans i, en alguns casos, amb una efectiva ampliació parcial de la superfície regada com ara podria pensar-se, per exemple, per a la sèquia de Mestalla en la zona més acotada al Grau i el Cabanyal.

En realitat ha estat en els segles XIX i XX quan s'han donat les variacions més significatives respecte a les superfícies irri-gades per aquestes sèquies. D'una banda, el procés d'incorporació a algunes de les comunes de les terres d'extremals, això és, les zones situades més a vora de la mar en el cas de Rascanya i Montcada, i més vora l'Albufera i els seus aterraments per al cas de Favara. Per la seua ubicació física, històricament havien estat posades en conreu després del període de disseny inicial del

respectiu sistema hidràulic i, a més, gaudien d'un inestable però ben real reg de fortuna a partir dels sobrants o escorrims de les sèquies respectives complementat pel reg de pous amb sénies gràcies a la poca profunditat a què s'ha trobat durant segles la capa freàtica. Durant els darrers segles les comunitats ja organitzades es negaren a incorporar aquestes terres, però després

d'intenses polèmiques finalment en les dècades centrals del segle XX han acabat integrant-se, i doncs alterant-ne les dimensions del perímetre irrigat.

Fetes totes aquestes consideracions, podem construir el següent quadre relatiu a les superfícies històriques de les comunes de regants de l'Horta de València i el que queda actualment:

Horta-Nord	1863	1950-71	2004	% actual
Mestalla	1.159 Ha	997 Ha	118 Ha	10 %
Rascanya	784 Ha	1260 Ha	755 Ha	60 %
Tormos	913 Ha	990 Ha	550 Ha	55 %
Horta-Sud				
Rovella	516 Ha	300 Ha	110 Ha	21 %
Favara	1.586 Ha	882+900 Ha	320+850 Ha	20%-65 %
Mislata	849 Ha	570 Ha	48+84 Ha	15 %
Quart-Benàger-Faitanar	1.543 Ha	1.413 Ha	820 Ha	53 %
Total Horta històrica	7.350 Ha	7.312 Ha (5.822+1490 d'antics extremals)	2.805 Ha + 850 arrossars de Favara	38 %
Montcada	3.910 Ha	7.126 Ha (3.910+3.216)	5.210 Ha	73 %
Francs i marjals	1.900 Ha	550 Ha	527 Ha	

[Les xifres entre parèntesi diferencien entre la superfície tradicional, primera, i la corresponent als extrems, segona.]

Atenent, doncs, a aquestes xifres aproximades, podem constatar almenys algunes qüestions realment significatives. Primer de tot, el retrocés realment alarmant del territori de l'Horta de València, el qual s'ha accelerat molt en els darrers trenta-cinc anys –aleshores en bona mesura en ple període

dels governs democràtics municipals–, i que, a més, va agafant una velocitat creixent d'any en any. Avui dia ens queda sobre un terç de l'horta històrica de València, curt i ras.

En segon terme, aquest retrocés no és proporcional entre tots els sistemes de reg

històrics que en formen part. Hi ha un evident desequilibri entre ells de tal manera que qualsevol actuació a curt termini sobre les sèquies de Rovella, Mestalla i Mislata pot provocar-ne, clar i ras, la desaparició després de mil anys d'història, talment les extincions d'espècies animals o vegetals les quals, malgrat aquesta realitat, si més no, reben una certa atenció de les opinions públiques.

En tercer lloc, aquesta horta està distribuïda de forma molt desigual per vora una vintena de municipis de l'àrea metropolitana de València, de tal manera que, com no hi ha unes polítiques coordinades d'organització territorial, cadascun dels ajuntaments actua al seu aire sense avaluar l'impacte que tenen sobre el conjunt de l'horta de València les noves requalificacions i PAI's que estan duent-se a terme. La realitat és que ara mateix ja hi ha termes municipals que no tenen sòl agrari d'horta, i tot el seu terme és urbà, com ara Benetússer i pràcticament Mislata, Burjassot, Tavernes Blanques i Alaquàs. D'altres es poden trobar en la mateixa situació a curt termini, cas de Quart de Poblet, Picanya i Almàssera.

Una situació peculiar és la dels municipis situats vora l'Albufera, cas de Sedaví, Alfafar, Massanassa, Catarroja i Albal: l'horta històrica està a punt de desaparèixer-hi, si bé a hores d'ara sembla que mantindran una notable extensió d'arrossars i, en alguns casos, de terres de tarongers regades per pous o pel Canal Xúquer-Túria a la part més alta dels seus termes municipals. Cal observar, però, que el manteniment de zones d'aquests conreus no és de cap manera la continuïtat de les hortes històriques tal com hem explicat en els capítols anteriors.

Finalment, volem assenyalar la responsabilitat màxima que té l'Ajuntament de València en tota aquesta evolució. A hores d'ara està en les seues mans el destí íntegre de les sèquies de Rovella i Mestalla ja que només reguen terres situades en el seu terme municipal, a més de l'espai d'horta de francs i marjals al voltant de la carrera d'En Corts. Igualment, també és responsabilitat seua la major part del que li queda a les sèquies de Mislata i Faitanar, per la qual cosa sembla evident que la preservació mínima de l'Horta de València passa actualment per les seues mans. □

La sistemàtica i el futur de la biologia

Edward O. Wilson

La biologia és una ciència en tres dimensions. La primera és l'estudi de cada espècie a través de totes les escales de l'organització biològica, de la molècula a la cèl·lula, l'organisme, la població i l'ecosistema. La segona dimensió és la diversitat de totes les espècies a la biosfera. La tercera dimensió és la història de cada espècie, que comprèn tant la seua evolució genètica com el canvi ambiental que impulsà l'evolució. El creixement de la biologia en les tres dimensions progressa cap a la unificació, i així continuarà. Una part important del futur de la biologia depèn dels estudis interdisciplinaris que permeten una transició fàcil a través de les tres dimensions.

La biologia cel·lular i molecular, les subdisciplines que compten amb més suport i activitat actualment, ocupen els dos graons més baixos de l'organització biològica. S'enfoquen cap a la primera dimensió en un petit conjunt d'espècies model, seleccionades en principi per la seua facilitat de cultiu i els trets especials que les fan escaients per als diferents tipus d'anàlisis. El triomf de la biologia molecular i cel·lular ha estat la documentació d'un dels dos principis unificadors de la biologia: que tots els fenòmens vitals obeeixen les lleis de la física i de la química. L'altre principi unificador de la biologia és que tots els fenòmens biològics s'han originat i han evolucionat per selecció natural. Aquest ha estat, de fet, el triomf de la biologia evolutiva i dels organismes.

Vist des de la perspectiva de la història de la biologia, les subdisciplines de la biologia molecular i cel·lular es troben en el període de desenvolupament corresponent a la història natural. Aquesta afirmació, en aparença sorprenent, es pot aclarir amb la metàfora següent. La cèl·lula és un sistema que consisteix en un gran nombre d'elements i processos en interacció. Es pot comparar a un ecosistema convencional, com ara un llac o un bosc, en aquest sentit: els investigadors estan descobrint l'anatomia i les funcions d'un espectre fabulós de molècules, l'equivalent de les espècies de

Edward O. Wilson és professor i curador d'Entomologia del Museu de Zoologia Comparada de la Universitat de Harvard. Mirmecòleg de prestigi, és més conegut com a defensor de la sociobiologia i autor de diversos llibres com ara *El futur de la vida* (2002) i *Consiliencia: la unitat del coneixement* (1999). Aquest article, publicat com a «Systematics and the future of biology» en *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, volum 102, p. 6520-6521, correspon a la intervenció de l'autor durant el col·loqui Arthur M. Sekler de l'Acadèmia Nacional de Ciències titulat «Systematics and the origin of species: On Ernst Mayr's 100th Anniversary», celebrat entre el 16 i el 18 de desembre de 2004 al Centre Arnold and Mabel Beckman de les Acadèmies Nacionals de Ciència i Enginyeria a Irvine, Califòrnia.

plantes i animals en els ecosistemes, que componen la cèl·lula. Aquests científics són els Humboldt, els Darwin, els Mayr, i tants d'altres exploradors naturalistes d'una nova era i d'un nou tipus. Lliures, afortunadament, de les picades dels mosquits i de les bambolles als peus, avancen cap a les regions ignotes de les escales més baixes de l'organització biològica. No els preocupa cercar principis fonamentals, que principalment agafen de la física i la química. Per contra, el seu èxit espectacular prové d'una tecnologia inventada i aplicada amb geni creatiu. L'anatomia i les funcions dels habitants ultramicroscòpics de la cèl·lula es fan visibles gràcies a la cristal·lografia, la immunologia, la substitució genètica i d'altres mètodes sense els quals quedarien fora de l'accés dels sentits humans. Amb el temps cal esperar que confluiran amb altres investigadors d'altres subdisciplines biològiques per tal de desenvolupar els principis fonamentals de l'organització biològica.

Hi ha la resta de la biologia, les regions superiors, vastes i inexplorades, de la primera dimensió (nivell d'organització) i les poc conegudes segona (diversitat) i tercera (evolució) dimensions. Aquests dominis no pertanyen al passat de la biologia, ni estan antiquats, ni de cap manera en decadència, com de vegades equivocadament es percep. En gran mesura, són el futur de la biologia. Amb tota probabilitat, les espècies del planeta que s'han descobert representen menys d'un deu per cent del total i d'aquestes només una petita fracció –menor de l'u per cent– s'han consignat amb poca cosa més que una descripció anatòmica superficial.

Penseu que cada espècie és única pel que fa al seu genotip, proteoma, comportament, història i relació ambiental amb les altres espècies. Fins que no aprenguem

més de la immensitat d'aquelles espècies terrestres poc o gens conegudes, com han aparegut i què fan en la biosfera, el desenvolupament de la resta de la biologia, la biologia molecular i cel·lular inclosa, romandrà incomplet. Una conseqüència addicional d'aquest desequilibri és que la relació de la humanitat amb la resta de la biosfera continuarà sent un territori inexplorat. I els mitjans per a salvar i gestionar l'ambient vivent no deixaran de ser un joc d'endevinalles.

El dèficit d'aquestes disciplines pot expressar-se en termes pràctics de la següent manera: una part notable de l'èxit de la biologia molecular i cel·lular és deguda a la seua rellevància mèdica. Des del punt de vista de la percepció pública i del suport, estan lligades essencialment a la medicina. Per tant, la biologia molecular i cel·lular és rica no perquè haja tingut èxit. Més aviat, té èxit perquè ha estat rica. Una cosa que s'ha d'apreciar per al futur de la biologia evolutiva i dels organismes en termes pràctics és que, si la biologia molecular i cel·lular és vital per a la salut personal, la biologia evolutiva i dels organismes és vital per a la salut ambiental i, per tant, també per a la salut personal.

L'exploració de la vida en aquest planeta poc conegut necessita un equivalent al Projecte del Genoma Humà. Hauria de ser un esforç màxim que es marqués el cens de la biodiversitat planetària com un objectiu amb una programació temporal més que com un simple resultat per a assolir al final. De fet, ara existeix la tecnologia per a accelerar, com a mínim, un ordre de magnitud, la sistemàtica monogràfica i exploratòria. Aquesta tecnologia inclou la fotografia digital d'alta resolució amb profunditat de camp assistida per ordinador

per als espècimens més petits. Com a sistemàtic en actiu, estic convençut que una de les primeres coses que cal fer és fotografiar representants de totes les espècies per als quals hi ha exemplars tipus o substituïts autèntics sense discussió. Aleshores les imatges poden ser publicades en Internet, a l'abast de tothom, en qualsevol moment, en qualsevol lloc del món.

Aquest tipus de col·leccions virtuals pot, en la majoria dels casos, eliminar la necessitat de visitar museus, cosa que consumeix molt de temps, o la d'obtenir préstecs d'exemplars sovint fràgils. La combinació amb les reproduccions en línia de les descripcions originals publicades i de les monografies anteriors, accelerarà la identificació de nombres fabulosos d'exemplars actualment emmagatzemats en col·leccions sense catalogar arreu del món. També permetrà la preparació ràpida de monografies de revisió, anàlisis de biodiversitat local i la publicació de guies de camp per encàrrec.

La sistemàtica es troba ara al principi d'una revolució impulsada per la tecnologia. En una reunió de líders en biodiversitat i informàtica celebrada en la Universitat de Harvard en 2001 es va arribar a la conclusió que amb els nous mètodes a l'abast, incloent-hi la genòmica, els sistemàtics tenen la capacitat de completar, o gairebé, un inventari total de la biodiversitat dins d'una generació –vint-i-cinc anys– amb el cost aproximat del Projecte del Genoma Humà. Per a donar una idea millor de la magnitud d'aquest repte biològic, considereu que mentre que s'han descobert i anomenat amb prou feines un deu per cent de les espècies de la Terra (diguem, d'uns quinze a vint milions d'espècies existents) durant els passats 250 anys, des que Linné inaugurarà el sistema de classificació jeràrquic

i binominal, ara sembla possible que l'altre noranta per cent pugui cobrir-se en una desena part d'aqueix temps.

Si un objectiu com aquest sembla insoluble, considereu que potser un milió d'espècies de tot tipus, la majoria eucariotes –és a dir, organismes amb cèl·lules nucleades, com són els animals, els fongs, les plantes i els protists– tenen exemplars tipus prou bons per a republicar-los electrònicament. El Jardí Botànic de Nova York ha processat ja i posat en línia 90.000 espècies vegetals i el Museu de Zoologia Comparada de Harvard treballa unes 28.000 espècies d'insectes. Així, fins i tot en aquest estadi inicial, en només dues institucions, el programa de republicació ha assolit ja el nivell hipotètic del deu per cent.

Una nova iniciativa sistemàtica mundial es troba en marxa en tres fronts. El primer és el programa de totes les espècies, que pretén mesurar tota l'envergadura de la biodiversitat en els tres dominis coneguts –bacteris, arquees i eucariotes– emprant la tecnologia actual i la futura. El següent és l'Enciclopèdia de la Vida, ampliant el programa anterior mitjançant una pàgina desplegable de manera indefinida per a cada espècie i que continga la informació directament a l'abast o amb enllaços a d'altres bases de dades. El cos de coneixement final, i que creix ràpidament, és l'Arbre de la Vida, la filogènia reconstruïda de les formes vives en els seus detalls més fins, amb un recolzament particular en la genòmica.

Les escales superiors d'organització biològica, de l'organisme a l'ecosistema, la cartografia i anàlisi de la biodiversitat i el desenvolupament de l'Arbre de la Vida des dels gens fins a les espècies, constituirà al final el gruix de la biologia. Aquests dominis encara negligits, per tant, ofereixen

un territori intel·lectual amb un potencial de creixement substancial per a les universitats i altres organismes de recerca que hi vulguen invertir ara. Encara és relativament fàcil agafar el lideratge en la frontera de la

biologia, més enllà de l'escala molecular i cel·lular d'unes quantes espècies. El cost seria relativament baix comparat amb els guanys incalculables.

Traducció de Juli Peretó

L'ESPILL

Núm. 19 — primavera 2005



Què fou la revolució del Tercer Món? *Clifford Geertz*
Els fantasmes de Karl Marx i Edward Abbey. Desigualtat social i destrucció del medi ambient als Estats Units. *Michael D. Yates*
L'hispanisme al servei de l'Estat: la fi d'un projecte imperial. *Juan Ramon Resina*
Aproximació a Ernst Tugendhat. *Jaume Urgell*

VIOLÈNCIA DE GÈNERE: L'INFERN A CASA

Violència de gènere, subjecte femení i ciutadania.

Anna Aguado

L'ambivalència del sotmetiment. *Neus Campillo*

La violència de gènere en els mitjans de comunicació.

Joan M. Oleaque

DOCUMENTS

Tot desembolicant la meua biblioteca. *Walter Benjamin*

«Ce qui n'a aucun intérêt» (Debat sobre les llengües al Senat francès)

«Nacionalitat històrica». *Albert Girona*

La involució de la dreta valenciana. *Josep Vicent Boira*

Enigma del passat i incògnita del futur. *Josep-Antoni Ybarra*

La indústria del xafardeig televisiu. *Julio A. Máñez*

NOTES

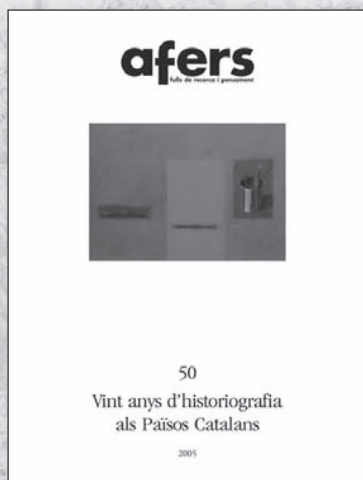
Elkarbide: Un manifest per la pau i el diàleg al País Basc

El moment present de l'economia valenciana. *Ernest Reig*

LLIBRES

L'obligació de recordar i perdonar. *Daniel Arenas*

Metafísica experimental. *Jesús Navarro*



afers
fulls de recerca i pensament

**HEM ARRIBAT
AL NÚMERO 50
I FA 20 ANYS
QUE SORTIM**

Vint anys d'historiografia als Països Catalans

Vicent S. OLMOS I TAMARIT i Agustí COLOMINES I COMPANYYS: Vint anys d'historiografia als Països Catalans (1985-2005) / Enric PUJOL: La història de la historiografia. Una disciplina emergent (1980-2005) / Joan SANMARTÍ, Isabel RODÀ i Miquel MOLIST: La historiografia sobre prehistòria i món antic als Països Catalans en els darreres decennis. Les aportacions de l'arqueologia / Pau VICIANO: La recerca sobre el feudalisme català medieval. Un assaig des de la perifèria / Antoni SIMON I TARRÉS: La història moderna dins l'evolució de la historiografia catalana. Un balanç dels darrers vint-i-cinc anys / Ferran ARCHILÉS I CARDONA: Escriure la història contemporània. Creixement, fragmentació i qüestió nacional / Vicent L. SALAVERT I FABIANI: La història de la ciència i de la tècnica als Països Catalans en els darrers vint-i-cinc anys / Enric MENDIZÀBAL I RIERA i Abel ALBET I MAS: Una aproximació a la geografia als Països Catalans (1985-2005)

Miscel·lània: Teresa ABELLÓ GÜELL: La historiografia romànticoliberal espanyola i el Risorgimento: la figura de Garibaldi / Jordi RIBA: La recepció de Jean-Marie Guyau (1854-1888) en el pensament català contemporani

Postscriptum: Henry EGGLEY: Les relacions francoespanyoles durant la Transició a través dels setmanaris *Le Nouvel Observateur*, *L'Express* i *Cambio 16*

Recensions: Eva SERRA I PUIG, Giovanni C. CATTINI, Antoni GAVALDÀ, Ricard Camil TORRES FABRA

English Summaries / Publicacions rebudes

editorial **afers**

Informació i subscripcions: Editorial Afers, s.l. / Apartat de Correus 267
46470 Catarroja (País Valencià) / tel. 961 26 93 94
E-mail: afers@editorialafers.com / <http://www.editorialafers.com>

IDEES ²⁵

Revista de temes contemporanis. Gener/marc 2005. 8 euros

LA RIQUESA ÈTICA DE LES NACIONS

Alain-G. Gagnon, Jette Steen Knudsen,
Tom Donaldson i Adina Friedman

Ignasi Boada, Joan Pipó, Jaume Urgell, Mònica Badia, Jordi Solé,
Xavier Ballart, Jesús Vicens. Entrevistes amb Ana Fernández-
Coronado, Philippe Van Parijs i Miquel Strubell

TRANS- VERSAL 26

Revista de cultura contemporània

DUES MIRADES: ART I CIÈNCIA

DUES MIRADES: ART I CIÈNCIA

Miquel Puig, Transversal Gràfic | Joan Fontcuberta | Fernando Giráldez. La naturalesa objectiva de la bellesa | Annie Thibault | Lourdes Fañanás i Neus Barrantes-Vidal. Dos camins creatius i una sola natura | Daniel Canogar | Frederic Udina. Matemàtiques i art visual | Marina Núñez | Víctor F. Puentes. Confessions | Manel Esclusa | Aurora Fernández Polanco. Francesc Torres: entre recerca i art. Les fosses de la guerra civil | Juan Urríos

XARXA TRANSVERSAL

Granollers. Noèlia Lafuente i Vanessa Freixa. Inicívics a revisió! | Olot. Carme Ortiz. «Posant els punts sobre les...» | Tortosa. Elena Espuny. Escorxar l'art | Girona. De teatre. Conversa informal entre Joan Anguera i Salvador Sunyer

INFORMACIÓ TRANSVERSAL

Revista de revistes, Arts escèniques, Arts visuals, Audiovisuals i cinema, Disseny, Arquitectura, Literatura i pensament, Música, Divulgació científica

INFORMACIÓ I SUBSCRIPCIONS: IMAC, institut municipal d'acció cultural de Lleida
c. Major, 31, 25007 Lleida. Tel. 973 700 394. Fax 973 700 432
transversal@paeria.es www.revistatransversal.com

LA PAERIA
Ajuntament de Lleida
Àmbit de Cultura, Esports i
Drets Civils

Un conflicte sense fi?

Ferran Garcia-Oliver

Israel, el somni i la tragèdia. Del sionisme al conflicte de Palestina

Joan B. Culla

624 pp., 2004, Edicions La Campana, Barcelona

Comprendre l'altre, o intentar comprendre l'altre, és una manera també de comprendre'ns nosaltres mateixos. La nostra obsessió, la nostra necessitat, ha estat i continua sent radiografiar-nos de portes endins, mirar d'explicar totes les nostres limitacions, totes les contradiccions, tots els aconseguiments que una singladura col·lectiva nefasta o favorable ha propiciat. Però hi ha d'altres processos històrics i societats plens d'atractius per a llançar l'ham de la curiositat i la interrogació. No importa gens que s'assemblen poc o gaire a la nostra trajectòria; l'important és la voluntat d'anàlisi des de la talaia que proporciona la condició *estrangera*, en principi més equànime. Les fronteres són prescindibles per als exercicis del saber i, fet i fet, la temperatura cultural d'un país s'amida tant per les manufactures internes que li són pròpies com per les que és capaç d'elaborar de portes enfora.

Un llibre com el de Joan B. Culla ens situa de ple en la normalitat del pensament contemporani –afectat com no podia ser altrament per la globalització–, a través de l'utillatge de la història i la crònica política actual. La tria d'un vesper com el d'uns territoris que graviten entorn de Jerusalem, suposa, a més de la imprescindible solvència professional, un plus de gosadia per enfrontar-se justament a un dels problemes més enverinats, ideologitzats i complexos possibles del nostre planeta. Si en història no existeix la neutralitat –ni falta que fa, segurament–, perquè la forma d'organitzar el discurs, el llenguatge i les nomenclatures ja confereixen opcions preliminars o punts de partida determinats, allà, en aquella geografia convulsa de la ciutat tres voltes santa, la neutralitat és una pura il·lusió de l'esperit. Convindria sempre tenir present aquesta servitud, cosa que implica els comentaristes i ressenyadors, és a dir, a mi mateix.

En nou llargs capítols i un breu epíleg Culla desgrana la història, certament èpica, de la construcció de l'Estat d'Israel. Els orígens de tot plegat, però, no els trobaríem a la ribera del Jordà o en les immediacions del llac de Tiberíades. El sionisme és una criatura europea, que naix, creix i s'expandeix a frec dels pogroms, la violència antisemita i les frustracions que a cavall dels segles XIX i XX s'acumulen a les frustracions que els jueus han traguinat d'ençà de la diàspora. Si ja no és possible ser o exercir de jueu a Europa, s'ha de buscar un espai per posar fi tot d'una a la insídia que els persegueix arreu allà on van, amb aquell «martirologi atroç» de dos mil anys que deia Isaiah Berlin.

Diverses són les possibilitats però cap altra té més atractiu i revestiment mític –els mites, ací més que enlloc, també hi compten– que el de Palestina. Fins i tot els més

moderats, aquells que es definien abans que res com a francesos, russos o alemanys, acaben abraçant el projecte sionista. Per això mateix: perquè els altres ciutadans els veuen com a jueus, i com a tals minoritzats políticament, i no com a súbdits laics, amb el drets i els deures que els pertoquen en el si de qualsevol Estat europeu. El retorn a Palestina significa òbviament topar amb l'altre que hi viu; es tractava d'una terra «promesa», aquella que va alimentar el somni de «l'any que ve a Jerusalem», però en cap dels casos una terra buida. Així que es troben, jueus i àrabs col·lideixen. Lluny de tractar-se d'una topada només entre dos, es converteix de seguida en una peça de la trama envitricollada de la política internacional, determinada primer per l'esfondrament de l'imperi Otomà i a continuació per la grapa del colonialisme britànic.

Res més bell que construir una pàtria, un espai per viure sense cap estigma acusatori per la simple condició hebraica. Com els colonitzadors medievals, amb una mà empenyen l'aladre, en l'altra branden l'arma. Les cícliques onades migratòries són mogudes per aquest somni, encara que la realitat és més dura que el somni. Moltes famílies opten pel retorn o per fer el salt cap a Amèrica. Amb tot, el projecte avança, a recer d'una ideologia nacional capaç de cohesionar gent de procedència tan heterogènia, i sota el comandament de dirigents hàbils i pugnaços. Destrament saben combinar l'acció interna, inclosa l'armada cada vegada més, i l'acció internacional, que, per mitjà sobretot dels successius congressos sionistes, es fa un lloc en l'agenda diplomàtica mundial i recapta dòlars a mans plenes. L'Holocaust i l'agonia del mandat britànic precipiten la guerra ja sense embuts i la final declaració d'independència

del 14 de maig de 1948. El drama ara és a l'altre costat, no sols perquè l'autogovern ni arriba a la categoria de ficció, sinó perquè la guerra, finalitzada el març de 1949, ha provocat 750.000 refugiats. Amb raó els àrabs palestins l'anomenen *Harb al-Nakba*, «guerra del desastre».

Des de l'endemà mateix de la independència, el repte per al nounat Israel implica consolidar-se en el rebuig, i no sols el previsible dels veïns. La demografia, la captació de jueus dispersos arreu, esdevé una arma necessària per a sobreviure, tant com enfortir les institucions de l'Estat, una illa democràtica certament exòtica en una mar de dictadures. La pau, però, és precària. Perquè es tracta de dos rivals irreconciliables, amb dos projectes nacionals incompatibles, i perquè el conflicte zigzagueja entre els fils no sempre visibles de la guerra freda, dos blocs antagonics que patrocinen els seus clients, àrabs i israelians, per armar-los de raons, tancs i capitals. La presumpta superioritat dels primers, comandada pel nacionalisme panàrab de Nasser, pateix, però, sengles derrotes estrepitoses en 1956 i sobretot el juny de 1967, durant el llampec de la guerra dels Sis Dies. Una victòria massa perfecta, assenyala Joan B. Culla, perquè serveix per a enverinar més el conflicte, allunyant-lo de qualsevol situació negociada, i perquè se salda amb el preu de l'emergència de nous adversaris externs i d'amenaques internes. Llavors l'idil·li de l'esquerra amb Israel s'acaba. La imatge de la màquina de guerra implacable s'imposa a la de l'ideal socialista dels *kibbutzim*; la de potència aliada als Estats Units, a la dels supervivents d'Auschwitz. El *kefieh*, el mocador al cap palestí, passa a convertir-se en el símbol de la resistència antiimperialista. I, tanmateix,

certs indicis de pragmatisme i moderació comencen a despuntar del costat palestí, ostage ara i adés dels interessos sirians, jordans i egipcis. La història dels últims trenta anys ha estat asseure els dos bàndols en una mateixa taula i buscar un principi d'acord, que implica inexorablement el reconeixement de l'Estat d'Israel. Hi ha reunions memorables –Camp David, Madrid, Oslo–, resolucions històriques de l'ONU, premis Nobel de la pau. Tots els intents fracassen, s'esberlen contra el doble mur de la intransigència i la incomprensió. El món ha canviat enormement, un altre mur, el de Berlín, s'ha esfondrat, però l'odi primigeni entre palestins i israelians persisteix, s'ha eixamplat encara més sota les formes sinistres que pren la lluita terrorista dels uns i la resposta brutal dels altres.

Aquest resum a esgarrapades no fa justícia a les 624 pàgines d'*Israel, el somni i la tragèdia*, una obra destinada a ser un referent a casa nostra. Ben mirat, ja ho és, si fem cas de les cinc edicions i de les al·lusions contínues en intervencions orals i escrites vessades als mitjans de comunicació, sobretot entre els simpatitzants de la causa israeliana. El gran mèrit del llibre rau en el fet que se'n posa a l'abast, de manera ben planificada i sintetitzada, una informació ingent sobre el conflicte de Terra Santa. El lector no podrà de cap de les maneres memoritzar totes les dades, totes les dates, tots els detalls del *relat* exhumats per Culla, però sens dubte n'eixirà amb un grapat d'idees més sòlides d'un problema del qual tothom té una opinió, sovint uns postulats axiomàtics, però més aviat un magre coneixement i una informació epidèrmica.

L'objectiu de Culla és explicar la gènesi i el desenvolupament d'Israel. Els jueus i

israelians són els protagonistes indiscutibles del llibre. El registre palestí queda en un segon pla, a l'espera urgent de l'historiador que li done el mateix tractament. L'opció és lícita i necessària, no hi ha dubte, però no pot impedir, malgrat el respecte indiscutible de Culla pels palestins, que s'instal·le en el lector la sensació que sense aquesta veu, situada al mateix nivell que l'altra, la comprensió del procés en la seua totalitat es frustra d'alguna manera. M'afanye a dir que tindria la mateixa sensació en el cas contrari d'una centralitat que ocupara la frustrada història de l'Estat palestí, tot relegant Israel a un lloc subaltern del guió.

Productes d'aquesta mena, edificats sobre l'agregació d'*esdeveniments*, corren el perill de la marginació d'altres esdeveniments significatius, per descuit o voluntat. En la tria de quins són els memorables i quins els prescindibles l'historiador es juga molt el sentit de la narració, vull dir, del seu ofici. L'accent posat en un fet, en un detall aparentment anodí, o al contrari, la seua minimització, crea tot seguit dissonàncies que el lector no professional amb prou feines sabrà captar-hi. Tota la prudència possible resulta insuficient. Miguel Angel Bastenier, verbigràcia, li retreia a Culla, en una ressenya de l'edició castellana, que dedicara tan poc espai a la reunió de Camp David II del juliol de 2000, i que acceptara, sense contrastar altres testimonis, l'opinió generalitzada que atribueix a Arafat tota la culpa del fracàs d'aquelles negociacions. Amb això vull assenyalar, doncs, que ni la història més asèptica –aquesta no ho és, per descomptat–, basada exclusivament en l'agregació cronològica de fets i esdeveniments, es pot ajustar a l'impossible codi deontològic de l'«objectivitat».

Les fonts d'informació són decisives, en efecte, en qualsevol recerca. Nosaltres, els medievalistes, que sabem ben bé que juguem amb foc, i abans que res identifiquem l'emissor i el mateix material que es fa servir per a difondre el que aquest pretén, quedem perplexos pel tractament que no pocs col·legues de la història contemporània fan dels materials documentals. L'exegesi del text sembla ser una cautela accessòria. Culla situa en un mateix pla, pose per cas, l'informe d'un ministeri, una carta privada, unes memòries, un article d'opinió a la premsa o una declaració de l'esperpèntica Suha Arafat. Atès que ni tria ni garbella la procedència, ni interposa els filtres pertinents, tot adquireix exactament la mateixa validesa, la mateixa versemblança; més encara: la mateixa «veritat». Les distorsions, crec, són inevitables, amb la particularitat que el decantament provocat per aquesta manca de depuració documental afavoreix la lectura —la «veritat»— d'un sol dels dos contendents. No entenc aquesta pruija de Culla per justificar la singladura israeliana; no entendria tampoc la justificació arabopalestina. L'historiador no jutja, no justifica: tracta d'entendre, que no és poc. En aquest mateix sentit fa servir comparacions que mai jo no gosaria fer, perquè no tenen cap efecte il·luminador i, per contra, perverteixen l'equilibri reflexiu: una injustícia no anul·la una altra injustícia, ens prevé Culla, però no s'està de posar els 750.000 desterrats palestins de 1948 al costat dels 600.000 jueus arribats del món àrab a Israel entre la crisi de Suez de 1956 i la guerra dels Sis Dies: almenys aquests arribaven a un Estat protector i s'integraven en una societat sòlidament organitzada. De vegades també el llenguatge el posa en evidència, si avenim

que cap paraula no és innòcua, i més en aquest foc encreuat de sensibilitats a flor de pell. No és una expressió feliç dir que la força expedicionària siriana va abandonar el front «amb la cua entre les cames», ni tampoc que Arafat va acabar el seu parlament a l'Assemblea General de l'ONU amb un posat «teatral». Potser és aquesta, però, la intenció de Culla, i llavors no hi ha res a dir. Ara: el gargot còmic o la postil·la esmussada només poden ser aplaudits des del costat que els espera.

Però, som de debò davant una obra canònica d'història? I si no és així, Culla ha pres en conseqüència aquestes i d'altres llicències que un procediment ortodox li vedaria? Formalment té tots els ingredients del gènere: les preceptives notes a peu de plana, una bibliografia selecta amb altres fonts, un índex de noms i un discurs amb tots els requisits del gènere. Això no obstant, Culla desborda les fronteres distintives de la història i se situa dins la crònica política d'actualitat immediata. Des d'aquesta perspectiva s'entenen millor les llicències expressives i les inclinacions, absolutament legítimes, sionistes. El repte que Culla afronta en analitzar el conflicte fins ahir mateix confirmaria, però, la dificultat, la impossibilitat, si bé es mira, de fer «història» dels dies que vivim i en som protagonistes o testimonis còmplices. La inexistent distància cronològica per a desplegar el mètode que la disciplina exigeix, començant, cal insistir, per la porga de la informació, arruïna qualsevol intent de fer «història» del present, per més lloable que siga.

Totes aquestes consideracions no superen ni de bon tros les virtuts del llibre de Joan B. Culla. Són més aviat manies pròpies que no tenen per què ser compartides pels

altres, ni encara menys per l'autor. Com tampoc les conclusions que, esprement al màxim les sis-centes pàgines i escaig, les reduiria bàsicament a tres. En primer lloc, la història del conflicte és sobretot la història dels seus dirigents, cosa que explica l'itinerari de fracassos, sobretot del costat palestí. En conseqüència, i en segon lloc, hi ha una altra història, una mena d'«infrahistòria» ara per ara indiscernible, la de les famílies i els individus, trenada per immensos sofriments, que no sempre deu córrer paral·lelament a la interpretada pels líders; a hores d'ara és sobretot camp de la novel·la i la poesia, però urgeix també la paraula de l'historiador. I en tercer lloc, la història no és cíclica, però repeteix certs processos fonamentals del seu desenvolupament. Adés he esmentat els colonitzadors medievals, però també hauria pogut portar a col·lació els colonitzadors castellans i anglesos de les Amèriques. A Palestina, en menor intensitat demogràfica i espacial, ha tingut lloc un procés semblant de colonització. En l'encontre entre colonitzadors i indígenes, qui no havia d'eixir-ne victoriós sinó el tecnològicament superior? No és que solament s'hi contraposen dos nacionalismes o dues religions, sinó també dos ecosistemes socials i econòmics en un estadi diferent de desenvolupament. Tant o més que el fusell, a curt, mitjà i llarg termini la «modernitat» resulta letal per a una societat arabopalestina ancorada encara en l'organització tribal. Quan els catalans medievals que s'instal·laven en una vall fluvial valenciana i alteraven en benefici seu senzillament les tandes de reg, les poblacions autòctones perdien tot seguit bona part dels lligams que immemorialment les havia cohesionades: la descomposició interna s'afegia a la derrota. Reconec que ho ignore,

però sospite que l'arribada dels «europeus» a Palestina degué socavar els principis de l'organització social dels «asiàtics». No és que aquests foren més mandrosos i menys llestos, i que calgué l'aterratge del diligent i laboriós hebreu per a traure flors del desert, com sostenen certes vulgates etnicistes. Senzillament eren diferents i funcionaven d'una manera diferent. La Palestina àrab no era cap societat amorfa; ben al contrari, desplejava tot el que dóna carta de naturalesa a una societat: parts, defuncions, tribulacions, tributacions, alegries, anhels, pors, venjances...: i al marge d'un Estat propi i sovint contra un Estat aliè. L'antropòleg pot ajudar molt l'historiador a desxifrar les claus del conflicte. □

Les dues cares del cosmopolitisme

Josep Lluís Barona

El parany cosmopolita. Una mirada a les arrels ideològiques de la globalització

Jordi Sebastià

180 pp., 2004, Afers, Catarroja

A principi de juliol vaig llegir al *Times Literary Supplement* un ampli reportatge sobre l'últim assaig del premi Nobel d'economia Amartya Sen que porta per títol *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity* (2005). L'obra està dedicada a analitzar les arrels

històriques de l'Índia i la seua posició en el món actual. La lectura reflexiva de Sen em va consolidar la certesa que ja tenia de la importància d'analitzar el significat de conceptes com ara democràcia, civilització, nació, cultura, globalització o cosmopolitisme, no sols per a comprendre la dinàmica de les forces materials i intel·lectuals que actuen sobre la realitat actual, sinó també per a articular les solucions urgents que demana el món en un futur immediat. Al capdavant, la cruïlla d'aquests conceptes i la seua correcta articulació representen el principal repte i el nus de la reflexió actual que recorre transversalment les ciències socials (política, economia, antropologia, sociologia, relacions internacionals) i les més plurals versions de l'humanisme.

Al cap de pocs dies em va caure oportunitat a les mans l'assaig de Jordi Sebastià, *El parany cosmopolita. Una mirada a les arrels ideològiques de la globalització*, i el vaig llegir amb plaer i sense parar, justament perquè revisa, d'una manera molt àmplia, una part important dels orígens d'aquest debat intel·lectual que hauria d'interessar a qualsevol ciutadà que aspire a entendre els grans reptes i els conflictes que s'albiren en les relacions internacionals a l'inici el segle XXI. Sebastià ho fa amb un llenguatge clar i accessible, un estil fluid i una mirada suggeridora que a voltes fa servir la ironia i la provocació.

El punt de mira de Sebastià és contradictori amb el d'Amartya Sen. Per a Sebastià el cosmopolitisme és un parany, el pretext de la cultura occidental per a imposar els seus valors, mentre que per a Sen —que pensa el món des de l'Índia i des d'un ampli coneixement de la civilització occidental— el cosmopolitisme ben entès és la clau del futur de la humanitat. Una

primera conseqüència que es deriva de les contradictòries reflexions de Fukuyama, Ramonet, Toulmin, Mittelart, Huntington o Sen sobre la significació del cosmopolitisme, la democràcia, la modernitat o la coexistència pacífica entre les més diverses cultures, és la feble delimitació semàntica dels conceptes abans esmentats, cosa que els fa susceptibles de malentesos i manipulacions mediàtiques.

Un dels punts de contradicció entre la perspectiva d'Amartya Sen i la de Jordi Sebastià rau en la concepció de la cultura-nació. Mentre que molts dels arguments de Sebastià apunten una visió essencialista, Sen n'ofereix una concepció evolutiva i de mestissatge. L'Índia és un bon exemple, però no l'únic, perquè la mateixa perspectiva plural quant al mestissatge i la permeabilitat cultural pot aplicar-se al conjunt dels països de la conca Mediterrània, com també a la majoria d'àrees geogràfiques del planeta. A diferència del seu compatriota, el també premi Nobel V. S. Naipaul, Sen no considera l'Índia perjudicada pels invasors musulmans, ni subjugada després per un hinduisme rígid i jeràrquic, ni considera l'Índia com una civilització sols recentment recuperada gràcies al contacte amb la filosofia política occidental i la industrialització. Ben al contrari, Sen reconeix una vella tradició de racionalitat científica i escepticisme en la pròpia gènesi de la cultura índia, que es remunta ja als Vedes i que més tard hauria rebut el suport dels governadors musulmans. Sen veu en la pròpia història índia l'origen de la democràcia i del pensament científic, que no considera una *imposició* aliena provinent de la racionalitat il·lustrada occidental. Per això es mostra contundent en rebutjar per excessivament simplificadors

els discursos dels qui argumenten que les tradicions de l'Índia són fonamentalment religioses, profundament anticientífiques i condicionades per una societat impermeable i jeràrquica. Per contra, comparteix amb Rabindranath Tagore una visió *cosmopolita* de les cultures del món; unes cultures que ell veu en continua interacció, que s'influeixen i s'enriqueixen encara que aquests processos siguin desiguals i no sempre simètrics.

Poques coses aporten, al meu entendre, al debat actual sobre el cosmopolitisme i la globalització totes les mitologies i les mistificacions de la cultura, que sempre troben justificació en concepcions antropològiques, com tampoc el naturalisme de Rousseau, les versions actuals del naturalisme antitecnològic dels grups anarquistes contraris al sistema, ni l'essencialisme nacionalista. El *cosmopolitisme* de Sen rau en una visió de la història entesa no com a conflicte de cultures, sinó com a interacció oberta. Per a argumentar-ho, Sen analitza la pròpia modernitat occidental i es pregunta si la ciència moderna seria comprensible sense les contribucions àrabs, xineses i índies a les matemàtiques, la cosmologia i a altres ciències pures i aplicades. D'acord amb aquesta concepció, és el cosmopolitisme, la circulació mundial d'idees, de persones, de mercaderies, el que ha fet evolucionar el món.

Sen argumenta que ni tan sols la ciència moderna és fruit exclusiu dels valors d'una única cultura, la cultura occidental, conseqüència d'una racionalitat laica derivada de la modernitat il·lustrada. Ni el mètode de raonament, ni els valors de llibertat i tolerància, el respecte als drets humans i la justícia. De la mateixa manera que Occident ha construït històricament

aquests valors, Sen considera que ciència i democràcia són compatibles amb diverses cultures i tradicions. Alguns dels seus arguments són indiscutibles des de la història de la ciència, perquè grans aportacions científiques dels segles posteriors al primer mil·leni, que canviaren el rumb del coneixement mundial i posaren les bases de la transició occidental cap a la modernitat, procedien de cultures no occidentals.

Una conseqüència n'és l'oposició d'Amartya Sen a la idea de confrontació cultural, la coneguda *guerra de civilitzacions* postulada per Samuel Huntington —que tants arguments ha donat a l'imperialisme nord-americà de l'administració Bush i els seus ideòlegs— i la seua concepció de la cultura al voltant de la religió. També denuncia Sen la manipulació reduccionista del concepte de *democràcia*, quan se la fa consistir exclusivament en la celebració de processos electorals, encara que estiguen mediatitzats per situacions de guerra i exèrcits invasors. Sen identifica més aviat la democràcia amb la concepció aristotèlica original com a participació en l'esfera pública, en el debat públic i en la presa de decisions de les col·lectivitats. Aquesta perspectiva porta la democràcia més enllà del pur formalisme i la fa compatible amb una pluralitat de cultures capaces de plantejar un debat públic sobre la salut, la pobresa o la manca de redistribució de la riquesa. En el cas de l'Índia, considera, curiosament, que són la xenofòbia i la megalomania de la nova classe mitjana emergent, hinduista, nacionalista i tecnocràtica la que planteja el principal obstacle a la democràcia, perquè el fonamentalisme religiós i el mercat no sols són compatibles sinó que s'alimenten mútuament. La intenció del seu llibre i el fil de la seua argu-

mentació no presenta fissures i, a més, les referències a l'Índia sovint són aplicables a moltes altres regions del planeta.

El llibre de Jordi Sebastià, tot i abordar qüestions molt semblants, resulta més engrescador, provocador, heterogeni i polèmic. Està construït al voltant de dues coordenades: uns referents històrics que aporten arguments per a la reflexió (la societat hel·lènica, el colonialisme europeu, la Il·lustració, el *Volksgeist* romàntic, el liberalisme i el comunitarisme o la globalització) i una línia argumental principalment dialèctica (individu-imperi, natura-civilització, il·lustració-romanticisme, cosmopolitisme-nacionalisme...). Pel gran abast de les qüestions que analitza (individualisme radical dels cínics, cosmopolitisme imperial, racionalitat cosmopolita i valors universals, naturalisme romàntic, globalització econòmica, trivialització mercantil del cosmopolitisme...), el llibre de Sebastià és un excel·lent inventari de qüestions obertes, que s'apunten i a voltes es discuteixen amb arguments contradictoris i no sempre suficientment clars.

El gran abast dels referents històrics i l'opció triada d'analitzar els problemes des de la dialèctica conqueridors *versus* conquerits, il·lustrats *versus* romàntics, liberals *versus* comunitaristes, globalització *versus* defensa de la cultura-nació obliga, de vegades, a simplificacions excessives i no permet matisacions que serien oportunes per la complexitat dels assumptes discutits. Per exemple, la dualitat Diògenes-Alexandre el Gran com a dos pols contraposats del cosmopolitisme hel·lènic deixa de banda altres discursos importants sobre política, democràcia i cultura en el món hel·lènic, a més de presentar la política imperial d'Alexandre des d'una òptica ex-

clusivament imperialista i invasora, que trenca amb la tradició anterior de les *polis* hel·lèniques, sotmeses a vassallatge. En cap cas no considera el gran seguit d'aportacions que van enriquir el saber, les matemàtiques, l'agricultura, la botànica, la medicina, la cosmologia o la història natural de Grècia com a conseqüència de l'expansió alexandrina i el contacte amb altres civilitzacions africanes i orientals. És cert que la visió de la historiografia sovint ha estat simplificadora i no ha valorat suficientment aquestes qüestions.

Hel·lenització, romanització, cristianització... foren processos expansius de caràcter imperial o ecumènic, com també l'islamisme medieval, l'humanisme, el colonialisme europeu que es va iniciar –no ho oblidem– al segle XV, no a la Il·lustració, o l'actual mundialització del mercat. Tanmateix, la significació històrica de tots aquests processos és ben diferent, com també ho és la dinàmica de forces materials i intel·lectuals que els va posar en marxa. En aquest sentit, una perspectiva d'anàlisi que prenguera en consideració les dinàmiques i les genealogies de les estructures de poder en cada cas, donaria al debat una perspectiva molt més enriquidora. Com també incloure en la nòmina de referents històrics del cosmopolitisme l'utopisme dels segles XVII i XVIII, incloent-hi el socialisme utòpic i l'anarquisme, la maçoneria, la Comuna i el moviment obrer internacional, o les versions del multilateralisme i l'internacionalisme polític de les Nacions Unides –que mereixen una anàlisi una mica més rigorosa que unes simples ratlles d'irònic menyspreu–, com també la significació de les organitzacions no governamentals, el moviment antiglobalització, les organitzacions de defensa

dels drets humans o el moviment feminista internacional. Introduir en el debat totes aquestes versions del cosmopolitisme —que podríem anomenar *cosmopolitisme humanista o no imperialista*— oferiria dimensions positives del cosmopolitisme i estalviaria malentesos i versions excessivament parcials d'un concepte tan complex. Malauradament, aquest vessant a penes és present en el llibre de Jordi Sebastià, que ofereix la versió més negativa del cosmopolitisme.

Sebastià adopta encertadament la perspectiva històrica o genètica, fonamental per a escatir les arrels del debat sobre el present, que és, al capdavant, l'assumpte principal del llibre. I en arribar al present, *El parany cosmopolita* discuteix el dèficit democràtic (Ramonet) derivat de la mundialització dels mercats, com també la traïció que en representa a l'ideal cosmopolita de la Il·lustració (Guillebaud) i la seua dimensió cívica i moral. Es mostra crític amb la possibilitat d'una «globalització sense efectes perversos», que considera una concessió a la mundialització dels mercats, i ironitza sobre la proposta de «globalitzar la democràcia» (Ramonet) o d'una «ciutadania cosmopolita» (Cortina).

Des de la mateixa perspectiva que abans he atribuït a Sen, considere que presentar el cosmopolitisme com un projecte intel·lectual i polític derivat de l'universalisme occidental i contrari al respecte a la pluralitat de cultures no es correspon amb la significació de molts dels moviments *cosmopolites* que s'acaben d'esmentar (feminisme, maçoneria, anarquisme, utopies socials...) i és potser un parany perillós que genera confusió. Sebastià critica amb paraules de Lévi-Strauss la *Declaració Universal de Drets Humans* proclamada per la UNESCO com

una imposició occidental: «Les grans declaracions de drets de l'home tenen aquesta força i aquesta feblesa d'enunciar un ideal que massa sovint oblida el fet que l'home no realitza la seua naturalesa dins una humanitat abstracta sinó dins les cultures tradicionals». No podem entrar ara en un debat sobre les conseqüències teòriques i pràctiques del relativisme cultural i la seua eventual compatibilitat o no amb la universalitat dels drets humans. Tanmateix, no es pot passar per damunt d'aquesta qüestió amb ambigüitats ni trampes dialèctiques que permetrien justificar les estructures de poder i les dictadures més sanguinàries des de la *defensa de la cultura*. Com és un parany poc rigorós relacionar l'ideal moral de Kant i la defensa que va fer la Il·lustració d'una racionalitat laica amb la globalització neoliberal i l'imperialisme de l'administració Bush. Ni aporta al llibre arguments positius la crítica fàcil al fracàs del Che Guevara a Bolívia o la trivialització de la funció que desenvolupen les ONGs i la cooperació internacional.

Heus ací el rovell de l'ou, el nucli fonamental de tot el debat. Portat a termes abstractes, el *quid* de la qüestió rau en l'acceptació, o no, d'una dignitat inherent a la condició humana. En termes polítics o socials, la qüestió es tradueix en l'acceptació, o no, de tota mena d'abusos, assassinats, i vulneracions de la dignitat humana en nom de la cultura. Sobre aquesta qüestió caben poques ambigüitats: no hi ha cap altra possibilitat que situar-se a un costat o a l'altre de la ratlla. Qüestionar la universalitat de la condició humana i de la seua dignitat —això que, per simplificar, podem dir-ne acceptar la universalitat dels drets humans— i considerar que és el producte pervers de la cultura occidental i del seu

imperialisme no sols és poc rigorós, sinó que, a més esdevé un parany que obre la caixa de Pandora de la legitimació de tots els abusos. I això per més que s'aportin arguments filosòfics, religiosos o antropològics.

Totes les formes de poder –religiós, polític, militar, civil, entre sexes, grups socials...– sempre han fet servir la cultura i les creences com a pretext per a aniquilar *els altres*. La identitat cultural i la religió han donat sempre al poder la coartada perfecta per a justificar totes les formes d'opressió inquisitorial i dictadura política. Per això resulta imprescindible una declaració universal de drets humans, per tal de reivindicar els drets de les dones i evitar que siguin lapidades per adulteri, o que se'ls practique la infibulació dels òrgans sexuals en nom de la cultura pròpia, per tal que els ciutadans del continent africà tinguin dret a rebre medicaments contra la sida, o perquè siga denunciada i condemnada tota forma de genocidi i holocaust. Sense el reconeixement de la universalitat dels drets humans perd sentit l'acció –per posar un

exemple– d'Aministia Internacional en la denúncia de la tortura i la vulneració dels drets humans a les presons de *totes* les regions del planeta, o l'acció de Metges Sense Fronteres per universalitzar el dret a la salut. Podríem multiplicar exhaustivament les iniciatives que permetrien desenvolupar formes de cosmopolitisme positiu, des de concepcions multilaterals i el respecte a la dignitat humana per regular els tribunals de justícia internacional i buscar formes més justes del comerç, controlar la producció d'armes i tantes altres qüestions que no es poden deixar a l'atzar de les inèrcies del mercat ni de l'arbitrarietat del poder o la cultura. No al segle XXI. Més que la crítica ideològica al cosmopolitisme com a referent ideològic de la globalització neoliberal i una forma de legitimació de l'imperialisme cultural, avui més que mai, cal recuperar l'esperit cosmopolita de l'humanisme i la Il·lustració com a única alternativa a la dinàmica del mercat neoliberal. No acceptar això és situar-se a l'altre costat de la ratlla. □

L'ESPILL

BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

Nom i cognoms _____

Adreça _____ Població _____ Codi postal _____

Telèfon _____ c/e _____

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

- Us tramet un xec per valor de 24 euros* a nom de: Universitat de València. Revista *L'Espill*.
- Us envie fotocòpia de l'ingrés de 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).
- Us autoritze que domicilieu el cobrament de la subscripció anual al meu compte corrent _____ (20 dígits) del Banc o Caixa _____ (En aquest cas la renovació, si no s'indica el contrari, serà automàtica.)

* Preu a Europa: 27 euros Resta del món: 30 euros

Data _____

Signatura

L'Espill. Publicacions de la Universitat de València
c/ Arts Gràfiques, 13 – 46010 València
lespill@uv.es