

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



Filologia de la Weltliteratur
Erich Auerbach

Santiago Calatrava:
l'home ocell
Martin Filler

De tornada a Ors
Adrià Chavarría

L'individu postmodern
Enric Balaguer

Joan Fuster i el grup Torre
Josep Ballester

L'*Homo floresiensis*
i la igualtat humana
Richard York

Enganya-l'ull.
El guerrer, el comerciant
i la noble causa
Miquel Barceló

Carl Schmitt i els jueus
Raphael Gross

Emocions morals
en la fletxa del temps
Josep E. Corbí

Montaigne, en alta mar
Julián Marrades

Construcció
i deconstrucció
de la identitat
Dolors Oller

Immigració i canvi social
Aitana Guia,
Joaquim Garcia Roca
Francesc Torres,
Joan Lacomba,
Zygmunt Bauman

Llibres
Emili Gil Muñoz,
Antoni Defez,
Carmel Ferragud, Justo Serna

EDITORIAL

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER
SEGONA ÈPOCA / NÚM. 21 / HIVERN 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 Carbonell,
Narcís Comadira, Manuel Costa,
Alfons Cucó (†), François Dosse,
Antoni Espasa, Ramon Folch,
Mario Garcia Bonafé, Salvador Giner,
Josep Fontana, David Jou,
John Keane, Giovanni Levi,
Isabel Martínez Benlloch,
Joan Francesc Mira, Javier Muñer,
Francesc Pérez Moragón,
Damià Pons, Josep Ramoneda,
Ferran Requejo, Vicenç Rosselló,
Xavier Rubert de Ventós,
Pedro Ruiz Torres, Vicent Salvador,
Josep-Maria Terricabras,
Vicent Todolí, Enzo Traverso,
Josep Antoni Ybarra

Edita: Universitat de València
i Edicions Tres i Quatre

Redacció, administració i subscripcions:
Publicacions de la
Universitat de València
c/ 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

Passat el temps, caldrà preguntar-se què en queda, de la revolta suburbial que va sacsejar la societat francesa els darrers mesos de 2005. Més enllà de les anàlisis d'urgència, de vegades massa deutores de la conjuntura política, fóra convenient d'aprofundir en el significat d'aquella successió d'actes de violència simbòlica i també molt real, nit rere nit, durant setmanes, en els quals participaren milers de joves, la majoria procedents de la immigració, tot i que nascuts a França, i que denunciaven, bé que amb escassa articulació de discurs, una situació de manca de perspectives, un malestar punyent, un sentiment d'exclusió social. A hores d'ara, i atesa la velocitat amb què l'actualitat imposa la substitució dels temes que centren l'atenció pública, aquells esdeveniments podrien semblar llunyans o tal vegada episòdics. Tanmateix, hi ha raons poderoses que indueixen a veure-hi un símptoma de realitats profundes, el llampec d'una crisi social.

En aquest estat de coses, que no es limita a França, conflueixen diferents factors estretament relacionats: la concentració de població d'origen immigrat en barris segregats i en procés de degradació; la reafirmació identitària de les segones i terceres generacions davant les dures realitats de l'exclusió de determinats circuits professionals i la fallida dels mecanismes de promoció social; les altes taxes d'atur juvenil i la precarietat laboral; l'abandonament dels programes socials i la retallada de les inversions en les zones perifèriques, que resten sovint abandonades a la seua sort; el fracàs escolar i les tensions al si d'escoles i instituts, que no reben l'atenció escaient. I caldria afegir-hi, encara, les prèdiques fonamentalistes que estimulen el tancament identitari, així com, simètricament, les actituds excloents i discriminatòries que buiden de contingut la promesa de ciutadania plena associada tradicionalment a l'anomenat model francès d'integració.

Són molts, així doncs, els factors en joc. No es tracta només d'una qüestió d'identitats, de respecte i reconei-

xement d'uns determinats components culturals, en el sentit més ampli, derivats de la procedència i que haurien de conjugar-se amb el marc cultural i de valors de la societat majoritària, en un procés complex d'influències mútues. Un procés inevitable, i d'altra banda enriquidor, que hauria de tenir com a eix una idea forta de ciutadania, lligada a la definició de drets i deures, i per tant d'igualtat davant una llei única derivada de la norma constitucional. El model multicultural té mala premsa perquè pot derivar en la formació de guetos culturals, separats socialment i sotmesos a autoritats comunitàries que limiten la llibertat interna, i que en aquesta mesura soscauen la idea d'igualtat i de ciutadania única. Això no obstant, i amb una formulació no tan estricta, allunyada d'un possible malson comunitarista, tindria l'atractiu del reconeixement de la pluralitat d'identitats, o més aviat d'herències culturals, en el seu àmbit i amb les modulacions convenientes.

Ara bé, sembla evident que qualsevol perspectiva d'integració esdevé problemàtica en absència de mecanismes de mobilitat social efectius. Al capdavant, els guetos econòmics afavoreixen els guetos culturals o identitaris. I això dóna una gran rellevància tant a la naturalesa del model econòmic que hauria de fer possible la mobilitat, i la reducció de les desigualtats extremes, com a l'escola, al sistema d'ensenyament, que assoleix un paper absolutament clau.

Els dos grans models de referència, el multicultural i el d'assimilació, es troben a hores d'ara en crisi. Els desafiaments que planteja la incorporació de contingents creixents de població a la societat majoritària són tan importants que bé mereixerien una atenció i un debat més amplis i extensos. Segons un analista nord-americà (Mark Steyn, a *The New Criterion*, vol. 24) per evitar el col·lapse demogràfic «les nacions europees necessitaran incorporar immigrants a una escala que cap societat estable no ha intentat mai». I hi afegeix que probablement «les contradiccions internes de la UE es manifestaran de la manera habitual, i cap al 2010 veurem cada nit a la televisió americana imatges d'edificis cremats, revoltes de carrer i assassinats». Aquesta és una previsió ombrívola, i qui la fa porta sens dubte l'aigua al seu molí neoconservador. Però fariem bé de no perdre de vista els símptomes ja presents a les nostres societats, el seu significat profund i les possibles derivacions i conseqüències.



Emigrants italiani a Ellis Island, Nova York, el 1905

L'ESPILL

SUMARI

1 Editorial

6 Enganya-l'ull. El guerrer, el comerciant
i la noble causa en la història medieval
de Catalunya
Miquel Barceló

27 Carl Schmitt i els jueus
Raphael Gross

36 Emocions morals en la fletxa del temps
Josep E. Corbí

50 Montaigne, en alta mar
Julián Marrades

64 Construcció i deconstrucció de la identitat
Dolors Oller

IMMIGRACIÓ I CANVI SOCIAL

75 Les migracions internacionals al segle XXI.
Una globalització farcida de fronteres
Aitana Guia

84 Migracions i globalització
Joaquim Garcia Roca

92 Els nous veïns a la ciutat
Francesc Torres

102 Xarxes i creuaments en les migracions
Joan Lacomba

109 Entrevista amb Zygmunt Bauman
Elisabeth von Thadden

DOCUMENTS

114 Filologia de la Weltliteratur
Erich Auerbach

125 Un manifest per la història

131 L'home ocell. Sobre Santiago Calatrava
Martin Filler

143 De tornada a Ors
Adrià Chavarria

153 L'individu postmodern (i globalitzat)
Enric Balaguer

158 Entre eriçó i guineu. Joan Fuster i el grup Torre
Josep Ballester

175 L'*Homo floresiensis* i la igualtat humana
Richard York

LLIBRES

180 Contra els alquimistes de la història
Emili Gil Muñoz

183 Extemporani, però no anacrònic
Antoni Defez

185 Història de la ciència, història de la societat
Carmel Ferragud

191 La poètica dels historiadors
Justo Serna

Enganya-l'ull.

El guerrer, el comerciant i la noble causa en la història medieval de Catalunya

Miquel Barceló

EL GUERRER

És probable que no hi hagi enregistrat un primer brot en la tendència a convertir el vigorós guerrer, el conqueridor de les contrades de Tortosa i Lleida i, després, de Mallorca i Eivissa i de tantes Valències, de Vinaròs avall, en feiner i relativament mansuet comerciant que duu a terme una expansió, apropiadament anomenada comercial, per la Mediterrània. De fet, en el relat exemplar que féu F. Soldevila de la *Història de Catalunya* (1934-5; 29 ed. rev. i aug. 1960) no hi ha traça clara de cap tendència a atorgar primordialitat al comerciant per sobre del guerrer. Al contrari, les conquestes són els resultats d'empreses netament reials –nominalment reis d'Aragó– de Ramon Berenguer IV i Jaume I. Hi ha, tanmateix, un rerafons de preocupació marítima discretament al·ludit amb la referència als «nius de pirates i seu de lladres marins» («*marinorum latronum / sedem pyratarum nidum*»). Però la conquesta

de Tortosa és presentada clarament com un dels efectes de la castellana d'Almeria (17 d'octubre de 1147), significativament efímera –en la qual participaren uns cinquanta-tres cavallers catalans i la flota genovesa–, i com a colofó de «tres segles de lluites i de lents i difícils progressos de les armes catalanes» (p. 179). En la de Lleida (24 d'octubre de 1149) es pot invocar, segons Soldevila, «el coronament d'una política on, encara un cop més, trobem als seus inicis la figura de Ramon Berenguer I el Vell» (p. 180). Empreses comtals, doncs, amb precedents singulars, dissenys d'armes. La Reconquesta, sense embuts. I a més, un retorn, el de Tortosa i Lleida, que atorga a Catalunya una fesomia, finalment, fixa. Ho conta, Soldevila, d'una manera admirable: «Tot amb tot, Ramon Berenguer IV havia deixat Lleida, i ja no cal dir Tortosa, en condicions de *fondre's* amb la *resta* de Catalunya. De moment, ja àdhuc abans de la conquesta, ell pren el títol de marquès de l'una i de l'altra, potser perquè no sembli que les annexa ni al comtat de Barcelona, ni al regne d'Aragó. Cal només deixar que el temps passi i *cauran, naturalment, completament, del costat que han de caure*. Integradas dins Catalunya, ciutats ambdues importants, dotades ambdues d'afranquidores cartes de població, contribuiran molt a l'aparició, dins la nostra vida pública, del

Miquel Barceló és catedràtic d'Història Medieval de la Universitat Autònoma de Barcelona. És autor, entre altres, d'*Arqueologia medieval* (1988), *El sol que salí per Occidente* (1997) i coordinador de *Musulmans i Catalunya* (1999). Aquest text s'ha publicat també a J. M. Fradera i E. Ucelay-Da Cal (eds.), *Notícia nova de Catalunya* (CCCB, 2005).

terç estat, de l'estament popular» (p. 185, els subratllats són meus. M. B).

El lector probablement ha entès que Tortosa i Lleida són afegides a un subjecte històric ja abans existent del qual formen naturalment, però sense ser-hi, part. He subratllat els termes «fondre's», «la resta», «cauran naturalment...» –que indueixen a formar aquesta opinió que resulta ser més complexa del que pugui semblar. Si és, en efecte, així, les conquestes de Tortosa i Lleida previstes des de molt abans que es formalitzessin, cauen fora de tota explicació que no sigui el misteriós caure «del costat que han de caure». Vet aquí, doncs, una matèria social i uns episodis complicats enunciats en un sobrentès per a iniciats, per a aquells que saben de quin «costat han de caure». Aquesta indefugible gravitació permetria prescindir de qualsevol consideració sobre la gent ocasionalment resident a Tortosa i Lleida, ciutats i contrades, abans de la conquesta. Diguem-ho clar, ni Tortosa ni Lleida eren, de fet, coses que poguessin ser represes i usables. Els noms encobrien societats de vius, estables i organitzades amb finalitats regeneratives. En la narració de Catalunya que fa Soldevila aquestes societats no tenen, raonablement, cabuda, i són inconsiderades. En tot cas, representarien obstruccions indefinides a la consolidació d'una, ara sí, societat manifestament reconixedora. Pròpiament dit, doncs, aquella gent no és ni conquerible ni conquerida. És, justament, quelcom més imprecís i tèrbol –tot i la seva sòlida i rellevant aparença–, la terra, el subjecte de conquesta. I curiosament té les mesures, almenys les inicials, de la societat d'humans sostreta a consideració. El tripijoc conceptual, la inversió de percepcions, torna intel·ligible allò mateix que té per objectiu narrar. Cal

fixar-s'hi bé. La substitució poblacional, expressament efectuada, és descrita com a presa de possessió formal de terres sense més qualificació o mesura que la que puguin determinar el domini polític o eclesiàstic. El que sí que tenia, en canvi, dimensió i gruix era, justament, la societat d'humans ocasionalment presents. El resultat de la substitució, Catalunya o Espanya, tornava a adquirir fesomia social, de subjecte històric reconixedor. No es tracta, doncs, d'una operació intel·lectual antiquada o d'un vici de llenguatge atribuïbles a un mètode historiogràfic romàntic o premodern o a objectius de coneixement massa cruament plantejats i deficientment elaborats. Això, senzillament, no és veritat. Es tracta, al contrari, del pressupost fundacional tant de la narració historiogràfica de Catalunya com de la d'Espanya. Un gran nombre de llicenciats actuals d'història, i no pocs professionals acadèmics, tindrien probablement dificultats a analitzar adequadament el text de Soldevila i, més segurament, no sabrien proposar-ne cap alternativa crítica, consistent. Tot allò de l' «altre» i de la perspectiva dels «vençuts», a part del seu escàs poder per a introduir una evocació moral en la consideració del gran fet colonial, no ha fet més intel·ligible la qüestió. En conseqüència, el seu ús acadèmic ha anat esvaint-se sense rastres clars. No així, però, la vella noció de «reconquesta» o «Reconquista» que, després de totes les provatures metodològiques concebibles, torna, modestament, com si res, a determinar els sabers acadèmics sobre les fundacions nacionals. I així, de la mà de M. A. Ladero Quesada (2004) reapareix, amb mínims retocs cosmètics, «la formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos», mostrant que, en efecte, el guió narratiu d'aquesta

gran substitució poblacional és d'una fortalesa formidable.

L'esllavissament fàcil entre Catalunya i Espanya, com a subjectes historiogràfics, no és, ni de bon tros, capriciós, sinó que troba el seu fonament en la percepció, per tota la historiografia –F. Soldevila i J. Vicens Vives inclosos, com més endavant es veurà– de la unitat fonamental de la «Reconquista» hispànica. També hauria de ser a bastament clar que el requeriment de tractar la substitució poblacional com a mecànica social, administrativament concebuda i executada, és estrictament d'ordre intel·lectual, i és també la condició d'intel·ligibilitat del passat. Que no sigui necessari fer-lo intel·ligible és un altre aspecte, i no menor, de la qüestió.

En el text de Soldevila esmentat abans es convida també el lector a entendre que l'«estament popular» començà a aparèixer «dins la nostra vida pública», fins aquell moment més aviat reservada a comtes, guerrers i tota mena de religiosos. Les cartes de franquesa atorgades als nous pobladors, els de substitució, imprescindibles per a la instauració del nou ordre polític i social, assenyalen els beneficis col·lectius –nacionals, es podria dir– de l'empresa conqueridora i més generalment, sense que Soldevila tingui de la qüestió un control precís, de la millora social que suposa la pràctica complexa de la colonització.

No és gens sorprenent, doncs, que a la pàgina següent (Soldevila 1960: 186), Soldevila sumaritzi tota la qüestió amb la paraula «alliberament»: «... alliberada la Catalunya estricta...», etc. Ara bé, aquest alliberament pot ser nacional, dictat pels comtes, o religiós, incitat i ordenat pels bisbes, amb repercussions positives –com s'ha

vist– sobre «l'estament popular». El mot, però, al·ludeix, bé que indirectament, a gent que anteriorment i de manera indeguda, i per tant efímera, havien fet habitació d'aquells llocs, ara alliberats. Tot el guió es fonamenta en aquest sobreentès que és, per altra banda, el que sosté, més generalment, el de la «Reconquista» hispànica, de la qual la catalana és una part. El conflicte amb Castella, de fins on pertoca alliberar, està doncs, servit. En menys d'una pàgina Soldevila ha assabentat el lector de tot un seguit de qüestions complexes formulades amb la seductora senzillesa de qui només fa un relat d'episodis irrefutablement ocorreguts. És clar, també, que la majoria de lectors, sense potser tenir-ne coneixement feient, ja estan iniciats en aquest idioma de sobreentesos i, per tant, no es mostren gaire exigents en demanar clarícies, identificacions precises, grandàries o jerarquies en l'organització de tot allò, cosa evidentment no gens fàcil de fer.

Fins aquí Soldevila ha dibuixat una fesomia clara de –diguem-ho amb ell– l'alliberador de la «Catalunya estricta» que, evidentment, incloïa Tortosa i Lleida. És la d'un comte, guerrer i cristià que duu a terme la missió, ancestralment llegada d'alliberar el país o la nació i, fent-ho, atorgar-li prou consistència per a convertir-lo en un subjecte narratiu inequívoc. Com més lluny es pugui fer recular aquest subjecte més aparent estabilitat tindrà i, paradoxalment –atès que es tracta d'un organisme que no accepta el declivi–, més exigent de futur serà. Com que els criteris d'identificació del seu rastre són forçosament canviants –la Catalunya de finals del segle XIX és més identificable, per exemple, que la del segle X– i sovint de qualitat mediocre, el següent es fracciona en fases de precedents

graduals o, a la fi, cruament en «arrels» o mera geografia física. D'aquesta manera, els orígens nacionals resultaven ser, en qualsevol cas, anteriors a la seva realització cristiana. En tot això, els comerciants hi tenen poc a veure. Naturalment, Soldevila fa les degudes referències als genovesos, decisivament presents en la conquesta de Tortosa i en l'expedició castellana contra Almeria –i als pisans que no són sinó comparses del vertader protagonista.

Les conquestes catalanes de Mallorca, Eivissa, i l'actual País Valencià, començades tres quarts de segle després, Soldevila les conta amb canvis considerables de guió no immediatament perceptibles. Per començar, la figura de Jaume I es converteix en l'eix narratiu. Que hi hagi una potent i prodigiosa narració dels seus «fets» ho fa gairebé inevitable, tot i que Soldevila i, en general, com es veurà més endavant, el medievalisme català, fan un ús molt poc sistemàtic, per no dir lleuger, del text. Soldevila encara francament la qüestió del pes de Barcelona, dels seus ciutadans, en les imminents decisions del rei En Jaume. El 12 d'octubre de 1227, atorga als mercaders de Barcelona exclusives en la càrrega de mercaderies per a anar o venir d'ultramar (Soldevila 1960: 264). El text havia estat publicat i comentat per A. de Campany (1779-1792). Aquesta aparició sobtada d'empreses mercantils marítimes –que la presència de naus armades pisanes i genoveses fa plausible– Soldevila la connecta amb «... una acumulació d'energies, especialment a Barcelona, la capital» (Soldevila 1960: 264). No importa concretar com es reconeixen aquestes «energies» historiogràficament o si l'orgànica denominació és adequada o té realment sentit. Aquestes són, però, les «energies» que «altres factors

ajudant-hi» «permetrien aviat una empresa de tanta envergadura com la conquesta de Mallorca» (Soldevila 1960: 265), dos anys després. Soldevila, però, ho deixa, això. Clarament, els negocis de Barcelona «permetrien» l'empresa, però aquesta no seria un seu disseny. Per a fer-ho ben clar, Soldevila, en el següent paràgraf, recorda que –«gairebé ni cal dir[ho]»– els jueus van tenir una participació important en el «desenrotllament del comerç», «en els aspectes financers i encara en d'altres». Òbviament, doncs, no es devia cercar en el dit genèricament «comerç» l'impuls inicial o decisiu en la conquesta del «regne dins la mar». La possibilitat d'una influència important dels heretges albigeus i el seu or, enunciada per J. Vicens Vives (1952) i considerada en la 2a ed. per Soldevila, en l'«expansió mediterrània» és rebutjada per Soldevila, que demana «proves concretes, documentals» (Soldevila 1960: 265-66, n. 99).

Més endavant, Soldevila esbandeix qualsevol dubte sobre quin fou el disseny inicial de la conquesta de Mallorca. El rei En Jaume, l'abril de 1229, es croava –es feia croat– a Lleida, de mans del llegat pontifici. De fet, segons Bernat Desclot (1949, II, cap. XXX), és el mateix rei que fa una creu amb un «cordonet que tenia» i diu al cardenal que l'hi cosís. En la narració dels «feyts», Jaume o el seu narrador, es recorden de quan «e-ns croam» (1991, cap. 240). I aquesta és la manera com Jaume concep i organitza intel·lectualment les conquestes: «la restitució i augment dels cultes cristians als territoris de València i del regne insular de Mallorca», com oportunament recorda Josep Torró (en premsa) fent referència al privilegi de promulgació, el 8 de maig de 1247, de la moneda reial, «... *in finibus Hispaniae barbaricis nacionibus... a perfdis*

captivata paganis». Aquest és el llenguatge de la guerra d'extermini assajada entre 1140-1147 amb èxit constatable. És el mateix llenguatge que també evoca F. Soldevila, el de les Corts de Tortosa de 1225 «... *ad crucem negotium promovendum*» i «...*ad expugnandam barbaras nationes...*» (Soldevila 1960: 268). Ara bé, fer això, expugnar una societat de bàrbars i substituir-la per una de fidels cristians és una empresa complexa, no gens fàcil, com es pot comprovar fent una lectura de la narració dels «feys» del rei En Jaume i un seguiment i anàlisi de la documentació generada per aquest procés de substitució.¹ J. Torró ha explicat amb suficient detall com neix una de les més primerenques societats colonials a l'occident de la Mediterrània (1999). Conquerir és un saber constituït pel maneig adequat de molts factors tècnics i, per consegüent, llargament après i experimentat. És banal fer començar les conquestes catalanes en un impuls religiós qualsevulla que sigui de rei, comte o bisbes. A part de la dificultat de precisar el que pot contenir l'expressió, la mobilització ordenada i disciplinada de coneixement, gent, coses, és tan gran i té seqüències tan estrictes que, justament, el referent religiós és poc apte per a fer-los reconeixadors i descriure'n el relleu. En canvi, una instigació diguem-ne comercial semblaria pressuposar una comptabilitat homogènia i racional més adequada per a dur a terme els complexos exercicis de conquesta i constitució de noves societats. Però, de fet, no és així. Les aventures comercials, ben militaritzades, per cert, de pisans i genovesos al llarg del segle XII per la Mediterrània occidental mostren els límits ben estrets d'aquestes empreses. L'Església, al contrari, ha desenvolupat a mitjan segle XII tant la conceptualització de com con-

cebre exterminis socials –l'expugnació de bàrbars, abans esmentada– com la projecció administrativa d'organitzar la trama bàsica de les noves societats, els bisbats i l'ordre cristià. És el que Robert Bartlett descriu (1993; ara finalment en traducció a l'espanyol, 2003) sense considerar adequadament el cas hispànic, i el mateix de què, sense advertir l'eventual realització concreta, també hispànica, D. Iogna-Prat (2000, 2a edició corregida) traça l'espectre intel·lectual. F. Soldevila, tanmateix, no té dubtes sobre la fesomia militar i religiosa de les conquestes, tant de les del segle XII, com de les del XIII, i fins i tot s'esforça a assenyalar que en l'inici de les conquestes no hi hagué ni interessos ni consideracions mercantils. El molt esmentat banquet a Tarragona organitzat pel ciutadà Pere Martell, «còmit de galeres», en honor del rei i nobles, «considerat per molts d'historiadors (*a tort evidentment*; subratllat M. B) com el punt de partida de l'expedició a Mallorca» (Soldevila 1960: 273) era, com recorda l'autor, dos anys posterior al privilegi del 12 d'octubre de 1227 a les naus i barques de Barcelona en el transport de mercaderies marítimes. En efecte, com he comentat abans, hi hauria hagut un «moviment comercial i navilier en un moment ascensional que, altres factors ajudant-hi, permetria aviat una empresa de tanta envergadura com la conquesta de Mallorca» (Soldevila 1960: 265).

Que sense les nombroses barques i la tecnologia de navegació la conquesta del «regne dins la mar» no hauria estat possible ningú no ho dubta. Una altra cosa és, però, qui és capaç d'organitzar-ho, per què ho fa i quan decideix fer-ho. Qualsevol lector del *Llibre dels feys* pot conèixer la resposta que fa el rei En Jaume a les tres qüestions. Ferran Soldevila, en al·ludir a l'empresa fa-

llida del rei en croada a Terra Santa (1269), considera que aquesta acció «havia d'ésser el coronament de l'alta idealitat cristiana que havia informat la seva obra i de la seva bel·licositat antisarraïna, alliberadora de tres regnes...» (Soldevila 1960: 309).

Això és una traducció molt lliure de l'esmentat «*ad crucem negotium promovendum*» ... i ... «*ad expugnanda barbaras nationes...*» que sí que són expressió tècnica d'un projecte eclesiàstic ben elaborat i experimentat arreu. I evidentment no és el rei En Jaume qui se l'inventa. Si, en efecte, sentia «una alta idealitat cristiana», com creu Soldevila, això, el que fos, formava part d'un projecte intel·lectual i eclesiàstic d'ordre social que feia per primera vegada concebible articular conquestes en una trama irreversible al centre de la qual hi havia la inducció políticament controlada a la migració de fidels. No hi ha millor manera, almenys per a mi coneguda, d'entendre les conquestes catalanes del segle XIII que com a exercici massiu d'expugnació de bàrbars i instaurador d'una nova societat de pobladors advinguts. Tot, en efecte, de molta complicació tècnica per a ser entès satisfactòriament a partir de l'enunciat «*ad expugnanda barbaras nationes*» o altres proclames religioses com ara «... *ad detrimentum Ispanie*», emprat en les escrivanies comtals de Ramon Berenguer IV abans de la conquesta de Tortosa (1148). Poques vegades, que jo sàpiga, proclames tan lacòniques d'escrivanies contenien, tanmateix, tanta gravetat de factors i precisió de propòsits, després realitzats (A. Virgili 2001: 21-23).

F. Soldevila es troba, en comparació de les conquestes catalanes de mitjan segle XII, amb dues principals novetats en tractar les del segle XIII. La primera és que ara compta amb una prolixa narració del qui, segons el

seu propi testimoni, va concebre i dur a terme aquelles conquestes. No és el testimoni d'un qualsevol que hi era sinó de qui les feia i que, al final, ho contà tot. Bé, quasi tot. Es tracta, a més, d'un llibre prodigiós, fantàsticament atractiu, probablement sense parangó en les narracions fetes per europeus abans de la conquesta d'Amèrica. Naturalment, Soldevila es troba que disposa d'un eix narratiu imponent, gairebé impossible d'evitar. I això comporta, però, efectes greument distorsionadors si, a més, com és el cas, el text dels «feyts» no ha estat objecte d'estudis crítics de gruix.

L'altra novetat és que, per primera vegada, sorgeix la qüestió de què seria interior o exterior de l'història de Catalunya. Es tracta d'una qüestió genèrica de totes les històries nacionals. Ocorre, però, que en aquest cas, el de Catalunya dins Espanya, té una solució conceptualment impossible atès que, en la realitat —l'Estat espanyol constituït—, el límit que genera el dins i el fora és difuminat, flexible però finalment, fins ara, impermeable. Cal recordar, però, que la qüestió mateixa té complicacions enormes i que, fins i tot, el seu plantejament és insegur. A Alcícia, la noia aquella malèvolament confinada al País de les Meravelles, recordem-ho, se li explicà així:

«there might be some in your knocking... if we had the door between us. For instance, if you were *inside*², you might knock, and I could let you out, you know» (Carroll, L. 1865, 1998: 51).

És significatiu que Soldevila, com s'ha comentat abans, no dubti en narrar com a «fusió» de Tortosa i Lleida «amb la resta de Catalunya» (Soldevila 1960: 185) i en fer al·lusió a una consabuda gravetat que farà

caure del costat natural aquelles regions i ciutats, i que, en canvi, sigui molt discret i fins i tot elusiu en explicar les conquestes de Mallorca i de València. En aquests casos no hi ha referència a una consolidació social interior, nacional diguem-ne, sinó que, per exemple, la de Mallorca és clarament percebuda –«la conquesta d'un regne insular» (Soldevila 1960: 274)– com una operació militar destinada a eliminar un «niu d'ardits navegants i de pirates, fundadors altre temps d'un veritable imperi al Nord d'Àfrica» (Soldevila 1960: 275). Aquesta és una descripció sumària i deforme del que hi havia de societat d'humans a l'illa. Cal observar que els «fundadors» del «veritable imperi al Nord d'Àfrica» eren els almoràvits –i Soldevila es basa en l'antic estudi d'Alfred Bel de 1903– organitzadors, en efecte, d'una dinastia política que malgrat tot no es pot confondre amb el complex d'assentaments pagesos de l'illa, clarament anterior. L'al·lusió permet atorgar al «niu de pirates», òbviament percebut com un desordre social, una dimensió de compacte rival polític sorgit des del Nord d'Àfrica. Cap de les dues coses no era veritat el desembre de 1229. Això no obstant, no es tracta d'impugnar els detalls de coneixement de Soldevila sinó de trobar el sentit de la seva narració. I evidentment «niu de pirates» i qualsevulla que fos «imperi» nord-africà conformen, amb l'assabentament que té el lector del caràcter «sarraïnesc», musulmà, dels habitants de l'illa, una matèria de destrucció no necessitada de consideració més enllà de la més esgarriada al·lusió a la seva existència. Tan estricta és la lògica narrativa que el mateix Soldevila poc després de la descripció que fa de Mallorca s'estranya, a la pàgina següent, de la incompareixença de «vaixells mallorquins» que «no gosaren» ata-

car l'estol del rei. En magnífica nota a peu de pàgina (Soldevila 1960: 275, nota 19) afegeix: «¿Què s'havia fet de l'estol mallorquí? *El llibre dels Feys*, tan detallat en tota la narració de la conquesta, no ens en diu res absolutament. Tampoc cap altra font». Seria recomanable, doncs, pensar que no hi era. Però, tot i no ser-hi, el «niu de pirates» sí que hi era. El caràcter exterior de la conquesta de Mallorca i de les altres illes, per descomptat, és clar malgrat que no resulta mai ben bé del tot enunciat. Finalment, Soldevila, despullat de raó, sucumbeix a la temptació més desvariada i considera que «Catalunya ha començat la seva expansió marítima tot integrant el seu territori conjunt. Un istme, segons certs geòlegs, unia antigament Catalunya i les Balears, i les aigües, en cobrir-lo, havien deixat enmig de la mar, trossos del terror pairal –les illes i les illetes Balears. Ara, espiritualment, aquest istme era refet, i la sang, l'idioma i la cultura formaven, més que les possibles afinitats geològiques, una sola terra de Catalunya i Mallorca. L'una fou prolongació de l'altra» (Soldevila 1960: 277).

És, clarament, un disbarat però és també la reclamació d'un antecedent tan incommovible i colossal que fa nimi l'episodi humà, i crea, però, una imatge potent d'una Catalunya, prevista ja abans del temps humanament mesurable, caminant sobre les aigües «tot integrant el seu territori conjunt», una Raquel inconsolable cercant els fills perduts («... luctus, et fletus Rachael plorantis fillos suos et nolentes consolari super eis, quia non sunt» – *Jeremies*, 31, 15). Tot això no és atribuïble a un llençatge pretèrit que pugui ser traduït a un de més discret, actual. És, al contrari, part d'un nucli narratiu molt simple des d'on es generen incessants variacions episòdi-

ques, com si es tractés d'un cor mecànic inicial, d'una falla d'origen que hi fa sobrerar qualsevol curiositat crítica. Una de les possibles variacions és identificable com el dret dels europeus i cristians a disposar de la resta dels humans. La més primerenca formulació que conec ha estat identificada per D. Iogna-Prat (2000: 258-259) i, gens sorprenentment, correspon a la concepció de l'universalisme cristià desenvolupada per Pere el Venerable abans de 1140, i que compta amb una elaborada tecnologia de difusió centrada entorn de multiplicacions d'alguns gestos del sacrifici de Crist, com el de l'eucaristia, que requereixen llocs especials, altars, esglésies, monestirs, bisbats, on repetir-se infinitament. L'universalisme de l'Església conté, doncs, elements que poden fundar una xarxa organitzada d'expansions i que permet de fer-les irreversibles.

Variacions importants apareixen més tard com a conseqüència de les conquestes d'Amèrica. Les imatges grandioses d'un continent buit, d'un món vast sense propietaris sorgeixen, gairebé inevitables, tant en els textos coetanis (Bartolomé de Las Casas o Sir Walter Raleigh, per posar qualche exemple) com en els estudis de la frontera nord-americana, iniciats per F. J. Turner el 1893 (1953) i continuats per O. Saver (1930). Algunes de les variacions principals i la seva copiosa literatura són examinades amb originalitat per D. Arnold (1966) i P. Seed (2001). Certament, els clergues que comencen a contar conquestes al llarg del segle XII no fan referència a un món de moros –de sarraïns és el terme preferit– buit sinó que ha de ser buidat. I molt poques vegades en aquests textos s'expressa admiració o sorpresa per una visió d'un paisatge o ciutat. Més tard, el rei En Jaume es limita a recordar: «E anam-nos-en poch

a poch tro sus a la serra de Portupí e vim Maylorques, semblà'ns la pus bela vila que anch haguéssen vista, jo ni aquels qui ab nós eren» (*Llibre dels feyts* 1991: 79). No hi ha un estudi dels textos prou detallat per a confirmar aquesta impressió meua de familiaritat o desinterès en comparació de la meravella o espant que als seus conqueridors inspirà Amèrica, les seves selves, els seus rius, ciutats i la nombrosíssima gent. La conquesta de València, segons la narració de Soldevila, començà gairebé de sobte. És significatiu que l'autor recordi que foren els «peons de la frontera i de Terol» els que iniciaren la «reconquesta valenciana» (Soldevila 1960: 279). De cop, i de rebotada, apareix quelcom nou, que no eren les accions de recuperació interior de Catalunya o la realització social d'una instigació geològica sinó de «reconquesta valenciana». Evidentment el país de València era aliè i no podia ser, doncs, objecte de reconquesta. El canvi de llenguatge no és insignificant. D'entrada, la conquesta, iniciada espontàniament «pels peons de frontera i de Terol», haurà de ser compartida amb els magnats d'Aragó (assemblea de Montsó d'octubre de 1236) també socialment aliens al país de València. Soldevila, en la meua opinió, recorre al terme «reconquesta» justament perquè és la noció consolidada de la conquesta hispànica d'Al-Andalus per a la qual no calen explicacions específiques. S'ha passat, doncs, de les conquestes íntimes a les exteriors regides per codis hispànics de competència i rivalitat en l'apropiació. El resultat final del llarg procés de conquesta del país de València, que Soldevila assenyala com un altre tret diferencial de les conquestes anteriors (Soldevila 1960: 280), fou que «mercès a la major força expansiva dels catalans –densitat demogràfica i carac-

ter emprenedor en combinació— la major part de la població fou catalana» (Soldevila 1960: 288). Observi's que la primera part de l'afirmació requereix un tipus de comprovació empírica mentre que la segona part resulta de molt més difícil, sinó impossible, verificació i que, curiosament, constitueix la part activa de la formulació. La rivalitat dins aquesta «reconquesta» hispànica adquireix amb la conquesta de València un relleu decisiu. València, «un país català per la sang i per l'idioma, pels interessos i la cultura, per nombrosos aspectes del dret i de l'organització» (Soldevila 1960: 290), serà també el final de l'expansió catalana, estroncada a Múrcia per una combinació ja familiar d'idealisme i lleialtat catalana —encarnada en la figura del rei En Jaume— i amb el «procedir» i «l'ingrat nacionalisme» (Soldevila 1960: 291 i 294) del castellà Alfons. Una Castella que «mal·lardà per disputar a Catalunya, pam a pam, els límits de la seva expansió (Soldevila 1960: 290)». A part de ser una presentació commovedora d'un suposat estroncament nacional de Catalunya, el més significatiu és l'acceptació inequívoca d'un sentit més alt de la «reconquesta», superior als parcials de Castella i Catalunya. Es tracta de «l'obra de restauració hispànica» (Soldevila 1960:316) en la qual, fins aquell moment, Catalunya hi col·laborà amb més lleialtat que la mateixa Castella. Els reis catalans «amatents i generosos» amb l'obra contrasten fortament amb la «vetlla gelosa» dels castellans per a limitar la zona de conquesta catalana i endarrerir, així, la compleció de l'obra. ¿L'«obra»? ¿Quina «obra de restauració hispànica»? Doncs, la causa noble, la de portar endavant la civilització, la de fer recular els infidels, els bàrbars, la d'expandir el progrés. Soldevila ve a dir, doncs, que la

participació catalana en l'«obra» fou feta des d'una lleialtat al propòsit superior a la de Castella, més curta de mires, més avara. Tanmateix, però, la culminació de l'«obra» la fa Castella. Vet aquí un resultat monstruós, un error permanent. El més significatiu de la narració és que, finalment, depèn d'un mateix supòsit, inicialment eclesiàstic, l'expugnació de bàrbars, i s'organitza i desenvolupa entorn de la successió d'episodis d'aquesta expugnació. Aquesta successió pot ser, després, contada com a històries nacionals. En la meua opinió, en la que fa Soldevila, no hi ha dubte, que és un guerrer el subjecte que la fa, des del segle XII. Tampoc sembla tenir-ne dubtes el rei En Jaume quan ho conta. Certament, com diu Soldevila, «el comerç català rep un fort impuls, no sols a causa de les conquestes de Mallorca i València, sinó també a causa de les disposicions dictades pel monarca i de les relacions diplomàtiques que ell sembla iniciar entre el Casal de Barcelona i els sobirans del Marroc, de Tunis, i de Tlemecèn i Egipte» (Soldevila 1960: 319). O també, «la conquesta de Mallorca va marcar una nova etapa en el 'desenrotllament' del comerç català. Les illes, en elles mateixes, constituïen un excel·lent mercat» (Soldevila 1960: 319). Per començar, d'esclaus. Bé, el que sigui. Però finalment és clar que tot aquest «desenrotllament» apareix com a resultat de la conquesta. I fins i tot al llarg de la conquesta, com ho fa en la de València, assenyala el mateix rei en Jaume en nombrosos passatges relacionats amb l'abastiment de queviures per a la host.

Un guerrer formidable, a Déu obedient, intransigent, és el conqueridor català, amb «son perpunt vestit e sa espaà cinta e son capell de ferre...» (*Llibre dels feyts*: 193). Va ser, també, i no és poc, el primer d'Europa

a dur a terme operacions complicades de conquesta, deportació i substitució de poblacions exigents de concepció intel·lectual clara, de mobilització política i d'una singular capacitat administrativa, de les quals els milers i milers de documents són un triomfal rastre.

EL COMERCIANT I L'ENGANYA-L'ULL

En 1952 i en 1954, Jaume Vicens i Vives publicà *Aproximación a la Historia de España* (1960, 2a edició) i *Notícia de Catalunya* (1960, 2a ed.) on aquesta visió del guerrer català com a autor de les conquestes catalanes apareix modificada. Cal recordar que la segona edició del text que fins ara he comentat de F. Soldevila és de 1962 i, per tant, les reelaboracions dels dos historiadors són gairebé coetànies. Ja he esmentat, de passada, que Soldevila rebutja en nota a peu de pàgina la valoració suggerida per Vicens de la importància del suposat «or albigès» en la preparació de la conquesta de Mallorca. Jo circumscriuré la discussió a les alteracions que introdueix Vicens en la narració i els de les conquestes catalanes, i en la identitat dels seus protagonistes principals.

Són conegudes les desavinences entre Soldevila i Vicens en l'època que J. M. Muñoz (1997: 163-173) anomena «entre l'empirisme i la síntesi (1948-1956)». És possible que el desajustament del focus de visió que introdueix Vicens sigui, de fet, una qüestió menor dins la seva obra. Però, encara que ho fos, les conseqüències d'aquest enganya-l'ull han afectat molt desproporcionadament la narració i condicionat enormement la recerca històrica posterior. Per això, penso que val la pena

fer-ne una anàlisi circumstanciada encara que la matèria historiogràfica que fa servir Vicens sigui de poc gruix i coneguda. Com és produït l'enganya-l'ull pel qual el guerrer català, el conqueridor, és percebut, a estones i depenent del reflex, com a comerciant, en tot cas resulta exemplar tant a causa del procediment simple emprat com per la facilitat de difusió de la visió borrosa.

Es pot dir senzillament així: Vicens sacsetja la informació a l'abast, bàsicament la de Soldevila, per tal de recompondre les peces de la narració d'acord amb un patró lleugerament distint, però d'un efecte potent sobre el sentit de la història contada.

Les conquestes de Tortosa i de Lleida (*Aproximación*: 96) són al·ludides com a colofó d'uns paràgrafs memorables per la seva temeritat simplificadora de coses evidentment complexes, tan poc fonamentades com per a poder ser sospitoses fins i tot d'inexistència. Per exemple, a finals del segle XI era ja discernible, segons Vicens, la tensió entre el pluralisme polític respecte a Aragó auspiciat pels comtes de Barcelona i la disciplina centralitzadora de Castella, respecte a Lleó. A la vegada, això denotava concepcions enfrontades de l'«organización peninsular» –Espanya, vaja–, un problema secular. I a més era revelador de l'oposició entre «el idealismo castellano y el realismo mediterráneo». Es pot, seriosament, dir que Ramon Berenguer IV té els mèrits d'haver cancel·lat «el fantasmón imperial [castellà]» i propiciat «el nacimiento de una España viable, forjada con el tridente portugués, castellano y catalanoaragonés»? I, a més, féu tot això armat d'un «pluralismo que jamás excluyó la conciencia de una unidad de gestión de los asuntos hispánicos» (p. 96). No he sabut mai de qui xerrava, certament no pas de Berenguer IV. És, però, just a con-

tinuació d'aquest paràgraf extraordinari on Vicens fa aparèixer les conquestes de Lleida i Tortosa com a episodi d'una «lucha contra el Islam» que és la «reconquista». Ha desaparegut el caràcter íntimament nacional, veladament però inequívoc expressat per Soldevila i, en canvi, ha aparegut, gegantí, l'islam, res de comprensible localment, una imprecisa i vasta extensió religiosa reduïble a un sol mot. Alguna cosa, doncs, de colossal, intrusiva, la liquidació de la qual —«... de los últimos baluartes que aquél [el Islam] defendía en la Cataluña meridional» (p. 96)— no necessita cap mena d'explicació i que es compta que el lector sabrà fer-se'n càrrec. Una sola línia amb l'afegit de «se pudo repoblar Tarragona» —on s'al·ludeix no a l'existència de gent anterior a les conquestes, amagada sota la referència opaca i grandiosa de l'islam, sinó a la població nova portada a ocupar un espai buit— introdueix, inesperadament, una altra qüestió de força més lluentor i de més difícil resum que tot això de les espases i conquestes: «el mar se revelaba de nuevo como fructífera senda comercial, y por el mismo camino que siguieron los mercaderes italianos hacia Egipto, podían lanzarse ahora, y de hecho lo hicieron, los navegantes catalanes...» (p. 97). I no tan sols en aquesta direcció sinó que també cap al nord, cap al Migjorn francès, «colmado de riquezas y refinamientos culturales», anaren els mercaders catalans. Compte amb el llenguatge: «sin igual esplendor de sus cortes caballerescas y de sus vitales ciudades». Els catalans, de llengua similar a la dels occitans, «se dejaron tentar por el paraíso languadociano y hallaron en él poetas de quienes aprender y tesoros en qué participar» (p. 97).

La desproporció narrativa és clara i, en rigor, no ha fet més que començar. Al final

del capítol s'anuncia que «els incidents» ocorreguts, tots guerrers, en aquest segle «transformaron la mentalidad catalana. El pueblo feudal, campesino y románico de otros tiempos, dejó paso a una sociedad brillante, expansiva, colonizadora y mercantil» (p. 98).

L'enganya-l'ull ja s'ha produït. No hi ha res de veritat ni tampoc de fals. És un joc de besllums. Els 53 cavallers aportats per Ramon Berenguer IV al setge d'Almeria per Alfons VII es transformen en «la flota catalana» i la genovesa, la que hi era de veritat, no és esmentada. Però, de fet, aquesta objecció és innecessària perquè l'objectiu de Vicens és construir una al·legoria, una representació simbòlica, d'Espanya, dins de la qual figura una Catalunya que hauria pogut, si no hagués estat que..., determinar el resultat històric final i que el 1952 i el 1960 Vicens Vives forçadament contempla amb —cal suposar— tota mena d'inquietuds.

I per qualque motiu decideix que una Catalunya comerciant —fixi's el lector en l'ordre dels adjectius, «brillante, expansiva, colonizadora, mercantil», el primer i el darrer protegint el sentit més cru dels dos del mig— resultava més atractiva atès el resultat final. I així, en el següent capítol, titulat «Expansión militar en la Península y el Mediterráneo» (pp. 99-104), la conquesta d'Al-Andalus és sumàriament anunciada sense constituir cap problema historiogràfic o intel·lectual digne de menció. Sí, en canvi, que és considerada la diferència, suposada per Vicens, entre la colonització castellana de l'Andalusia occidental i la catalana de València. En la primera, la responsabilitat inicial del latifundisme andalusí, i, per consegüent tant de l'endarreriment econòmic com social, és dels moros, dels taifes «y la

dominación africana» (p. 100) i després dels castellans per haver «respetado» aquest règim de possessió de la terra. Bé, això és inventat, potser no per Vicens però ho és. Mentre, però, l'ocupació de València fou molt distinta. La majoria del país fou repoblat per cavallers catalans que s'instal·laren entorn de les ciutats i les viles, prop de les finques —«predios», diu ell— atorgats «graciosamente» pel rei En Jaume, o per pagesos, també catalans, en gran part de Lleida, que ben aviat s'adaptaren «al sistema de cultivo de la huerta propio de los musulmanes. Esta gente llevó consigo el espíritu democrático de las comunidades agrarias de Cataluña...» (p. 102).

Les Cartes de poblament, democràtiques, constituïren un «ágil mecanismo social y político que favoreció el desarrollo de la región rescatada a los musulmanes...» (p. 102). De cop, Vicens introdueix quelcom d'ardidament nou: la conquesta, amb els procediments militars com a donats per fets, i el poblament català aportat afavoreixen el «desenvolupament», noció aviat famosa. També, de passada, es recorda que València havia estat rescatada, òbviament de l'islam, però enlloc no és discutit que això hagués de ser així. Soldevila, ja s'ha vist abans, era molt més discret a propòsit d'això. Les causes del «desenvolupament» són identificades per Vicens: «los moriscos continuaron trabajando a placer y la marina catalana fue capaz de movilizar los bienes producidos por los agricultores y el artesanado valencianos» (p. 102). L'idíl·lic quadre és congruent amb la trama de l'al·legoria. Conseqüentment, la conquesta de les Balears, que fou anterior, és lacònicament esmentada com a part d'aquest reeixit experiment colonitzador dels catalans. Els pobladors venien de l'Empordà i de la Costa

Brava, però la «política económica y social era del mismo signo». I així, «la Ciudad de Mallorca (hoy Palma) se convirtió muy pronto en un emporio marítimo de primer orden» (p. 102).

Així de senzill. Allò que en tot cas podrien ser episodis successius, la conquesta i una anomenada expansió comercial, és contat de tal manera que l'abreviació simplificada del primer permet l'augment frondós del segon. Això és pot fer sense dificultat, justament gràcies que les conquestes poden ser conceptualment reduïdes al seu mer enunciat —«el ideal de Reconquista como eliminación violenta de los musulmanes» (p. 88)—, sense cap explicació més, i gràcies al fet que el tracte historiogràfic d'aquell augment comercial sembla permetre un tipus d'erudició i anàlisi més estrictes i racionals que aquells altres centrats en comportaments suposadament impulsats per emocions religioses. A la vegada, concentrar la recerca en les activitats comercials faria també possible fugir, amb còmoda furtivitat, del guió clerical, l'únic disponible per a explicar allò de la conquesta d'Al-Andalus, tan estrany i complicat. Res millor, doncs, que fer-ho tan normal i senzill que sigui només un referent al·lusiu, conegut com un origen inqüestionable. L'obra d'A. de Campany (1779-1792) era el referent inevitable per a engegar el creixement densament ramificat d'estudis sobre els mercaders catalans a la Mediterrània.

J. Vicens, en una obra d'intenció pedagògica, enumera aquelles recerques que havien contribuït a donar una «visió moderna i precisa» del comerç català, del segle XIII al XV (1959, p. 187). Moderna vol dir, aquí, aliena, justament, al temible guió clerical, a les obsessions torbadores i a la carrinclone-

ria. Precisa, qualifica la possibilitat de manejar conjunts de coses concretes, volums, mesures, vaixells, rutes, ports, nombres de gent, tot allò discretament quantificable. La història econòmica, en suma.

Pocs anys després, aquesta reclamació de modernitat i precisió de Vicens va ser atesa en treballs com els de C. E. Dufourcq (1966) sobre el comerç català amb el Magrib en els segles XIII i XIV, C. Carrère (1967) sobre Barcelona i M. Del Treppo (1972) sobre els mercaders catalans i l'expansió de la Corona d'Aragó en el segle XV. L'obra de P. Vilar (1962), tot i ser de mena i orientació força diferent de les qüestions proposades per Vicens, coincideix en el fet de reduir les conquestes, com he comentat en altres ocasions (Barceló 2000: 39; 2002: 13), a un mer enunciat com si bé fossin només una representació esporàdica i prescindible de moviments socials i econòmics d'un gran fons o bé esculls perillosos que no cabien en el discurs historiogràfic secular, organitzat entorn de coses comprensibles, demografia, creixement agrícola, augment del comerç, etc. Tant és així que, com també vaig assenyalar, les conquestes desapareixen en algun interstici entre el volum II –escrit per J. M. Salrach (1987)– i el volum III –escrit per C. Batlle (1988)– de la *Història de Catalunya* dirigida per P. Vilar, i ningú més, que jo sàpiga, les ha trobat a faltar.

L'enganya-l'ull produït per Vicens ha aconseguit fixar l'atenció en seqüències historiogràfiques posteriors a les conquestes com si en fossin la causa. No provaré d'analitzar els motius de P. Vilar, els que podrien discernir-se del que ha escrit, i d'altres historiadors posteriors en evitar l'escull que suposava el fet extraordinari de conquestes amb intenció de substituir població, d'extermini, i concentrar la narra-

ció historiogràfica en els efectes successius i vinculats clarament amb aquelles. En el cas de Vicens, però, la identificació dels motius no presenta gran complicació atès el perfil prou nítid que els personatges acaben tenint en l'al·legoria. Hi ha un dibuix bàsic, senzill i persistent: dues concepcions distintes de com organitzar políticament «la península» –Espanya, doncs– «que debían enfrentarse a lo largo de los siglos» (p. 96). Una era el «pacte», conduent al «pluralisme», i l'altra «unitarista», entorn de Castella, per dir-ho així (p. 96). A això «también se opusieron ya entonces el idealismo castellano y el realismo mediterráneo» (p. 96). No és poca cosa, això. Ara bé, el personatge que fa el paper de «pacte» és, com s'ha vist abans, Ramon Berenguer IV, el conqueridor de Tortosa i Lleida. El que en Soldevila (1960: 185 i n.60) era només un tret d'habilitat, en prendre el títol de marquès, per evitar que Tortosa i Lleida semblassin «annexades» ni «al comtat de Barcelona ni al regne d'Aragó», en l'al·legoria de Vicens esdevé quelcom de característic que es repetirà, per tant, en el futur en l'organització del govern «de Valencia y de las Baleares, o bien el más extenso y complicado de las posesiones mediterráneas de la Corona de Aragón en Italia» (p. 95).

Si a això s'afegeix la naturalesa diferent, com ell mateix l'ha descrita, de la colonització castellana, consolidadora del latifundisme andalusí, inhibidora de desenvolupament, i de la catalana, creadora d'una agricultura de síntesi amb la irrigació andalusina i on els indígenes sobrevivents treballaven a plaer mentre que s'activa la navegació marítima comercial, els papers queden ben repartits.

En *Notícia de Catalunya* (1954, 2a ed. 1960), contemporània de l'*Aproximación...*,

la descripció dels personatges és més explícita. En part perquè, com que no es tracta d'un breuari d'història, l'autor disposa d'una major llibertat per a ordenar l'al·legoria i fer els textos més expressius. Així, després de fer l'esbós dels dos vessants de la colonització, afirma que «fórem els catalans, després dels fenicis i dels grecs i abans dels anglesos els qui donarem una reeixida prova dels mètodes emprats per l'angle mariner de la mentalitat imperial» (p. 124). És l'oblit de la conquesta casual? Si aquest és el segon vessant, quin és el primer? Doncs, el més cantellut, i el menys important. El primer és aquest: «la prepotència d'un poble que, en un moment d'eufòria econòmica, social i militar, s'expansiona més enllà del seu ter·rer... No existeix cap poble que s'hagi embarcat per a la gran aventura colonial amb la il·lusió de redimir el món...» (p. 122). L'exemple més remot adduït són els argonautes. La referència marinera apareix també en l'ús d'«embarcar» i acaba amb els argonautes «lluitant contra els monstres de la barbàrie» (p. 123). Això, aquest vessament nacional, aquesta sortida «a escena –tothom ho ha fet amb gestos semblants–» (p. 123) no és, doncs, determinant. Sí que ho és, però, «la seva actitud en tombar la primera cantonada de la victòria, just en l'instant en què llueixen la seva mentalitat i els mètodes que aplicarà per consolidar-la» (p. 123). El pactisme, l'organització confederal i delegada del poder caracteritzen la idea dels catalans havent tombar aquella primera cantonada. En el segle XV l'organització catalana de la conca occidental de la Mediterrània resulta haver estat una prefiguració no gens esquemàtica de la Commonwealth. Cal dir que millor, atès que «no existien entre les seves parts els abismes racials, econòmics i mentals que

trossegen la Commonwealth» (p. 139). Recordi, el lector, els moros de València treballant a plaer. En canvi, el colonialisme castellà a Amèrica, mancat del tret caracteriològic pactista encarnat primerament per Berenguer IV, estava abocat al fracàs pel fet de no permetre «la florida d'autèntiques minories dirigents en aquelles terres» (p. 139).

Les conquestes pertanyen a un ordre d'impulsos biològics comuns a l'espècie i no serveixen, doncs, per a establir diferències històriques. El comerciant, en canvi, és el que de debò teixeix un món nou, diferenciable, dels altres victoriosos que han tombar també aquella primera cantonada. Els catalans feren un imperi comercial. Els castellans no. Mai no es diu ben bé què feren, però el resultat latifundista de la colonització de la part occidental d'Al-Andalus és prou indicador de la diferència.

Cal no oblidar, però, el context polític i social en què Vicens imagina i escriu l'al·legoria, el de la victòria dels nacionals de Franco. També cal tenir en compte si les qüestions que proposa Vicens haurien pogut ser conegudes públicament fora d'un context al·legòric. Però també cal preguntar-se si aquests seus plantejaments són només un llenguatge pretèrit que pugui ser ara traduït a un altre de més precís. La resposta, en la meua opinió, és que, en efecte, pot ser traduït a qualsevol altre, però de similar. Per exemple, al del progrés, del desenvolupament, al de la civilització i els bàrbars. És a dir, en qualsevol dels idiomes que es xerren havent tombar la primera cantonada de la victòria.

J. Vicens, entre 1952 i 1960, construí, en efecte, un reeixit enganya-l'ull que feia que el conqueridor català fos percebut, finalment, com a comerciant. D'això, en

feu una al·legoria Catalunya dins Espanya en lloc de ser a l'inrevés, no gens exempta de bellesa. Intel·lectualment, tanmateix, el problema és que no hi ha cap versió alternativa coneguda que sigui narrativament consistent, creïble.

LA NOBLE CAUSA

Les conquestes catalanes d'Al-Andalus van anar així com explicà F. Soldevila i, molt abans, el rei En Jaume. Es coneix amb prou detall com va ser la de Tortosa gràcies a l'estudi precís i sobri, i tanmateix commovedor, d'A. Virgili (2001). No hi ha, en canvi, cap estudi semblant de la de Lleida ni tampoc de les coetànies d'Oreja, Coria, Lisboa i Faro fetes per Alfons VII, l'emperador. Però el text que, generalment, les descriu –la *Chronica Adefonsi Imperatoris*– no permet dubtes sobre el seu caràcter i propòsit exterminatiu, sobre l'eradicació de bàrbars i la reclamació d'un ordre episcopal pretèrit i d'un poblament de fidels (Barceló en premsa).

R. Soto (1991) ha fixat com a Mallorca, en una generació, entre trenta i quaranta anys, desapareixen els rastres de població indígena. I els exhaustius estudis de camp a Eivissa (Barceló dir. 1997) i a Menorca (Barceló, Retamero 2004) així com els d'àmplies regions de Mallorca (Kirchner 1997; Argemí 1998, 1999), mostren que l'estructura de la societat andalusina era vulnerable al tipus d'accions militars inaugurals de la conquesta, que les reaccions defensives, finalment, es limitaven a dèbils aixecaments armats de pagesos, i que la concepció catalana i castellana de la irreversibilitat de la conquesta constituïa el factor generador de tota la trama administrativa i

de jerarquies polítiques que la feia possible, creixent i infinita. Aquesta tecnologia de conquesta era nova i un prodigi d'eficiència. L'Església reformada assegurava els dos elements conceptuals imprescindibles: el primer, determinar qui eren els bàrbars –aquest és el llenguatge fundador–, destriar-los dels fidels i civilitzats, fer-los ben conexedors, i el segon, dictar-ne l'extermini. La reclamació d'un ordre administratiu eclesiàstic, la seva restauració, atorgava a l'ocupació de les terres vacants un caràcter irreversible i, a la vegada, imposava una migració de pobladors que només els feudals podien garantir, i la regulava.

Dos estudis magistrals (Guichard 1990-91; Torró 1999) permeten de veure com es va fer tot això, de manera més complicada en els episodis i en la seva escala que a Tortosa i Lleida i les illes Balears però amb una idèntica lògica social. I tot i que per al país de València no disposem de mapes tan detallats, com els de les Balears, de les xarxes d'assentaments pagesos ni de la seva densitat poblacional, l'engròs de la conquesta i dels seus efectes són perceptiblement comuns arreu: l'eradicació de nadius, tant física com, després, jurídica i la seva substitució per immigrants fidels. El rei En Jaume féu una narració prolixa d'aquest capteniment. Si és tan senzill de descriure, com és que no és clar? A què ve tanta cosa, tant de rebombori? Doncs, perquè el que era un guió narratiu clerical ben identificable en els textos des de, justament, el segle XII va tornar-se guió també d'història nacional i aquest solapament ha funcionat fluidament fins que s'ha intentat secularitzar la narració. Mentre la conquesta d'Al-Andalus sigui contada com a «reconquista» no sorgeixen problemes de congruència interna del guió. Les conquestes, ciutat rere

ciutat, contrada rere contrada, eren part d'un discerniment clar de la barbàrie que havia de ser extingida. L'evangelització, la universalització persuasiva de la fidelitat i l'ordre eclesial, no era contemplada com a eventual solució. Com tampoc ho era la possibilitat de la persuasió intel·lectual dels heretges. El que es fa és, justament, dur a terme la modificació extrema de la població de bàrbars. De fet, la qüestió de l'evangelització no es plantejà realment fins a l'arribada dels espanyols a Amèrica. I es farà de forma clara: es pot recórrer a la força per a predicar i convèncer els indis, uns bàrbars fins llavors inclassificats?

És, certament, possible contar les conquestes com a recuperació d'Espanya o de Catalunya. Ja s'ha vist, però, la discreció i ambigüitat en què F. Soldevila ha d'operar. Tant ell com J. Vicens es remeten a la unitat superior de la «reconquesta» hispànica. El que, en canvi, produeix dificultats serioses en la narració és, curiosament, l'intent de secularitzar el guió cercant d'identificar en l'origen de la conquesta successiva d'Al-Andalus unes causes socials com si, per exemple, l'augment de renda que els feudals poguessin obtenir fos un motiu permanent per a dur-la a terme. Resulta banal discutir que, en efecte, els feudals hi trobaven ubèrrims guanys i un reforçament creixent del seu poder. El que, tanmateix, mai no queda explicat des d'aquesta perspectiva és per què s'optà per organitzar un complex sistema de substitució poblacional i no trames polítiques de domini tributari sobre les societats natives. Aquesta darrera possibilitat era, fins llavors, a finals del segle XI, l'única experimentada, amb fracàs, això sí, pel Cid a València, i la més avinent per als poders feudals en forma de pagaments de protecció, pàries, per part dels andalusins.

Evidentment, aquesta opció no era mai del tot descartada i, cal recordar-ho, el rei En Jaume hi trobava un repetit obstacle en la llarga conquesta del país de València.

Aquest assaig de guió secular, el roig com l'he anomenat (Barceló 2004), pretén dotar de major intel·ligibilitat la narració de les conquestes disminuint el factor dit religiós a figurant obscur de l'escenari, a encobridor fal·laç de vertaderes causes, ben mundanes i econòmiques, de la destrucció d'Al-Andalus. Ara bé, per a fer aquesta operació s'ha de creure en la religió com a quelcom d'ofuscant, capaç d'induir a accions socials que prescindeixen de qualsevol racionalitat. Això, si fos així, no hauria pogut regular una empresa tan sistemàtica i duradora. L'església reformada del segle XII oferia, justament, la tecnologia intel·lectual per a concebre-la i donar-li profunditat i permanència. I a més ho conta, crea els textos fonamentals i transmissibles de la narració. El guió clerical, el negre (Barceló 2004), és, en la seva simplicitat, el més capaç d'explicar amb coherència aquest passat. No hi ha, com he dit abans, alternativa narrativa coneguda. Ni tampoc la destrucció d'Al-Andalus pot, per un qualsevulla acord historiogràfic, si això fos possible, deixar-se de contar. De fet, la destrucció no s'acaba realment fins a 1609 i ja, molt abans, s'havia constituït en la trama central de la crònica general d'Espanya. I també, cal dir-ho, en un estrany, incòmode i, a la vegada, atractiu, com si fos un seu doble, precedent de les conquestes d'Amèrica. Per a Bartolomé de Las Casas fou un referent mai no esmentat però present com una secreta consternació (Barceló, M. 2003).

El negre, el guió clerical, té, a més, altres avantatges intel·lectuals. Un, i no el menor, n'és que, com que es tracta d'una expug-

nació de bàrbars, el relat pot estalviar-se el coneixement social dels bàrbars excepte el dels trets característics més sumaris. És impressionant la poca informació sobre Al-Andalus existent en els textos clericals. Recordi's el «niu de pirates» amb què se'n surt Soldevila i, en general, la dissipada fesomia que fins fa vint-i-cinc anys s'atorgava historiogràficament a Al-Andalus. L'única incidència constatable de la feina feta sobre Al-Andalus en aquests darrers anys ha estat, potser, la de tornar improbable de repetir la grolleria de considerar Al-Andalus com una part, peculiar si es vol dir així, de la seqüència de la història d'Espanya o de Catalunya. En el torbador llibre recent de M. A. Ladero Quesada (2004), no hi queda ombra d'aquesta vella pretensió de continuïtat. Es tracta d'una síntesi sobre «la formació medieval de España» i es fa ben palès que allò de l'«España musulmana» era un ornament molt prescindible del guió, dels dos, del negre i del roig, i que, en efecte, l'únic subjecte actiu i de musculatura definida era el procés de conquesta en si mateix, en el fons irrespectiu de la dimensió social del conquerit. M. A. Ladero Quesada és un historiador conservador, de gran influència acadèmica i de prestigi entre fins i tot els que sostindrien el guió roig de la quesito, que el consideren un professional seriós. La síntesi de Ladero, doncs, permet veure prou bé com la gran majoria de recerca historiogràfica feta, en els darrers vint-i-cinc anys, ha estat incapaç d'afectar el guió convertint-se en notes i comentaris sobre els seus aspectes parcials. En el cas d'aquelles recerques que podrien eventualment introduir dislocacions en l'esquema o generar una perspectiva tan diferent que el fes sobrer i innecessari, Ladero les suprimeix, no en parla.

Un altre avantatge de molta consideració, que comparteixen tots dos guions, el negre i el roig, és que «la reconquesta» o «la formació medieval de España», l'expugnació de bàrbars en qualsevol de les seves versions, resulta molt susceptible de ser traduïda a tots els idiomes del progrés inventats des del segle XVIII (Duchet 1971), sigui el de la perfecció civilitzadora, el de l'endarreriment, el de l'evangelització, el de l'universalisme, el del desenvolupament econòmic, el francament imperial, etc. En qualsevol d'ells la «reconquesta» pot ser descrita. Mai un guió clerical historiogràfic no ha estat tan permanentment modern, tot i les corregibles crueses d'expressió i el baf espès de l'ordre religiós. Al final, però, la formació medieval d'Espanya –això, la destrucció d'Al-Andalus– és reconeguda com una contribució específica, local, precoç en el temps, de la «noble causa».

En la novel·la de Joseph Conrad *Heart of Darkness* (1899 i 1902) el narrador Marlow descriu un episodi del seu antecessor en el càrrec mort en estranyes circumstàncies per la llança d'un negre, en alguna punt del gran riu del Congo. Aquest predecessor, un danès, un home tendre i tranquil, resulta que es va alterar per una malifeta del cap del llogaret i li va donar una pallissa. Que un home tan bondadós fes això no estranyà Marlow atès que «he had been a couple of years already out there engaged in the noble cause, you know, and he probably felt the need at last of asserting his self-respect in some way» (p. 144).

La «noble causa» és, doncs, un sobreentès compartit per tots els oients de Marlow i segurament per la majoria de lectors d'aquest meu escrit. El danès no perdé exactament els nervis sinó que va considerar que la pallissa era necessària per a imposar

la seva autoritat i mantenir la pròpia estima. Després, els negres el van matar. El que vull destacar és que Marlow explica als seus silenciosos oients que el fet que l'apallissador fos un bon home s'ha d'entendre perquè feia uns anys que «estava allà fora, afanyat en la noble causa». És a dir, en l'empresa colonial, civilitzatòria, en l'avançada del progrés, «*in loco deserto*»... «*et in vasta solitudo*», en la salvatgeria, que deien els escribes del segle XI.

La promiscuïtat d'aquest discurs és deguda sobretot al fet que conceptualitza pràctiques socials de gruix innegable i ben registrades que acompanyen, constituentment, l'expansió general, per dir-ho curt, dels europeus, la major migració mai no coneguda. És clar que la «reconquesta», «la formació medieval de España» pot ser fàcilment encabida dins d'aquest procés. I la seva connexió amb les conquestes d'Amèrica es fa sempre notar, tot i que amb intencions no idèntiques. Ho fa R. Bartlett (1993: 314) en les darreres línies del seu llibre. Ho fa M. A. Ladero Quesada (2004: 471) en un ofuscant també final de llibre. I J. Baschet (2004) prova de fer més consistent la connexió sense, però, servir-se adequadament de l'exemple de la destrucció d'Al-Andalus. En general aquesta connexió és una referència clàssica però, normalment, imprecisament postulada i de tèrbol significat. El discurs de la noble causa permet una narració de conquesta amb la mínima atenció vers els conquerits. Aquesta inconsideració no li treu, però, intel·ligibilitat. No hi ha visió dels vençuts, com es digué una temporada. Bé, sí, n'hi hagué, però és innecessària per a construir la de la noble causa.

L'estudi de R. Bartlett mostra clarament que Europa es va construir a partir del

tipus de conquesta i colonització, entre la meitat del segle X i la meitat del segle XIV, i el paper decisiu que l'Església va tenir en aquesta confecció. I, en efecte, l'expugnació de bàrbars, la seva detecció i el seu maneig, era practicada arreu, a la Britània del segle XII, per exemple (Gillingham 1992). Però enlloc no tingué mai la consistència, profunditat i exhaustivitat que va caracteritzar la destrucció d'Al-Andalus. Josep Torró (1999: 13-21) en la introducció al seu estudi memorable sobre «el naixement d'una colònia», el País Valencià, assenyala amb exactitud el «fons d'estranya 'normalitat'» en què la historiografia percep de forma balba una documentació inequívoca del maneig, molt sovint extrem, de les poblacions vençudes de tal manera que aquest domini pot ser contat com a convivència, tolerància, interacció, etc. També fa una observació decisiva sobre un dels termes del vocabulari bàsic de la narració espanyola i catalana de la noble causa, el de repoblació. Diu Torró (1999: 18-19) que no coneix «... un terme equivalent a 'repoblació' per a qualificar l'assentament –també en el segle XIII– dels camperols anglesos a Irlanda, o el dels alemanys a l'est de l'Elba, i, d'altra banda, per què s'empra 'repoblació' quan es parla de la immigració hispànica a les zones conquerides a Al-Andalus i no, posem per cas, amb referència a Canàries o Amèrica?». Vet aquí un plantejament clar de la qüestió que J. Torró (2000a, 2000b) ha fet encara més eloqüent i precís en destacar, justament, la singularitat hispànica –Jerusalem o València– en el context de les altres expugnacions de bàrbars.

Gran part de les dificultats de transmissió del que foren aquestes conquestes i dels lèxics confusos, no adequadament

estudiats, tot s'ha de dir, prové de l'absència de sistemes regulats de narrar els exterminis. No hi ha cap gènere narratiu de gruix i consistent per a fer-ho. Els textos clericals hispànics del segle XII ja ho contenen, però de forma anecdòtica subsidiària de subjectes narratius principals, normalment reis o dinasties, que sí que s'ajusten a procediments coneguts. Cap a 1530 Bartolomé de Las Casas veu limitat el seu projecte de crítica de la conquesta i evangelització d'Amèrica, justament perquè no troba precedents intel·lectuals plausibles per a descriure un extermini. *La Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, escrita el 1542 i publicada el 1552, és un intent fallit de fer aquesta mena de narració. Com suggereix C. Rawson (2001) el relat més creïble és el de J. Swift, en especial la part Quarta dels *Viatges de Gulliver* (1772), l'estada al país dels Houyhnhnms i la *Proposició modesta* de 1729 de com solucionar la fam dels irlandesos organitzant la menja dels seus propis fills.

Una altra qüestió seria per què grups socials que tenen aquesta mena de projectes tan explícits i els porten a terme, són refractaris a fer relats on aquesta experiència, sens dubte tan emocionant i complexa, en sigui l'eix central. Bé.

Al capdavant, doncs, sembla que l'enganya-l'ull efectuat per J. Vicens, pel qual el guerrer català era percebut com a comerciant, no resulta tan aliè al discurs de la noble causa. De fet, totes aquestes conquestes poden ser contades com a èxits mercantils. Fins i tot Hernán Cortés pot ser reduït a mercader audaç, introductor de noves plantes o bèsties i tecnologia a Mèxic. No hi ha, tanmateix, dubte del seu èxit historiogràfic. Són intrigants i ben contemporànies les raons que han fet possible

aquesta distorsionada percepció que a mi no em toca discutir.

La comprensió unitària de les conquestes hispàniques, reiteradament assumida per F. Soldevila i J. Vicens és, en efecte, imprescindible per a entendre l'abast de l'experiència que els feudals conceptualitzen, amb la direcció fonamental de l'Església des de finals del segle XI. La presència de feudals catalans a Castella és manifesta i constant al llarg del segle XII com, entre d'altres, ha estudiat S. Barton (1992). No cal insistir sobre la unitat orgànica del sector eclesiàstic que protagonitza la reforma. Seria probable, fins i tot, que el redactor de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, el bisbe Arnaldo/Arnau d'Astorga (1144-1152), on es sistematitza el lèxic i la narració de les noves conquestes, tinguéssin connexions amb el monestir de Ripoll (Barton 2000: 161). Qui segur que havia tingut una experiència de conquesta catalana era Gaucelm de Ribas, que és descrit així:

In tempore illo erat quidem miles in Extremadura, nomine Gacelmus de Ribas, vir bellicosus; et erat nimium dives in auro et argento et pane et vino et de omnibus huius saeculi. Iste miles abiit ad imperatorem et petiit ab eo ut iuberet ei raedificara castellum quod dicitur Azecha et placuit imperatori. Et abiit in Azecha ipse et filii eius uxor illius et generi cum uxoribus suis... (ed. L. Sánchez Belda 1956: 101-102).

Proposo la traducció següent:

En aquests temps hi havia un guerrer a Extremadura, un home bel·licós, anomenat Gaucelm de Ribes. Era molt ric d'or, plata, pa i vi i de totes les riqueses d'aquest món. Aquest guerrer va anar a l'Emperador i li

demanà que li concedís reconstruir el castell d'Aceca i l'Emperador hi va estar d'acord. I així Gaucelm anà a Aceca amb els seus fills, la seva dona, els seus gendres i les dones respectives...

Vet aquí, doncs, un home de negocis català amb tota la família, gendres inclosos, enmig del desert, allà fora, lluny, dedicat a la restauració de castells. És clar que és broma. L'important és, justament, el desplaçament residencial de tota la família en una empresa de guerra, de molt d'èxit, per cert. No s'ha estudiat bé el cas, però sembla tractar-se d'un cabaler sortit d'un llinatge de Ribes del Ripollès o de Ribes del Garraf (actualment Sant Pere de Ribes). Però en el que hi ha escrit sobre aquests dos castells no hi ha cap traça de Gaucelm.

Aquesta perspectiva distorsionada sobre el guerrer català ha tingut, certament, conseqüències sobre la recerca historiogràfica. No és la meua intenció, però, fer exclamacions sobre el que hauria d'haver estat. Penso, al contrari, que el medievalisme català i, en general, la historiografia del país, han sigut el que havien de ser, tal com els han fet. Ni més ni menys.

Abans he fet esment del prodigiós text de la narració dels «feyts» del rei En Jaume i he manifestat que no existia una crítica de gruix que potenciés l'ús dels sentits i informacions que conté. Penso que és un dels llibres medievals més extraordinaris. No entenc les raons d'aquesta indiferència crítica. Fa uns anys vaig tenir accés, per tràmit anònim, a un informe confidencial elaborat per un prestigiós i influent acadèmic, un filòleg, sobre la conveniència d'organitzar un congrés, a València, sobre Jaume I. El filòleg suggereix que en el Congrés ell:

ho hauria organitzat tot entorn d'aquest llibre [el dels «feyts»]. És una arma irrefutable i ofereix la possibilitat d'articular totes les conferències i tots els possibles temes entorn d'un centre natural d'irradiació, que hom hauria de fer una campanya ben coordinada de propaganda per a 'sacralitzar' [les cometes són seves] i donar a conèixer com la Bíblia del nostre poble (còmics com els del *Tirant*, versions breus per a infant, antologies temàtiques: Jaume I i el dret; J. I i el folklore; simbologia jaumina; la conquesta de València; la de Mallorca, etc.). No deixa de sorprendre'm que nosaltres el deixem pràcticament de banda. Crec que amb això ja està dit tot!

Tal vegada. Bé, no. Quasi tot. □

BIBLIOGRAFIA

- ARGEMÍ, M. (1998): «Segmentación de grupos bereberes y árabes a través de la distribución de asentamientos andalusíes en Yartân (Mayûrqa)», *Arqueología del paisaje. Arqueología Espacial*, 19-20, Saragossa, pp. 373-386.
- (1999): *A les vores dels torrents*, Ajuntament de Pollença.
- ARNOLD, D. (1999): *The problem of nature. Environment, Culture and European Expansion*. Chicago, Blackwell.
- BARCELÓ, M. (2004): «El negre i el roig. Els contextos historiogràfics de l'estudi de la societat andalusina de Menorca i la seva destrucció», *Els barrancs tancats*, IME, Menorca.
- (coord.) (1997a): *El curs de les aigües. Treballs sobre els pagesos de Yàbisa (290-633H/902-1235d. C.)*, Eivissa.
- (2003): «Loquella barbarica (III). Bartolomé de Las Casas, Muhammad i els homes-llop», *Faventia* 25/1, Bellaterra, pp. 69-81.
- «La spurcitia paganorum que había en Coria antes de la conquista cristiana en junio de 1142 d. C.», dins M. Barceló, J. M. Gázquez (eds.), *Musulmanos y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, UAB, 2005, pp. 63-70

- BARTLETT, R. (1994): *The making of Europe. Conquest, colonization and cultural change. 950-1350*, Londres, Penguin Books.
- BARTON, S. (1992): «Two catalan magnates in the courts of the kings of León-Castile: the careers of Ponce de Cabrera and Ponce de Minerva re-examined», *Journal of Medieval History*, 18, pp. 233-266.
- BARTON, S. i R. FLETCHER (2000): *The World of the Cid. Chronicles of the Spanish Reconquest*, Manchester U.P.
- BASCHET, J. (2004): *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier.
- BATLLE, C. (1988): «L'expansió Baix Medieval, segles XIII-XV», a P. Vilar (dir.), *Història de Catalunya*, Vol. III, Barcelona, Edicions 62.
- BRUGUERA, J. (ed.) (1991): *Llibre dels fets del rei en Jaume*, Barcelona, Barcino.
- CARRÈRE, Cl. (1977): *Barcelona 1380-1462. Un centre economic en època de crisi*, Barcelona, Curial.
- (1978): *Barcelona 1380-1462. Un centre economic en època de crisi*, Segona part, Barcelona, Curial.
- CARROLL, L. (1998): *Alice's Adventures in Wonderland and through the looking-glass*, Londres, Penguin.
- CONRAD, J. (1990): *Heart of Darkness and other tales*, Oxford U.P.
- DEL TREPPO, M. (1976): *Els mercaders catalans i l'expansió de la corona catalano-aragonesa*, Barcelona, Curial.
- DESCLOT, B. (1949): *Crònica*, Barcelona, Barcino.
- DUCHET, M. (1971): *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*, Paris, François Maspero.
- DUFOURCQ, Ch. E. (1966): *L'Espagne Catalane et le Maghrib aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, PUF.
- GILLINGHAM, J. (1992): «Conquering the Barbarians: War and Chivalry in Twelfth-Century Britain», *Haskins Society Journal*, 4, pp. 67-84.
- GREENBERG, R. A. i W. B. PIPER (1973): «The text of Gulliver's Travels (1726)». *The Writings of Jonathan Swift*, Nova York, Norton, pp. 1-260.
- GUICHARD, P. (1990): *Les musulmans de Valence et la Reconquête (X^e-XIII^e siècles)*, t. 1, Damasc, Institut Français de Damas.
- (1991): *Les musulmans de Valence et la Reconquête (X^e-XIII^e siècles)*, t. 2, Damasc, Institut Français de Damas.
- IOGNA-PRAT, D. (2000): *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam. 1000-1150*, Paris, Aubier.
- KIRCHNER, H. (1997): *La construcció de l'espai pagès a Mayurqa: les valls de Bunyola, Orient, Coanegra i Alaró*, Palma de Mallorca, UIB.
- LADERO QUESADA, M. A. (2004): *La formación medieval de España*, Madrid, Alianza.
- MUÑOZ LLORET, J. M. (1997): *Jaume Vicens i Vives. Una biografia intel·lectual*, Barcelona, Edicions 62.
- RAWSON, C. (2001): *God, Gulliver, and Genocide. Barbarism and the European Imagination, 1492-1945*, Oxford.
- SALRACH, J. M. (1988): «El procés de feudalització, segles III-XII», a P. Vilar (dir.), *Història de Catalunya*, Vol. II, Barcelona, Edicions 62.
- SÁNCHEZ BELDA, L. (1950): *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Madrid, CSIC.
- SAUER, C. O. (1930): «Historical Geography and the Western frontier», dins *Land and Life: a Selection from the Writings of Carl Ortwin*. (ed. by John Leighly), Berkeley, 1963 [1930].
- SEED, P. (2001): *American pentimento. The invention of indians and the pursuit of riches*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- SOLDEVILA, F. (1962): *Història de Catalunya*. Barcelona, Alpha.
- SOTO, R. (1978a): «La població musulmana de Mallorca bajo el dominio cristiano (1240-1276)». *Fontes Rerum Balearium*, II, pp. 65-80, III, pp. 549-564.
- (1991): *Ordenació de l'espai i relacions socials, Mallorca s. XIII: 1229-1301*, Bellaterra, UAB.
- TORRÓ, J. (1999): *El naixement d'una colònia. Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*, València, PUV.
- (en premsa): «Moneda forçada. Ingressos reials i espècies monetàries al regne de València (1238-1500)».
- TURNER, F. J. (1953): *The Frontier in American History*, Nova York.
- VICENS VIVES, J. (1959): *Manual de Historia Económica de España*, Barcelona, Teide.
- (1960a): *Aproximación a la Historia de España*, Barcelona, UB.
- (1960b): *Noticia de Catalunya*, Barcelona, Ancora.
- VIRGILI, A. (2001): *Ad detrimentum Yspanie. La conquesta de Turtúsa i la formació de la societat feudal (1148-1200)*, València, PUV.

1. És, en la meua opinió, irrellevant per a la comprensió del text anunciar de qualque manera, posant entre cometes el mot, per exemple, si crec o no en l'existència de bàrbars. Tot el registre historiogràfic en confirma la tenaç existència i, al capdavant, el no menys persistent maneix per part dels que no ho eren.

2. La cursiva és de L. Carroll.72.

Carl Schmitt i els jueus

Raphael Gross

D'ençà que es va publicar, el meu llibre *Carl Schmitt und die Juden* ha suscitat una controvèrsia considerable. Voldria respondre ací a algunes de les objeccions que s'hi han formulat. En els cinc anys que s'han escolat des de la publicació del llibre la recerca internacional al voltant de Carl Schmitt ha augmentat cada vegada més. Cal destacar especialment en aquest context el debat que s'ha desenvolupat a França a propòsit dels textos nacionalsocialistes i antisemites de Schmitt, en els quals ha tingut un paper especialment rellevant la revista *Cités* dirigida per Yves Charles Zarka. Aquest debat sembla que encara no ha conclòs. Per la qüestió que jo plantejava, la relació entre l'obra de Schmitt i el seu antisemitisme, tanmateix, em sembla que hi té molta més importància una font tot just descoberta –els diaris de Schmitt dels anys 1912 a 1915 [Carl Schmitt, *Tagebücher, Oktober 1912 bis Februar 1915*, ed. a cura d'Ernst Hüsmert, Berlín, 2003], que no estaven disponibles

quan vaig enllestir el meu treball–, que no la investigació acadèmica sobre Schmitt, cada vegada més diversificada, sobretot en la bibliografia secundària en llengua alemanya. Aquests diaris són particularment adequats com a pedra de toc de la tesi que he mantingut d'una continuïtat de l'antisemitisme en el pensament de Schmitt. De primer, doncs, em referiré, al debat sobre el llibre i, després, als diaris. Finalment, abordaré la qüestió recurrent de la significació del meu treball amb relació a la intensa recuperació, que té lloc a hores d'ara, dels conceptes i les tesis de Schmitt.

1.

El punt central de crítica al meu llibre era que buscava la unitat interna de l'obra de Schmitt en l'antisemitisme. Tanmateix, s'afirmava, l'antisemitisme és només un aspecte de l'obra de Schmitt, perquè no hi ha un nucli intern últim de la teoria de Schmitt, sinó tan sols una multitud bigarrada d'aspectes. Malgrat les meues troballes, un autor sobre el qual s'ha escrit tant i tant, des de perspectives i disciplines molt diferents, és «un clàssic, tant si agrada com si no».

Són pocs els crítics que, a la vista dels resultats del meu llibre, dubten que caldria

Raphael Gross (Zuric, 1966) és director del Leo Baeck Institut de Londres, i professor d'Història Contemporània a la Universitat de Sussex. Aquest article, que es publica d'acord amb l'autor, recull essencialment el contingut de l'Epíleg a la segona edició, ampliada i revisada, del seu llibre *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005; primera edició, 2000).

definir Carl Schmitt com a «precursor de l'extermini», com diu Friedrich Balke. Però no ho han dit mai tan clarament. Anomenar Schmitt un «clàssic» malgrat tot no té, en la seua opinió, res a veure amb cap reserva mental. Només s'hi oposaria un reduccionisme metodològic que tot ho veu des de la perspectiva d'Auschwitz i, doncs, descuida altres aspectes rellevants. De la mateixa manera que seria unilateral una lectura que volgués fer de Schmitt un «teòleg polític», un «radical catòlic» o un «decisionista antidemocràtic», així la meua lectura, que redueix Schmitt a l'antisemitisme, seria insuficient.

Què vol dir ennoblir Schmitt amb el títol de clàssic, tot i que són coneguts els seus textos antisemites? Per quina raó es promou això precisament en el context de treballs sobre el paper de Schmitt en el Tercer Reich, i a més de manera vehement («tant si agrada com si no»)? Què vol dir admetre que l'antisemitisme «ha estat estudiat de manera convincent» per a dissoldre tot seguit, en la mateixa frase, aquest antisemitisme en una «multitud d'aspectes»? Se li atribueix, com ho expressa Clemens Jabloner, volada a Schmitt «fins i tot en l'apoteosi del mal»? O per ventura la relativització té com a objectiu salvar una obra que es pensa clàssica? Qui fa aquesta mena de preguntes s'exposa, certament, al retret de ser esclau d'una lectura políticament correcta, raó per la qual està condemnat a mantenir opinions tèrboles. Per això em sembla important evocar les tesis principals del llibre.

En *Carl Schmitt und die Juden* s'analitzen primerament els escrits nacionalsocialistes de Schmitt pel que fa a la seua funció en el context de la política alemanya sobre els jueus dels anys 1933-1945, i es mostra el paper central que té en ells la lluita contra

els jueus i contra allò jueu: l'antisemitisme es troba al centre de l'anomenada «doctrina jurídica alemanya» de Schmitt. Així, Schmitt considera la legislació racial de Nuremberg com la «Constitució de la llibertat». La lectura acurada i la contextualització històrica dels textos antisemites de Schmitt desmenteix la «tesi de l'oportunisme», segons la qual l'antisemitisme de Schmitt hauria estat una mera concessió formal, purament verbal, als nous detentors del poder, que en realitat rebutjava, una tesi que ha estat defensada fins ara en gran part dels estudis sobre Schmitt. He mantingut que aquesta interpretació tan difosa equival en realitat –conscientment o *inconscientment*– a una apologia.

La política sobre els jueus promoguda per Schmitt no pot ser tampoc explicada, segons les meues troballes, com a resultat d'un «antijudaisme» catòlic. Durant l'època nazi Schmitt, per dir-ho amb cautela, no estava molt a prop de l'Església catòlica, i el seu odi als jueus posava precisament al centre de la lluita els jueus «assimilats», batejats, els jueus «invisibles». D'aquesta manera, una de les seues exigències polítiques era marcar també els juristes batejats com ara Hans Kelsen, que segons ell calia designar com el «jueu Kelsen»: ningú no va plantejar exigències més radicals en l'àmbit de la ciència jurídica el 1936. Schmitt no pertanyia, doncs, al sector dels moderats conservadors, sinó als qui atiaven l'agreujament i la radicalització de la política nacionalsocialista envers els jueus.

La imatge dels jueus que tenia Schmitt es pot resumir de la manera següent: els jueus i «allò jueu» miraven de postular conceptes aparentment *universalistes* (drets humans, igualtat, emancipació), per tal d'imposar els seus objectius *particularistes*

(el manteniment de la seua identitat jueva, la llei jueva, etc.). Amb això donaven força a una acceleració, a una modernització negativa, que contribuïa a una escalada dels conflictes. Aquesta argumentació s'ajusta estructuralment a la famosa frase de Schmitt: «qui diu humanitat, és que vol estafar».

Es dona, en aquest sentit, una estreta connexió entre l'obra de Schmitt d'abans i després de 1933. El concepte d'enemic del seu escrit més conegut de l'època de Weimar, *El concepte d'allò polític*, respon a la mateixa estructura que el seu antisemitisme. Hi trobem dos conceptes d'enemic: el «neutral» de la seua distinció amic-enemic i el dels enemics d'aquesta distinció. Aquests són els destinataris de tota l'agressivitat polèmica schmittiana: aquell qui posa en qüestió la seua distinció amic-enemic –la seua construcció d'allò polític–, és el veritable enemic, *perquè* segons Schmitt és sempre, amb el seu vocabulari universalista, un estafador. Aquesta duplicitat del «concepte d'enemic» és la base de l'agressivitat del llibre de Schmitt. En la mesura que relaciona aquesta «estafa» amb una prolongació secular de la negació del pecat original cristià, és evident que també en els seus escrits de l'època de Weimar la controvèrsia amb els seus adversaris es resol en una controvèrsia entre la teologia cristiana secularitzada i els altres –jueus, marxistes, anarquistes. Però en 1933 aquesta confrontació s'aguditza. Té les arrels més profundes en els debats polítics i jurídics sobre la qüestió de la posició dels jueus en l'Estat secularitzat, modern, que havien sigut el centre d'atenció precisament d'aquells pensadors que Schmitt invoca com a models: els joves hegelians radicals alemanys i els antirevolucionaris conservadors francesos.

L'antisemitisme de Schmitt, doncs, no era accidental o presumptament oportunista, de la mateixa manera que el nacionalsocialisme alemany no era antisemita per casualitat. Per això em sembla encertat d'afirmar que no és tan fàcil fer servir en sentit productiu la seua obra posant entre parèntesi l'antisemitisme.

He mostrat que aquesta orientació de Schmitt no es pot entendre al marge de la seua obra anterior. No afirmaria, tanmateix, que de l'obra anterior a 1933 se segueix *forçosament* l'antisemitisme i nacionalsocialisme radical posterior de Schmitt. Això ho rebutjaria ni que siga per motius de mètode: considere que els homes poden elegir les opcions que fan. Aquesta llibertat desqualifica el capteniment polític de Schmitt i en fa un problema moral; un problema que comparteix amb una gran part de les elits alemanyes, que després de la presa del poder pels nazis van optar per l'antisemitisme i el nacionalsocialisme radical. El darrer capítol del llibre està dedicat a la manera com Schmitt va tractar de fer un tabú d'aquesta opció seua després de la derrota dels nazis i després d'Auschwitz.

Carl Schmitt no és, pel que fa a l'antisemitisme, cap excepció. Precisament les elits intel·lectuals van ser, a Alemanya, les que més intensament van promoure i radicalitzar l'antisemitisme nacionalsocialista. Bé pot ser, com pensa Christopher Browning, que alguns individus participassen en els més cruels crims nacionalsocialistes sense ser antisemites convençuts; però pel que fa a la majoria dels intel·lectuals alemanys el cert és justament el contrari: eren bàsicament antisemites radicals abans d'optar pel nacionalsocialisme, i sovint van continuar sent-ho també –com ens ensenya el cas Schmitt, per exemple– després de la fi del règim nazi.

Per consegüent, convé no trivialitzar l'antisemitisme en l'obra de Schmitt. Si algú hagués estat un bon cuiner i allora antisemita, potser podríem dir: continue fent servir els seus llibres de cuina malgrat tot, perquè l'antisemitisme no n'ha fet malbé les receptes. Podria dir això tan fàcilment d'un teòric de la política, si ens prenem de debò seriosament les seues obres? Definiria com a clàssiques les seues obres? Això només es pot fer si es veu l'antisemitisme com un mer sentiment: algú a qui no agraden els jueus, i prou. Certament, després d'Auschwitz, si més no, una cosa així és moralment problemàtica, però en principi sembla que més enllà, almenys en el pla teòric, no tindria gaire rellevància. Tanmateix, l'antisemitisme nacionalsocialista que és propi de Schmitt té poc a veure amb això. Perquè és el resultat i la depuració d'un magma complex, històricament format, sobre els jueus i «allò jueu». Aquesta forma d'antisemitisme és, doncs, més abstracta i perillosa alhora que un simple rebuig: d'una banda, pot adreçar-se contra imatges sempre noves de l'enemic (el bolxevisme, el marxisme, el liberalisme, la maçoneria), i d'una altra pot legitimar molt concretament un programa de mort, en la mesura que s'ofereix una fantasia –un error incorregible– com a explicació i solució alhora de tots els mals d'aquest món.

Hi ha una tendència a desacreditar tota la pregunta per l'antisemitisme de Schmitt com una qüestió en darrer terme moral i també ahistòrica. Alguns han dit contra el meu llibre que es pot investigar Schmitt com a figura històrica sense fer cas del seu antisemitisme. Molts sembla que pensen també que no es pot esmentar Schmitt i Hitler en la mateixa frase. Gairebé caldria tractar Schmitt com si el nacionalsocialisme

no hagués existit o com si poguéssim formar el nostre judici científic sobre Schmitt amb una distància temporal artificial, la qual cosa vol dir sobretot sense indignació moral. Realment, per què no ens hauríem d'indignar davant el seu antisemitisme? Alguns dels treball recents, escrits de manera tan desapassionada, sobre Schmitt suggereixen aquesta sorprenent distància artificial respecte de l'objecte de la seua recerca i es resisteixen a les valoracions. Pense que precisament aquesta abstinència condueix a posar simplement el Schmitt «catòlic», l'«ateu», el «polític-teològic» i l'«estètic» al costat de l'«antisemita» i a reprendre totes aquestes coses com a diferents facetes d'una obra complexa. Aquest procediment em sembla de fet, per molt científic que pretenga ser, absurd. És necessari entrar en l'objecte tan a fons que hom pugua emetre també un judici sobre ell.

2.

Tres anys després de l'aparició del meu llibre foren publicats els diaris de Carl Schmitt dels anys 1912 a 1915. Aquests diaris omplien un buit. Fins a l'aparició del *Glossarium* de Schmitt l'any 1991, del seu antisemitisme, només en teníem el testimoni de les manifestacions publicades durant els anys que van de 1933 a 1945. Per això pogué realment prendre cos la tesi segons la qual Carl Schmitt es va presentar sota el nacionalsocialisme com a antisemita simplement per oportunisme. El *Glossarium* publicat l'any 1991, el seu diari dels anys 1949-1951, no obstant, també anava ple de manifestacions antisemites. Molts intèrprets de Schmitt van insistir –fins i tot després de l'aparició d'aquest llibre– que

Schmitt només va escriure en aquest to a partir de 1933 i que no hi havia cap dada que induís a pensar que ja era antisemita abans de 1933. Es tractava d'una objecció de pes, perquè els llibres més coneguts de Schmitt aparegueren entre 1919 i 1932.

Tanmateix, els diaris dels anys 1912 a 1915, que analitzarem breument però amb detall tot seguit, alteren de manera clara el panorama. El rerefons del diari el constitueixen dos temes: el gran amor de Schmitt per la ballarina vienesa Pauline Carita von Dorotic, i els greus problemes de manca de diners amb què es trobava com a passant d'un advocat.

Hi sovintegen els esclats d'ira i menyspreu contra els homes jueus. N'és un exemple, l'atac d'ira que li agafa arran del seu conflicte amb el jurista Eduard Rosenbaum: «Em fa por el rastrear aquest, però de la mateixa manera que hom té por de les xinxes i les sangoneres. És difícil defensar-se'n una vegada les tens al cos. [...] Hi ha homes que són sangoneres».

Arran d'aquesta disputa Schmitt comença a posar en qüestió tota la seua relació —que havia estat en part amistosa— amb els jueus: «Ja m'imagino com jutjarà Rosenbaum el meu llibre sobre l'Estat: com a jueu sap exactament la posa que ha d'adoptar [...] per tal de poder destruir el meu llibre. És una púrria perillosa. Dubte que Georg siga millor».

Hi fa referència al seu amic Georg Eisler —germà de l'amic jueu de Schmitt Fritz Eisler, caigut el 1914. Tampoc en aquest cas l'amistat devia ser tan ferma com creuen molts intèrprets de Schmitt: «Por dels jueus, d'Eisler». El fet que Eisler fos jueu tenia, de manera totalment evident, un paper central per a Schmitt en la seua amistat. No pot sorprendre, si es tenen en

compte les seues manifestacions generals de menyspreu envers els jueus: «Al Cafè, un jueu petit i repugnant que s'admirava de tot i no parava de riure, però que tenia a la vora una tia ben maca». O bé, després de l'esclat de la guerra: «Amb quina habilitat saben adaptar-se els jueus a la guerra i s'hi posen a la feina, frisosos, aquests micos».

El seu odi s'adreça igual a les «fastigoses i xerraires dones jueves» que als jueus que obtenen l'èxit social: «Ple de ràbia de pensar que el Consell Secret ha ennoblit el jueu Emanuel». Em sembla important remarcar que Schmitt, tot i tenir aquests sentiments, manté relacions, de caire quasi familiar, amb jueus en aquesta època. El Nadal de 1914 el passa amb la família Eisler. És palès que ho fa sobretot amb l'esperança d'aconseguir suport financer, però és tanmateix del tot ambivalent i es deixa anar: «Comence a respectar els jueus». I més endavant: «Georg és un xicot magnífic, un jueu llest, intel·ligent i decent. També poden ser grans tipus, cosa que no m'havia pensat». Amb Georg discuteix —igual com més tard amb Jakob Taubes— sobre «la qüestió jueva», un tema que semblava de molta actualitat dos anys abans del famós cens de jueus dut a terme per l'Exèrcit alemany el 1916: «Vam parlar fins dos quarts de dues de la matinada sobre la qüestió jueva i ens n'anàrem molt cansats a dormir». Schmitt reflexiona reiteradament sobre la seua relació amb jueus, per exemple a l'octubre de 1914: «Sorprenentment avui he vist al llarg del dia dues vegades l'advocat Weyl: té a veure això amb el meu complex jueu? [...] El cas és que hi ha més persones cultes entre els jueus que entre els cristians, per això és més fàcil fer-se amb ells».

Al costat d'aquests rampells gairebé filosemites, el seu repertori inclou ja en

aquesta època no tan sols sentiments molt poderosos de repugnància moral i estètica, sinó també derivacions paranoides: «Mentre em rentava, una ràbia intensa envers els jueus que es dediquen a l'art, aquests falsificadors de moneda, que estraflan tot procés autèntic i deformen els conceptes de la gent, aquests mediocres vius com micos, capaços d'imitar-ho tot amb tanta habilitat que, sovint, hom se'ls creu mesos i mesos...»

Una cosa sembla ben clara: Carl Schmitt no es va ocupar de la qüestió jueva tot just a partir de 1933; aquest tema el va acompanyar amb més o menys intensitat –i aquest era el punt de partida del meu llibre– tota la seua vida.

Aquestes citacions condueixen a un rastre, que ací només puc al·ludir però que em sembla central. Naturalment, des de les reflexions sobre el seu «complex jueu» de l'any 1914 fins als textos eufòrics sobre les Lleis de Nuremberg de 1935 com a presumpta «Constitució de la llibertat», hi ha un llarg camí. Un camí que no havia de recórrer forçosament; Schmitt ben bé podria haver-se comportat d'una altra manera. Certament, els esdeveniments polítics tingueren el seu paper a l'hora de fer que Schmitt es manifestàs com ho féu després de 1933. Probablement no hauria escrit aquesta mena de textos si els nazis no haguessen ocupat el poder entre 1933 i 1945. Tanmateix, em sembla important constatar, a la inversa, que sense individus com Schmitt, que ja veien de molt abans un problema en els jueus, es fa més difícil explicar els èxits dels nazis. Per això és legítim i malauradament també necessari preguntar-se què és el que va entusiasmar Schmitt, per exemple, l'any 1935 en les Lleis de Nuremberg. Al costat dels ar-

guments presentats en el capítol primer del llibre, els diaris aporten nous indicis: l'antisemitisme –com va escriure Jean-Paul Sartre en les seues famoses *Réflexions sur la question juive* publicades el 1946– és alhora una visió del món i una passió. Tot i que Schmitt se situa en l'Estat nazi de la banda del suposat «antisemitisme de raó», el concepte de «raó» no és com a tal suficient per aclarir el contingut de l'antisemitisme nazi. Perquè aquest antisemitisme es basa precisament en un apassionat odi «moral», en un apassionament que es concep com a moral, per tal de legitimar l'exclusió social d'allò «jueu», objecte d'odi. Sovint aquesta repugnància moral, present clarament en nombrosos sectors de la societat alemanya abans de 1933, i àmpliament compartida, és encoberta amb el concepte de «raó».

Les Lleis de Nuremberg tractaven d'impedir la intimitat entre jueus i no jueus. Tractaven de produir una homogeneïtat social de la qual estaven exclosos els jueus. Castigaven sobretot el tracte íntim, les relacions sexuals, entre jueus i no jueus. El que es fa palès en els diaris de Schmitt és aquesta por, aquesta repugnància, aquesta indignació moral que li provoca el contacte amb els jueus. En 1912-1915 encara no ha elaborat o previst cap resposta de tipus polític o jurídic. Però l'eufòria antisemita jurídica que manifesta Schmitt després de 1933 sembla que respon a una necessitat covada durant molt de temps, que en qual-sevol cas no podríem explicar en termes d'una inflexió merament oportunista.

Els diaris reforcen, per tant, la tesi del llibre, en el sentit que cal posar en el context dels seus escrits primerencs l'antisemitisme que Schmitt situà en 1933 al centre de la seua reflexió en el camp de la teoria política.

3.

Es planteja la qüestió de si la reiterada i metòdica utilització dels conceptes centrals de Carl Schmitt no reconstruirà o donarà per bo el seu context antisemita, malgrat que hom se situe en la tradició il·lustrada o fins i tot que hom s'aparte en alguns aspectes de l'obra schmittiana. De debò es pot tenir, diguem-ho sense embuts, Schmitt sense el seu antisemitisme? Ni el treball de Dirk van Laak ni els de Jan-Werner Müller, que s'ocupen de la influència de Schmitt en la postguerra, toquen aquesta qüestió. Tanmateix, s'ha plantejat en el debat arran de la publicació de *Carl Schmitt und die Juden*. Qui més clarament ho ha fet és Friedrich Balke. Per una banda, confirma en un extens comentari la troballa del llibre, és a dir, que els conceptes centrals de Schmitt —amic i enemic, decisió i discussió, *Katechon* i Anticrist, nomos i llei— o bé deriven d'un context històricament carregat d'antisemitisme o foren utilitzats per Schmitt en la seua polèmica antisemita. Tot i que Balke pensa que caldria considerar Schmitt, a la llum dels resultats del llibre, com a «precursor de l'extermini», sosté, d'altra banda, que la connexió quant als continguts, decisiva per a la recerca i de grans conseqüències teòriques, no queda demostrada. L'elaboració dels conceptes schmittians per autors com Giorgio Agamben, Reinhart Koselleck o Ernst-Wolfgang Böckenförde sembla que desmenteix clarament aquest punt de vista.

Aquesta llista es podria prolongar, naturalment. Abans de centrar-me en un cas concret voldria, però, formular encara més clarament la qüestió inicial: per què hauria de ser problemàtic donar per bons els conceptes centrals de Carl Schmitt? Més

amunt he dit que probablement ningú no tindria res a dir davant, per exemple, de la utilització actual de les receptes de la cuinera de Hitler. Però el que és vàlid quant al cuiner o la cuinera, em sembla que no és de cap manera vàlid pel que fa a l'obra del jurista que contribuï en molts aspectes a configurar l'Estat nacionalsocialista i que, en particular, impulsà l'antisemitisme nazi tant teòricament com pràcticament. El fet que un professor de Teoria de l'Estat, com el mateix Schmitt s'anomenava, s'ocupe de problemes polítics, socials i ètics fonamentals de la configuració d'un règim no és de cap manera indiferent, atès que va escriure desenes de llibres i articles científics al voltant del desenvolupament de l'Estat nazi. Més aviat el problema que es planteja és si és explicable que pugui haver-hi una recepció amplíssima de la seua obra sense que ningú no es pregunte fins a quin punt això implica una continuïtat de la teoria política nacionalsocialista (i en els darrers tems també, molt sovint, de la concepció nacionalsocialista de la política internacional).

Cal preguntar-se, per descomptat, què es vol dir realment quan es parla de donar per bo un concepte i, cosa encara més complicada, de donar per bons els continguts nacionalsocialistes i antisemites. Naturalment, amb aquesta expressió al·ludim a alguna cosa que va més enllà de l'ús de les paraules. «Teologia política», «romanticisme polític», «estat d'excepció», són expressions que òbviament tenen un significat literal més enllà de l'ús conceptual que en fa Schmitt. No és això el que hi ha en joc. Del que es tracta és de l'assumpció d'un camp de significacions definit per Schmitt i que té arrels profundes en la història política i constitucional alemanya. El problema de l'ús persistent

dels conceptes de Schmitt es troba ací i afecta, em pense, els qui continuen fent-los servir.

En posaré un exemple concret. En anys recents, a Alemanya, l'egiptòleg Jan Assmann ha desenvolupat, recolzant-se en Carl Schmitt però distanciant-se'n críticament, un concepte propi de «teologia política». L'anàlisi dels textos d'Assmann és interessant per dos motius: per la seua gran influència en les ciències de la cultura alemanyes —especialment el seu discurs sobre la memòria del nacionalsocialisme— i perquè en els seus llibres i articles recents ha tractat de fer productiu, justament per a la comprensió de l'antisemitisme, aquell concepte de «teologia política» popularitzat per Schmitt.

Són dos sobretot els llibres d'Assmann en els quals es fa palesa aquesta connexió entre la teologia política de Schmitt i els intents del mateix Assmann d'oferir una interpretació de l'antisemitisme: els llibres *Moses der Ägypter* (Munic, 1998) i *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa* (Viena, 2000). L'egiptòleg Assmann fa servir el concepte de «teologia política» aplicat a una època diferent.

Mentre que Schmitt contempla la fase de secularització dels conceptes teològics en l'època moderna, Assmann investiga la relació entre «domini i salvació» en el trànsit de l'antic Egipte a Israel. Assmann no parla com Schmitt de secularització, sinó del procés de teologització dels conceptes polítics en la transició de l'antic Egipte a Israel. Descriu, doncs, en sentit propi, amb el concepte de teologia política, el procés invers: no pas la secularització dels conceptes teològics, que marquen el discurs polític de la modernitat, sinó la

teologització de conceptes que eren abans políticament precisos. En el decurs de la seua radicalització, en Schmitt els jueus tenen un paper cada vegada més important en el procés de secularització: la forma jueva des-teologitzada hi esdevé l'arquetip de la llei abstracta positivista (jueva). En Assmann, qui hi té un paper decisiu no són certament els jueus, sinó el nucli de la religió jueva, el monoteisme, o com ell en diu, la «distinció mosaica». Amb la distinció mosaica entra en la història universal la distinció entre religió vertadera i falsa, entre déus autèntics i falsos, entre bo i dolent. Assmann vincula, en una narració força complexa, aquesta «distinció mosaica» amb l'origen de la violència sense límits i l'antisemitisme.

La manera com Assmann assumeix i fa servir els conceptes de Schmitt és, per descomptat, complicada i inclou sovint distanciaments molt clars. Tanmateix, Assmann perllonga alhora tota una bateria de posicions schmittianes, relacionades amb el compromís nacionalsocialista i l'antisemitisme de Schmitt, i que són problemàtiques: les seues idees al voltant de l'homogeneïtat de les cultures o de les nacions; la idea segons la qual amb la història jueva va entrar un element central en la història universal, el qual (sense relació en Assmann amb els jueus mateixos, però originat de tota manera amb la «distinció mosaica») va comportar en el sentit més ampli la desgràcia i la pèrdua de la pau entre els pobles. I finalment la idea segons la qual a través de la distinció entre «vertader i fals», és a dir al principi a través de la prohibició jueva d'imatges, se li va oferir a la humanitat un discurs moral que tant Schmitt com Assmann presenten en darrer terme com a destructiu.

Sóc ben conscient que aquesta exposició tan breu, i a títol d'exemple, no dona ni de bon tros una resposta satisfactòria a la qüestió de la convalidació dels continguts antisemites de Schmitt per l'ús dels seus conceptes. Sobre Assmann, en concret, caldria fer encara moltes consideracions. Em sembla important, de tota manera, dir que són els teòrics que invoquen els conceptes de Schmitt i els continuen utilitzant els qui haurien d'aclarir aquesta qüestió. Cap dels autors esmentats ho ha fet fins ara. I em pense que es pot exigir de cadascun d'ells aquest aclariment. □

Traducció de Gustau Muñoz



Els polígons d'habitatge, construïts en les perifèries urbanes en els anys 1960 i 1970, són l'exponent del fracàs d'una determinada idea de l'arquitectura moderna. Són barris que sovint s'han revelat incapaços de generar els valors de la vida comunitària o de la identificació de les persones amb l'entorn. Però són també espais d'oportunitat, en què és possible trencar l'aïllament social. Badia, al Vallès, n'és un exemple paradigmàtic.

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

I al febrer...
Cultura i política

L'ESPILL

Emocions morals en la fletxa del temps: un esquema de l'experiència del dany

Josep E. Corbí

I

EL DANY I LA FLETXA DEL TEMPS

1. L'ESTRUCTURA TRIPOLAR DEL DANY

1.1. «Tota arma té dues puntes».¹ La daga té un mànec i una fulla. Qui agafa la daga pel mànec *pot ferir* un altre, qui rep la daga pel costat de la fulla esmolada no pot ferir, sinó simplement *ésser ferit*. La forma mateixa de la daga revela una estructura de poder. Qui empunya la daga pot convertir-se en un *botxí*, en un torturador; qui percep l'acer és ja una *víctima* de qui l'apunta amb la daga.² En la imatge d'una daga empunyada per una mà i dirigida contra el cos d'un altre, podem percebre l'experiència del *dany*, que és el punt de partida de l'*experiència moral*.

1.2. L'experiència del dany, com l'arma, té dos pols metafísicament molt distants: el pol de qui *causa* el dany, del botxí, i el pol de qui el *pateix*, la víctima. Aquesta *dualitat metafísica* està íntimament associada a una *dualitat epistèmica*: mentre que el dany és una veritat evident i innegable per a la víctima, el botxí *pot negar* l'existència del dany que ell causa. El botxí té al seu abast un munt de recursos (justificació instrumental del dany, atribució de culpabilitat a la víctima, fragmentació de l'experiència, etc.) per a infligir dany intencionadament i, tanmateix, no *representar-se'l*. Si se'l representés, li resultaria molt més difícil de continuar infligint-lo: ací veiem una connexió entre *coneixement* i *moralitat*, entre representar-se el dany que pateix la víctima i la capacitat d'infligir-lo

1.3. Hi ha, no obstant, una *tercera* perspectiva: la perspectiva de qui no empunya cap daga ni és amenaçat per ella, però que veu algú empunyant una daga contra un altre. És la perspectiva de qui veu o, més habitualment, *té notícia* del què està succeint.

Com es representa la situació qui simplement en té notícia? Hi ha certament una primera resposta, la resposta de la *compassió* per la víctima, però aquesta resposta instintiva pot ser fàcilment contrarestatada pel

Josep E. Corbí (Monòver, les Valls del Vinalopó, 1957) és professor del Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València. És autor, entre altres, de [amb J. L. Prades] *Minds, causes and mechanisms* (Blackwell, 2000) i *Un lugar para la moral* (A. Machado Libros, 2003).

discurs del botxí. El botxí és, al cap i a la fi, qui té el poder, qui empenya la daga; és l'únic que pot fer sentir la seua *veu*, que pot insistir en la seua representació dels fets. La víctima roman indefensa, callada, la seua veritat està soterrada sota la paraula del botxí. Qui en té notícia acaba pensant que el dany causat, si n'hi ha, està justificat per un bé ulterior i, en molts casos, la víctima se'l mereixia. Podem preguntar-nos per què l'espectador concedeix autoritat epistèmica al botxí, a desgrat de saber que la seua perspectiva és interessada?

Les terceres persones tenen por que l'acció del botxí siga *arbitrària*, puix que, si fos així, la fulla de la daga es podria tornar en qualsevol moment contra elles. És per això que prefereixen creure que l'atac del botxí és *legítim*, que és una maniobra de defensa de l'ordre que les terceres persones suposadament comparteixen i que, en el fons, és la víctima mateixa qui representa una vertadera amenaça per a aqueix ordre.

2. LA VEU DE LA VÍCTIMA I LA FLETXA DEL TEMPS

2.1. El propòsit fonamental d'aquestes tres sessions és *rescatar la veu de la víctima*. Aquest rescat no consistirà simplement a reconstruir el que *diu* la víctima, sinó a reivindicar la seua *autoritat epistèmica*. Defensaré que qui ha patit en la seua carn certes formes de dany, certes atrocitats, es troba en una situació epistèmicament privilegiada per a conèixer la realitat moral d'aqueix dany i d'altres de semblants.

Amb això no vull dir que la mirada de la víctima siga *necessàriament* lúcida o perspicax, puix que el dany patit pot impedir-li distanciar-se'n suficientment, pot enterbolir la seua ànima amb el núvol del *ressentiment*,

per bé que, com veurem, no tota forma de ressentiment és distorsionadora.

2.2. Aquesta reivindicació de l'autoritat de la víctima involucra, inevitablement, la descripció dels mecanismes mitjançant els quals el botxí (i qui s'hi veu com un mer espectador) distorsiona la veritat que la víctima sent la imperiosa necessitat de revelar.

Sols mitjançant la identificació dels *mecanismes de distorsió* que afecten el botxí, l'espectador i la víctima, podrem discriminar les veus que ofereixen un *testimoniatge verídic* de les que menteixen o s'autoenganyen. La víctima de la qual parlarem a partir d'ara és la víctima que ha evitat la distorsió, que ha estat capaç de fer front a la seua experiència sense desviar la mirada.

2.3. La veu de la víctima és, com he dit adés, inevitablement *retrospectiva*, sols així pot donar testimoniatge del dany que li van causar. Dificilment la seua veu podrà no sols ser escoltada sinó simplement articulada mentre el dany és causat. En el moment del dany, la veu de la víctima queda reduïda a un crit o un gemec.

Rescatar la veu de la víctima no comporta sols una recuperació de la *memòria*, sinó el seu *trasbalsament*, ja que, mentre la veu de la víctima no s'escolta, la representació que tenim de la història és la del botxí, la de qui acaba amb la daga empunyada. I, si tinc raó en defensar que aquesta representació està essencialment distorsionada, aleshores la representació de la víctima no sols serà radicalment *diferent* de la del botxí, sinó que ens donarà accés a la realitat moral de la història, que el botxí tractava d'ocultar.

Seguint Jean Améry, podem dir que un *món humà* és un món en el qual se satisfan certes expectatives, és a dir, l'expectativa que

(a) ningú no m'agredirà³

i l'expectativa que

(b) si algú m'agredeix (o em trobe en estat de necessitat), altres acudiran en el meu auxili i em protegiran.⁴

És difícil d'especificar la natura d'aquestes expectatives. No són expectatives que hom cancel·le simplement perquè sàpia que no es compleixen, i cal sentir en la pròpia carn (o en la d'algú molt pròxim) com efectivament s'hi frustran. La víctima abandona la primera d'aquestes expectatives en rebre el primer colp, i la segona en comprendre que aqueix colp roman ocult al món, que està aïllada. Aquest aïllament és inicialment sols físic (la tortura es practica en llocs amagats) i troba consol en la idea que, després de l'alliberament (si s'esdevé), els altres acudiran en el seu auxili i tractaran de reparar el dany. En abandonar la cel·la de càstig, en tractar d'incorporar-se al món de la llar, la víctima comprèn que el seu aïllament és força més pregon, que els altres *no volen* o *no poden* escoltar la seua història i, en aquest punt, es veu truncada la segona expectativa.

2.4. Ara bé, encara que la *veu* de la víctima parla del dany patit, d'experiències del passat, la seua *mirada* està orientada cap al futur, puix que el dany causat en el *passat* perviu en el *present* com una ferida que mai no cicatritza i està permanentment a la recerca d'alguna forma de reparació que li permeta d'obrir-se al futur, de reconciliar-se amb el món.

El dany que roman en la víctima vol que, en contra de la tendència natural,

la fletxa del temps s'orienti cap al passat, rescate la veritat que hi estava sepultada, perquè sols així hi ha un futur per a la víctima, sols així la fletxa del temps pot recuperar la seua orientació natural cap al futur i obrir a la víctima —però no sols a ella— la possibilitat de viure en un món identificable com a humà.

2.5. Aquest escrit arranca del testimoniatge d'éssers humans que han patit en la seua carn l'impacte de l'extrem esmolat de la daga i han fet un esforç per no desviar la mirada, encara que aquesta lucidesa tingués un cost significatiu per a les seues vides. En concret, la reflexió caminarà de la mà de tres testimonis: Primo Levi, Claude Eatherly i Jean Améry. El propòsit de la reflexió és articular, a partir d'aquest escrit, un esquema de l'estructura del dany que ens permeta de millorar la nostra comprensió dels mecanismes que fan possible les massacres, la presència de la monstrositat.

Primo Levi i Jean Améry són supervivents d'Auschwitz, mentre que Claude Eatherly és el pilot que realitzà el vol de reconeixement previ al llançament de la bomba atòmica sobre Hiroshima. La seua és certament la veu d'un botxí, però d'un botxí que, a desgrat de l'afany de l'opinió pública americana per tractar-lo com un heroi, se sent profundament culpable, té una percepció punyent de l'atrocitat que ha comès i aquesta circumstància el situa en una relació privilegiada amb les víctimes, per tal com Eatherly s'atreu a complir la condició que permet a la víctima d'obrir-se al futur, val a dir: reconèixer la veritat moral del dany que havia causat.

II

PRIMO LEVI: LA VERGONYA

3. LA MEMÒRIA GENUÏNA VS.
LA IMATGE ESTEREOTIPADA (I IDÍL-
LICA) DE L'ALLIBERAMENT

La imatge idíl·lica (i estereotipada) de l'alliberament com un esclat d'alegria i de germanor és la que manté viu el presoner mentre es troba al *Lager*, és la meta a la qual el presoner tem no arribar perquè la dallada de la mort segueix abans la seua vida; però del que mai no dubta és que el seu alliberament, si mai s'esdevé, serà inevitablement un moment intens d'alegria i retrobament.

Després d'un *esforç de la memòria*, Levi descobreix que el sentiment que realment acompanyà el seu alliberament no va ser, com en el cas de molts altres presoners, ni l'alegria ni el retrobament, sinó *la vergonya i la culpa*.

El pes de la imatge estereotipada és *tan reconfortant* que hom tendeix a sepultar l'experiència real sota aqueixa imatge: «... La convenció preval sobre la memòria genuïna: 'qui és alliberat de l'esclavitud en gaudeix, jo n'he estat alliberat, per tant, també n'he gaudit'.»⁵

4. UN DILEMA INTERESSAT

4.1. És un fet que Primo Levi, com molts altres presoners, va sentir vergonya. Vergonya de què? Vergonya d'haver estat *envilits* (a) per haver acceptat les més terribles humiliacions simplement per seguir viu;⁶ (b) per no haver acudit en auxili d'altri i faltar doncs al deure de socors;⁷ (c) per haver comprès que sense la participació dels presoners els camps no haurien pogut

funcionar: al cap i a la fi, els jueus eren part de la màquina nazi d'extermini, col·laboraven en la construcció dels camps, en la producció industrial, en l'eliminació dels cossos dels jueus gasejats. Vergonya (d) en adonar-se que si un ha sobreviscut és a costa dels millors, dels qui es negaren a col·laborar, dels vertaders testimonis⁸ i també (e) la vergonya del món, la vergonya del que un ésser humà és capaç de fer a un altre, encara que hom no estiga directament implicat en aqueixa acció.⁹

La vergonya naix de la percepció que hom no ha fet res per evitar aquest enviliment, encara que aquest no fer res es produeix en unes circumstàncies en les quals a ningú no se li pot *exigir raonablement* que ho faci.

4.2. Un *dilema interessat*: És fàcil pensar que el sentiment de vergonya (o de culpa) és o bé irracional i, per tant, ha de ser tractat com una patologia o bé és racional i, per tant, la víctima n'és responsable i ha de ser condemnada.

5. LA PRIMERA OPCIO:

SI EL SENTIMENT DE VERGONYA
(O DE CULPA) ÉS IRRACIONAL,
HA DE SER TRACTAT COM
UNA PATOLOGIA

5.1. Hom podria pensar que el sentiment de vergonya de Levi és *irracional*, ja que, en les condicions de vida del camp, el marge de maniobra del presoner era molt reduït; que més aviat caldria considerar herois els qui s'hi resistiren, en lloc d'acusar els qui no van ser capaços d'actuar, de fer alguna cosa. És irracional, es podria dir, perquè hi ha una *desproporció* entre les condicions del camp i les condicions en les quals estaria

justificat que hom s'averonyira de certes actuacions o negligències pròpies.

Ara bé, si aquest sentiment és irracional, sembla que hauríem de tractar-lo com un trauma, com una patologia, davant la qual la resposta adequada és tractar de guarir la ferida, de cicatritzar-la, i *esborrar* d'alguna manera la petjada del passat. Aquesta mena de resposta obri el futur de la víctima, i esborra el passat com un llast: nega que la víctima siga dipositària d'una veritat de la qual la seua vergonya és alguna cosa més que un símptoma.

5.2. El problema no és que hi haja un capteniment patològic, és que aqueix capteniment patològic es considere totalment irracional, que no respon a una veritat. Amb quin criteri de racionalitat podem dir que la resposta a una acció monstruosa pot ser desmesurada?

5.3. Levi (com Eatherly i Améry) gaudeix d'una pregona *salut moral*, però la salut moral no sempre és compatible amb el *benestar psicològic*.

La teràpia psicològica pretén ser axiològicament neutra, però de fet tracta el benestar psicològic com a valor màxim. D'aquesta manera, la teràpia psicològica es posa del costat del botxí, per tal com desacredita la legitimitat d'una disciplina científica que tinga en consideració la veritat moral de l'agressió i presenta la veu de la víctima com a malaltissa.

Veiem, doncs, que la neutralitat axiològica no és possible en una disciplina terapèutica, puix ignorar la significació moral de certs actes no és moralment neutre. Una noció de teràpia més sofisticada hauria de reconèixer que, en el cas de Levi, no hi ha res per guarir, que, de vegades, l'única

resposta *humana* involucra una renúncia al benestar psicològic.

5.4. És cert que *la psicoanàlisi* sembla descansar en una recuperació del passat, però no està interessat en la veritat, sinó en la fantasia que esclavitza el pacient. En la recuperació psicoanalítica del passat no hi ha la necessitat de reconeixement per part d'un altre d'una *veritat* sepultada. És per això que és igual que siga una fantasia.

6. LA SEGONA OPCIO:

SI EL SENTIMENT DE VERGONYA
ÉS RACIONAL, LLAVORS
LA VÍCTIMA N'ÉS RESPONSABLE
I HA DE SER CONDEMNADA

6.1. Esgarrifa pensar que, qui així argumenta, ho fa des del món càlid de la llar, sense haver-se enfrontat a una situació límit com la que van patir en les seues carns Primo Levi i tots els supervivents dels camps d'extermini nazis. El judici que així es realitza és, en primer lloc, frívol i, en segon terme, injustificat.

6.2. Injustificat perquè, si hi ha cap sentit en què la víctima és responsable, és el sentit en què hom pot ser responsable de les seues accions fins i tot en situacions que no cauen sota el seu control, en les que el seu marge de maniobra és quasi inexistent (entre altres coses perquè és part de la situació que les seues capacitats deliberatives estiguen significativament disminuïdes).

Ara bé, en tals casos, encara que el sentiment de culpa o de vergonya siga legítim i puguem reconèixer-lo com una resposta apropiada a la situació, encara que puguem admirar aqueixa resposta emocional per part de Levi, d'això no se segueix que les

terceres persones puguen exigir alguna cosa als supervivents.

No és que Levi haja fet alguna cosa per la qual nosaltres puguem o hàgem de condemnar-lo, sinó que Levi ha fet (o deixat de fer) alguna cosa de la qual se sent culpable i, com a màxim, el que nosaltres podem fer és reconèixer la legitimitat d'aqueix sentiment i admirar la seua valentia per no ocultar-lo i tractar de ser-ne fidel en el seu comportament ulterior.

6.3. L'estratègia de condemnar la víctima, encara que aparentment pretén subratllar la importància que cadascú assumeix la seues responsabilitats, sol servir a l'interès oposat, a saber: el d'exculpar a qui acusa. «Si les víctimes del genocidi no van ser capaces d'assumir les seues responsabilitats, com se'ns pot exigir a nosaltres, a les terceres persones, que hi féssim res?»

Veiem, doncs, per què aquesta segona opció no sols és frívola i injustificada, sinó que constitueix una subtil maniobra de les terceres persones per distanciar-se de l'experiència de la víctima i evitar assumir el grau de responsabilitat que els correspon.

7. El botxí i les terceres persones se situen fàcilment en la perspectiva de qui examina acuradament, de qui determina la racionalitat de les emocions alienes i, no obstant, el seu procedir respon a una maniobra d'ocultació, que, per tant, desacredita l'autoritat epistèmica que ells mateixos s'atribueixen. Tant quan, des de la neutralitat teòrica de la ciència, es presenta com a patològica l'experiència de Levi com quan se l'acusa tàcitament de no haver assumit les seues responsabilitats estem tractant de segrestar la veu de la víctima, de soterrar la veritat moral que reivindica amb el propòsit, entre

altres, de continuar mantenint la nostra confiança en el món.

La resposta dels americans davant dels sentiments de culpa de Claude Eatherly reforça la nostra percepció de les dificultats a què hem d'enfrontar-nos per a recuperar la veritat moral del dany causat. En el pròxim apartat veurem, en primer lloc, que els americans van triar la primera opció del dilema interessat davant dels sentiments d'Eatherly i, en segon terme, descriurem els mecanismes d'ocultació que van fer possible l'acció mateixa.

III

CLAUDE EATHERLY: LA CULPA

8. LA HISTÒRIA

DE CLAUDE EATHERLY

8.1. Claude Eatherly pilotava l'avió que llançà la bomba atòmica sobre Hiroshima. En tornar als EUA, fou aclamat com un heroi per la societat nord-americana. Ell, però, començà a sentir terrors nocturns, se li apareixien els rostres de les seues víctimes, intentava apaivagar les seues depressions amb alcohol. El 1950 prova de suïcidar-se amb barbitúrics, encara que després es va sotmetre voluntàriament a un tractament de sis setmanes en un hospital militar de Waco.

A començaments de 1953, comet petits delictes. Entre altres coses, atraca un banc sense endur-se'n els diners. L'internaren de bell nou en l'hospital militar de Waco, i el director descrivia el seu estat mental amb aquestes paraules: «Un cas clar de canvi de personalitat. Pacient sense cap sentit de la realitat. Por, tensions mentals creixents, reaccions emocionals esmussades, al·lucinacions».¹⁰

8.2. El contacte amb Günther Anders permet a Claude Eatherly d'interpretar la naturalesa del seu patiment, reconèixer que els seus malsons i els seus comportaments neuròtics són un indicatiu de la seua *salut moral*, són l'única resposta *proporcionada* a la monstruositat dels seus actes.

9. LA CARTA D'ANDERS I LA RESPOSTA D'EATHERLY

9.1. Günther Anders envia una primera carta a Eatherly en la qual l'adverteix que el seu malestar no té consol possible: «Vostè ha deixat al darrere 200.000 morts. I com podem generar un patiment que abaste 200.000 morts? Com pot hom penedir-se per 200.000 morts? No sols no pot vostè, no sols no podem fer-ho nosaltres, no pot fer-ho ningú». ¹¹ I, arran d'aquesta carta, Eatherly respon: «Tinc la sensació que vostè em comprèn millor que cap persona més, llevat del meu metge i amic... Günther, és un plaer escriure-li i, a través de la nostra correspondència podem arribar a formar una amistat de confiança i comprensió». ¹²

9.2. Per què se n'alegra Eatherly? Els textos que he extret de la carta d'Anders tenen un *context* que fan que Eatherly, en lloc de sentir-se desconsolat o ferit per les paraules d'Anders, descobreixca en ell un germà, algú que el comprèn. El que Anders comprèn, i la resta no (excepte el metge d'Eatherly, que *se sent obligat* a prendre decisions en contra de la seua percepció), és la *veritat moral* de l'acció d'Eatherly i que l'única resposta *humana* davant d'aquesta veritat és el pesar, el remordiment i l'acció per tractar de reparar el que és irreparable, per acompanyar les víctimes i per tractar d'evitar que es torne a produir. ¹³

9.3. Eatherly estava envoltat de persones que interpretaven el seu desassossec com una *mera* patologia que havia de ser tractada per la psiquiatria o la psicologia. En canvi, Anders li mostra que tota l'activitat clínica està dirigida a escamotejar el que realment l'angunia: la veritat moral del dany causat.

Els metges es prenen seriosament la *seua reacció* (recerca del benestar psicològic) davant la seua acció en lloc de prendre's seriosament l'*acció mateixa* (veritat moral). Volen ensenyar-lo a enfrontar-se a la seua *reacció*, evitar que el paratitze, que li impedisca funcionar adequadament, en lloc de col·laborar en l'elaboració d'una resposta *humana* a l'*acció*. ¹⁴

9.4. La resposta habitual davant la desgràcia és *esborrar el passat* i continuar vivint com abans (con en el cas de Joe Stiborik, qui també participà en el llançament de la bomba sobre Hiroshima). Quan això no funciona i algú, com Eatherly, té disfuncions comportamentals, el que cal aconseguir amb els recursos de la medicina i de la psicologia és el que Joe va obtenir espontàniament: *esborrar i continuar*. Qui no actua així és literalment tractat com un dement; altrament, els americans haurien d'acceptar que el sentiment de culpa d'Eatherly respon a la realitat moral de la seua acció i, per tant, haurien d'acceptar també la seua pròpia culpabilitat, ja que ells també participaren en el complex engranatge que menà al llançament de la bomba. Si Eatherly com a simple peça d'un immens mecanisme és culpable, aleshores, en major o menor grau, la resta de les peces també ho són. Els americans optaren, com veiem, per la primera opció del dilema interessat: presentar els sentiments de culpa i els re-

mordiments d'Eatherly com una resposta patològica i, per tant, irracional. Examinem, seguidament, la col·laboració en el llançament de la bomba d'Hiroshima.

10. LA MECANITZACIÓ DE L'ÉSSER

10.1. En llançar la bomba sobre Hiroshima, Eatherly va actuar com una peça de la immensa maquinària de guerra nord-americana, com la darrera peça d'aquesta maquinària. Abans que ell, hi havia els físics que treballaven aferrissadament per enllestir la bomba abans que acabàs la guerra; Truman, que prengué la decisió, i la societat americana, que no volia saber i la reacció de la qual Truman no temia.

Eatherly és un símbol d'un nou mode de culpabilitat: el que Anders denomina «innocentment culpables», que ens afecta a tots com a membres d'una societat altament desenvolupada tecnològicament.¹⁵

10.2. En una societat mecanitzada aquesta mena de culpabilitat es veu afavorida per la creixent desproporció entre la nostra *capacitat de producció* i la nostra *capacitat de representació*. La primera es veu incrementada per dos factors: (a) el desenrotllament tecnològic facilita que un petit esforç per part d'un individu, prèmer un botó, pugui causar la mort i el patiment de centenars de milers de persones com va ocórrer en Hiroshima; (b) la divisió social del treball reforça aqueixa situació ja que permet que contribucions nímies per part de cadascun dels individus implicats puguin posar en marxa maquinàries de destrucció extremadament eficients i espantoses. En un món mecanitzat, la diferència entre la mà i la daga no és essencial, totes dues són peces d'un mecanisme immens.

El desenvolupament tecnològic i la divisió del treball no sols contribueixen a incrementar la capacitat de producció, sinó a disminuir la capacitat de *representar-nos* el vertader abast dels nostres actes, a perdre de vista el producte final de la cadena de treball en què participem. Podem, doncs, contribuir a realitzar accions atroces amb la consciència totalment tranquil·la, gràcies precisament a aquesta desproporció entre la nostra capacitat de producció i la nostra capacitat de representació.

Primo Levi al·ludeix, com ja hem vist, a un altre tipus de *desproporció* quan diu, sobre els qui, com ell, van sobreviure al camp d'extermini, que: «... En el pla racional, no hi havia gaire de què avergonyir-se, però la vergonya hi era igualment».¹⁶ No era racional avergonyir-se d'estar vius i que altres haguessen mort, sentir-se culpable per no haver acudit en ajuda d'un altre en aqueixes condicions extremes en què la pròpia vida estava amenaçada, perquè són circumstàncies en què els codis normals de responsabilitat no poden aplicar-se o, dit d'una altra manera, perquè no està clar el que se li pot exigir a una persona en aqueixes circumstàncies de fam, fred, esgotament i humiliació. I, no obstant, sent vergonya, una vergonya *desproporcionada* respecte a la seua capacitat de resposta i, per això, sembla irracional.

Em pregunte si en aquesta segona desproporció no deu estar la clau per a contrarestar la primera, si el més racional no seria conrear aqueix sentiment inicialment desproporcionat de culpabilitat de què parla Levi per a evitar precisament que l'altra desproporció, la que deriva de la nostra mecanització, ens faci insensibles al dany que genuïnament causem. La maquinària d'un univers mecanitzat, del qual el nazisme

és una expressió esgarrifosa, funciona precisament perquè hom només pot sentir-se culpable si se sent *desproporcionadament* culpable, perquè, al cap i a la fi, hom no és més que una petita peça d'una maquinària immensa, la seua capacitat de resposta és molt limitada, insignificant des del punt de vista de la màquina social. Sembla, per tant, que en una situació com la nostra l'única resposta que permet nodrir la idea d'un món humà és el cultiu d'una sensibilitat moral *desproporcionada*.

10.3. Aquesta noció de desproporció està relacionada amb la idea d'*immediatesa*, amb la urgència d'articular criteris d'*immediatesa moral* que no s'atinguen a la *immediatesa espacial*.

En primer lloc, sembla raonable pensar que hi ha una connexió estreta entre *immediatesa i resposta moral*: «la resposta moral ha de ser proporcionada a la immediatesa del cas».

Atesa la nostra sensibilitat moral, algunes peces poden representar-se amb més claredat (o és possible que no puguem deixar de representar-se) el dany monstruós que causen com a part de la maquinària. Hem de dir, per això, que el pilot és més responsable que Truman o que els qui treballaven afanyadament al laboratori per tenir enllestida la bomba abans que acabàs la guerra?

Hi ha, sens dubte, una connexió entre responsabilitat i immediatesa. El problema és que, en un món altament mecanitzat, aquesta noció d'immediatesa no es pot determinar en funció exclusivament de la facilitat amb la qual el dany causat pot revoltar la sensibilitat del botxí per tal com molts aparells estan dissenyats precisament per a causar el dany sense revoltar la sen-

sibilitat ni de l'executor directe ni de les masses adormides.

10.4. *El doble enfosquiment*. Tot això condueix a un món no sols fosc, sinó que ens *oculta el seu enfosquiment* a través de mecanismes que ens impedeixen representar-nos tant les conseqüències dels nostres actes com el fet que no ens les representem:

... D'aqueixos *homes foscos de l'època tècnica* el màxim interès és *mantenir-nos en la foscor amb relació a l'enfosquiment del nostre món...*

Si ahir la tàctica consistia a *excloure* de tota il·lustració els qui no tenien poder, avui consisteix a *fer creure* que tenen llums els qui no veuen que no veuen.¹⁷

Tanmateix, la víctima sols pot reconciliar-se amb el món, obrir-se al futur, si el botxí i els seus còmplices més o menys silenciosos reconeixen la veritat moral del dany causat, si aqueixos mecanismes de distorsió són, d'alguna manera, desactivats. Jean Améry cultiva, com seguidament veurem, els seus ressentiments precisament per mantenir viu en ell la necessitat d'aqueixa denúncia, d'aqueix reconeixement.

IV

JEAN AMÉRY EL VALOR MORAL DEL RESSENTIMENT

11. LA CONDICIÓN SUBJECTIVA DE LA VÍCTIMA

11.1. «Descriure la condició subjectiva de la víctima»¹⁸ és un dels objectius centrals del llibre de Jean Améry *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. I, com remarca

en el capítol «Resentimientos», un dels ingredients de la seua condició de víctima (ateses les circumstàncies històriques de la postguerra a Alemanya) és el *ressentiment*.

El ressentiment naix quan el sentiment de *venjança o d'enveja* vindrà acompanyat d'una consciència de la pròpia *impotència* per a expressar o per a descarregar aqueixos sentiments amb accions que satisfacen la set de venjança o permeten obtenir els béns que s'envegen.

Aquesta emoció està mal vista tant pels *moralistes* com pels *psicòlegs*. Per als primers, el ressentiment és una màcula, alguna cosa reprotxable, la víctima ha d'assumir el seu patiment passat com el botxí la seua culpa.

Per als *psicòlegs*, el ressentiment (com la culpa d'Eatherly) de la víctima forma part d'una síndrome que cal tractar adientment per tal d'alliberar-ne la víctima, per tal d'aconseguir que la seua vida s'oriente cap al *futur*, que és el sentit *natural* del temps, i no siga esclava del *passat*.

11.2. Aquest descrèdit del ressentiment és accentuat per la lectura que en fa Nietzsche¹⁹ en la seua genealogia de la moral (i que posteriorment recull Max Scheler)²⁰ on es presenta el ressentiment com a *distorsionador*, com a *falsejador*, fins al punt que genera una *transmutació dels valors*.

El ressentiment tendeix a descarregar-se mitjançant la negació dels valors que percep i que foren l'origen del sentiment de venjança o d'enveja reprimits. Aquesta transformació pot manifestar-se de diverses maneres: o bé negant tot valor a la persona que envegem o bé menyspreant qualsevol aspecte del món que ens atrau.

Però, com mostrà Nietzsche, la forma més eficient de distorsió pròpia del ressen-

timent és la que genera una *transmutació dels valors*, és a dir, que hom acaba afirmant com a valors les qualitats oposades a les que envejava inicialment.

Per a dur a terme aquesta transmutació cal que, d'alguna manera, els valors inicials es *transparenten* per tal que la persona ressentida pugui *negar-los* i, finalment, *invertir-los*. Sembla, doncs, que un element constitutiu del ressentiment és la seua tendència a *distorsionar*, a negar els valors que d'alguna manera percep.

I, tanmateix, Améry pretén mostrar que en el seu ressentiment nia una *veritat moral*. Defensa que, en determinades condicions històriques, el conreu del ressentiment cap als botxins i cap als qui es consideren merament espectadors és l'única manera com la víctima pot conservar la seua humanitat, ja que el ressentiment actua com un esperó constant per traure a la llum la *veritat moral* del dany causat: «Els meus ressentiments existeixen amb el propòsit que el delictes adquirenca realitat moral per al criminal».²¹

11.3. El ressentiment d'Améry no naix mentre es troba en el camp d'extermini, ni de manera immediatament posterior al seu alliberament. De fet, Améry confessa que, en el moment del seu alliberament, es va sentir per primera vegada reconciliat amb el món, en harmonia amb el curs de la història.

El ressentiment sorgeix a la vista de la representació que del passat nazi es fa a l'Alemanya de la postguerra. El detonador va ser la conversa amb un comerciant al menjador d'un hotel al sud d'Alemanya: «Bastava amb converses com la que vaig mantenir amb un comerciant del sud d'Alemanya mentre em desdejunava en cert hotel.

Aquell home intentava convèncer-me, no sense abans informar-se cortesament si era jueu, que en el seu país no existia l'odi racial. Assegurava que el poble alemany no guardava rancor al poble jueu; com a prova al·ludia a la generosa política de reparació promoguda pel govern, com, per altra banda, reconeixia el jove Estat d'Israel...». ²²

Davant actituds com les del comerciant, i no sols d'ell, sinó també de moralistes i psicòlegs que inviten a una *superació* del passat que consisteix, més aviat, a *esborrar-lo*, Améry es troba a si mateix reprotxant-li «...tossudament a Alemanya els dotze anys de règim hitlerià, em corcava al meu interior l'idil·li industrial de la nova Europa i els majestuosos salons d'Occident». ²³

A Améry l'amoïnen, com veiem, elements i situacions que ell mateix considera valuoses, es ressent d'aqueixos èxits. Tanmateix, ell, en contra de moralistes i psicòlegs, considera que ha de conrear aquest ressentiment per tal de recuperar la veritat moral que roman soterrada i de la qual se sent dipositari: «Sols jo estava, i estic, en possessió de la veritat moral dels colps que encara avui em ressonen en el crani i, per tant, em sent legitimat a jutjar, no sols pel que fa als executors, sinó també a la societat que només pensa en la seua supervivència». ²⁴

12. EL RESENTIMENT I LA FLETXA DEL TEMPS

12.1. La persona ressentida té certament trastocat, dislocat, el sentit natural del temps, que s'orienta cap al futur, i insisteix a retornar al passat per revertir allò que és irreversible.

Encara que el retorn *material* al passat per desfer el que allí va ocórrer no té sentit,

això no exclou la possibilitat d'un retorn *moral* al passat. Aquest retorn cap al passat no sols és possible sinó que, per a la víctima, és imprescindible perquè sols si el botxí, i el qui es veu a si mateix com a mer espectador, reconeix la veritat moral del dany causat, podrà la víctima *reconciliar-se* amb el món: «L'home moral exigeix la suspensió del temps; en el nostre cas, responsabilitzant el criminal del seu crim. D'aquesta manera, aquest últim podrà, consumada la reversió moral del temps, relacionar-se amb la víctima com un semblant». ²⁵

12.2. Hem descrit alguns dels mecanismes que dificulten que la reversió moral del temps tinga lloc. En el cas de la vergonya de Levi, el dilema interessat revela que el botxí i les terceres persones poden refugiar-se en la noció de racionalitat per a desacreditar la seua veu, ja siga presentant els seus sentiments com a patològics ja siga degradant moralment la víctima. L'examen de la resposta dels americans davant del sentiment de culpa d'Eatherly ens ha conduït a un lloc semblant. I l'examen de les condicions que van fer possible la seua col·laboració en el llançament de la bomba sobre Hiroshima, és a dir, la creixent desproporció entre la nostra capacitat de produir dany i la nostra capacitat de percebre-ho, ens ha permès descobrir el doble enfosquiment del món en les societats tecnològicament avançades. Però tots aquests mecanismes descansen en un de més bàsic, a saber: la por a l'arbitrarietat del botxí i la necessitat d'habitar un món humà.

Si les terceres persones es deixen convèncer pel discurs del botxí, si queden atrapades en el dilema interessat, si no tracten de veure més enllà de la seua petita contribució en un immens mecanisme, és en gran part

perquè els espanta la idea de descobrir que l'acció del botxí és genuïnament arbitrària, que no es pot confiar en l'autoritat i, per tant, que les expectatives que constitueixen el món humà estan injustificades.

12.3. Un *món humà* és un món on puc esperar (a) que sols em toque la pell qui jo vulga i (b) que, si em trobàs en cas de necessitat o algú em causàs dany, i doncs violentàs la condició (a), els altres acudirien en el meu auxili.

Pel mer fet d'haver patit dany, la víctima sap que la condició (a) ha estat irreversiblement vulnerada, l'única manera de recuperar la confiança en el món és a través de la condició (b), és a dir, que els altres acudescuen en el seu auxili per reparar simbòlicament el dany. Aquesta reparació simbòlica requereix: (1) el reconeixement que el dany ha estat causat i (2) la condemna del botxí. Sense l'exercici de la memòria no es possible satisfer (1) i, per tant, tampoc (2). Podem dir, en conseqüència, que sense la recuperació del passat no hi ha cap manera perquè la víctima pugui confiar en la possibilitat de viure en un món humà ja que tant (a) com (b) serien necessàriament violentades.

Una qüestió important és: per què sols la víctima? Aqueix no «poder confiar» expressa solament un fet cru (el fet que la víctima, a causa del seu trauma no pot confiar) o, més aviat, un fet normatiu (si confiem, la nostra confiança no està justificada. No podem confiar *justificadament*)? En aquest darrer cas és la víctima qui es troba més a prop de la veritat. No és la seua desconfiança la que és irracional, sinó, ben al contrari, és la confiança dels qui es veuen com a mers espectadors la que està injustificada.²⁶

Si els qui es veuen com a mers espectadors no descobreixen la necessitat de res-

pondre al dany causat, demostren que estan cecs al paper que un món humà reclama d'ells, és a dir, socórrer la víctima, contribuir a recobrar l'ordre moral danyat, tal com s'especifica en la condició (b). Se segueix d'aquesta condició que coherentment hom no pot romandre com a mer espectador davant el dany i pretendre alhora que viu en un món humà. Hem vist que, a més a més, una de les raons més poderoses per les quals les terceres persones eviten de satisfer (b) és precisament perquè *necessiten* mantenir llur confiança en el món i atendre la víctima comporta habitualment el reconeixement que aqueixa confiança està injustificada. És a dir, la nostra necessitat de confiar en el món ens duu a desatendre les exigències d'un món humà i, per tant, a minar les condicions en les quals aqueixa confiança estaria justificada. □

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AMÉRY, J. (2001), *Más allá de la culpa y de la expiación*, València, Pre-Textos.
- ANDERS, G. (2001), *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Barcelona, Paidós.
- CORBÍ, J. E. (en premsa), «The loss of confidence in the world: the victim, the torturer, and the third person», Kluwer Publishing Company.
- ANDERS, G. i E. EATHERLY (1989), *Burning conscience: the cult of Hiroshima*, Nova York, Paragon House.
- LEVI, P. (2000), *Els enfonsats i els salvats*, Barcelona, Edicions 62.
- NIETZSCHE, F. (1998), *La genealogia de la moral: un escrit polèmic*, Barcelona, Edicions 62.
- SCARRY, E. (1985), *The Body in Pain*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHOLER, M. (1998), *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós.

NOTA: Vull expressar el meu agraïment a Julián Marra-des i a Marta Moreno per les nombroses i càlides discussions que hem mantingut sobre qüestions estretament vinculades amb aquest treball i, especialment, per llurs comentaris sobre diverses versions preliminars.

Vaig utilitzar una primera versió d'aquest escrit com a guió del curs d'estiu «Identitat i memòria» (Palma de Mallorca, juliol 2002). No sense certa inquietud, he decidit de conservar-ne l'estil esquemàtic en la confiança que les seues limitacions expressives a l'hora de perfilar els arguments i consideracions, queden compensades per la nuesa amb la qual apareixen algunes afirmacions així com una major facilitat per a reconèixer l'estructura de la discussió.

Aquest treball forma part del projecte d'investigació «Creença, Motivació i Veritat», parcialment subvencionat per la Generalitat Valenciana (GV04B-251 i GRUPOS04/48) i pel Ministerio de Ciencia y Tecnología (BFF2003-08335-C03-01). A l'apartat I utilitze alguns materials provinents de l'article «Lo real y lo imaginario en la experiencia del soldado», que apareixerà en un monogràfic sobre la guerra a cura de Nicolás Sánchez Durá i publicat per l'editorial Pre-Textos, València. Val a dir, finalment, que la revista *Azafea* en publicarà la versió castellana.

1. Scarry (1985).
2. La mera amenaça trenca les expectatives de protecció que són constitutives de la nostra confiança en el món i la pèrdua de la qual té, com veurem, un paper central en la caracterització de l'experiència de la víctima.
3. «... Estic segur que ja amb el primer cop que se li assesta perd quelcom que tal vegada podríem denominar provisionalment *confiança en el món...* el supòsit més important d'aquesta confiança... és la certesa que els altres, sobre la base de contractes socials escrits o no, tindran cura de mi, o millor dit, respectaran el meu ésser físic i, per tant, també metafísic. Les fronteres del meu cos són les fronteres del meu jo. L'epidermis em protegeix del món extern: si ha de conservar la confiança, sols puc sentir sobre la pell allò que *vull sentir*» (Améry, 2001, pp. 91-2). [La traducció al català d'aquest i la resta dels textos citats d'Améry (2001) correspon a l'autor del present article.]
4. «L'esperança d'auxili, la certesa de l'ajut formen part, en efecte, de les experiències fonamentals de l'ésser humà i sens dubte també animal... L'expectativa d'ajut pertany als elements constitutius de la nostra psique tant com la lluita per l'existència.

Tin paciència, diu la mare al xiquet que gemega de dolor, de seguida et duc el biberó calent, una tassa de te, no deixarem que patesques! Li recepte un medicament, assegura el metge, que li serà de gran ajuda. Fins en el camp de batalla les ambulàncies de la Creu Roja arriben fins als ferits. En quasi totes les situacions de la vida el dany físic s'experimenta alhora que l'expectativa d'auxili: la segona compensa la primera. Amb el primer colp, però, el puny del policia, que exclou tota defensa i que no talla cap mà auxiliadora, desfà una part de la nostra vida que mai no torna a despertar» (Améry, 2001, pp. 91-2).

5. Levi (2000), p. 70.
6. «A la sortida de la foscor, es patia per la consciència recuperada d'haver estat envilit. No pas per pròpia voluntat, ni per deixadesa, ni per culpa nostra, però el cas és que havíem viscut durant mesos o anys a un nivell animal... Havíem oblidat no sols el nostre país i la nostra cultura, sinó la família, el passat, el futur que ens havíem imaginat, perquè, com els animals, estàvem reduïts al moment present» (Levi, 2000, p. 74).
7. «Més realista és l'autoacusació, o l'acusació, d'haver fallat des de l'aspecte de la solidaritat humana. Pocs supervivents se senten culpables d'haver perjudicat, robat o colpejat un company: qui ho ha fet (els *Kapos*, però no únicament ells) n'allunya el record; per contra, gairebé tots se senten culpables d'omissió de socors. La presència al teu costat d'un company més dèbil, o més desproveït, o més vell, o massa jove, que t'obsessiona amb les seves demandes d'ajuda... és una constant de la vida al *Lager*» (Levi, 2000, p. 76-7).
8. «Aqueixa opinió em va semblar monstruosa. Em va fer mal com quan es toca un nervi descobert, i va revifar el dubte de què parlava abans: podria ser viu en el lloc d'un altre, a costa d'un altre; podria haver suplantat, és a dir, de fet matat. Els 'salvats' del *Lager* no eren els millors... Sobrevivien amb preferència els pitjors, els egoïstes, els violents, els insensibles, els col·laboradors de la 'zona grisa', els espies» (Levi, 2000, p. 81).
9. «I hi ha una altra vergonya més gran, la vergonya del món... No ens era possible, ni tampoc ho vam voler, ser illes; els justos que hi havia entre nosaltres, no més ni menys nombrosos que en qualsevol altre grup humà, van sentir remordiment, vergonya, dolor, per la culpa que els altres i no ells havien comès...» (Levi, 2000, p. 84-5).

10. Eatherly i Anders (1989), p. xviii. La traducció al català d'aquest i altres texts citats d'Eatherly i Anders (1989) correspon a l'autor del present article.
11. Eatherly i Anders (1989), p. 3.
12. Eatherly i Anders (1989), p. 7.
13. Així la carta d'Anders diu:
 «Per a nosaltres és consolador que vostè no puga superar el que ha fet; atès que això mostra que ara, retrospectivament, està tractant de copsar, d'adonar-se de la magnitud dels seus actes, dels efectes que en el seu moment no va percebre; atès que el seu intent, fins i tot si fracassa, prova que ha estat capaç de mantenir alerta la seua consciència, malgrat haver funcionat (i amb èxit) com un vis en una màquina. I si vostè ha estat capaç de fer açò, ha provat que hom és capaç de fer això, que hem de ser capaços de fer-ho» (Eatherly i Anders, 1989, p. 3).
14. «Al cap i a la fi, aquests homes són empleats d'un hospital militar... que, en tota circumstància, han de defensar la puresa de la feta respecte a la qual vostè se sent tan correctament culpable. És per això que els seus doctors mantenen que 'Hiroshima per si mateixa no és suficient per a explicar la seua conducta' –que, en un llenguatge menys indirecte, no significa altra cosa que 'Hiroshima no era realment tan dolent' i, per tant, es limiten a criticar la seua reacció a la seua acció en lloc de l'acció mateixa» (Eatherly i Anders, 1989, p. 2).
15. «Independentment de si ens trobem a Nova York, a Viena o a Tòquio, examinarem ansiosament la manera com vostè tracta d'enfrontar-se i controlar la seua condició. No per curiositat ni perquè estiguem interessats mèdicament o psicològicament en el seu 'cas'. No som ni metges ni psicòlegs. Plens d'angúnia, ens ocupem diàriament de tractar d'esbrinar els problemes que estan bloquejant el camí de la humanitat d'avui. La 'tecnificació' del nostre ésser: el fet que avui és possible que sense saber i indirectament, com a visos en una màquina, podem ésser usats en accions, els efectes de les quals estan més enllà de l'horitzó dels nostres ulls i de la nostra imaginació... D'aquesta manera hem esdevingut 'innocentment culpables', una condició que no havia existit en els temps menys avançats tècnicament dels nostres pares» (Eatherly i Anders, 1989, p. 1).
16. Levi (1989), p. 67.
17. Anders (2001), p. 29. La traducció al català d'aquest text correspon a l'autor del present article.
18. Améry (2001), p. 141.
19. Cfr. Nietzsche (1998).
20. Cfr. Scheler (1998).
21. Améry (2001), p. 151.
22. Améry (2001), p. 146. La cursiva és meua.
23. Améry (2001), p. 146.
24. Améry (2001), p. 151.
25. Améry (2001), p. 153.
26. Cfr. Corbí (en premsa).

Montaigne, en alta mar

Julián Marrades

1. JE SUIS MOY-MESMES LA MATIÈRE DE MON LIVRE...

Quan, per primera vegada, tenim accés a una figura del passat, bé perquè en llegim l'obra bé per mitjà de testimonis aliens, el fet de disposar per endavant d'algun marc de referència on situar-la –una tradició, una escola, un corrent de pensament– permet orientar les expectatives que ens desperta. Per molt rudimentaris que siguin, posem per cas, els nostres coneixements de la cultura grega antiga, ja ens permeten de classificar Aristòtil com a filòsof i Sòfocles com a autor de tragèdies molt abans de llegir-los i, atesa aquesta identificació sumària, sabem vagament què en podem esperar i què no, de les obres de tots dos.

Tanmateix, no sempre gaudim d'aquests patrons interpretatius. Hi ha figures que, pel seu caràcter innovador, resulten difícils d'encasellar. Montaigne n'és una. La seua vida i obra no són bufar i fer ampolles: no encaixen en una tradició literària establerta, ni es corresponen amb alguna escola o corrent de pensament (la simpatia que li despertaven alguns d'aquests corrents, com ara

el de l'escepticisme acadèmic o l'estoïcisme llatí, no posa límits a la llibertat amb què en jutja les doctrines respectives). Ell era conscient de l'originalitat de la seua obra, si bé és cert que va articular el seu projecte a partir d'altres enfocaments anteriors que, d'alguna manera, li van servir de model. En aquest sentit, cal destacar la influència del Sòcrates platònic en l'obra de Montaigne, qui el considerava no sols «l'home més savi que mai ha existit» (II, 12, 556) sinó també –i això és més rellevant– «el nostre preceptor» (III, 13, 1254).¹

No costa gaire d'espigolar dins dels *Assaigs* de Montaigne algunes analogies –suggerides, més que no obertament traçades– entre ell mateix i Sòcrates. Per exemple, Montaigne es considera un home corrent –no pas un profeta, ni un savi– que es relaciona i que conversa amb tota mena de gent, i que no en fa distinció per raó de naixement, rang o càrrec. Si hi ha una cosa de la qual es reclama sabedor, és de la insuperable ignorància humana que els doctes ignoren; si es considera hàbil o capacitat per a alguna cosa, és per a buscar. Què? Doncs el que és ell. Tot l'interès el centra en ell mateix, a examinar-se, convençut que el que ha arribat a descobrir pot ser útil als altres. I, de la mateixa manera que Sòcrates va quedar decebut de la filosofia natural d'Anaxàgores, Montaigne mostra

Julián Marrades Millet és professor del Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València. Ha publicat, entre altres, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad* (A. Machado Libros, 2001).

recels envers la ciència del seu temps i en denuncia la inutilitat per al que veritablement importa, que és «viure com toca (*à propos*)» (III, 13, 1247). Aprendre a viure exigeix desmantellar la falsa aparença de la ciència com a presumpte saber superior i reconèixer-ne la incapacitat per a trobar solucions definitives a la major part dels problemes, incloent-hi tots els importants. Pel que fa als recursos disponibles per a orientar-se en el camí de l'autoconeixement, Montaigne apel·la, com Sòcrates, al seny (raó comuna) i a l'experiència.

Al costat d'aquestes semblances, també hi ha diferències notables. Sòcrates basava fer el bé en el coneixement teòric de la virtut, i sotmetia els seus arguments a una instància absoluta i transcendent, diguem-li veritat o raó; Montaigne, en canvi, no basa el viure com toca en un saber teòric, i els seus raonaments es regeixen per una norma de veritat lligada a les circumstàncies. Ell situa la funció pràctica de la raó en un saber moure's en circumstàncies diverses i que canvien, tot manegant-les i convertint-les en impulsos útils envers un ideal immanent de virtut. Si la raó socràtica és un ull intel·lectual que intueix veritats objectives, la raó montaignana sembla un timoner que mira de conduir la nau de la vida a bon port. La naturalització de la raó de què fa gal·la té unes altres implicacions. Sòcrates se sentia cridat per un poder diví –*daimon*– a complir una missió, i només n'era responsable davant aquella instància superior, mentre que Montaigne parla per ell mateix i respon davant d'ell mateix. És per això que Sòcrates va atorgar un caire públic a la tasca que duia a terme, i l'exercia dialogant a la plaça amb els seus conciutadans, mentre que Montaigne la va desenvolupar en el seu gabinet privat i per mitjà de l'exercici

de l'escriptura. Per acabar, Sòcrates es proposa conèixer tot el que l'home té de diví: l'ànima. És, doncs, un coneixement d'allò que hi ha d'universal en cadascú de nosaltres. Montaigne, en canvi, vol conèixer-se a si mateix com a individu, vol descobrir el seu jo singular i concret.

Concedeix Montaigne alguna rellevància filosòfica a aquest autoconeixement? Vegem-ho. Montaigne no sols es vol conèixer sinó que també pretén posar per escrit i divulgar el resultat de l'autoexamen. Si hagués volgut interessar el lector en l'anècdota o en la idiosincràsia de la seua vida, podria haver escrit un llibre de memòries o unes confessions. Però, de fet, va inaugurar un gènere nou i va escriure uns *Assaigs*. Si bé la qüestió del nom no és determinant, en aquest cas és, si més no, simptomàtica del fet que Montaigne pretenia fer quelcom nou, que podem descriure d'aquesta manera: vol presentar-se a si mateix no sols com a cas sinó també com a tipus. Està persuadit que el que mostra de si mateix pot ser rellevant per al lector, en la mesura que frega quelcom que també li pertoca, com a individu. Convé distingir ací dues coses: una, que perquè alguna cosa particular compte per a algú que gaudeix d'una altra particularitat –en aquest cas, perquè el coneixement que Montaigne té de si mateix com a individu pugua comptar per a l'autoconeixement que el lector n'obtindrà a través de la lectura–, cal que es puguin establir connexions entre tots dos; i una altra és que aquesta possibilitat depenga de l'existència d'algun substrat comú als individus i idèntic en tots. La primera cosa implica la segona. La hipòtesi que sostinc és que part de la significació filosòfica del llibre de Montaigne rau en el fet que mostra la rellevància del que és particular en la

comprensió del que és individual i concret. La funció de la raó en aquesta tasca no és sotmetre el que és particular a pressupòsits universals, sinó establir correlacions entre particulars per mitjà de l'aplicació temptativa de regles i de criteris lligats a condicions concretes d'existència.

2. LE JUGEMENT EST UN UTIL À TOUS SUBJECTS, ET SE MESLE PARTOUT

Montaigne dona per fet que l'esperit humà gaudeix de la capacitat d'eixamplar-se, de fer seu el que d'entrada li és aliè, de reconèixer-se en l'altre. Tanmateix, aquesta capacitat no es desplega espontàniament. El més habitual és, per contra, l'actitud de mirar-se el melic, l'embadaliment, la identificació immediata amb la particularitat d'un mateix. La força del costum, que actua sobre la imaginació, ens mena subtilment a creure que el més proper a nosaltres, allò amb què estem familiaritzats, la nostra manera de pensar, de sentir i d'actuar, és el patró de *tots* els modes de vida, i no un mode més, entre d'altres. Aquesta opinió, alimentada per la presumpció humana i refinada per l'enteniment filosòfic, ha cristal·litzat en doctrines sofisticades sobre l'home que el presenten com un ésser únic i excepcional en el conjunt de l'univers, dotat d'una essència immutable que el situa per damunt de la resta dels éssers.

Per a Montaigne, aquest punt de vista sobre l'home és simplement una il·lusió. L'arrel d'això rau, com ja hem al·ludit, en la tendència de la nostra imaginació a extrapolar el que el costum ha fixat en el nostre esperit, i doncs a crear la ficció que aquest contingut no ocupa una part

d'aquest esperit, sinó que l'omple del tot. El que és il·lusori d'aquest plantejament consisteix a prendre com a naturals —és a dir, com a universals i normatives— maneres de pensament i de conducta que han sorgit per obra humana en circumstàncies històriques i culturals determinades, i que hem fet nostres a través de l'educació. La dificultat per a adonar-se d'aquesta il·lusió rau en la invisibilitat dels costums. «A poc a poc, i d'amagatotis, se'ns imposa amb autoritat; però quan, després d'aquest dolç i humil començament, amb l'ajuda del temps s'ha reforçat i ens ha agenollat, de sobte ens descobreix un rostre furiós i titànic contra el qual no gosem ni tan sols alçar els ulls» (I, 23, 135-6). De la mateixa manera que el bou que roman lligat al jou acaba per no sentir-ne el pes com una cosa imposada per algú altre, la tirania del costum rau en el fet que exerceix una força constant sobre l'esperit, sense fer-se notar. Amb aquesta invisibilitat esdevé fàcil construir-se una falsa idea segons la qual el que és proper i familiar, no sols és, sinó que, a més, ha de ser com és.

Advertir la realitat del costum, la força invisible de què gaudeix, és el primer pas per a desemascarar aquesta il·lusió idiosincràtica i per a prendre consciència que el que és aparentment natural és artificial i convencional; que el que és nostre sembla «normal» només perquè és nostre; que el que és fàctic sembla vàlid només perquè es tracta de la nostra facticitat. Montaigne assaja el desmantellament d'aquesta il·lusió, no pas a partir del seny, atès que no depèn dels raonaments, sinó d'una manera de veure les coses que ens porta a descobrir la particularitat de tot el que existeix. Això explica la importància que concedeix a la mirada atenta sobre allò que és d'un mateix,

la rellevància filosòfica de la qual cosa rau a descobrir-ho *com a particular*, tant pel que fa a la contingència com pel que fa a la facticitat. Aquesta mirada demana un cert distanciament i, més exactament, una reflexió de la nostra imatge a l'espill d'*allò altre*: els altres éssers humans, tant els propers com els llunyans; les altres criatures, i especialment els animals que tenim més a la vora; l'altra part de cadascun de nosaltres, és a dir, tot el que tenim d'estrany i d'opac en tot el que no estem familiaritzats. Aquesta mediació amb l'altre ens retorna la consciència de la nostra particularitat, bé perquè ens descobreix la nostra diferència cultural com una més entre les altres, bé perquè ens mostra que som part del conjunt dels éssers naturals, bé perquè fomenta una certa cautela metodològica respecte a la fàcil credulitat en el que és familiar.

En aquest procés d'esvaïment de la il·lusió idiocèntrica, el paper que en el coneixement del que és particular de cadascú atribuïm *al que és essencial* –el que és nostre, entronitzat com a presumpte principi universal– passa a dur-lo a terme *el que és circumstancial*. L'atenció a la diversitat de les circumstàncies evita caure en un universalisme formal, que igualaria tots els particulars en la mera diferència abstracta, i permet conèixer la particularitat de cadascú per referència a les altres particularitats concretes. Entendre el que és d'un mateix com a particular exigeix, d'una banda, conèixer les circumstàncies que el caracteritzen i, de l'altra, establir connexions amb altres particulars, per mitjà de les quals arribem a relativitzar la particularitat de nosaltres mateixos, i doncs a mostrar-la com a tal, és a dir, com a diferent de les altres, i no com a superior a elles. Així, el nostre esperit supera els estrets límits en què tendeixen

a confinar-lo el costum i la imaginació, i s'obre a altres particularitats, alhora que s'eixampla i enriqueix la seua.

El mitjà del qual disposem per a dur a terme aquest eixamplament és la facultat de jutjar. «El judici és útil per a tots els assumptes, i s'immisceix en tots. Per això, en aquests assaigs en faig ús en tota mena d'ocasions. Si tracte d'un assumpte del qual no sé res, amb més raó hi assage el judici, sondant el gual a una distància prudent; i, si el trobe massa profund respecte a la meua estatura, em quede a la riba. Aquest reconeixement de no poder passar és un dels efectes que provoca, i del qual més es vanta» (I, 50, 338). No podem assolir conclusions definitives de qualsevol afer, és a dir, «veritats». Però de qualsevol assumpte podem establir opinions raonables. Jutjar un assumpte particular –una creença, un comportament, un mode de vida, propi o aliè– és ponderar fins on arriba el nostre enteniment en l'intent d'establir quelcom fiable respecte d'aquell afer, atesa la nostra particularitat i l'aspiració que ens empeny a ampliar-la. Es tracta d'una activitat racional temptativa, per tal com no disposem d'un mètode –un camí traçat prèviament– a seguir, i tampoc no tenim garanties d'assolir la meta que desitgem. Però no per això és una activitat necessàriament cega ni completament fortuïta, sinó que es pot guiar per unes determinades màximes, tan útils com imprecises. Esmente a continuació algunes d'aquestes màximes, que he recollit d'ací i d'allà als seus *Assaigs*.

1) Per a reconèixer i apreciar l'altre en la seua peculiaritat o diferència concreta, Montaigne evita fer comparacions i establir semblances –per mitjà de les quals, obertament o subreptíciament, ens constituïm en punt de referència i assimilem l'altre

amb nosaltres—, i ens convida a posar-nos imaginativament en el lloc de l'altre per la via de situar el que és aliè, dins la xarxa de circumstàncies particulars en què es troba. «Concep mil formes contràries de vida. En contra del que sol passar, accepte més fàcilment en nosaltres la diferència que la semblança. Considere l'altre simplement en ell mateix, sense relacions, i l'abille segons el seu model (...) Fàcilment em pose en el seu lloc amb la imaginació (...) Desitge singularment que cadascú de nosaltres siguem jutjats a banda» (I, 37, 266).

2) Proposa, alhora, contrastar la pròpia posició amb altres de diferents respecte d'aquell mateix assumpte, per tal de formar-nos-en una imatge més clara. «Vull enumerar ací determinades usances antigues de les quals tinc memòria, unes com les nostres i unes altres de diferents, perquè així, desant en la imaginació la variació contínua de les coses humanes, en tinguem un judici més clar i més ferm» (I, 49, 334).

3) També proposa agafar l'assumpte del qual tractem des d'un altre punt de vista, nou i inhabitual, i examinar-lo detalladament. «Res no ha canviat, però la nostra ànima mira la cosa amb altres ulls i se la representa amb diferent semblant; per tal com cada cosa gaudeix de molts matisos» (I, 38, 273). «Dels cent membres i rostres que cada cosa té, m'atinc a un, bé per a llepar-lo o fregar-lo, bé per a agafar-ne fins al moll de l'os. Hi faig una punxada, no tan ampla com puc, sinó tan fonament com sé» (I, 50, 339).

4) Suggereix buscar els pros i els contres de l'opinió en qüestió i ponderar-ne els arguments oposats, per tal com «sobre el mateix sempre trobarem la manera de donar respostes, rèpliques i contrarèpliques» (II, 17, 740).

5) I creu que és important advertir que la ment es troba exposada a factors d'atzar i d'imprevisibilitat que en condicionen els judicis, i doncs pren consciència que la raó no actua sense fregament, sinó que es mou condicionada per factors que li són aliens, i no per això és una força més entre altres forces. «És imprudència estimar que la prudència humana pot omplir el paper de la fortuna, i és en va l'intent d'abastar les causes i les conseqüències, i portar de la mà el curs dels fets... Fins i tot la nostra saviesa (*sagesse*) i la nostra reflexió (*consultation*) segueixen, en gran part, la direcció de l'atzar. La meua voluntat i el meu discurs s'inclinen cap a un costat o cap a l'altre; governen, pels seu compte, la major part dels moviments que fan: i la meua raó sent impulsos i agitacions diàries i casuals» (III, 8, 1046). La raó humana s'assembla a la vela o al timó d'una embarcació, la funció de la qual, com a guia cap a una meta—una funció normativa que la distingeix de la resta de forces que operen en cada circumstància concreta—es duu a terme malgrat—però també gràcies a—els impulsos que aleatòriament li arriben des de fora (els vents, els corrents marins, etc.).

Podríem pensar que una aplicació rigorosa d'aquestes màximes ens menaria directament a la suspensió del judici. Aquesta conclusió és, sens dubte, l'apropiada en molts casos. Però Montaigne no l'adopta com a regla general, a la manera dels pirrònics, que van portar el dubte fins a l'extrem de considerar la raó incapaç de saber si pot o no assolir la veritat, i sacsejar, d'aquesta manera, la seua posició (cf. II, 12, 560). L'escepticisme de Montaigne és més proper al dels antics acadèmics, per tal com ell pensa que podem arribar a conclusions fiables sobre la nostra ignorància, que po-

dem conèixer les limitacions de la nostra raó i jutjar les dificultats que hi ha a l'hora d'establir quelcom com a definitiu.

Les regles que hem enumerat serveixen per a formar judicis raonables respecte a les circumstàncies particulars que concorren en cada cas, conscients que la variació de les circumstàncies comporta un canvi de les operacions pertinents per a sostenir-los. «Malgrat que adoptem posicions diferents, tenim tant de joc com el nostre contrincant, tret de quan topem amb principis massa grollers i plausibles (*trop grossiers et apparens*)» (II, 17, 740). Montaigne fa referència ací als discursos polítics i, més en general, a les «coses humanes», sobre les quals hi ha opinions raonades que divergeixen, i fins i tot es contradueixen, i no podem dirimir aquest conflicte apel·lant a principis evidents. Precisament per això, creu que «la raó humana és una perillosa espasa de doble tall» (II, 17, 739), per tal com, si cada vegada que amb un dels talls prenem partit per quelcom ho destruïm tot seguit amb l'altre tall, ens exposem a la indecisió i a la paràlisi. Podríem mirar d'eludir aquest perill per la via d'acomodar-nos als usos establerts, com proposen els pirrònics, els quals, «respecte a les accions de la vida, segueixen l'ús comú» (II, 12, 562). Però Montaigne rebutja aquesta alternativa. L'opció que tria consisteix a guiar-se en els afers humans pel *seu* judici, malgrat la seua incertesa.

Ens podríem preguntar si pot ser *seua* una funció de la raó, com ara el fet de jutjar. Per a contestar-ho, convé tenir present que Montaigne pren la magistratura civil com un model del judici de la raó. En qualificar-la com a «tribunal del meu judici» (II, 17, 716), implícitament reconeix la complexitat i l'estructura internament escindida

del jo, ja que les diferents funcions que, en un tribunal de justícia, es reparteixen entre diferents instàncies, en el judici interior recauen sobre un mateix. L'escissió es troba ja implícita en l'expressió mateixa, «el meu judici», en què atorguem al genitiu un doble sentit, objectiu i subjectiu.

(a) Així, «el meu judici» és un judici que recau sobre mi mateix, sobre tot el que em concerneix (les meues opinions, els meus sentiments, les meues inclinacions i les meues accions, però també les dels altres éssers humans). Allò que sotmetem a judici no és, pel fet de ser meu, fàcilment accessible ni transparent, sinó que apareix, més aviat, envoltat de dificultats, atesa la diversitat, profunditat i obscuritat absoluta: «És més delicat del que sembla, això de seguir uns viarans tan erràtics com els del nostre esperit, penetrar les profunditats opaques dels replecs interns d'aquest mateix esperit, i destriar-los i reconèixer els ets i uts de les seues sacsejades» (II, 6, 415).

(b) Però «el meu judici» també és meu perquè sóc jo mateix qui l'emet com un *jutge* enfrontat a mi mateix, quant a objecte del judici. Des d'un punt de vista subjectiu, el judici és d'un mateix per doble motiu: perquè qui jutja *es responsabilitza* del seu judici i «només respon d'ell mateix» (I, 42, 301), i perquè jutja *lliurement*, és a dir, amb una independència total respecte a la matèria que jutja, i no se sent lligat per cap altre compromís que no siga la imparcialitat i la veritat.

(c) El jutge interior basa el seu judici en un *testimoni* que també és seu: «Tots els judicis sobre aparences externes són meravellosament dubtosos i incerts, i no hi ha cap testimoni tan segur com un mateix per a un mateix» (II, 16, 706). Montaigne fa referència ací a l'experiència com a únic

fonament de les raons que podem al·legar com a testimonis fiables en els nostres judicis, atès que «no n'hi ha prou amb comptar (*compter*) les experiències, sinó que cal pesar-les i ajustar-les, digerir-les i filtrar-les, per tal d'extraure'n les raons i les conclusions respectives» (III, 8, 1042). Cal que no perdem de vista aquesta font de raons que, com els pesos d'una balança, pondera el jutge interior per dictar sentència, és *particular*, en un doble sentit: per una banda, el jutge només disposa de l'experiència pròpia, del seu cabal de casos coneguts, a l'hora de formar-se un judici respecte d'aquell afer; per l'altra, aquests casos són particulars per si mateixos i, en aquest sentit, són diferents entre ells. No hi ha dos casos iguals, i la ponderació del testimoni de l'experiència se n'ha de fer càrrec. «La diversitat és la forma que amb més profusió empra la natura, més encara que en els cossos, en els esperits, que són d'una substància més flexible i susceptible de formes. Al món no hi ha hagut mai dues opinions iguals, ni dos pèls, ni dos grans. La qualitat més universal de totes és la diversitat» (II, 37, 881).

(d) Quan emet un judici, el jutge interior s'adequa a una *norma*, de la mateixa manera que el magistrat dicta sentència segons el criteri de la llei. Aquesta norma o criteri del judici és la veritat. Jutjar una doctrina o una opinió és examinar-la sota el punt de vista de si és o no vertadera, de si gaudim d'un coneixement genuí d'aquesta doctrina o si no en gaudim. Tot sovint acceptem idees i opinions sense jutjar-les, sense comprovar si estan acreditades per la veritat, al marge de qualsevol altra consideració (originalitat, enginy, brillantor, utilitat, acceptació, etc.). Sempre que fem nostra una doctrina pel sol fet que és

congruent amb les altres opinions que ja tenim, o per consens amb l'opinió comuna, o per la fe que ens inspira l'autoritat de qui emana o de qui ho hem après, evitem de sotmetre la qüestió al judici de la raó, és a dir, al *nostre* judici. Com a facultat de jutjar a la llum de la veritat, la raó és comuna, és a dir, connatural a tots els éssers humans. Però l'exercici d'aquesta facultat, l'ús de la raó, és particular i propi de cada individu, per tal com ningú no pot jutjar per un altre. Per això, assentir a alguna cosa sense sotmetre-la prèviament al judici de la raó és convertir-se en presa d'un poder aliè que és, o bé l'autoritat d'algú altre —el que Montaigne anomena «la tirania de les nostres creences» (II, 12, 604)—, o bé el consens comú o la familiarització amb les opinions pròpies (la tirania del costum).

La raó no pot establir veritats sobre molts dels assumptes que sotmet a examen, però només pot descobrir-ne la veritat jutjant totes les qüestions no òbvies que se li presenten. Per a això, la raó ha d'estar interessada en la veritat i fixar-s'hi com a norma suprema, perquè, com que és «un instrument flexible, emmotllable i ajustable a qualsevol figura» (II, 12, 604), es presta fàcilment, en els assumptes humans en què no està constreta per principis evidents, a posar les seues raons i els seus arguments al servei d'altres interessos (èxit, poder, fama, etc.), i presentar sota aparença de veritat doctrines i opinions sobre les quals no es pot arribar a establir res del cert. Les repetides observacions de Montaigne sobre la inanitat de l'obstinació humana per a assolir conclusions definitives sobre les «elevades» qüestions de la ciència, de la filosofia i de la teologia, són fruit de l'activitat de jutjar. Montaigne ens convida a conèixer la nostra ignorància, amb la intenció moral de fo-

mentar l'autonomia del judici de cadascú. Perquè l'escepticisme que mostra no rau en el fet de voler provar la incapacitat de la raó a l'hora de trobar la veritat, sinó en provar-ne l'escassa fiabilitat en la recerca. No està primàriament interessat a qüestionar els fonaments del coneixement amb arguments filosòfics. Pretén, en canvi, minar la confiança cega en la raó que dona ales al dogmatisme. L'objectiu que es planteja no és defensar una opinió sobre la possibilitat i els límits del coneixement –ni tan sols l'opinió, segons la qual cal que ens abstinguem d'opinar–, sinó adoptar una determinada actitud respecte a les opinions, les d'un mateix i les d'altri. En aquest sentit, creu que el fet d'observar amb atenció la fallibilitat, la inseguretat i la inconstància dels judicis de la raó ens pot fer més cautelosos i més prudents a l'hora de jutjar. Aquesta actitud, a mig camí entre el derrotisme i l'altivesa, té també una dimensió política, per tal com és el mitjà apropiat per a evitar que els éssers humans es destrueixen els uns als altres, d'una manera tan tràgica com estúpida, en noms d'opinions i de doctrines la certesa de les quals no podem provar.

Montaigne es va anticipar a Descartes quan va assenyalar que, de la mateixa manera que «reconeixem fàcilment en els altres que gaudeixen d'un valor, d'una força corporal, d'una experiència, d'una disposició i d'una bellesa superior a la nostra, ningú no està descontent amb el seny (*sens*) que li ha tocat» (II, 17, 741-2). Ningú, llevat del mateix Montaigne. La qualitat que més li agrada d'ell mateix és, precisament, la de no donar-se per satisfet amb el seny de què gaudeix. Potser per això el seu interès no se centra a ampliar els coneixements que té, o a saber més coses, sinó a jutjar millor. El seu llibre és un exercici del judici, «que en

ell mateix assaja» (II, 17, 738). Per tant, els seus *Assaigs* són assaigs de judici.

3. NOSTRE GRAND ET GLORIEUX CHEF D'ŒUVRE C'EST VIVRE À PROPOS

La norma de la veritat és el criteri suprem del judici que el jutge interior ha de tenir sempre present a l'hora de judicar qualsevol assumpte. Però no és l'únic criteri. Quan examinem una qüestió, no sols en relació amb la veritat, sinó també en relació amb altres valors, entrem en consideració també uns altres criteris. Per exemple, quan Montaigne jutja algú des del punt de vista de l'ornamentació i de la distinció personal (que no és un punt de vista merament estètic, ni tampoc merament moral –aquests «merament» palesen la separació moderna entre ètica i estètica, aliena a l'antic concepte de la *kalokagathia*, més proper a Montaigne–), sol tenir en compte el criteri de l'ordre. Un esperit ordenat (*reglé*) és el que ha assolit una certa coherència entre el que pensa, el que sent, el que diu i el que fa. «L'elogi que, els altres, fan de la vivesa i de la promptitud de l'enginy, jo el reserve per a l'ordre (*reglement*). Davant d'una acció brillant i assenyalada, o d'una suficiència particular, jo preferesc l'ordre, la correspondència i l'assossec de les opinions i dels costums» (II, 17, 743-4). Ací també s'escau assenyalar que aquesta coherència interna dels diferents aspectes de la vida –allò que Ciceró anomenava *aequabilitas universae vitae* (*De officiis*, I, 31)– és una norma *particular*, en el sentit que és un ideal personal de Montaigne, potser una inclinació que li és connatural i que l'experiència li ha reforçat. Altres individus, dotats d'una

constitució i d'una experiència diferents de la seua, prefereixen i segueixen criteris de valor diferents (com ara l'enginy, la suficiència, etc.). Montaigne reconeix i aprecia el fet obvi de l'existència de diferents sistemes de valor, segons els individus i les cultures. I això planteja la qüestió següent: aquesta pluralitat de normes i de criteris, és un fet últim que va més enllà del que és correcte o incorrecte? O és, també, susceptible de valoració, és a dir, judicable?

Si cerquem en els *Assaigs* de Montaigne una resposta neta a aquestes preguntes, potser no la trobarem. Però hi ha un fet que pot ser orientador: la cura amb què Montaigne observa la diversitat de creences i de costums, que no respon a una simple curiositat intel·lectual; i els seus raonaments, quant a la dificultat intrínseca d'arribar a conclusions últimes i definitives pel que fa a la veritat, no són exercicis d'enginy. La finesa de les observacions i el rigor dels arguments que empra reben l'encoratjament d'un interès moral: viure bé, o viure com toca (*à propos*). Si aquest concepte, malgrat la foscor i la incertesa que mostra, té algun sentit, per a ell, només pot ser a la llum d'alguna instància normativa que permeta jutjar sobre el grau d'idoneïtat de les diferents formes de pensar i d'actuar amb relació a aquell objectiu. Aquesta instància normativa és la naturalesa, un concepte que abordem tot seguit.

Tornem a l'exemple anterior. Quan Montaigne avantposa la correspondència i la calma de les opinions i dels costums a la vivacitat i la promptitud de l'enginy, no es limita a deixar constància d'una divergència de criteris —o conflicte de valors— que, per altra banda, debades mirariem de cloure-la fent ús dels arguments. Tanmateix, el fet que prenga partit per una de les posicions

en conflicte no parteix d'una decisió cega, sinó raonada. En realitat, ens trobem davant d'un *judici* de valors, l'estructura general del qual la podem resumir així: si volem viure com cal, el més apropiat és guiar-se en el judici pràctic, per l'ordre, i no per la vivesa de l'enginy, per tal com aquell criteri s'adiu més amb la naturalesa humana. Notem que aquest judici de valors està condicionat per una clàusula hipotètica («si volem viure com cal») que expressa una decisió moral radicalment individual. No crec que Montaigne tinga retrets contra qui opta per una altra meta en la vida (com ara viure santament, o heroicament, o perillosament, etc.). El destinatari del seu llibre és qui comparteix amb ell l'ideal de viure com cal. I el que ell pensa que li pot transmetre és que la norma adequada per a assolir aquesta meta és la de seguir les inclinacions naturals.

Allò que Montaigne entén per naturalesa humana no és una essència universal i immutable que podem conèixer per intuïció intel·lectual o per mitjà de raonament a priori. És una idea formada a partir de l'experiència de la particularitat de cadascú, per una mena de decantació de trets que arribem a considerar importants per a viure com cal, i en la qual té un paper important l'observació de trets que compartim, no sols amb altres éssers humans, sinó també amb altres criatures. Ell destaca, en aquest punt, la «semblança que hi ha en els assumptes humans» i proposa «que ens unim al conjunt dels éssers. No estem —continua dient— ni per damunt ni per sota de la resta: tot el que hi ha sota el cel està sotmès a una llei i a una fortuna semblant. Hi ha alguna diferència, hi ha ordres i graus, però sota la mirada d'una mateixa naturalesa. Cal constrènyer l'home per tal que quede dins

les barreres d'aquesta ordenació (*police*). El miserable està travat i compromès, sotmès a una obligació semblant a les altres criatures d'aquell ordre, i és d'una condició molt mitjana (*fort moyenne*), sense prerrogatives de cap mena ni preexcel·lències veritables i essencials. El que ell opina o fantasieja no té cos ni consistència; i per això si només ell, entre tots els animals, tingués aquesta llibertat d'imaginació i aquest desordre (*desreglement*) de pensaments, que li representen el que és i el que no és, el que vol, el que és fals i el que és veritable, aleshores gaudiria d'un clar avantatge del qual no hauria de vantar-se, per tal com és la font principal dels mals que pateix: pecat, malaltia, irresolució, torbació, desesperació» (II, 12, 506).

Montaigne fa ús de la idea de naturalesa per a posar l'home en peu d'igualtat respecte als altres éssers que estan constituïts d'una manera similar, no per a acotar un territori exclusiu per a l'home i situar-lo per damunt de les altres criatures. Montaigne rebutja la imatge antropocèntrica de l'ésser humà com a senyor del món. I desmunta la imatge prometeica amb què l'home occidental ha alimentat, d'ençà de l'Antiguitat, la seua vanitat. Davant la imatge autocomplaent de l'home com a ésser superior que, amb la intel·ligència, converteix les mancances i les debilitats naturals en una condició d'avantatge per a fer-se a si mateix a base de voluntat i d'esforç, Montaigne reivindica la natura com a «mare» que ha atorgat a tots els fills –incloent-hi l'home– els mitjans necessaris per a afrontar satisfactòriament les necessitats de la vida, i atribueix la causa dels mals humans precisament als trets que l'home s'autoadscriu en exclusiva, com ara la imaginació i el pensament. Cap raó no ens mena a afirmar que l'home és l'única

criatura que té pensaments i sentiments que comunica als seus per mitjà d'un llenguatge, perquè hi ha evidències que altres animals també en gaudeixen. Allò exclusiu de l'home és l'ús no regulat (*reglé*) d'aquestes facultats, que de cap manera no podem atribuir a la natura, sinó només a l'artifici. Allò que la natura, com a instància normativa, exigeix a l'home és que regule la imaginació de què gaudeix i que agence els seus pensaments, perquè només així podrà fer minvar l'efecte dels mals que l'affligeixen.

Així és com el concepte de naturalesa humana entra en connexió amb l'ideal de saviesa. Tot plegat es lliga amb la idea del que és mitjà (*moyen*). En el text que acabem de citar, Montaigne assenyalava la «condició molt mitjana» de l'home, i vol dir amb això que li manquen prerrogatives i excel·lències essencials en el conjunt dels éssers. L'«ordre i el grau» específics de l'home al si de la natura són semblants al de les altres criatures, perquè es troba circumscrit per límits que el separen d'altres ordres i d'altres graus. L'actitud de regir-se en la vida per algun ideal d'excel·lència que situe el bé humà fora d'aquests límits és violentar la natura. En comptes d'això, la norma de vida que la natura imposa a l'home és moure's en una zona intermèdia, sense elevar-se ni rebaijar-se. Centrem l'assumpte en un aspecte concret: Montaigne afirma que «el fi, en tot, és un sol: viure més tranquil·lament i a gust, encara que no sempre busquem bé el camí» (I, 39, 275). Això vol dir que la natura ha posat la felicitat humana en el fet de gaudir de plaers i d'alegries que estan a l'abast de qualsevol, no en béns imaginaris que superen les forces que tenim. Si ell afirma que «la glòria i el repòs no es poden allotjar al mateix alberg» (I, 39, 285), és

perquè el repòs –no la quietud passiva, sinó el gaudi tranquil dels plaers de la vida– permet a l'home «estar amb ell mateix» (I, 39, 280), mentre que l'ambició ens torba violentament i ens allunya de nosaltres mateixos. Si «la saviesa és un maneig ordenat (*maniment reglé*) de la nostra ànima, que ell condueix amb mesura i proporció» (II, 2, 385), és més assenyat cercar el repòs que perseguir la glòria, per tal com, en un cas, ens comprometem i vivim per a nosaltres mateixos –ens mantenim en l'ordre que la naturalesa ens prescriu–, mentre que, en l'altre, ens alienem, cercant d'assolir fites més enllà dels nostres límits.

Per acabar aquest comentari sobre la norma natural de manejar-se en la mitjania, potser ens il·luminaran els comentaris del vell mestre. «Aristip només defensava el cos, com si no tinguérem ànima; Zenó només tenia en compte l'ànima, com si no tinguérem cos. Tots dos s'equivocaven... El veritable temperament està en Sòcrates» (III, 13, 1246). Aristip i Zenó exemplifiquen dos ideals de vida totalment oposats, però que coincideixen formalment quant a simplificació i extremisme. L'un procura el cultiu exclusiu de l'ànima en detriment del cos, mentre que l'altre rebutja tot el que és espiritual, i només cerca la satisfacció en els plaers del cos. Tots dos desnaturalitzen l'home, no sols perquè no tenen en compte la complexitat de l'ésser, sinó també perquè proposen una meta que només es pot assolir si el violentem. La naturalesa humana no és només cos i esperit, sinó que, a més, aquestes dues parts tendeixen a procurar el bé de l'home com un tot. «La natura ha previst materialment que les accions que ens ha imposat per a la nostra necessitat ens fossen plaents, també, i ens hi convida no sols amb la raó, sinó també amb l'apetència.

És injust de corrompre aquestes regles» (III, 13, 1246). Així doncs, la natura ens decanta, no sols a tenir cura del nostre esperit i del nostre cos, sinó també a no separar ambdues cures, perquè la satisfacció de les necessitats que ens imposa és tan espiritual com corporal, tan racional com apetitiva. Aquest és l'ordre regulat (*reglé*) de l'home, l'ordre al qual tendeix per inclinació natural, de manera que ignorar o suplantar aquest ordre per un altre de diferent esdevé, no sols error, sinó també violència.

La saviesa de Sòcrates rau en el fet que es guia per un ideal de vida que s'adiu amb la prescripció de la natura, segons la qual cal tenir en compte tant les necessitats corporals com les de l'esperit, de manera que les satisfaccions de l'ànima es barregen amb les del cos, i aquestes són les de l'ànima, no per mitjà de l'elevació de l'ànima i rebaixant el cos, sinó per mitjà de tots dos. «Sòcrates fa que la seua ànima es moga amb un moviment natural i comú... I no es planteja fantasies vanes: la finalitat fou proporcionar-nos coses i preceptes que realment i estrictament ens servissen per a la vida. Fou sempre un i igual (*pareil*), i es va elevar, no pas per impulsos, sinó per tarannà, fins a l'últim punt de vigor. O, dit d'una altra manera, no es va elevar, sinó que més aviat va rebaixar i va portar al límit natural i original les aspreses i les dificultats, sotmetent-hi el vigor» (III, 12, 1163). Les vanes fantasies a què fa referència Montaigne, ací, són les imatges poc realistes de l'home que forgem quan deixem anar la imaginació i ens excedim en els pensaments, sense tenir en compte les regles de la natura. La saviesa de Sòcrates va consistir a situar l'ideal moral de vida en la mitjania, evitant la temptació d'elevat-se per assolir una sublimitat irreal i antinatural. «La grandesa de l'ànima no

rau tant a anar amunt i cap endavant, sinó a saber posar-se al lloc i limitar-s'hi (*se ranger et circonscrire*). L'ànima considera gran tot el que és suficient, i mostra la veritable mesura en estimar més les coses mitjanes que les eminents. No hi ha res de tan bell i legítim com fer bé i com cal el paper d'home (*faire bien l'homme et deuëment*), i no hi ha capacïencia tan aspra com la de saber viure bé i de manera natural aquesta vida. De totes les malalties que patim, la més salvatge és menysprear el que som» (III, 13, 1250).

Estimar-nos a nosaltres mateixos és el preàmbul de la saviesa. Si aquesta consisteix a saber dur la nostra existència d'acord amb les inclinacions naturals, no hi ha res que s'hi oposi tant com la violència que exercim contra nosaltres en nom d'un ideal de perfecció. En aquest punt Montaigne posa taps al seu mestre. En un text que hem citat hem vist que oscil·lava entre atribuir o negar a Sòcrates un afany d'elevació. La raó d'aquest dubte rau en el fet que la idea d'una vida assolida sembla tan indissociable de la imatge de l'elevació –amb la doble connotació d'esforç i d'excel·lència–, que en aquesta mesura caldria atribuir-la també a Sòcrates, malgrat que, per altra banda, és obvi que no li convé, perquè en la conducta que va mantenir al llarg de la vida es va mantenir fidel a les prescripcions de la natura. I, això no obstant, ni tan sols Sòcrates es va escapar del tot de la temptació de l'excel·lència. Quan va considerar que el fi suprem de la vida humana era l'ànima, i que aquesta ànima era superior al cos, va convertir la raó en un principi transcendent a les condicions de l'existència humana en aquesta vida, i va creure possible i desitjable que l'ànima s'alliberàs d'aquestes condicions per assolir una existència separada, d'acord amb la seua essència.

Segons Montaigne, creure que l'ànima pot assolir un coneixement adequat de la veritat al marge del cos (que és com dir que pot estar motivada per interessos purament intel·lectuals i orientada per objectes purament intel·ligibles) és una il·lusió. A les fantasies filosòfiques sobre l'essència de la raó, Montaigne s'oposa amb la crua mirada sobre la realitat que viu. Aquesta mirada ens descobreix que el mitjà amb què nosaltres, els homes, cerquem la veritat, és també humà de cap a peus, la qual cosa implica que és «impur», és a dir, que opera sempre en condicions d'interacció amb les circumstàncies «externes». Tothom té a l'abast la comprovació segons la qual jutgem les coses de manera diferent, segons les variacions del nostre cos, del nostre estat d'ànim, de les nostres relacions amb els altres, etc. La qüestió rau en si considerem aquestes circumstàncies sota les quals actua la nostra raó com a simples accidents que en pertorben el funcionament ideal, o com a condicions necessàries del seu funcionament real. Si contemplem el problema des de la primera perspectiva, és lògic que busquem alguna estratègia que ens permeti d'«alliberar» la raó d'aquests obstacles, per tal que pugui actuar d'acord amb la presumpta naturalesa purament espiritual. Montaigne, per la seua banda, considera una quimera filosòfica aquesta idea pura de la raó. La raó real és un «instrument de plom i cera, que podem allargar, plegar i acomodar a tots els desviaments i a totes les mesures. Només ens cal tenir la capacitat de saber-la manipular» (II, 12, 635).

Si la raó ha de buscar la veritat, només l'entenem en un sentit realista quan en considerem el rendiment com una funció de les circumstàncies en què l'emprem. Aquestes condicions «externes» o «impures»

són factors que intervenen en la recerca de la veritat, tant positivament com negativament, sovint com a aliats i de vegades com a adversaris, i, a voltes, fent totes dues funcions alhora. Diu Montaigne que «els sotrats i les commocions que rep la nostra ànima de les passions corporals li poden pesar molt, però encara poden més els sotrats i les commocions que li pertanyen i que l'empresonen de tal manera que es podria dir que no té cap altra marxa i moviment que no vinga del buf d'aquest vent, i que, sense l'agitació que li és pròpia, romandria inactiva, com una nau en alta mar abandonada de l'auxili dels vents» (II, 12, 637). Així doncs, les circumstàncies que influeixen en la nostra raó—les passions corporals, com ara les malalties, el dolor, la fam, la son, etc., però també les passions anímiques, com ara els desigs, les expectatives, els afectes i sentiments, etc.—en condicionen els judicis, de la mateixa manera que els vents menen l'embarcació en una direcció o en una altra. I, així com de vegades dificulten el maneig de la nau i d'altres afavoreixen l'assoliment de la meta, també les circumstàncies de la raó tot sovint la indueixen a formar-se opinions falses, però ocasionalment poden menar-la cap a la veritat.

La ineludible vinculació de la raó amb les circumstàncies no porta Montaigne a qüestionar-ne l'aptitud per a conèixer la veritat, sinó més aviat a reconèixer el paper de la sort—de les circumstàncies—en el coneixement. «No és arriscat que alguna notícia vertadera s'arrecere a casa nostra, però és per atzar» (II, 12, 631). El fet d'assumir que la raó sempre està condicionada per les circumstàncies en els judicis allunya Montaigne de Sòcrates en un altre punt de vista essencial. Ell no prova de sostraure's

a aquest condicionament, sinó que busca una forma natural—que en aquest context significa: ni purament racional, ni tampoc irracional, sinó per mitjà d'alguna cosa—d'harmonitzar les exigències espirituals de l'home amb les necessitats materials que té: «No he corregit, com fa Sòcrates per la força de la raó, les meues tendències naturals, ni he pertorbat amb artifici la meua inclinació. Em deixe anar com he vingut, i no lluite contra res. Les meues dues parts principals (ànima i cos) viuen a mercè d'elles mateixes, en pau i bon acord» (III, 12, 1189).

Hem arribat així al punt que potser consitueix l'aportació més innovadora de Montaigne a la reflexió sobre el viure bé. El seu llibre està farcit de cites de mestres antics que van defensar teories morals inspirades en Sòcrates i en els corrents postsocràtics dels cíncics i dels cirenaics (Antístenes, Diògenes de Sinope, Aristip...), com també en l'epicureisme (Epicur, Lucreci...) i en les tradicions grega i romana de l'estoïcisme (Zenó, Crisp, Cleantes, Sèneca, Ciceró...). Més enllà de les importants divergències doctrinals que els separen, molts d'aquests autors i corrents de pensament van proposar algun ideal de saviesa concebut en termes d'autodomini. El pressupòsit d'aquella concepció és la divisió interior del jo en fraccions oposades que es disputen l'hegemonia de l'ànima, i l'exigència de vèncer amb les armes de la virtut l'enemic interior, i doncs conquerir la pau d'ànim. No sabem fins a quin punt la repugnància que van provocar en Montaigne les sanguinolentes guerres de religió que van enfrontar els güelfs i els gibel·lins a la França natal de l'autor van poder influir en el rebuig del model agonístic de l'ideal de saviesa. Ben cert és, però, que a la moral de l'autodomini i de la victòria sobre un

mateix, Montaigne va oposar la moral de l'autoregulació. «L'ordre (*le reglement*), i no la força, és l'instrument de la virtut» (I, 26, 196). Conduir ordenadament la nostra ànima és el lema d'una moral tallada segons els patrons de l'astut Odisseu, més que no a la mesura d'herois com ara Aquil·les o Hèctor. Els esculls que ens obstaculitzen el camí i els perills que ens amenacen són, tot sovint, tan grans i poderosos que emprendre una lluita oberta contra ells és arriscar la nostra integritat i exposar-nos, fins i tot en cas que aconseguim de derrotar-los, a transgredir l'ordre que la natura ens ha marcat. «Poques vegades fem que l'ànima tope de front amb els mals; en comptes de sostenir i parar el cop, la fem declinar i decantar-se» (III, 4, 930).

Si partim del model de la guerra civil interior i de la moral de la victòria, aquest tipus de màximes ens poden semblar heredes directes de la pusil·lanimitat i de la covardia. Aquest no és el punt de vista de Montaigne. El seu savi és l'antiheroi moral, però no és pas ni dèbil ni covard. Ben al contrari: només una ànima forta i gran canalitza amb naturalitat el seu vigor dins dels límits que li marca la natura, i és capaç de trobar en aquest espai intermedi els mitjans suficients per a gaudir de la vida. □

Estiu de 2005

Col·lecció Assaig

1. *Història. Entre la ciència i el relat*
FRANÇOIS DOSSE
216 pp. – 11 €
2. *Reflexions sobre la violència*
JOHN KEANE
226 pp. – 11 €
3. *El descrèdit de la modernitat*
NEUS CAMPILLO
396 pp. – 13 €
4. *El totalitarisme. Història d'un debat*
ENZO TRAVERSO
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 MIŁOZŃ
338 pp. – 20 €
11. *Els noms de la història*
JACQUES RANCIÈRE
158 pp. – 11 €
12. *Identitat*
ZYGMUNT BAUMAN
136 pp. – 11 €
13. *Viure per viure*
JOAN FUSTER
116 pp. – 11 €
14. *Espanya inacabada*
JOAN ROMERO
246 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

1. En les cites textuales, que tradueix lliurement, indique llibre, capítol i número de pàgina corresponents a l'edició dels *Essais* que en va fer Albert Thibaudet sobre la base de l'edició de Bordeus de 1597 (París, Gallimard, 1953).

Construcció i deconstrucció de la identitat: mites d'incumbència literaris

Discurs de Guadalajara

Dolors Oller

Llegeixo en un tractat de teoria de la cultura que la identitat és un acte pel qual un individu es defineix i es classifica per l'acció d'identificar-se amb un grup, al mateix temps que es diferencia d'un altre. Segurament hi ha moltes altres definicions de la identitat, atès que, i precisament ara, aquesta qüestió és objecte d'estudis, d'anàlisis i de discussions que ocupen un lloc preeminent del nostre escenari intel·lectual. He accentuat l'actualitat de la qüestió perquè, en principi, sembla paradoxal que en aquest nostre món globalitzat resulti que la intel·liguència es mostri tan preocupada per aclarir la incògnita de la identitat. A primera vista, sembla que una indagació com aquesta hauria de ser innecessària en un món de canvis tan sobtats que gairebé ni deixen temps per a pensar ni per a sedimentar experiència, un món que gira tan veloç que dificulta el cultiu pacient del coneixement simbòlic —que es allò que ens fa humans entre humans—, un món i una

època en els quals la informació circula electrònicament i en què el mercat ens dissenya i ens iguala segons el nostre poder adquisitiu. Però sembla que sí que ens trobem davant d'una indagació necessària. I és que la voluntat de ser és tossuda.

Si seguim la definició que he proposat al principi de la meua reflexió, aquest acte pel qual un individu s'autodefineix i s'autoclassifica, identificant-se amb un grup i diferenciant-se d'un altre, aquest acte de diferenciació podríem pensar que està determinat, en primera instància, per una infinitat d'hàbits, gustos o costums: menjar unes coses i no unes altres, o menjar-les d'una manera o d'una altra, seguir unes normes de conducta i no unes altres. Per exemple, jugar al tennis i no al futbol, o al *bridge* i no a la botifarra, vestir-se amb les grans firmes internacionals en comptes del *prêt à porter* dels grans magatzems populars, tenir coses i més coses, cases, vaixells, cotxes, etc., en comptes de no tenir res o només tenir hipoteques per pagar; tenir temps per gastar o haver de treballar diàriament fins a l'extenuació o, i encara pitjor, no tenir feina i viure greus privacions; viure protegit o estar exposat als cataclismes naturals o als provocats per l'ambició dels més poderosos. O, i ja en un altre ordre de coses, tenir nens o no, tenir parella o no... i, finalment, ser un malalt o tenir salut, ser vell o ser jove. En

Dolors Oller Rovira és catedràtica de teoria de la literatura a la Universitat Pompeu Fabra. Aquest article té origen en la seua intervenció al col·loqui «Cultura, identitat i formació de la nació», organitzat per la Universitat de Guadalajara, que es va celebrar en el marc del programa acadèmic de la Fira Internacional del Llibre de Guadalajara (Mèxic) el novembre de 2004.

fi, ja veieu que segons totes aquestes diferències –i serien infinites les diferències que encara podríem mencionar– la identitat es correspondria més amb una qüestió de classe i d'educació que no pas amb aspectes de gènere, raça o constitució biològica.

Però, i com proposa el sociòleg de la literatura Homi K. Bhabha, si volem esbrinar els problemes inherents a les narracions que defineixen la ideologia identitària, o a les que construeixen un imaginari d'identitat, és evident que hem de tenir en compte les qüestions de gènere, de classe o de raça. En relació amb aquestes indicacions, pot ser il·lustratiu recordar ara l'agraïment als déus expressat per Plató perquè l'havien afavorit fent-lo néixer humà i no animal, home i no pas dona, grec i no bàrbar, ciutadà lliure i no esclau, i per haver-lo situat en l'Atenes de Pèricles. Si pensem en els temps que li va tocar de viure, tots aquests agraiïments són totalment comprensibles. Quin orgull essencialment identitari el de Plató! I plenament justificat ja que, en aquests moments de la història, ningú no pot discutir-li haver format part de la narració hegemònica de la seva època. D'altra banda, hem de reconèixer que el que el fa visible encara avui, ombra tutelar per a la reflexió i també per a la polèmica, va ser el seu talent individual, la seva dedicació intel·ligent als problemes del seu temps i la seva qualitat d'escriptor. I és que el seu orgull identitari no es basava en les peculiaritats d'un poble, d'una ciutat o de la seva nació, sinó que sorgia de la possessió d'un poder privilegiat que el facultava per a ser d'una determinada manera, en el temps i en un espai triat o acceptat com a propi. La preocupació per la identitat només apareix a partir de la manca d'aquest poder, un dret que, en general, hauria de ser considerat com a inalienable.

Catalunya, té identitat pròpia? Jo diria que sí. Però també crec que les seves peculiaritats populars i costumistes són degudes a la seva situació geogràfica en l'atles, i que, tot i no tenir més importància que les de ser una forma de socialització, i tot i que per a mi constitueixen una forma de comportament o de civilització domèstica, no tenen cap més importància si no és la de ser unes formes originades en i per un ecosistema determinat i arrelades en una tradició d'ús secular. Per exemple, la tradició catalana (fixem-nos bé en les denominacions lingüístiques perquè són elles les que marquen les diferències) no celebra la «vigília de Nadal» fent un sopar, com sí que ho fan els espanyols per celebrar la «Nochebuena». La tradició genuïna és reservar l'àpat important per al dinar de Nadal i fer un petit ressopó després de tornar de la «missa del gall». A més, i durant tot l'Advent, les famílies catalanes tenen, en un racó protegit i mig amagat de la casa, el tió, un tronc d'arbre al qual els nens li porten menjar cada dia (aliments que, naturalment, els grans s'ocupen de retirar secretament) a fi i efecte que, el capvespre de la vigília nadalenca i abans d'anar cap a la tradicional missa del gall, es pugui celebrar en família una estranya cerimònia ritual: grans i petits es posen a bastonejar el pobre tió exigint-li, al ritme d'una cançoneta comminatoria («caga tió, caga torró, que si no cagues et donarem bastó»), que pagui tot el que ha menjat i que expulsi llaminadures o petits obsequis –mentre s'esperen els regals més importants que han d'arribar dels Tres Reis d'Orient. Dins d'aquest mateix context nadalenc, els catalans no mengem besuc o llobarro per Nadal, com és costum en les llars espanyoles, sinó que és significativament identitari menjar «escudella i carn d'olla», un plat

molt més semblant al *bollito misto* italià que no pas al *cocido* madrileny. I si seguim per aquest camí es pot dir que els catalans, que som per situació i per vocació mediterranis, tenim, pel que fa als costums, moltes més afinitats culinàries, geogràfiques i ambientals amb els pobles de l'arc nord del Mediterrani (occitans, provençals o genovesos) que no amb els pobles de Castella, Astúries, País Basc i Galícia. I crec que possiblement sigui la llunyana influència carolíngia que ens diferencia també d'altres pobles de la mediterrània sud, tan peculiarment conformats per la cultura àrab.

Totes aquestes diferències són importants? Fins a cert punt sí, ja que es tracta de gestualitats inconscients però significatives, que responen a un cert imaginari col·lectiu, unes característiques no triades i que, d'alguna manera, ens diferencien d'altres col·lectius amb unes altres característiques. Amb tot, i com diu Narcís Comadira, un escriptor català, d'avui i de pensament fort: «Insistir massa en les peculiaritats d'un poble és posar l'atenció en allò que ja ha estat: és a dir, en la mort. Un poble actiu, generós, obert, en plena creació, no en té, encara, de peculiaritats definides. És un organisme que creix, canviant, adaptable. Jove i amb les carns teses. No necessita la cotilla de les diferències estatuïdes. (Un bon català seria aquell que posa mines al camp del catalanisme. Per destruir la cotilla)» (N. Comadira, *Sense escut*, Barcelona, Empúries, 1998, p. 197).

De tota manera, moltes de les reivindicacions identitàries i alguns dels estudis de la diferència es basen precisament en aquestes peculiaritats per a afirmar l'existència d'un grup, poble o col·lectiu: usos i costums ancestrals, que existeixen i que són presents en els hàbits i en els rituals

de celebració tradicionals d'un territori determinat, mental o geogràfic. No parlo ja de creences sinó simplement d'afiliació, del sentit de pertinença a una forma d'estar en el món, una forma que es viu com a diferent d'altres. És en aquest sentit que podem acceptar tranquil·lament la recomanació que va exposar Lanham l'any 1976: «És possible que l'antropologia contemporània aconseguixi acostumar-nos a la possibilitat que hi hagi pobles que no només pensen diferent sinó que és possible que siguin diferents. I no passa res».

Però sí que passa i ha passat, ja que els humans no sempre som bonhomiosos i no acceptem fàcilment la diferència. De fet, i quan aquesta diferència es planteja (amb raó o sense) en termes de valor o qualitat, el problema és que genera menyspreu o ressentiment, depenent de la percepció i del valor que li atorguem o depenent també de la seguretat que es tingui en el propi sentit d'identitat. En conseqüència, genera també una negació que pot arribar a vulnerar el dret fonamental de qui s'expressa com a diferent, i a produir una mancança i una repressió. Aleshores, els signes d'identitat, utilitzats com a resistència passiva, es converteixen en senyals reivindicatius d'aquest dret a ser diferent. Els conflictes estan servits.

Sigui com sigui, o pel que sigui, resulta que el tema de la identitat constitueix un dels conceptes clau, una de les *Keywords* que Raymond Williams registra en el seu seminal catàleg de conceptes indispensables per a reflexionar i aprehendre la nostra modernitat multicultural, ahistòrica, postmoderna i postcultural. En qualsevol cas, el concepte d'identitat és certament un concepte que irradia la seva virtut significativa cap a diversos camps d'estudi i s'expandeix

a noves disciplines de fronteres difuses i de metodologies transversals.

Dins de la disciplina de teoria de la literatura i literatura comparada, la meua dedicació és l'estudi de la literatura des d'una metodologia lingüística, poètica i retòrica. O sigui que l'objecte o objectes que observo són els textos literaris, essent com és la literatura un dels artificis que més fixa identitat, tot i que, com veurem, també és la literatura una de les forces cridades a desfer aquells mites d'incumbència originaris o fundacionals que ella ha anat creant. Text sobre text, autor en diàleg amb altres autors, la tradició literària evoluciona i es regenera, i cadascun dels elements altera les relacions del sistema. D'altra banda, i en funció gairebé eterna, sabem que formalitzar emocions, corporeïtzar-les en correlats objectius i fer dels sentiments humans una experiència formal i comunicable és una de les estratègies que inspiren la poesia. Des d'aquesta perspectiva crec poder afirmar que tot signe d'identitat funciona també com una acció poètica i com un senyal retòric: símbol d'allò informulable individual, sinècdoque de l'adhesió sentimental a un mite de pertinença difús però present, i actiu provocador de reaccions emotives. Per això la poesia dóna també testimoni de l'existència d'aquestes emocions.

En un primer nivell de construcció identitària apareixen, doncs, les cançons, les formes poètiques líriques que acompanyen i formalitzen situacions rituals i expressen sentiments unànimes: joia per un naixement, dolor davant la mort, solidaritat enfront de la injustícia, plany per l'adversitat, admiració pels millors, resignació o protesta en la desgràcia, l'entusiasme i l'energia que cal que acompanyi l'embat de cada empresa, la nostàlgia del bé perdut, la

por pel mal a venir, la pietat que acompanya i l'amor que desitja. Aquesta adhesió sentimental difusa també la provoquen les vivències inscrites dins de l'àmbit d'allò considerat com a natural i més pròpiament antropològic, inclosa l'emoció davant un paisatge familiar, o el fet de reconèixer estar sentimentalment adscrit a uns hàbits o a uns costums de tradició secular. És a dir, i per situar els exemples en l'àmbit d'una identitat catalana, em podria referir també a fenòmens com la joia íntima i simpatètica que pot suscitar el so d'una tenora i el ball de la sardana –sobretot a la vora de la mar–, o la potent impressió d'orgull que causa l'alçament d'un castell humà en una plaça o en un espai de dimensions estrictes, o la fibra que es remou quan sona la gralla, companya d'un cant de reminiscències èpiques.

Tots aquests efectes són efectes causats per aquests fenòmens que jo anomeno, metafòricament, senyals retòrics. Els efectes d'aquests senyals funcionen com a sinècdoques: són una part d'un tot informulable, són efectes sinecdoctics d'una adhesió a un mite d'incumbència difús però actiu, un sentiment de pertinença a una comunitat.

En aquest sentit, i pel que fa a tots aquells efectes que he exposat com a senyals d'incumbència catalana, el que passa és que si els qualifiquem amb un nom conceptual, aviat ens adonarem que són emocions genèriques, humanes i líriques. I si els he qualificat com a senyals retòrics, és perquè els seus efectes es situen en l'àmbit d'allò que és íntim, en el sentit més natural, o si voleu, vivencial. Per això, paradoxalment, poden entrar a formar part del catàleg de sentiments unànimes que he intentat anomenar en el paràgraf anterior.

Per una altra part, i si passem de la lírica dels sentiments a l'experiència èpica, histò-

rica o llegendària, també l'operació literària fixarà mites d'incumbència política, social i territorial. Testimoni real o llegendari de l'existència de la cohesió d'una comunitat són les històries, la història, repeteixo, real o llegendària de les seves vicissituds com a grup humà diferenciat: documents fundadors d'una diferència i d'una raó de ser. En aquest sentit, tenim suficients exemples de la narració fundacional dels pobles o territoris, dels països, de les nacions que, en un moment donat del temps, van tenir un paper o una funció significativa dins els esdeveniments de la història. Però al costat de totes aquestes narracions hegemòniques, en el camp de la sociologia literària, i en el de la recerca d'identitats ocultes, apareix ara un objecte d'estudi nou que, situat entre l'antropologia, la teoria de la literatura i la sociologia política, nodreix una recerca que il·lumina discursos oblidats, ignorats o simplement amagats per la força de les coses, dels interessos polítics, o pels prejudicis ideològics. Es tracta de relats que projecten històries fundadores d'identitats (*Nació i narració*, de Homi K. Bhabha, és un dels títols importants en aquest camp), i que constitueixen el testimoni d'una existència significativa, tot i que poc o malament coneguda a causa de circumstàncies polítiques i lingüístiques. Aquests relats són ara rescats, estudiats i reinterpretats. Són objecte d'investigacions acadèmiques i apareixen com a signes de la diferència davant dels discursos i dels imaginaris culturals hegemònics. Procedents d'una tradició oral o de la seva transcripció escrita, aquests relats són un dels objectes dels estudis culturals i constitueixen un disseny identitari, una expressió d'imaginari fundats i formalitzats en una llengua determinada.

Efectivament, i ja que parlem de Catalunya, i en el sentit que uneix nació i narració, un sentit que indefectiblement afegeix substrat intel·lectual al tema, també aquesta petita nació sense estat des de fa ja més de sis segles, té una narració sobre la qual s'ha anat construint la seva identitat peculiar, diferent i separada en el context de la Península Ibèrica. Es tracta d'un relat fundador de la història del país i un dels documents que donen testimoni de la seva existència individualitzada. Em refereixo a les quatre grans cròniques medievals. Quatre monuments literaris entre els quals destaquen la *Crònica* de Ramon Muntaner, per la seva qualitat literària i pel seu poder de convicció narratiu, i l'anomenat *El llibre dels fets del Rei en Jaume*. Aquest últim títol és un document sorprenent per la seva època perquè, escrit en primera persona, consisteix en una crònica doblada de memòria o de diari autobiogràfic (ficcional i no) que ens presenta una escriptura personal. És la veu d'un rei que explica amb tota naturalitat i convenciment no solament la seva genealogia llegendària, sinó també els seus problemes familiars i quotidians, les seves conquestes i les seves batalles, els seus problemes polítics, els seus enemics i les seves aliances, els seus contratemps domèstics i fins i tot les seves indisposicions gàstriques o els seus pensaments íntims. Tot aquest material hi apareix teixit i barrejat amb l'expressió de les seves emocions més intenses i dels seus moments de dubte, plenitud o desànim. Es tracta d'un discurs, d'una narració que configura un mapa territorial i una història de les incursions i les lluites del rei pel domini o per la defensa d'altres territoris. I, en tot cas, representa un testimoni indiscutible de l'ús d'una llengua i de la distribució de

les gents i dels gentilicis dins els dominis establerts per aquell rei fundador i artífex d'una consciència identitària. Però, de fet, la seva qualitat literària fa que l'interès que aquest relat suscita transcendeixi la funció identitària per a constituir un coneixement que representa la formalització d'una experiència, i per entrar de ple dret dins l'àmbit de la poètica de la narració. Per tant, i en una primera operació generalitzadora, tots aquests relats de gesta, convertits en testimoni i document fundacional, constitueixen un fenomen ja específicament cultural i, dit amb més precisió, se'ls pot considerar com a fenòmens literaris.

Efectivament, els poetes, i sobretot els poetes fundacionals, clàssics, d'èpoques o d'estils en els quals la tradició és un recurs d'invenió poètic i creatiu, han utilitzat aquests senyals identitaris com a figures retòriques i de pensament. Un paisatge o una arquitectura característics, un personatge o una musa llar, herois de llegenda i històrics, protagonistes i víctimes d'aventures, de grans accions i d'esdeveniments constitutius. A partir d'aquesta base, i a través dels segles, aquesta tradició ha continuat essent font de relats i de composicions narratives, èpiques o líriques. Però s'han utilitzat només com a motius temàtics, com al·legories o correlats objectius, com a paràboles intencionals i, finalment, en un ús literari per a uns sentits molt més generals: un sentit de les experiències humanes comunes, compartides, en les vicissituds o circumstàncies corresponents, per altres grups humans, altres tradicions i altres àmbits. Tòpics que, en definitiva, al·ludeixen a la fundació d'un territori i a les seves lleis, expressen l'elogi o l'elegia d'estats passats, l'afirmació i l'orgull d'una pertinença territorial i sociològica, tant com poden donar forma a la nostàlgia

en el desterrament, la pena del desamor, la lluita per la llibertat, la ira per la injustícia o la traïció. Passions i esdeveniments que es donen en qualsevol temps i en diversos espais, llocs i circumstàncies. Aquesta operació intencional, ja netament literària, pot agafar la forma de glossa d'una composició popular, a l'estil de la gran lírica anònima, o pot sorgir de les grans narracions èpiques, històriques, llegendàries o cròniques fundadores d'un mite d'incumbència. En definitiva, es tracta d'operacions retòriques, en les quals la norma i la tradició genèriques parlen amb intenció implícitament significativa.

És, doncs, des de l'activitat literària que es pot parlar de construccions i de destruccions de les identitats. I de com tots aquests relats de gestes, tots els mites, costums i sentiments identitaris tenen ressò en l'activitat poètica com un motiu temàtic, com l'expressió necessària d'emocions i de sentiments unànimes; però sense que siguin ja constitutius de cap comunitat determinada, i que tothom pot sentir sense que ningú pugui reconèixer només com a pròpia. Senzillament perquè la literatura, les literatures fundacionals, les tradicions formalitzadores de comunitats territorials són signes comuns, i encara que cadascú és sensible als seus, l'experiència literària (oral o escrita) que els ha preservat, els ha formalitzat d'una manera tal que els ha fet susceptibles de ser compartits, de constituir-se en signes d'experiències comunes.

Finalment, doncs, he arribat on volia situar el nucli del meu discurs, en el seguiment de com, responent als signes del temps, han anat canviant de modalitat alguns dels motius o dels temes considerats com a tòpics dels mites d'incumbència identitària. Com va assenyalar Northrop

Fry ja fa força anys en la seva obra *El camí crític*, la literatura és un dels vehicles perpetuadors d'aquests mites d'incumbència que són els signes identitaris. Però, en tot cas, la incumbència que la literatura vehicula té una intensitat més alta i una extensió significativa molt més àmplia que les que poden contenir aquells fenòmens o peculiaritats que al principi d'aquesta reflexió havia presentat com a hàbits peculiars i que, en segona instància, i gràcies a la seva utilització literària, havia qualificat com a senyals retòrics. En realitat, l'operació literària, la seva formalització poètica de l'experiència individual, converteix les peculiaritats en un tòpic, en un lloc comú. De manera que, lliures de la seva adhesió a un imaginari particular, territorial, aquest senyals identitaris d'un grup reduït d'individus, assoleixen la categoria de tòpic general en tematitzar-se com a experiències, emocions o passions que són comunes a tot ésser humà, i que, per tant, poden ser enteses per diferents comunitats. Mites i senyals d'identitat que contenen estructures i continguts que apareixen de forma semblant en altres tradicions lingüístiques i literàries.

Perquè, tot i que fins ara he parlat d'allò que ens és comú, també he de mencionar allò que ens fa diferents fonamentalment i que demana l'esforç d'un interès específic. El primer i més important signe identitari per a qualsevol comunitat, i també per a la catalana, és la llengua a través de la qual el seu relat o la seva visió del món és construïda i es construeix. Dono, doncs, per sobreentès el poder i la funció de les llengües en la formació del pensament i en la constitució dels seus respectius mites d'incumbència. Per això, i dins de cadascuna de les formes literàries i genèriques d'una llengua, la poesia és el gènere més essencial, no perquè

el seu missatge ho sigui d'essencial —encara que és el gènere de la dicció i, per tant, la forma aparentment més immediata d'aparició de la subjectivitat per a la constitució d'enunciats de realitat—, sinó perquè la seva forma, tan sotmesa a un determinat sistema lingüístic i genèric, és també el recurs operatiu que, seguint els signes del temps, pot produir nous significats amb el mínim de recursos temàtics. De manera que si, per una banda, la poesia és la que més col·labora en la creació dels mites d'incumbència que donen lloc a una cohesió identitària a través d'una tradició, també és veritat que són així mateix les formes poètiques les que es mostren més àgilment flexibles per a un ús creatiu i crític, intertextual, per a produir inflexions que provoquen la deconstrucció d'aquesta mateixa identitat com a tal.

Ara, i a manera d'itinerari que resumiria aquesta aproximació al tema identitari d'incumbència literària, proposaria tres fases que van des de la seva construcció fins a l'ús deconstruït, tot i que encara pertinent a aquesta construcció identitària en negatiu, dels mites d'incumbència establerts. La primera operació realment cultural consisteix en l'ús de la tradició oral i en la construcció de relats i de cançons que donen testimoni de les forces narratives, líriques i seculares que han constituït un imaginari peculiar. Dins aquest nivell tenim tots els textos que recull el cançoner popular, en tantes i variades formes genèriques.

La segona operació és la que sorgeix per la força d'una renaixença de la consciència identitària, i que utilitza retòricament tots aquells senyals identitaris a fi i a efecte de poder formular una voluntat de ser. En forma de glossa, al·legoria o fal·làcia patètica. Aquest segon nivell, operatiu des de la modernitat literària, ja utilitza el senyal

identitari, peculiaritat o costum, per a l'encomi nostàlgic, l'expressió elegíaca, l'idil·li sentimental o la narració de gesta. En aquests casos, l'ús dels motius identitaris assoleix ja la funció de tòpic literari, un lloc comú que expressa vivències que, viscudes en totes les èpoques i en totes les latituds, són comunes al gènere humà en relació al seu entorn familiar o a la seva terra natal. I que, tot i que es presenten com una vivència individual, impliquen una experiència comuna i conformen un significat de convicció general i d'intenció identitària.

El tercer nivell, i ja com a última operació literària nascuda d'una anàlisi crítica respecte de les convencions i respecte de la frustració personal que amaguen, l'escriptor contemporani utilitza aquests mateixos mites d'incumbència per a una reflexió formal i críticament subjectiva. Perquè ja ningú no pot confiar en l'existència d'una pàtria ni d'una identitat més enllà dels límits del que és íntim. De fet, fa ja molt de temps que Henrik Ibsen, la literatura del qual es pot considerar l'expressió d'una idiosincràsia escandinava, manifestava que «la vella concepció de la pàtria ja no és suficient per a ningú que hagi arribat a la maduresa intel·lectual. Ja no podem acontentar-nos amb la comunitat política en què vivim». I ja fa molt de temps que la literatura, formalitzadora de mites d'incumbència, és també la primera font que recull les aigües del desarrelament i mostra des de les seves formes la transformació i la destrucció d'aquests mites. Quan va sortir l'*Ulisses* de Joyce, T. S. Eliot va dir que era un «antimite modern», una obra que reflectia «l'immens panorama de futilitat i anarquia en què consisteix la història contemporània». És a dir, que ja fa molt de temps que els poetes

són homes i dones de cultura universal, familiaritzats amb Homer i Catul, amb Dante o amb Shakespeare per damunt d'èpoques i de territoris, de llengües, pàtries i fronteres. I estan també familiaritzats amb les successives formes d'expressió d'una modernitat tècnica, política i social, formes que han anat aportant diferents moviments i estratègies diverses de formalització d'allò que és real, que ocupa l'àmbit de la consciència i que dona veu al sofriment per la fragilitat humana, i a l'aspiració de desvelar l'imaginari que ens conforma com a humans entre humans, però també com a individus habitants d'una terra i d'una llengua que tenim en usdefruit.

És innegable, doncs, que l'estrat més profund però també més incessant i productiu de la nostra relació amb el món és aquell que ens fa capaços de comunicar-nos, de crear signes i discursos genuïns, potents i lliures, amb tots els recursos que només la llengua pròpia pot oferir al seu parlant. O sigui que, quan es té una llengua i una tradició literària, el poder màxim d'expressió i el més inalienable dret de ser rau en les virtuts d'aquesta tradició i de la llengua que la vehicula, en l'obediència a les seves normes i en la llibertat per a crear-ne de noves, en l'ús i en l'abús de la seva tradició.

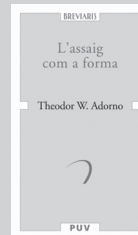
Les operacions literàries corresponents a aquest tercer nivell contribueixen indefectiblement a la deconstrucció de la identitat, i provenen de les inflexions poètiques contemporànies. Els efectes d'aquestes inflexions són difícils de resumir i serien ja el tema d'una altra reflexió sobre la capacitat de la poesia i dels poetes de presentar un pensament fort i influent. Però en un intent de dibuixar alguns d'aquests efectes, penso que la manipulació poètica que ja havia convertit el detall peculiar en un tòpic pertinent a

l'expressió de l'experiència humana genèrica (passions, sentiments, accions i intencions en les quals les nostres vivències més inefables es veuen representades), en aquest tercer nivell d'actuació, la poesia subverteix el mite d'incumbència i l'utilitza com un paratext o subtext implícit des del qual es construeix una reflexió crítica il·luminada per la llum d'una subjectivitat escindida.

En la poètica contemporània la intertextualitat, el diàleg del poeta amb altres veus i altres àmbits, altres llengües i altres tradicions forma ja part de les seves estratègies i funcions literàries. De manera que el poeta contemporani, obediènt a la seva missió i convençut del valor de la paraula, viu amantent a la producció i a la traducció dels altres, i procura, solidari amb allò que ens queda d'humà, no tancar la porta a la memòria que ens constitueix més enllà de fronteres, llengües, tradicions o identitats. Al mateix temps però, és innegable que l'estrat més profund però també més incessant i productiu de la nostra relació amb el món és aquell que ens fa capaços de comunicar-nos, de crear signes i discursos genuïns, potents i lliures, amb tots els recursos que només la llengua pròpia pot oferir al seu parlant.

És a dir que, i de manera aparentment paradoxal, aquesta recerca d'una veu pròpia per la voluntat d'incidir en peu d'igualtat dins el discurs contemporani, aquesta aspiració inalienable, propicia la dissolució de tots aquells mites d'incumbència peculiars a fi i efecte d'atènyer i arribar a fer-los presents i discutits, combatuts fins i tot, per tal d'aconseguir allò que és condició essencial de la literatura i de la poesia ja des dels temps fundadors de la poètica: parlar «per boca de tots» i dotar de presència formal allò que ens constitueix com a animals simbòlics. □

BREVIARIS



L'assaig com a forma
Theodor W. Adorno

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



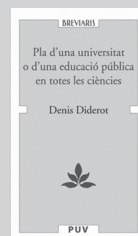
De Sagunt a Perpinyà
Giacomo Casanova

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

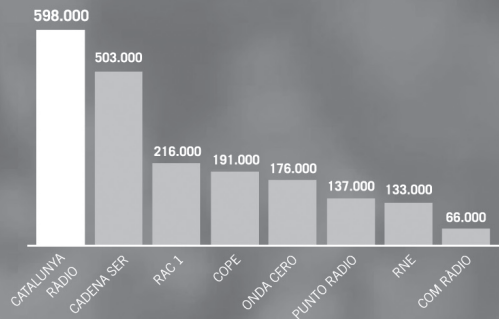
598.000

GRÀCIES

a tots els que ens escolteu
cada dia.

Per la vostra confiança, pel vostre interès
i la vostra participació.

És per això que podem fer una ràdio
pública de qualitat al servei dels ciutadans
d'aquest país.



CATALUNYA

RÀDIO

La ràdio nacional de Catalunya

Líders un any més!

www.catradio.com

Immigració i canvi social

PRESENTACIÓ

La immigració és un fenomen de moltes cares. S'insereix, sens dubte, en un procés global d'increment dels moviments de població a mesura que avança allò que se'n diu la «modernització» de les economies, i que no és una altra cosa que la penetració de les relacions socials de tipus capitalista fins als darrers racons del planeta. Una causa i alhora conseqüència d'aquest procés és l'expulsió massiva de població, que esdevé sobrera, de vastes regions d'aquest món. Hi poden influir diversos elements locals o de conjuntura, però el teló de fons n'és un augment de la productivitat agrícola que genera un enorme excedent de població en societats que s'atenen encara a pautes demogràfiques tradicionals. És així com centenars de ciutats i metròpolis dels països menys desenvolupats s'omplen de camperols que hi van a buscar oportunitats de supervivència o de millora social, i que acaben aparcats en immensos campaments o slums. Una part considerable, potser els de més empena i capacitat d'iniciativa, somnien amb donar el salt cap al Nord, cap a l'Occident ric, que a més mostra una escassa vitalitat demogràfica. Els dos desnivells –l'econòmic i el demogràfic– es combinen en una espiral ascendent, amb els efectes a hores d'ara ben coneguts. D'altra banda, aquesta és la història mateixa de la «modernització» del món occidental, que també va generar un gran excedent de població que es traslladà als espais «buits» (o millor dit, convenientment «buidats») d'Amèrica i Oceania. L'Occident ric ha pogut absorbir durant un temps una part considerable d'aquest excedent demogràfic. Però és evident que no el podrà absorbir del tot. I en aquest sentit, la millora de les perspectives econòmiques del món en desenvolupament assoleix una importància difícil d'exagerar. Sobretot davant la davallada progressiva dels sectors manufacturers, intensius en mà d'obra, a l'Occident ric com a conseqüència de l'embranchida industrial asiàtica. Per tant, el risc de la continuïtat no regulada de la situació actual és palès. La pressió externa podria augmentar, i els conflictes interns, derivats del malestar social i econòmic, podrien agreujar-se, tot establint una dialèctica negativa amb la immigració ja assentada i amb el fantasma d'una immigració en massa que truca a la porta. Alguns extremismes ja estan a l'aguait, esperant la seua oportunitat a compte de tota aquesta problemàtica. I una part considerable de la població, assetjada per pors avui encara contingudes, s'ho mira amb perplexitat. Caldrà parlar, doncs, encara (i molt) d'aspectes socials, econòmics, d'identitat, de ciutadania, de drets i de deures, de regulació de fluxos, d'un nou equilibri entre Sud i Nord, de la viabilitat de països i societats senceres. Moltes qüestions que remetent, evidentment, al grau creixent de complexitat de la realitat. Amb aquest dossier sobre «Immigració i canvi social» hem volgut aportar alguns elements de reflexió sobre facetes d'una qüestió cabdal, que mereixerà encara la nostra atenció en el futur.

Les migracions internacionals al s. XXI

Una globalització farcida de fronteres

Aitana Guia

L'objectiu d'aquest article és analitzar el fenomen de les migracions des d'una perspectiva global, en el nou context polític, econòmic, social i cultural que començà a configurar-se arran de la fi de la guerra freda en 1989 i la primera guerra d'Iraq en 1991, i que ha pres perfils definits després de l'atemptat de l'11 de setembre de 2001 a Nova York. S'hi examinaran els canvis en les polítiques migratòries, de ciutadania, en el racisme, el multiculturalisme i la identitat, i els efectes de tot plegat sobre els immigrants i els estats d'origen i d'acollida, i s'hi consideraran els camins que el fenomen migratori pot prendre en el futur. Per tal com aquestes reflexions són provisionals, hi seran justificades en forma d'hipòtesis breus.

UNA FASE DE GRANS MIGRACIONS

El món ha entrat en una fase de grans migracions cap als estats rics que continuarà pel manteniment i l'accentuació de les diferències polítiques, econòmiques i demogràfiques

Aitana Guia i Conca és professora ajudant d'història a la York University de Toronto (Canadà). És autora dels llibres *Aquí ningú no és estranger* (El Bullent, 2004) i *La llengua negociada. El manteniment del conflicte polític sobre la llengua* (Tres i Quatre, 2001).

entre els estats emissors i receptors. Les migracions entre estats empobrits també augmentaran a causa de la inestabilitat política i els conflictes armats.

Segons una estimació de l'Organització de les Nacions Unides, en 1999 un 3% de la població mundial vivia en un estat diferent del de naixement. Si seguim les mateixes premisses, avui, amb 6.450 milions d'habitants, la població migrant se situa al voltant dels 193 milions de persones. Aquestes migracions en un món globalitzat es caracteritzen per l'augment del nombre d'estats receptors i d'emissors, i per l'aparició de la categoria d'estats de trànsit. Si ara fa més d'un segle, durant les grans migracions europees a Amèrica (entre 1840 i 1914, si fa no fa), les zones d'origen eren un grapat de països i estats europeus (Irlanda, la Gran Bretanya, els països escandinaus, Alemanya, l'Imperi Austrohongarès, Itàlia i l'Estat espanyol principalment) i els receptors un grapat d'americans (sobretot els Estats Units, Canadà, Brasil i l'Argentina), a hores d'ara els estats emissors es troben a tota Hispanoamèrica, Àfrica i Àsia, i els receptors són tant a l'Amèrica del nord, Europa i Oceania occidental, com al Golf Pèrsic i l'Àsia benestant. Les migracions han esdevingut més complexes en nombre d'emissors, receptors, estats de trànsit, i aquells que presenten més d'una d'aquestes carac-

terístiques, i també en el nombre de rutes i experiències migratòries. Com afirma Joaquín Arango (2005: 23): «El vigente es un sistema global y multipolar».

A més, a diferència del que ocorria durant el segle passat, actualment la majoria de les migracions ni estan patrocinades pels estats ni són benvingudes. Són migracions contra o a pesar de les fronteres i barreres imposades pels estats. Segons Arango, «la libertad de circulación es la excepción; la regulación y la restricción, la norma». Precisament aquesta manca de llibertat de circulació ha fet que alguns dels fenòmens predominants abans de la Primera Guerra Mundial ja no succeeixin: per exemple, les migracions laborals circulars dels britànics o italians, els famosos *golondrini*, entre Europa i el Nou Món (Nugent, 1989). Fins i tot estats que continuen acceptant una quota anual d'immigrants, perquè tenen una tradició migratòria llarga, una economia desenvolupada i un índex demogràfic baix (com és el cas de Canadà, Estats Units o Austràlia), des de la crisi del petroli de 1973 han endurit les condicions d'entrada i defensen ferriament una política de «selecció» d'immigrants.¹

Tanmateix, malgrat les fronteres, les migracions en el món actual són un fet perquè hi ha un desequilibri demogràfic creixent entre els estats rics i els estats empobrits,² tot i que algunes de les zones emissores (com el Marroc o Turquia) darrerament han reduït l'índex de natalitat, i perquè les diferències polítiques i socioeconòmiques es mantenen o, fins i tot, s'eixamplen.³ A més, després de més de trenta anys de Plans d'Ajustament Estructural imposats pel Fons Monetari Internacional, de la incapacitat del Banc Mundial per a reduir o fer desaparèixer el deute extern dels estats en suposat desen-

volupament, de la recurrència d'epidèmies de malalties curables a l'Àfrica i de la manca de seguretat alimentària per les crisis de subsistència i d'accés que s'hi continuen donant, cal concloure que la teoria i els models de desenvolupament estan en crisi i són, ara com ara, una causa d'emissió d'emigrants. Com malauradament demostraren la dolarització a l'Equador en 1999 i la crisi econòmica d'Argentina en 2001, els daltabaixos econòmics provoquen l'expulsió de centenars de milers de persones que veuen com el seu treball, els estalvis, la seguretat econòmica i la possibilitat d'educar els fills, entre altres coses, fugen per la porta quan el neoliberalisme entra per la finestra. I quan no són les crisis econòmiques, són els grans desplaçaments de població a les zones en conflicte (el sud del Sudan i la zona de Darfur, la Banya d'Àfrica, la tríade de Sierra Leone, Libèria i la Costa d'Ivori entre d'altres) o els desplaçaments individuals per raons polítiques, religioses o socials. Així doncs, el fracàs del desenvolupament dels estats empobrits, les crisis econòmiques i polítiques recurrents, els conflictes armats i les violacions constants dels drets humans són els factors predominants que empenten i empentaran milions d'emigrants a sortir dels països on van nàixer.

FRACÀS DE LES POLÍTIQUES MIGRATÒRIES

La desaparició de les distincions entre tipus de migracions, unida a les dimensions del fenomen migratori, fa que fracassin les polítiques migratòries dels estats receptors.

Des de la Segona Guerra Mundial, els estats occidentals han conformat les seves polítiques migratòries basant-se en els

interessos nacionals, definits pel govern de torn, i el consens internacional respecte a les migracions forçades.⁴ Al meu parer, els factors econòmics han estat l'element cabdal a l'hora de determinar aquestes polítiques, però els factors culturals (les preferències respecte a l'origen ètnic de l'immigrant) i històrics (les relacions amb les excolònies) també han intervingut a l'hora d'elaborar la posició migratòria dels estats.

Un bon exemple de com els factors econòmics han determinat les polítiques migratòries és la reacció dels estats europeus desenvolupats davant la crisi del petroli de 1973. D'una política de portes obertes en la qual els immigrants del sud (incloent-hi l'Estat espanyol, Itàlia, Grècia i Portugal, a més a més del Marroc i Algèria entre d'altres) eren benvinguts com a treballadors convidats (o *Gastarbeiter*), amb el benentès que tornarien al seu país quan les infraestructures europees i les indústries clau estiguessin reconstruïdes, es va passar a una política d'immigració zero així que la crisi econòmica féu innecessari el treball dels immigrants. Però aquests treballadors, que entre 1945 i 1973 havien tingut temps d'adaptar-se a la societat d'acollida i molts s'hi havien portat la família, es varen negar a marxar. De treballadors convidats havien passat a residents mal acomodats. En aquest mateix exemple, els factors culturals són els que expliquen el fet que, tot i que molts turcs fes desenes d'anys que eren a Alemanya, o els algerians a França, les societats i els governs receptors no acceptessin que havien arribat per quedar-s'hi i, en conseqüència, no facilitessin la seva integració en el sistema educatiu, en els serveis socials, en la planificació urbana, etcètera.

Aquesta política d'immigració zero, a banda de tenir conseqüències nefastes per

a la cohesió social perquè, pel fet de voler impedir l'arribada de nous immigrants, es planificava com si això no anés a succeir, cosa que deixava la població més vulnerable en uns llimbs paralegals, també ha comportat que les fronteres entre les diferents categories d'immigrants es difuminin. Com que la immigració econòmica ja no era legalment possible a Europa, l'única via legal d'entrada era sol·licitar refugi (asil polític) o el reagrupament familiar.

En primer lloc, el nombre d'immigrants econòmics que sol·licitaven refugi augmentà notablement, i promogué l'engany en el sistema de protecció als refugiats, que ha tingut com a efecte secundari reduir el percentatge d'acceptació i negar la protecció a moltes persones.⁵ En segon lloc, a més de la barreja entre immigrant econòmic i refugiat, el mateix concepte de refugiat ha quedat antiquat i, per la manca de voluntat dels estats receptors, que no volen que les seves obligacions internacionals els forcin a acceptar un major nombre de refugiats, l'ONU no ha estat capaç d'ampliar-lo (per exemple, hi ha molta resistència per part d' Austràlia a acceptar el concepte de «refugiat mediambiental»). En tercer lloc, la figura de l'immigrant ha deixat de ser la d'un home sol que busca treball. Recentment han aparegut altres categories d'immigrants que anteriorment no eren tan freqüents: les dones són la majoria d'emigrants en alguns estats d'origen, o bé els menors immigrants no acompanyats comencen a ser un grup nombrós. Aquesta barreja i pluralitat de categories migratòries no té cabuda en els models rígids dels estats receptors.

Així, el que succeeix és que aquests, o bé continuen pretenent que la política d'immigració zero és possible, o bé, tot acceptant que hi ha una necessitat eco-

nòmica de mà d'obra barata en determinats sectors –l'agricultura intensiva, les indústries més dures o el turisme–, opten per una política d'immigració selectiva o s'autoenganyen pensant que una política d'immigració temporal à la *Gastarbeiter* és possible. El més probable és que, a causa de la impossibilitat de protegir les fronteres, tant terrestres (entre els Estats Units i Mèxic) com marítimes (entre Tunísia i Itàlia, el Marroc i l'Estat Espanyol o, fins i tot, Austràlia i la resta del món), els estats rics assumiran una política d'immigració selectiva complementada per amnisties o regularitzacions poc freqüents. Com més bé funcioni la política selectiva, més resistència hi haurà entre la classe política i alguns sectors de la població a promulgar amnisties, com succeeix als Estats Units i al Canadà, els quals, això no obstant, no trigaran a aprovar amnisties parcials (en el cas de Canadà serà exclusivament per als treballadors de la construcció).⁶

EL DESENVOLUPAMENT COM A SOLUCIÓ?

El desenvolupament com a solució al fenomen migratori. Però que el facin els mateixos immigrants. I si això no funciona, que els estats veïns assumeixin el problema.

La majoria d'estats rics, especialment els europeus, estan d'acord en dues coses: el desenvolupament dels estats emissors reduiria el nombre d'emigrants i «això surt molt car, millor que ho facin els altres». Tanmateix, els mecanismes impulsats per l'ONU des de la descolonització no han aconseguit l'objectiu. La raó principal ha estat l'actitud hipòcrita dels estats enriquits que, per una banda, afirmaven voler el

desenvolupament dels empobrits mentre que, per l'altra, promovien el subdesenvolupament perquè els beneficia. Per exemple, a través del lliure comerç aplicat només als estats pobres, que els ha empobrit encara més. Però, això no obstant, la retòrica i la institucionalització del desenvolupament continuen la seva lògica, a través d'agències com el Programa per al Desenvolupament de les Nacions Unides, i perviu la idea que el desenvolupament dels estats pobres és possible i necessari.

Ara bé, el context actual no és el dels anys seixanta i setanta i els estats rics van retallant de forma creixent els fons que donen per al desenvolupament. I de condonar el deute extern, més enllà de gestos simbòlics, ni parlar-ne. Aquesta actitud, sumada al fet que milions d'emigrants ja resideixen i treballen als estats rics i envien remeses econòmiques a les seves famílies, va fent aparèixer una nova ideologia neoliberal del desenvolupament: els estats rics poden legítimament reduir els fons al desenvolupament perquè els immigrants ja hi envien sumes copioses. Només cal canalitzar i utilitzar aquests diners, no ho oblidem, privats per a promoure el desenvolupament. I això ho poden fer els estats emissors amb mesures com ara un impost sobre les remeses. Així, el desenvolupament es converteix en una qüestió privada en la qual els estats enriquits no sols no hi tenen un paper actiu, sinó que consideren que ja fan prou deixant que els immigrants els «xuclin la saba» enviant al país d'origen els diners que han guanyat amb el seu sacrifici personal.

I mentre aquesta opció pren cos, els estats receptors fan molta pressió sobre els estats emissors i els seus veïns perquè absorbeixin el problema migratori entre ells.

Els acords entre els Estats Units i Mèxic, que han convertit la corrupta policia mexicana en la pitjor barrera que els emigrants de l'Amèrica central han de superar per a arribar al «somni americà», o l'acord entre el Marroc i la Unió Europea perquè aquest els faci de policia de Ceuta, Melilla, l'estret de Gibraltar i les illes Canàries, fins i tot al preu d'abandonar sub-saharians enmig del Sàhara a una mort segura, en són un bon exemple.

LA IMMIGRACIÓ COM A PROBLEMA DE SEGURETAT

La consideració creixent de la immigració com a problema de seguretat posa en perill els drets humans dels immigrants, les garanties legals dels sistemes democràtics i els compromisos internacionals dels estats.

Europa s'ha convertit en una fortalesa defensada pel *mare nostrum*, però cada dia més els territoris propers a l'Àfrica (Ceuta i Melilla, les Canàries, l'illa de Lampedusa, etc.) no poden ser aïllats de la marea humana que fuig del sofriment. Estats Units és un colador, ja que el sedàs de Río Grande deixa passar cada dia milers d'immigrants, i Austràlia, en teoria el territori millor protegit, ha d'establir un sistema de vigilància costanera impressionant per desviar els vaixells de refugiats abans que toquin territori australià. Aquesta obsessió per aturar el moviment humà prové de la incapacitat o manca de voluntat de les organitzacions internacionals i els estats més poderosos per a distribuir els recursos mundials de forma més equilibrada i, alhora, de la negativa a rebre els humans que fugen d'aquesta misèria provocada.

D'altra banda, des dels atemptats de l'11 de setembre a Nova York, i les posteriors onades a Indonèsia, Madrid o Londres, el terrorisme islàmic ha esdevingut el nou enemic del segle XXI, i ha substituït l'enemic comunista de la major part del segle XX. Inicialment, a causa dels atemptats de Nova York i Madrid, el terrorista era l'immigrant procedent dels estats àrabs (de l'Àrabia Saudita en un cas, del Marroc en l'altre). En l'imaginari occidental, la percepció anterior d'immigrant igual a delinqüent va canviar a la d'immigrant igual a terrorista o, si més no, d'immigrant àrab igual a terrorista potencial. Una percepció alimentada per polítics sense escrúpols, entre els quals George W. Bush, Tony Blair i José María Aznar, i per una premsa «incrustada», o més bé «enlletada» amb el poder. Però amb l'atemptat de Londres aquesta equació va canviar, ja que els terroristes eren de nacionalitat britànica, bé que fills d'immigrants procedents d'antigues colònies. A partir d'aquí s'estableix un fort paral·lelisme entre els comunistes i els terroristes islàmics, ja que tots dos són considerats com a part d'una cinquena columna al servei d'una potència o organització estrangera que pretén aconseguir la destrucció total de la civilització i els valors democràtics occidentals.

La nova croada, doncs, té un element extern i un altre d'intern. Contra l'element extern la solució és el control i filtre dels fluxos migratoris, especialment dels fluxos que utilitzen canals irregulars d'arribada. Aquestes mesures, destinades a protegir les poblacions objectiu dels terroristes, han provocat la desprotecció dels refugiats legítims, que també utilitzen els camins de la immigració irregular perquè, per demanar asil, s'ha d'estar necessàriament present al territori de l'estat on es demana, sense que,

per altra banda, hagin aconseguit evitar el tràfic inhumà de persones, el lucre de les màfies, o el risc de partir un atac terrorista. Contra l'element intern, de moment, no s'han proposat mesures de detenció de col·lectius sencers, com es va fer durant les guerres mundials a Anglaterra, Canadà i els Estats Units, però sí que s'han proposat i adoptat mesures per facilitar l'interament individual dels sospitosos. Mesures extraordinàries que vulneren els drets de les persones (dret a un advocat, dret a conèixer els càrrecs de l'acusació, dret a rebre visites, dret a la integritat física, etc.) i que obren la porta a l'afebliment de l'estat de dret (els judicis secrets, l'empresonament fora del territori estatal, la detenció sense càrrec per períodes indefinits, etc.), de la legislació internacional sobre drets humans i del dret internacional humanitari (les Convencions de Ginebra o la Convenció sobre la tortura es troben especialment en perill).

Els subterfugis que, sobretot els Estats Units i la Gran Bretanya, han trobat i ja apliquen per saltar-se olímpicament les legislacions internes i internacionals sobre drets humans són extremadament creatius. Un bon exemple n'és la deportació de sospitosos als estats de la seva primera nacionalitat per ser rebuts amb les dosis necessàries de tortura que als estats civilitzats serien inacceptables.⁷

MODELS EN CRISI I ALTERNATIVES

Els models de mosaic multicultural anglès o canadenc, de melting pot dels EUA i d'assimilació francesa estan en crisi. Les alternatives no es veuen enlloc. I el racisme als estats rics, provocat tant per factors ideològics i identi-

taris com per canvis socioeconòmics, esdevé rampant. Un canvi de mentalitat, seguint «l'aliança de les civilitzacions», i un nou contracte social són imprescindibles per a mantenir una convivència basada en el respecte i la igualtat.

Si algú tenia cap dubte que el model francès d'assimilació i el model anglès de mosaic estaven en crisi, l'atemptat a Londres el juny de 2005 i els avalots a França el novembre del mateix any els han esvaït. Però hi ha alternatives? Dels models existents, el de la Gran Bretanya, Austràlia, Holanda, França i els Estats Units estan molt desacreditats pel segregacionisme geogràfic i la discriminació social que produeixen. Canadà ha aconseguit mantenir fins ara una certa pau social perquè tant l'actitud de la classe política com la consciència social de ser un estat d'immigrants o les partides econòmiques destinades a facilitar la inserció dels immigrants continuen existint. Però, per a molts estats europeus, el Canadà no pot ser un exemple a seguir perquè consideren que l'experiència d'un estat d'immigració no és aplicable a estats històricament consolidats. Tanmateix, cal preguntar-se: quin estat ric no és a hores d'ara un estat d'immigració?

La dura veritat és que no hi ha receptes màgiques. Només una consciència clara de la qüestió i moltes ganes de treballar per part de totes les administracions i els agents socials, incloent-hi especialment els mitjans de comunicació, poden crear models nous com ara un model intercultural en comptes de multicultural, en el qual es valori la interrelació en comptes de la segregació i tant la societat receptora com les persones i comunitats nouvingudes puguin trobar el seu espai. Aquestes mesures, però, exigeixen un consens que no existeix a la majoria dels

estats receptors perquè la immigració ha esdevingut una arma política molt efectiva a les mans dels partits conservadors i d'extrema dreta. La por de perdre els privilegis econòmics o socials, de perdre la seguretat o la vida, com ens han ensenyat Bush i Blair, és molt efectiva a l'hora de fer que la balança entre llibertat i seguretat es decanti vers aquesta darrera, en detriment de les llibertats i garanties democràtiques i de les col·lectivitats de persones que, malauradament per a elles i per a tota persona que valori la igualtat i la dignitat humana, no formen part de la majoria atemorida.

Però la diversitat interna als estats enriquits (encara que dos terços d'immigrants del sud-est asiàtic afirmaren després de l'atemptat de Londres que s'havien plantejat si romandre o no a Gran Bretanya pel racisme existent contra els musulmans) ha arribat per quedar-s'hi.⁸ La presència de noves minories culturals —anomenades diàspores, comunitats transnacionals, etc.— als estats rics és un fenomen irreversible que alguna gent interpreta com un qüestionament de les identitats nacionals tradicionals (minories nacionals incloses). Cal, doncs, un nou contracte social, potser inspirat en la iniciativa de José Luis Rodríguez Zapatero de «l'aliança de civilitzacions». El debat roman obert sobre quines en serien les característiques però confiem que a cada bugada-debat no perdem un llençol.

EROSIÓ DE LA CIUTADANIA

La ciutadania continua sent la base per a atribuir drets a les persones residents en un estat. Tanmateix, la distinció entre ciutadans i no ciutadans és erosionada per l'aparició de

noves figures intermèdies, com ara els no ciutadans que gaudeixen d'alguns drets polítics, els ciutadans que estan socialment discriminats i els sense-drets.

Els estats actuals classifiquen els seus habitants com a ciutadans. La ciutadania ha esdevingut la institució clau que, suposadament, atorga i garanteix els drets individuals per a tots els membres d'un estat, sigui democràtic o autoritari. Un procés que no ha sorgit de la nit al matí, sinó que s'ha desenvolupat de forma paral·lela a la lluita per la igualtat entre les persones (entre homes de diferent posició social i propietat, entre homes de diferents races o ètnies, entre homes i dones, etc.). Així, l'existència de diferents graus de ciutadania ha estat la norma durant la major part de la història d'aquesta institució i la igualtat de drets i deures entre ciutadans és un fenomen molt recent que encara no s'ha assolit del tot (per exemple, el dret al matrimoni entre homosexuals continua estant qüestionat). És, doncs, un ideal al qual aspiren els sistemes democràtics. Dins d'aquesta lluita per la igualtat de drets i deures entre els habitants d'un estat, la presència d'estrangers suposa un repte per a la institució de la ciutadania perquè trenca la dicotomia ciutadà / no ciutadà.

La idea que tots els nacionals d'un estat són ciutadans i, per tant, gaudeixen de tots els drets i estan compromesos amb totes les obligacions que aquesta imposa, deixa fora tots els no ciutadans. I en un món en el qual la majoria de fronteres estan tancades i, per tant, no hi ha possibilitats d'immigració legal, una gran part de la immigració hi arriba i hi roman irregularment. És a dir, sense drets ni deures. Per als estats que, com hem vist, sí que accepten una quota anual d'immigrants i refugiats, l'arribada al nou

estat es fa en condicions de residència i treball legals però no de ciutadania. Aquestes mateixes condicions poden ser assolides per molts dels immigrants en situació d'irregularitat a través d'una amnistia o d'una regularització (el camí més freqüent als estats del nord del Mediterrani). Així doncs, a la majoria dels estats occidentals, hi ha un percentatge significatiu de la població que hi resideix legalment però que no n'és ciutadana. Això té diverses implicacions i causes segons l'estat de què es tracti. Al Canadà, per exemple, la diferència entre ciutadans i residents permanents és exclusivament política: els no ciutadans no tenen dret a vot ni a presentar-se com a candidats però la naturalització és molt accessible (només es necessiten 3 anys de residència i coneixements lingüístics i polítics bàsics). En altres estats la condició de resident no és permanent, ha de ser renovada cada any o cada cinc anys, i l'accés a la ciutadania resulta molt més llarg i complicat.⁹ Però bé sigui per opció personal o per manca d'opcions, quan la doble nacionalitat no és acceptada o quan la persona es converteix en *denizen* (Hammar, 1992) perquè la nacionalitat es basa en el *ius sanguini* i, per tant, no s'hi pot accedir, la qüestió és que una bona part de la població, i un sector en creixement, és resident però no ciutadà. És a dir, està desvinculada del món polític però sofreix les conseqüències de les eleccions dels seus veïns. Resulta paradoxal que un ciutadà italià per vincles familiars i canadenc per naixement resident al Canadà tingui més influència política a Itàlia que un tunisià o un francès residents legals a Itàlia, on treballen i eduquen la família.

A més de residents legals sense drets polítics, de forma creixent apareix la figura del ciutadà naturalitzat que, per les diferències

religioses, ètniques, culturals, lingüístiques o racials, és considerat socialment un ciutadà de segona. Quan, per raons històriques o polítiques, un estat democràtic dóna preferència a una religió sobre les altres, o quan els poders públics es veuen impotents (o no ho fan per raons electorals) per garantir la normalitat en la pràctica religiosa d'un sector de la població, especialment els de religió islàmica, si bé legalment no podem parlar de ciutadania de segona, socialment els drets i deures no són els mateixos. I quan no hi ha discriminació religiosa, hi ha discriminació socioeconòmica, que és allò que manté dins els *ghettos* els francesos d'origen magribí.

Per les raons de seguretat esmentades anteriorment, si bé els estats democràtics encara no han arribat al punt de legislar la naturalització reversible per a les persones presumptament vinculades al terrorisme, sí que s'ha arribat al punt, al Canadà o a Anglaterra, que els residents permanents poden perdre el seu estatus i ser deportats als estats d'on són nacionals. A més, són els únics obligats a portar el document d'identificació personal quan aquesta obligació no es dóna per als ciutadans. Així doncs, la introducció dels criteris de seguretat en el debat sobre ciutadania, residència permanent sense ciutadania i no ciutadania, torna a recórrer a la vella dicotomia ciutadà / no ciutadà que, com hem vist, deixa als llimbs legals les persones en situació intermèdia. Tanmateix, les alternatives hi són presents. Hi ha nombroses veus que proposen vincular la ciutadania amb la residència estable als municipis, és a dir, la «ciutadania com a veïnatge» (De Lucas, 2005), cosa que permetria arrelar la persona al seu context més immediat, facilitar el gaudi dels drets i l'exigència dels deures.

Arribem al final. El paisatge que presenta aquest article no és gaire optimista. La realitat no dona per a més. Tanmateix, seria erroni transmetre una visió d'impotència, perquè malgrat tot, com ens recorda Miquel Martí i Pol: «...tot està per fer i tot és possible». □

REFERÈNCIES

- ARANGO, J. (2005), «Las migraciones internacionales a comienzos del siglo XXI, *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 22-24.
- DE LUCAS, J. (2005), «De Inmigrantes a ciudadanos. ¿Un proyecto imposible?, *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 391- 395.
- HAMMAR, T. (1992), *Democracy and the Nation-State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Avesbury, Aldershot.
- NUGENT, W. (1992), *Crossings: The Great Transatlantic Migrations, 1870-1914*, Bloomington, Indiana University Press.
- ORGANITZACIÓ DE LES NACIONS UNIDES [Divisió de Població] (2000), *Replacement Migration: Is it a Solution to Declining and Ageing Population?* Nova York: <http://www.un.org/esa/population/publications/migration/migration.htm>
- RODRÍGUEZ ZAPATERO, J. L. (2005), «Por una alianza de civilizaciones», *La Factoria*, núm. 27 (maig-agost).
- 2004-05, Austràlia tenia previst acceptar entre 105.000 i 120.000 immigrants i 13.000 refugiats (<http://www.immi.gov.au/facts/20planning.htm>); els Estats Units, l'any 2004 varen acceptar 10.613 refugiats i concediren 536.174 beneficis de naturalització (<http://uscis.gov/graphics/shared/aboutus/statistics/msrsep04/NATZ.HTM>).
2. Per exemple, per al 2005, l'índex de natalitat estimat de l'Estat espanyol és 1,28, mentre que el de Marroc és 2,73 i el de Mauritània és de 5,94 nadons per dona. Font: *The World Factbook* (<http://cia.gov/cia/publications/factbook/>)
 3. Per continuar amb el mateix exemple, l'Estat espanyol és una monarquia parlamentària amb un PNB per càpita de 23.300 dòlars i el 10,4% d'atur (dades del 2004); el Marroc també és una monarquia parlamentària en la qual la figura del rei no és merament simbòlica, amb un PNB per càpita de 4.200 dòlars, el 12,1% d'atur i 19% de la població sota el llindar de pobresa (dades estimades per al 2004); Mauritània és una república on s'aplica la llei islàmica, la xaria, amb un PNB per càpita de 1.800 dòlars, el 20% d'atur i el 40% de la població sota el nivell de pobresa (dades estimades per al 2004). Font: *The World Factbook* (<http://cia.gov/cia/publications/factbook/>).
 4. L'aparició de la figura del refugi el 1951 a la Convenció de Roma i l'aprovació del Protocol el 1967 són els factors més rellevants.
 5. Cal recordar que una persona només és considerada mereixedora de refugi si té un temor fundat a ser perseguida per raons d'opinió política, raça, nacionalitat, religió o pertinença a un grup social determinat. Vegeu la Convenció de Roma de 1951 i el Protocol del 1967.
 6. <http://www.theglobeandmail.com/servlet/story/RTGAM.20051031.wximmigrants1031/BNS-story/National/>
 7. Un dels exemples més flagrants és el de Maher Arar, un siria-canadenc que es trobava fent transbord als Estats Units i va acabar a una presó siriana (de setembre del 2002 a octubre de 2003). Vegeu <http://www.maherarar.ca/>
 8. <http://www.icmresearch.co.uk/reviews/2005/Guardian%20-%20muslims%20july05/Guardian%20Muslims%20jul05.asp>
 9. Vegeu la Llei 36/2002, de 8 d'octubre, de modificació del Codi Civil en matèria de nacionalitat i el propi Codi Civil espanyol, que requereix un període de residència de 10 anys per als estrangers abans de poder optar a la nacionalització.
1. En 2004, Canadà tenia l'objectiu d'acceptar entre 220.000 i 245.000 nous residents permanents (entre immigrants i refugiats) i n'acceptà un total de 235.824 (<http://www.cic.gc.ca/english/pub/facts2004/overview/index.html>); a l'exercici

Migracions i globalització

Joaquim Garcia Roca

La globalització per la qual el món es fa únic, interdependent i desigual, es desplega alhora en tres processos diferenciats: econòmic, polític i cultural. Crea un món interconnectat pels *interessos*, que empenyen els capitals financers a buscar beneficis econòmics a tot arreu del planeta; per *problemes* que donen volada a institucions polítiques per a governar els afers comuns a tota la humanitat; i, finalment, per *causes humanes* que promouen el desig d'un altre món millor i possible com a horitzó moral de la humanitat. La confluència d'interessos, problemes i causes fa que la globalització no sols produeixca un món únic, sinó també un món desigual i antagonic.¹

La difícil coexistència entre un ideal ètic que postula un món únic (mundialització), un sistema econòmic que té la desigualtat com a motor del seu desenvolupament (globalització econòmica) i un projecte polític que postula institucions mundials

(globalització dels problemes), fa que les migracions puguin ser objecte a hores d'ara de diverses mirades.

Com diu Carlos Fuentes, la globalització és com l'Everest: és aquí. Només falta saber com pujar-hi, quina n'és la cara bona per a l'ascens. Com podem revertir la globalització econòmica en mundialització de la solidaritat? Com podem convertir la lògica de poder en un horitzó ètic? Quines són les seues fortaleses? Quines rutes cal desfer i quines hauríem de recórrer?²

LA GLOBALITZACIÓ DELS INTERESSOS

La globalització més visible i reeixida és l'econòmica, que és avui el vehicle a través del qual s'ha format un capital mundial mitjançant la progressiva eliminació de totes les barreres per a la circulació de béns, fluxos financers i serveis. En qüestions de producció, distribució i comercialització, cada vegada té menys sentit parlar d'enclavaments socials o d'Estats nacionals; lluny d'això, assistim a un flux de mercaderies i cabals que traspassen les fronteres; hi ha un poder econòmic, que avança com el conqueridor i duu inscrita una dinàmica depredadora, que va deixant pel camí tots els ressagats.³

Joaquim Garcia Roca és professor de la Facultat de Ciències Socials de la Universitat de València. També ha estat professor a la Universitat Centreamericana i a la Universitat Nacional d'El Salvador. A hores d'ara és director del Centre d'Estudis per a la Formació i Integració d'Immigrants (CEIM). Ha publicat, entre altres, *Público y privado en la acción social. Del Estado de Bienestar al Estado Social* (1992), *Pobreza y desigualdad en los países desarrollados* (1996) i *La globalización y sus excluidos* (1999).

La liberalització i les privatitzacions acompanyen la globalització econòmica; sense fronteres es mouen millor els capitals. Si s'ignoren els béns comuns, el capital es desprèn de càrregues innecessàries. Si es restringeix la disciplina fiscal i els impostos, s'afavoreixen els moviments de capitals.

Les migracions s'han instal·lat en el cor mateix de la globalització econòmica, que d'aquesta manera desplaça 180 milions de persones lluny dels seus països. És un capítol més de la liberalització de les mercaderies i de la globalització de la mà d'obra. Hi duu inscrita la gran contradicció del capitalisme liberal: afavorir la llibertat de moviments de capitals i restringir la llibertat de moviment dels treballadors. El primer és confiat al mercat i el segon a les administracions públiques, que d'aquesta manera es converteixen en els nous gendarmes del capital.

Aquesta globalització neoliberal ha institucionalitzat el poder dels mecanismes econòmics –mercats i empreses– per sobre dels drets humans, dels projectes polítics, de les necessitats socials i mediambientals.⁴

Certament, aquesta globalització *econòmica* ha ampliat l'oferta de béns i serveis disponibles per tot el món, però ha produït un desfasament moral en el qual 1.200 milions de persones viuen amb menys d'un dòlar diari i el 20 % de la població mundial gaudeix del 80 % de la renda total. Les inversions especulatives prevalen sobre les productives: la major part dels 6.000 milions de dòlars que circulen diàriament en els mercats globals són cabals especulatiu. El resultat és un món més comunicat però més desigual i asimètric, que expulsa milions de persones com l'escuma amarga d'un capitalisme salvatge.⁵

La globalització econòmica necessita la mobilitat del capital humà, requereix im-

periosament les persones migrants; fins i tot duu en el seu interior un dinamisme de precarització del treball que els necessita com a mà d'obra barata, ho desplaça i deslocalitza.⁶

Quan triomfa aquesta globalització, les migracions se sotmeten a la lògica econòmica, es redueixen els espais per a la política i s'augmenten les desigualtats socials, amb bretxes creixents entre el Nord i el Sud i dins de cadascun d'ells, i les crisis ambientals que modifiquen les condicions de vida. Però, sobretot, importa advertir de les conseqüències antropològiques que estan per sota d'aquest procés globalitzador. Com assenyala Joseph Conrad en *El cor de les tenebres*: «el que ens salva és l'eficiència, la devoció a l'eficiència». A l'ídol de l'eficiència i del mercat se li ofereix l'imperatiu moral: «El que és eficaç sempre és necessari i bo».

LA GLOBALITZACIÓ DELS PROBLEMES

Al costat d'aquesta globalització es produeix igualment la globalització dels problemes. La modernització ha creat una societat mòbil, que generalitza les amenaces i universalitza els riscos: ja no tenen domicili sinó que caminen per tots els plecs de la realitat; no són calculables ni previsibles des d'un únic territori ni per uns individus ni per uns estats, sinó que caracteritzen la manera de viure dels éssers humans. Per als perills no hi ha territoris fitats ni classes socials immunes: el que succeeix dins del globus pertoca a tots i afecta a cadascun.⁷

L'emergència d'aquests problemes globals ha produït una dimensió més de la globalització, que consisteix a universalitzar les responsabilitats mitjançant la creació de

referents comuns i institucions mundials. Es requereix la creació d'una democràcia supranacional que modere els poders econòmics. Gràcies a aquest procés, es tutel·len valors comuns sobre els drets humans, sobre el medi ambient, sobre la dona, sobre el desenvolupament sostenible, sobre l'alimentació, sobre l'aigua... Les cimeres mundials són passes d'aquest projecte de globalització basat en la consciència dels perills.

Les migracions són els sismògrafs d'aquesta transformació, que mostren el nou perfil de la interdependència. Les migracions no són un problema sinó un procés social. I els problemes volen solucions, però els processos es poden complicar. Les institucions polítiques locals es mostren incapaces de governar els nous problemes que transcendeixen les fronteres i, d'aquesta manera, es postulen noves formes de dret internacional i noves estructures de «governació». Si les amenaces són globals, el remei no pot ser nacional, encara que calga prendre mesures locals. Enfront d'aquest procés, és pertinent una aliança entre tots els estats, entre les institucions locals i internacionals, entre els diferents actors econòmics, polítics i socials.

Tradicionalment, les guerres clàssiques les protagonitzaven exèrcits permanents, que actuaven de forma autònoma i se situaven en un espai i temps ben definits. El terrorisme actual, per contra, esclata de forma capil·lar i dissolta, des de baix com a procés endogen, que penetra en tots els porus de la vida social en formes imprevisibles. El terrorisme s'esdevé en qualsevol lloc, en qualsevol carrer, al metro; n'hi ha prou que algú preferisca un altre club de futbol, que vestisca d'una altra manera, que

parle una altra llengua, que necessite una cadira de rodes o que es tape el cap amb un mocador.⁸ El terrorisme en té prou amb l'odi que no té nació, ni classe, ni religió sinó que es domicilia en tots els secrets de la realitat.

Les migracions fan una aportació substancial a la construcció d'una globalització vinculada pels *drets i responsabilitats*, que reclama institucions internacionals, basades en la possibilitat d'aliances i lligams internacionals, per a la seua governació.⁹

La presència d'immigrants respon al problema demogràfic, ja que més del 16 % dels nascuts l'any passat a Espanya tenen mare i/o pare de nacionalitat estrangera, i doncs ens ajuda a sortir de l'estancament demogràfic. Recentment, l'ONU, en el seu Informe de Desenvolupament Humà, recomana a Europa duplicar el seu nombre d'immigrants fins a l'any 2050 per a compensar l'envelliment de la població i la baixa natalitat.

Respon al problema de falta de joves que en el seu moment sostinguen l'estat de benestar. Així mateix, ha produït un increment de la població escolaritzada a Espanya, a causa de l'aportació dels fills i les filles dels immigrants. Les cotitzacions a la Seguretat Social de la immigració han fet possible, en bona part, el superàvit anual que registren els comptes d'aquest organisme en els últims anys. Pot dir-se que el desenvolupament del nord només serà sostenible si incorpora persones immigrants.

Les migracions mitiguen el problema de la pobresa extrema en els països d'origen: sostenen les famílies que allà van quedar. Envien remeses que disminueixen les tensions sociolaborals, aporten estils de vida democratitzadors, enforteixen els contac-

tes entre les xarxes formals i informals, financen microprojectes, contribueixen a la transició demogràfica dels seus països.

Tot això és veritat, però no és la mirada adequada per a comprendre les migracions, ja que se'ls redueix a instruments en funció dels interessos d'uns altres: a simples treballadors al nord i a mers beneficiaris al sud. Aquest discurs té conseqüències greus: els volem com a treballadors, però els ignorem com a ciutadans; els acceptem si resideixen al costat dels centres de treball o cuiden els nostres ancians, però ens molesten si ocupen les nostres discoteques o passegen per les places dels nostres pobles; els admirem si envien remeses i els oblidem si actuen com a pares o mares. Per això s'ha activat una tercera globalització, que pot identificar-se com a mundialització de la solidaritat.

LA MUNDIALITZACIÓ DE LA SOLIDARITAT

Hi ha una tercera globalització, que mundialitza allò humà i les causes solidàries. Ja no respon a l'interès per resoldre problemes sinó al benefici per construir una civilització més humana. Per la *mundialització de la solidaritat* tots els éssers formen una realitat orgànica i interconnectada; la consciència humana s'amplia a escala planetària i s'ha creat una nova aliança de l'ésser humà amb la naturalesa. Es tracta no sols d'un canvi d'escala, que passa de l'Estat-nació al sistema-món, sinó d'un canvi de residència mental i cordial. Un món únic i interconnectat ha impregnat tots els somnis diürns elaborats tant per les tradicions religioses, que plasmen traços de les mans divines en tota la creació, com per la cultura laica, que conjuga l'emancipació individual en

l'interior d'un projecte col·lectiu de dignitat i de justícia.

Si la primera globalització està impulsada per les forces econòmiques i per les empreses multinacionals, i la segona pels problemes comuns, aquesta tercera ho és pel naixement d'una societat mundial. La societat civil de tots els països ha buscat els seus propis camins per a la mundialització, que resisteixen a la primera i reivindiquen la segona, però les transcendeixen. La tercera globalització, d'índole sociocultural, s'alimenta de valors i de somnis de gentes i pobles, que imaginem un altre món possible i necessari. El pas de la primera globalització econòmica, que converteix el món en un supermercat, a la segona globalització, que despulla els estats de la seua autosuficiència, necessita la tercera globalització com a resposta als processos globals de conquesta, colonització i empobriment.¹⁰

Els portadors d'aquesta mundialització són la nova geografia social, que «comprèn una multitud de lluites locals que promouen a nivell transnacional una democràcia substancial com a contrapès al neoliberalisme».¹¹ Els grans sismògrafs són els *moviments socials*, que són baròmetres de les grans transformacions i de les noves oportunitats; els moviments de dones que es trauen de sobre el jou del patriarcalisme mil·lenari i busquen definir la seua identitat en reciprocitat amb allò masculí; els moviments religiosos, que propugnen un diàleg de religions més enllà de les seues respectives ortodòxies; els moviments a favor de la terra, que proclamen el destí universal del planeta; la defensa dels drets humans, que criden a la comuna dignitat des de tots els racons del món; els *moviments de resistència* antiglobalització, que es comprometen amb la pau, els drets humans, la

defensa de la infància, el desenvolupament, el comerç just, la condonació del deute del Tercer Món, el medi ambient o el gènere. *L'economia social*, que trenca a petita escala les lleis del capitalisme salvatge i depredador i d'aquesta manera demostra que la fona de David enfront de Goliat pertany a la tradició popular. Les *organitzacions de voluntariat* que canalitzen l'acció de ciutadans en organitzacions solidàries, uns ciutadans que es transformen en persones actives a través de les pràctiques del do i de les relacions d'ajuda. Si un dia desapareixien, la societat seria inviable¹².

Aquesta tercera globalització ni prescindeix dels drets humans ni de la participació ciutadana. Ho ha dit inequívocament Mary Robinson, alta comissionada de l'ONU per als Drets Humans: «L'ordre i la seguretat nacionals sovint han significat una restricció de la democràcia i dels drets humans».¹³ Ho advertia amb preocupació el secretari general de Nacions Unides davant el Consell de Seguretat el 28 de gener de 2002: «Tots hauríem de tenir clar que no hi ha cap contradicció entre una acció eficaç contra el terrorisme i la protecció dels drets humans. Per contra, crec que, a la llarga, comprendrem que els drets humans, juntament amb la democràcia i la justícia social, constitueixen la millor profilaxi contra el terrorisme. Tot i quedar clar que són necessàries la vigilància per a prevenir els atemptats terroristes i la fermesa a l'hora de condemnar-los i castigar-los, seria contraproduent sacrificar en el procés altres prioritats clau com els drets humans». El director del Centre Carr de Política sobre Drets Humans de Harvard, M. Ignatieff, afirmava que «el problema és saber si, després de l'11 de setembre, l'era dels drets humans ha arribat a la seua fi».

Sovint, la globalització dels problemes no va acompanyada de participació ciutadana ni de construcció d'un ordre mundial. Més aviat s'ha construït com a autodefensa d'un club d'abundància preocupat pels seus propis problemes. Adquireix actualitat l'advertiment que va fer en el seu moment el premi Nobel de Literatura, el bengalí Tagore: «Durant més d'un segle hem estat arrossegats pel pròsper Occident a remolc del seu carro, ofegats per la pols, ensordits pel soroll, humiliats per la nostra pròpia falta de mitjans i aclaparats per la velocitat. Vam accedir a admetre que la marxa d'aquest carro era el progrés, i que el progrés era la civilització. Si mai ens aventuràvem a preguntar "progrés cap a on i progrés per a qui", es considerava que mostrar aquest tipus de dubtes sobre el caràcter absolut del progrés era una tret excèntric i ridículament oriental. Recentment, hem començat a percebre una veu que ens adverteix que hem de tenir en compte no sols la perfecció científica del carro, sinó la profunditat de les fosses que solquen el seu camí».

Les actuals migracions fan una contribució substancial a la construcció d'una nova civilització basada en el mestissatge, la convivència plural i la trobada intercultural. En cada immigrant prenen carn i sang cultures, civilitzacions i religions que amplien les capacitats de tots per a una vida més digna, justa i feliç. En contacte amb els nous veïns sabem que hi ha cants múltiples, que els menjars són variats, que els déus responen a distints noms. Darrere de cada immigrant hi ha somnis que necessitem tots per a viure humanament; hi ha somnis de dignitat personal i aspiracions a millors condicions de vida, hi ha desitjos de majors oportunitats ja que, quan els immigrants tenen reconeguts els seus drets, els tenim tots.

Necessitem una altra mirada, capaç d'entendre que les migracions anuncien una nova civilització amb una altra residència mental i cordial. Les migracions fan una aportació substancial a la construcció de la comunitat planetària, car visibilitzen la interdependència entre els pobles i mostren que ja no hi ha un dins i un fora, ni un propi i un aliè, ni un nosaltres i un ells. Les migracions són concebudes, des d'aquesta perspectiva, com processos que configuren vincles, connexions, xarxes i relacions entre origen i destinació, entre llocs distants. El migrant és una connexió que manté vincles amb la seua terra natal i en rep notícies, peticions, afectes, parents. Aquest potencial de vinculació ha començat a generar camps socials transnacionals: famílies transnacionals, política transnacional, escoles transnacionals...

Les migracions fan una aportació substancial a la veritat de la nostra organització social, ja que visibilitzen les profundes desigualtats entre nord i sud i les que es donen dins del mateix sud; una desigualtat entre les dues ribes del Mediterrani, que situa el 90 % del PIB a la riba nord. Aquesta desigualtat és l'efecte cridada i l'efecte expulsió, capaç d'empènyer a uns a morir en el llinar d'Europa, en l'estret de Gibraltar o en qualsevol riu Gran, en l'intent d'arribar a un paradís parit per les ones de televisió.

Les migracions fan una aportació substancial a la producció de la seguretat humana. Les fronteres ja no funcionen per a allò que van nàixer: produir identitat i protecció als ciutadans. No es pot basar la seguretat en els murs. Si en temps de la independència es van crear institucions que la governaren i la socialitzaren com l'estat-nació, les institucions polítiques estatals, un deter-

minat sistema educatiu, els sistemes nacionals de protecció... ara cal aprofundir les dependències que tenim els uns dels altres, ja que la sobirania és una quimera. N'és la prova suprema el terrorisme, que camina sense domicili propi.

Les migracions fan, igualment, una aportació substancial a la construcció de la identitat perquè obliguen a replantejar la permanent qüestió de qui som des de la pertinença a distintes comunitats i a distintes grups. Qüestiona profundament les retòriques «identitàries» que tanquen als individus en una pertinença asfixiant. La identitat té poc a veure amb la puresa dels orígens. Som la confluència de tradicions, històries, gens, horitzons i expectatives diferenciades. Sols una identitat morta és una identitat fixa. Estem subjectes a la prova de l'altre. Les altres fes, les altres històries, els altres somnis són també els meus. En nosaltres coexisteixen totes les sangs, tots els colors, totes les diferències, perquè en cada ésser humà se substancia la història sencera, els estils de vida i les maneres familiars.

Basta haver nascut lluny o en un altre poble, haver conegut altres mars i salpar d'altres ports, per a considerar-se estrangers? Potser el que realment importa no és saber *d'on* venim, sinó *on* volem anar.

Quan els immigrants es converteixen en nous veïns, que llancen una veu a la consciència col·lectiva: «No em digues estranger / perquè el teu pa i el teu foc / calmen la meua fam i el meu fred / i m'acull el teu sostre. /... Portem el mateix crit, / el mateix cansament vell / que va arrossegant l'home / des del fons dels temps / quan no existien fronteres, / abans que vingueren ells...».

Si la globalització econòmica necessitava els immigrants com a mà d'obra barata, deslocalitzada i flexible; si la globalització

dels problemes necessitava un món interdependent per a deslliurar-se de la bomba de la pobresa i de les amenaces de la desigualtat, aquesta tercera globalització s'aproxima al fenomen migratori com l'emergència d'una nova realitat i avantguarda d'un altre món possible.

Un cert concepte de codesenvolupament representa a petita escala el capital simbòlic d'aquesta nova realitat. El codesenvolupament no és una mesura destinada a invertir recursos en els països d'origen dels immigrants amb la finalitat d'impeidir que vinguin; tampoc és una mesura lligada al control migratori. Ni tan sols és una mesura destinada a estimular les tornades dels immigrants als seus països mitjançant suports econòmics. Ni és una simple estratègia destinada a utilitzar les remeses per al desenvolupament de les seues comunitats d'origen com un àmbit de l'activitat bancària.

El codesenvolupament és una manera d'afavorir la participació activa de les persones migrants en el compromís pel desenvolupament de les seues comunitats d'origen; emfasitza les capacitats dels immigrants mateixos com a agents de cooperació. Els immigrants tenen un paper important en la creació de la ciutadania mundial mitjançant l'establiment d'enllaços i connexions entre països d'origen i d'acollida.

És, així mateix, una manera d'entendre la relació entre els països del nord i els del sud basada en la col·laboració, reciprocitat i justícia. Certament, en l'origen de les migracions hi ha l'absència de desenvolupament econòmic i social, i la desigualtat en el repartiment dels beneficis, com subratlla la segona globalització; és el principal factor d'expulsió de les migracions forçoses. El codesenvolupament és una forma d'abordar

a petita escala un nou ordre internacional, sustentat en la lògica d'un nou estat de dret, en la vigència de la solidaritat internacional i en pràctiques democràtiques, que afavoreix la recerca de respostes col·lectives i associades.

Pretén ampliar i enfortir la cultura de la participació, de l'associacionisme i de l'acció col·lectiva entre les persones immigrants que permeta assolir canvis amb deteniment. Quan algú ix del seu país, amb ell viatgen també les seues xarxes socials. La immigració no és una aventura individual sinó una nova manera de viure la vinculació amb els seus. El codesenvolupament fa visible aquesta vinculació mitjançant mesures concretes, les quals permeten la utilització de les remeses enviades al servei del desenvolupament local, promouen estructures financeres locals com les petites cooperatives d'estalvi i crèdit per a la canalització de les remeses i dinamització de les petites economies locals dels entorns migratoris, i enforceixen les associacions de migrants com a espais de participació. □

1. M. Pianta, *Globalizzazione dal Basso. Economia Mondiale e Movimenti Sociali*, Roma, Manifestolibri, 2001; J. Brecher, T. Costello, B. Smith, *Globalization from Below. The Power of Solidarity*, South End Press, 2000.
2. C. Fuentes, *En esto creo*, Barcelona, Seix Barral, 2000.
3. R. Falk, *Predatory Globalisation. A critique*, Cambridge, Polity Press, 1999.
4. J. García Roca, «Globalización», en *10 palabras clave en filosofía política* (coord. Adela Cortina), Estella, EVD, 1998, pp. 163-212.
5. A. Cuevas, *La globalizzazione asimmetrica*, Roma, Edizioni Lavoro, 2000.
6. N. Chomsky, *Profits over people: neoliberalism and global order*, Nova York, Seven Stories Press, 1999.
7. U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1997.
8. H. M. Enzensberger, *Perspectivas de guerra civil*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 29.
9. N. Chomsky, S. Vandana, J. E. Stiglitz, *Globalizing Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
10. F. Houtart, F. Polet, *Globalizzazione delle resistenze e delle lotte, L'altra Davos*, Bolonya, Emi, 2000.
11. R. Falk, «Resisting 'Globalization from above' through 'Globalization from below'», *New Political Economy* 2 (1997), pp.17-24.
12. R. Diaz-Salazar, *Justicia Global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*, Barcelona, Icaria, 2002.
13. M. Robinson, «Los derechos humanos, ensombrecidos por el 11-S», *El País*, 4 de juliol de 2002.

Subscriuiu-vos ara a Mètode

i rebreu gratis el primer número de les "Monografies Mètode": "Einstein, el seu segle i la seua ciència", de J. A. de Azcárraga. Aquest llibre no sols és una biografia actualitzada, i molt ben escrita, del cèlebre descobridor de la relativitat, sinó que alhora hi trobem un repàs extraordinari de la física del segle xx.



MÈTODE

Jardí Botànic de la Universitat de València
C/. Quart, 80. 46008 València
E-mail: marti.dominguez@uv.es
Subscripcions: 96 386 45 61

* Preu Subscripció anual (4 números l'any): 18 € per a Espanya, 25 € per a l'estranger

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

L'ESPILL

Els nous veïns a la ciutat

La immigració extracomunitària, a València

Francesc Torres

L'immigrant a la ciutat sempre ha estat una construcció social i històrica. Al País Valencià, com arreu de l'arc mediterrani espanyol, tenim dos fluxos migratoris amb dos tipus de migrants: comunitaris i extracomunitaris. Aquesta divisió implica estatus i marc de drets diferents, una situació econòmica i social distinta, i «itineraris» i inserció urbana diferents. L'immigrant actual és l'estranger procedent del Tercer Món, pobre i estrany, com explicita la distinció popular entre *guiri* o turista, comunitari, i immigrant, extracomunitari. A diferència d'altres ciutats costaneres del país, la ciutat de València no ha rebut una migració considerable del primer tipus, atès que no ha estat mai una ciutat «turística». Al cap i casal és la immigració extracomunitària la que protagonitza, en termes pràctics i simbòlics, el fenomen migratori i la que ja va conformant la València actual i futura. A partir del tipus d'immigració, dels aspectes espacials de la seua inserció urbana i de l'anàlisi comparativa amb altres ciutats, com ara Barcelona, considerarem el tipus de convivència residencial que

s'hi dona i la sociabilitat que genera. Com que parlem d'un fenomen nou i extremadament canviant, evocarem les possibles dinàmiques de canvi que poden presentar-se i apuntarem, finalment, alguns factors que cal considerar en la seua gestió.

ELS NOUS VEÏNS IMMIGRANTS

En l'evolució de la població estrangera a València podem establir dos períodes. En el primer, la dècada dels noranta, el nombre d'estrangers empadronats es va mantenir molt reduït, tot i conèixer un lleuger increment (del 0,7 % en 1991 a l'1,07 % en 1998). Durant aquest període, els nacionals de la Unió Europea representaven quasi un terç de tots els estrangers. Entre la immigració extracomunitària, els marroquins, xinesos i argentins hi eren els col·lectius més nombrosos. En molts casos, com els procedents del nord d'Àfrica, es tractava d'una migració d'homes joves, sense família, i amb una accentuada mobilitat en funció del treball. A aquest tipus majoritari caldria afegir els xinesos i les primeres dones llatinoamericanes pioneres en el servei domèstic. L'escàs nombre, la quasi absència de famílies i una visibilitat social molt escassa farien que no es donés importància als nous veïns que s'hi instal·laven.

Francesc Torres és doctor en sociologia per la Universitat de València. El present article es basa en diversos capítols de la seua tesi doctoral, «Àmbit urbà, sociabilitat i inserció social dels immigrants. El cas de Russafa (València)» (2005), sota la direcció de Josepa Cucó.

El segon període s'inicià amb el nou segle. És durant els darrers quatre anys quan té lloc una pujada espectacular, en termes proporcionals, del nombre de veïns estrangers. Al gener de 2004, 71.746 veïns de València eren estrangers, cosa que suposava un 9,07 % de la població de la ciutat. Els darrers quatre anys, la població estrangera s'ha multiplicat per sis i han canviat els protagonistes i el tipus d'immigració. Abans parlàvem de la distinta construcció social de l'immigrant, l'estranger extracomunitari, i del «turista», l'estranger comunitari. Són els primers, per la precarietat jurídica, social i econòmica, i per la major diferència cultural, real o atribuïda, els que són més «forasters» a la ciutat, els que tenen majors dificultats per a una inserció adequada, i els que constitueixen la immensa majoria dels nous veïns. Al gener de 2004, el 90 % del veïnat estranger ja era extracomunitari.

A més d'haver-ne augmentat el nombre, la immigració extracomunitària ha conegut importants modificacions. S'ha ampliat l'heterogeneïtat interna, amb una major diversitat d'origen i de cultures. També és diversa la composició per gènere, nivell d'instrucció i el grau d'inserció en la ciutat. Igualment, la «mirada» i les actituds de la societat de recepció són diferents segons els grups. Tot això ens dona una diversitat d'actors i d'estratègies d'adaptació i d'inserció en la seua nova ciutat.

Els equatorians i els colombians constitueixen els col·lectius d'estrangers més nombrosos de la ciutat. Al gener de 2004, un de cada quatre estrangers era equatorià. L'empenta de la immigració llatinoamericana ha desplaçat l'antiga superioritat numèrica dels marroquins, si bé aquests mantenen una rellevància simbòlica cen-

tral, atès que constitueixen el nostre «altre» històric. D'altra banda, els immigrants de l'est d'Europa han passat a constituir-se com a col·lectius relativament nombrosos, particularment els nacionals de Romania. Cal afegir-hi, encara, els immigrants procedents d'Àsia, sobretot xinesos, però també pakistanesos. El gènere és una altra font d'heterogeneïtat. En termes globals hi ha una tendència envers una *sex-ratio* més equilibrada, bé que amb una distribució molt diferent segons la procedència. Aquesta tendència és general entre els procedents d'Amèrica Llatina, que inicialment constituïen col·lectius fortament feminitzats, i entre els d'Europa de l'est. Els procedents del nord d'Àfrica, l'Àfrica subsahariana i, en menor mesura, Àsia continuen sent col·lectius majoritàriament masculins.¹ D'acord amb el seu caràcter d'immigració laboral, la població extracomunitària a València es concentra en les franges d'edat activa. Es tracta d'una població jove, el 66 % de la qual té entre 16 i 40 anys, quasi sense persones grans i amb una presència de xiquets ja considerable.² Aquesta rellevància del nombre de menors indica una presència important de famílies, un factor bàsic en la caracterització sociològica de les migracions.

Tot i que es donen una diversitat de situacions d'arrelament, d'inserció laboral i residencial i de funcionament normalitzat en la nostra societat, una part important d'aquesta immigració és recent, molt recent. Al gener de 2004, d'acord amb les dades de padró, més de la meitat dels veïns extracomunitaris feia menys de dos anys que residia a la ciutat. D'una banda, la immigració més recent és la que disposa de menys recursos, ja que està adaptant els

que té i adquirint-ne de nous. De l'altra, és la que pateix, en termes generals, una situació de major precarietat social.

En conclusió, tenim una immigració heterogènia però que, malgrat les diferències que presenta i el caràcter molt recent d'una part d'ella, podem definir com una immigració permanent, atès el nombre de famílies i menors, i la voluntat generalitzada de fer-se aquí un futur millor. Aquest caràcter té nombroses implicacions, tant des del punt de vista de l'habitatge, com dels espais i serveis públics. La presència de famílies i, en particular, de menors suposa una utilització important i regular dels serveis, com ara escoles i centres de salut, i dels espais públics, com ara parcs i zones d'oci. A més del seu nombre, aquest nou sector del veïnat adquireix una gran rellevància social i pública deutora de les seues particularitats culturals, ètniques i religioses, de la seua «visibilitat social» i de la importància que ha adquirit la «València immigrant» en la vida quotidiana i en l'imaginari col·lectiu de la ciutat.

ELS BARRIS D'IMMIGRACIÓ A VALÈNCIA

Amb l'augment del flux migratori, es dona una «expansió» de la immigració al si de la ciutat. S'ha incrementat el nombre de veïns estrangers als barris del Mercat, Russafa i Camí Fondo, els barris «receptors» d'immigració al llarg dels anys noranta, i alhora la immigració s'ha estès per la ciutat. Aquest procés ha comportat canvis significatius en la vida veïnal i la pròpia auto-percepció dels barris. En poc més de tres anys, el paisatge d'Orriols, Montolivet o

En Corts ha incorporat els llatinoamericans com a figura habitual als carrers.

D'acord amb la tradició de l'Escola de Chicago, la inserció residencial dels immigrants hauria de donar-se al centre històric degradat i a les zones pobres de transició. Tanmateix, el procés a València ens mostra una major complexitat i es dona en una pluralitat de barris, que hem agrupat en quatre tipus que concentren un nombre d'estrangers superior a la mitjana de la ciutat. Al centre històric, marcat per una accentuada dualitat socioeconòmica, els immigrants sols habiten als barris i zones més modestes. D'altra banda, més enllà d'aquest, els immigrants s'han inserit a València en barris populars relativament centrals, com ara Russafa i la Roqueta al sud i Sagunt i Trinitat al nord del centre històric, i als barris obrers de la perifèria o allunyats del centre com el cas d'Orriols i del Camí Fondo. En aquests barris hi ha dèficits de serveis, no obstant la millora dels darrers anys, però no es poden definir com a barris degradats i/o marginals com sí que podria afirmar-se d'algunes zones del centre històric. Per últim, un quart tipus de barri receptor d'immigració agruparia Mestalla i Benimaclet, com a barris relativament acomodats, amb una heterogeneïtat d'estatus socioeconòmic dels residents i de tipus d'habitatges.

Aquesta distribució desigual és deutora del baix nivell socioeconòmic dels immigrants, del *boom* immobiliari, de l'existència de prejudicis respecte a ells i de la manca d'una política d'habitatge social. Tanmateix, dins de les reduïdes possibilitats del submercat d'habitatge barat accessible als immigrants, es prioritzen uns barris sobre altres. A València, com a altres ciutats,

l'existència prèvia d'immigrants i determinats trets d'un barri faciliten la instal·lació dels nouvinguts (centralitat, bones comunicacions, proximitat del treball i continuïtat amb barris d'arrelament immigrant). Per un altre costat, aquests barris compleixen una diversitat de funcions respecte als immigrants. Hi ha barris d'arribada i recepció: actualment Orriols en seria l'exemple clar. Quant a Russafa, però també el Pilar i el Mercat, se'ns mostren com a barris que continuen rebent els nouvinguts i que, al mateix temps, s'han constituït en espais d'arrelament per a una part dels seus veïns immigrants. En el cas de Russafa, els indrets que concentren els comerços ètnics i la sociabilitat informal s'han constituït com a espais socials de referència més enllà del barri mateix i en fan un espai de «centralitat immigrant» (Toubon i Messamah, 1990) per a determinats col·lectius.

En tots aquests barris els estrangers no habiten de forma homogènia. Lluny d'establir àrees homogènies, la inserció residencial dels immigrants conforma una trama discontinua de concentracions relatives en determinats punts del teixit urbà del barri. Fins i tot en els barris amb una major presència d'immigrants es dona una barreja de residents immigrants i autòctons, que comparteixen els mateixos carrers i les mateixes finques, amb major presència dels primers als habitatges més antics i modestes. Aquest tipus d'inserció és semblant al de Madrid, Barcelona i altres ciutats, i prou diferent de l'experiència anglosaxona clàssica dels barris ètnics com ara Chinatown o Little Italy. A més de la convivència residencial entre autòctons i immigrants, les concentracions per origen etnocultural són relativament modestes a València. No

hi ha cap barri de la ciutat que reunesca més del 10 % de membres d'un col·lectiu. Això, però, no exclou concentracions relatives per nacionalitat en un àmbit de carrer. Els nostres barris receptors d'immigrants s'han conformat, des dels seus inicis, com a barris multiculturals. D'altra banda, la nostra situació és distinta, també, del model d'inserció residencial segregada que es dona en determinants llocs d'agricultura intensiva exportadora d'Almeria, altres províncies d'Andalusia i una part del camp murcià.

Aquesta convivència residencial constitueix, a més a més, la base material per al desenvolupament d'un procés d'interacció social quotidiana, bé que molt desigualment repartit en termes espacials i de classe. Si la convivència es dona sobretot als barris més populars, ja és perceptible a la immensa majoria dels espais públics de la ciutat.

VALÈNCIA I BARCELONA. EL PES DE LA HISTÒRIA I DE «L'ORDRE URBÀ»

L'acceleració del flux migratori amb el nou segle, el caràcter familiar del nous residents i la desigual distribució a l'espai urbà, són dades comunes amb altres ciutats espanyoles.³ Malgrat aquests factors i dinàmiques comuns, a Barcelona i València tenim un «mapa» de la immigració relativament diferent. Vegem-ne alguns aspectes.

En el cas de València, el centre històric no té el paper central de receptor d'immigració que ha estat distintiu del cas barceloní. El districte de Ciutat Vella de València és més heterogeni socialment que el de Barcelona, i inclou barris benestants com

ara Sant Francesc, on la presència de veïns estrangers és inferior a la mitjana de la ciutat. No és el cas de Barcelona, on els quatre barris que componen el primer districte es caracteritzen pel seu caràcter molt popular i per la presència de veïns immigrants. Si podem descriure la situació de Barcelona com una forta polaritat centrada a Ciutat Vella, en el cas de València caldria parlar d'una multipolaritat.

Una segona diferència té a veure amb el grau de concentració relativa dels immigrants. A Barcelona la concentració d'immigrants és prou superior a la de València, tant pel que fa a la proporció dels veïns estrangers en alguns barris, com per nacionalitats d'origen. A València, al gener de 2004, el 17,6 % dels veïns de la Roqueta o el 15,6 % dels de Russafa eren estrangers. Unes xifres ja notables, però sensiblement inferiors als veïns estrangers del Raval, 48,8 %, o de Parc-Nucli Antic, 33,3 %, a la Ciutat Vella barcelonina.⁴ Tanmateix, en contra del tòpic que identifica grau de concentració i majors tensions interètniques, no es pot afirmar que la convivència entre immigrants i autòctons siga pitjor al Raval que a Russafa.

En tercer lloc, es pot dir que Barcelona, a diferència de València, sembla ajustar-se millor a alguns dels trets del marc explicatiu propugnat per l'Escola de Chicago. Els immigrants s'insereixen residencialment al centre de la ciutat, l'àrea més degradada i d'habitatge més modest. Amb el temps, la mobilitat social ascendent i la creixent acomodació a la societat de recepció, s'ha donat una dinàmica des de la concentració a la dispersió, com passà amb els andalusos, la darrera onada migratòria. Al llarg d'un segle, Ciutat Vella ha mantingut el seu ca-

ràcter d'àrea de recepció però modificant, per aquest procés de substitució, la seua composició ètnica. Tanmateix, avui trobem entre el veïnat extracomunitari de la ciutat comtal tant tendències a la concentració com a la dispersió, segons els col·lectius, el seu tipus d'estratègia d'inserció i les seues necessitats.⁵

Aquestes diferències ens remetent a la història migratòria de les dues ciutats. El cas de Barcelona és conegut. «Ciutat d'immigració» des de fa més d'un segle, durant aquest temps ha consolidat el centre històric com l'àrea de recepció dels nous immigrants pobres a la ciutat. El cas de València és molt diferent. Ciutat comercial i de serveis, cap i casal del seu *hinterland*, València no té la centralitat que ostenta Barcelona respecte a Catalunya, ni coneix el seu procés d'industrialització accelerada des de final del segle XIX. Per això, el creixement de València va ser molt més tranquil i es va nodrir, en bona mesura, d'una immigració constant però modesta procedent de l'àrea rural d'influència i, en menor mesura, d'altres comarques del País Valencià. El cap i casal no coneix la immigració massiva fins a la dècada dels anys seixanta del segle passat. Prèviament, la gran riuada de 1957 havia malmès bona part dels habitatges de la ciutat, particularment la part més popular del centre històric. A València, els immigrants aragonesos, manxecs i andalusos s'instal·laren en les escasses trames lliures dels barris populars més o menys centrals i, sobretot, a l'habitatge social que canvià la fisonomia de la ciutat, amb l'aparició de nous barris com ara Orriols, Campanar, avinguda del Cid i d'altres. A mitjans dels anys setanta s'aturà la immigració espanyola i València

inicià un període d'estabilitat demogràfica que sols s'ha trencat, trenta anys després, amb l'actual flux migratori.

Dit d'una altra manera, València no s'havia constituït històricament com a «ciutat d'immigració». L'experiència valenciana com a tal és curta, menys de dues dècades, i per això no va consolidar unes zones d'immigració i unes dinàmiques d'inserció a l'espai urbà. Per això, a València, sense «referents» clars a aquest nivell, els immigrants extracomunitaris ocupen les trames inconnexes d'habitatge més modest en diferents àrees de la ciutat. Si a Barcelona la inserció urbana ha estat fortament focalitzada, espacialment i simbòlicament, en el districte de Ciutat Vella, a València es dona una diversitat de focus, una inserció urbana de major complexitat espacial.

La comparança entre Barcelona i València ens mostra com els factors comuns de la desigual distribució dels immigrants a la ciutat es modulen de manera distinta segons «l'ordre urbà» de la ciutat de recepció, les estratègies aplicades pels actors – immigrants, veïns autòctons i administracions, entre altres – i les dinàmiques socials generades. La inserció residencial adopta formes diferents segons les estratificacions i dinàmiques socials prèvies, socioeconòmiques i socioidentitàries, que han ordenat l'espai urbà i segons les formes de gestionar la immigració en el pla espacial i social, amb uns barris de recepció i uns itineraris d'inserció, unes dinàmiques socials i una representació en l'imaginari de la ciutat.

LA CONVIVÈNCIA I LES TENDÈNCIES QUE HI OPEREN

Com emfasitzava l'Escola de Chicago, les ciutats són trames de relacions socials, espacials i distributives entre diferents persones i grups. Per un altre cantó, l'espai social urbà es va modificar radicalment amb la modernitat, amb la valoració de la mobilitat com a element de llibertat i autonomia i la dissociació dels espais de l'habitatge, del treball i dels serveis, el consum i l'oci (Remy i Voyé, 1992). Per això, tal com subratlla Germain, «no hi ha correspondència automàtica entre l'espai físic del barri i l'espai de les relacions socials» (Germain, 1995: 19). Si volem captar el sentit i les tendències de la convivència entre autòctons i immigrants a València, haurem de combinar diversos nivells d'anàlisi, tant territorial (carrer i barri, ciutat) com de tipus de relacions socials. Apuntarem, de forma sintètica, alguns d'aquests aspectes.

A Russafa, les relacions veïnals –amb major carrega significativa– són escasses. Les salutacions quotidianes, els comentaris informals o els petits favors, es donen molt poc entre veïns d'orígens diferents. Igualment, la participació dels nous veïns en les organitzacions veïnals, escolars o festives, com ara les falles, és molt minsa. Alguna cosa semblant podem dir d'altres barris populars. Aquesta situació no hauria d'estranyar. Construir relacions veïnals vol temps, llars immigrants consolidades i un ambient social «tranquil» que el facilite.

Als carrers i als espais públics del barri, com ara el mercat i la plaça de M. Granero, la copresència es resol en termes d'una convivència pacífica i distant, regida per

una educada reserva enfront dels desconeguts i evitant la ingerència en els seus assumptes. Aquest ordre distant, però tolerant i relaxat, és el que presideix la immensa majoria dels espais públics de la ciutat. Com passa als Vivers i al Passeig Marítim de València, es comparteix l'espai amb una escassa interrelació, bé que amb normes comunes, com ara les que regulen l'ús i apropiació dels bancs. Diversos estudis sobre barris multiculturals a Barcelona, París i Montreal ens mostren un tipus de sociabilitat pública semblant. Segons Aramburu (2002) i Monnet (2002), l'actitud general dels veïns als carrers i places de Ciutat Vella, a Barcelona, es caracteritza més per una actitud de reserva que per una recerca d'interaccions. La convivència s'estableix més com a multiculturalisme, en tant que presència de tots, que en clau d'interculturalisme, entès com a creixent interacció entre membres de diferents grups. Es tracta d'una urbanitat no gaire diferent de la civilitzada indiferència que, segons Simmel, caracteritza la sociabilitat de la gran ciutat. Malgrat el seu caràcter banal, no se n'ha de desconsiderar la importància de la copresència pacífica quotidiana: permet una convivència sense tensions i facilita que tots estiguem còmodes a l'espai públic, contribueix que ens familiaritzem amb els diferents i que, amb el temps, es facilite la seua acceptació com uns veïns més.

A València, en termes generals, el to de la convivència és tranquil, pacífic i distanciat, la qual cosa no vol dir que no existesquen tensions i situacions poc positives. En l'aspecte veïnal, quan es donen tensions solen expressar-se com un incompliment per part dels immigrants de les normes bà-

siques de convivència. Els sorolls, les olors, tirar burilles al pati, una sociabilitat massa «expansiva» constitueixen les queixes més habituals. Aquest tipus de tensions solen amplificar-se en una situació d'habitatges deficients i amb amuntegament, habitual entre els veïns immigrants més nous. Pel que fa als espais públics compartits, a més de la copresència pacífica, es donen dinàmiques menys positives, bé que molt minoritàries. En una part de Russafa, la «zona mora», s'hi dona una convivència i interrelació tensa que es focalitza respecte als grups d'homes magribins, alguns d'ells vinculats a la petita delinqüència i a la venda a la menuda d'haixix. Als ulls d'una part del veïnat del carrer de Cuba, això conforma els veïns magribins com un factor degradant de la seguretat i de la qualitat de vida, és a dir, uns veïns indesitjables. Sovint, s'amalgamen i es reforcen les diferències de costums, els prejudicis i la tendència a la generalització del comportament d'uns individus a tot un grup.

A la ciutat multicultural, al costat dels espais públics comuns trobem espais públics més o menys etnificats, on es recreen àmbits de sociabilitat i d'identitat propis, i que constitueixen una referència socioespacial per a determinats col·lectius. És el cas, a València, del llit del Túria per als equatorians o d'alguns carrers de Russafa per als magribins. Aquests espais solen connotar-se negativament com a expressió d'una escassa voluntat d'inserció del grup, per dificultar la interrelació i facilitar l'aparició de tensions. El cas del Jardí del Túria, una concentració ètnica que ha generat un ús exclusiu de l'espai, se'ns mostra com a més complex i qüestiona la generalització d'aquestes afirmacions. Des de

final de 2002, els comportaments més criticats es van matisar, les tensions han estat menors i han perdut rellevància amb el temps. Per un altre costat, com exemplifica la situació a València, i a altres ciutats, no semblen incompatibles les situacions de concentracions etnificades i la convivència als espais comuns.

La inserció urbana dels nous veïns modifica els espais públics de la ciutat. Els immigrants han d'adaptar-se a la sociabilitat hegemònica que regula el tracte amb desconeguts per a funcionar adequadament a l'urbs. Al mateix temps, tracten de modular aquesta «urbanitat» a la seua presència per fer-la més «acollidora» i aconseguir, per exemple, que determinants hàbits i robes passen a ser considerats no significatius. Una altra necessitat, no menys important, fa referència a la recreació d'una sociabilitat pública pròpia, que els permeta estar entre els seus i en el seu ambient. Com destaca Remy (1990), la ciutat cosmopolita demana espais públics de diversos tipus. Uns, generals, compartits per tots, són llocs d'agregació i cohesió. Uns altres, específics, llocs de recreació de la sociabilitat pròpia d'uns grups determinats i, per tant, d'una certa distància amb els altres. Quines condicions socials poden fer possible jugar aquests dos tipus d'espais i, per tant, una ciutat més acollidora, una i diversa alhora?

ALGUNES REFLEXIONS FINALS

La immigració està transformant la nostra societat i les ciutats són l'escenari central d'aquesta transformació. Tanmateix, la inserció urbana no es pot entendre deslligada de l'àmbit estatal de què la ciutat forma

part i de les diverses xarxes transnacionals a les quals, d'una manera o altra, es troba lligada. El caràcter legal o indocumentat de l'estranger, un aspecte bàsic en el procés d'inserció urbana, no depèn dels consistoris sinó dels governs estatals. Serveis públics amb indubtable repercussió ciutadana, com l'ensenyament i la sanitat, són competència autonòmica. Altres factors són de tipus internacional o transnacional. La fallida social i política d'Equador en 1999 va tenir la seua traducció en els nous veïns d'origen equatorià instal·lats als nostres barris populars. També altres aspectes, aparentment més modestos, tenen una dimensió transnacional. La sociabilitat pròpia dels immigrants i les estratègies d'inserció que adopten tenen molt a veure amb les seues xarxes socials transnacionals (Torres, 2004). Tenim, doncs, una paradoxa entre la importància del procés d'inserció urbana i les escasses competències i recursos específics dels ajuntaments. O dit altrament, cal una política global amb una aplicació local.

A casa nostra, la inserció urbana dels immigrants se'ns mostra com un fenomen extremadament dinàmic i canviant. El mapa de la «València immigrant» pot veure's modificat en el futur immediat per diverses dinàmiques, en uns casos pròpies de la societat de recepció, en altres dels immigrants. Entre els primers caldria destacar el procés de *gentrification* –per rehabilitació i/o nova construcció– de determinats indrets del centre històric, de Russafa i dels barris de Mestalla i Benimaclet. Aquest procés, lent però perceptible, empena la substitució del veïnat de rendes més modestes per altres de rendes superiors i, per tant, una minva del seu caràcter multicultural si no s'apliquen plans específics. Un altre

aspecte que influirà, sense dubte, són les tendències que adopte l'actual situació de convivència i les conseqüències que tinga en matèria d'etiquetatge ètnic i residència. Altres factors fan referència als immigrants mateix. Així, les dinàmiques d'assentament, les necessitats derivades del cicle de vida –particularment, la formació de famílies i el naixement dels fills– i els canvis que puguen donar-se en les xarxes informals actuals tindran repercussions en el procés d'inserció residencial.

Un altre aspecte que hem destacat són les dinàmiques que genera la convivència i la interrelació quotidiana entre els diferents veïns. L'evolució d'aquest procés constituirà un factor molt important del sentit i la qualitat democràtics de la inserció urbana dels nous veïns. Hem assenyalat, en l'aspecte veïnal i d'alguns espais públics, elements de tensió i de conflicte. Es pot pensar que, amb el temps, tindrà lloc un procés d'acomodació mutu i que aquestes tensions es reduiran (aquesta és l'experiència del tram del Túria ocupat pels equatorians). Tanmateix, més enllà de les diferències culturals, hi ha problemes socials per resoldre. Com hem destacat, les deficiències d'habitatge o de serveis públics tendeixen a amplificar les tensions veïnals. Per al cas dels espais públics comuns, d'acord amb l'experiència de Montreal, Germain (1995: 305 i ss.) assenjala una sèrie de condicions favorables per a una bona convivència: un sentiment compartit de seguretat ciutadana als parcs i jardins; la capacitat social per a gestionar adequadament els conflictes que puguen donar-se; la diversitat multicultural present als diferents espais que constitueix un element de comoditat per a totes les minories i la

influència, decisiva, del temps que fa possible una certa familiaritat amb les diferències i un teixit social remarcable, comú i dels diferents grups. A més dels espais públics compartits tenim els espais etnificats, més o menys específics d'un grup. Òbviament, la sociabilitat pròpia que es recrea haurà d'adaptar-se al nou entorn, la qual cosa exigeix la neutralització dels aspectes més conflictius i l'adopció d'una sèrie de pautes comunes amb la sociabilitat pública hegemònica. Per un altre cantó, aquests espais no haurien de constituir espais segregats, ni estigmatitzats com a llocs indesitjables, perillosos o que cal evitar. És a dir, fer possible que els membres dels diferents grups puguen combinar la presència en els espais de sociabilitat pròpia i l'ús menys o més habitual dels espais públics comuns.

Tots aquests aspectes, i d'altres que podrien apuntar-se, fan referència a diferències culturals i condicions socials i ens subratllen la necessitat d'una política d'integració concreta, participativa i descentralitzada. Concreta i descentralitzada, atès que el procés d'inserció dels immigrants es materialitza en els contextos socials que conformen els barris multiculturals. Participativa, ja que són els actors socials implicats, els diversos grups de veïns, els que han de definir un marc comú i acollidor per a compartir tots els dies. □

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARAMBURU OTAZU, M. (2002), *Los otros y nosotros: imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- DOMINGO I VALLS, A. i BAYONA I CARRASCO, J. (2004), *Concentració i segregació al municipi de Barcelona, 1991-2002*, Barcelona, Centre d'Estudis Demogràfics.
- GERMAIN, A. (coord.), ARCHAMBAULT, J., BLANC, B., CHARBONNEAU, J., DANSEREAU, F. i DAMARIS, R. (1995), *Cohabitation interethnique et vie de quartier*, Montreal, Collection Études et Recherches, Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec.
- MONNET, N. (2002), *La formación del espacio público. Una mirada etnológica sobre el Casc Antic de Barcelona*, Madrid, Los libros de la catarata.
- MORERAS, J. (2001), *Ciutat Vella. Passat i present migratori (1986-2000)*, Barcelona, Fundació CIDOB-Ajuntament de Barcelona.
- REMY, J. (1990): «La ville cosmopolite et la coexistence inter-ethnique», a Basteneir, A. i Dassetto, F. (eds.), *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*, Brussel·les, De Boeck-Wesmael, pp. 85-105.
- REMY, J. i VOYE, M. (1992), *La ville: vers une nouvelle définition?*, París, L'Harmattan.
- TORRES PÉREZ, F. (2004): «Les immigrés, le processus d'insertion et les réseaux sociaux à Valence», *Hommes & Migrations*, 1250: 24-37.
- (2005), *Àmbit urbà, sociabilitat i inserció social dels immigrants. El cas de Russafa (València)*. Tesi doctoral, Universitat de València.
- TOUBON, J. C. i Messamah, K. (1990), *Centralité immigrée. Le quartier de la Goutte d'Or*, París, L'Harmattan-CIEMI.
1. L'any 1998, el 60,9 % i el 69,3 % dels equatorians i colombians eren dones. Aquesta proporció ha baixat al 51 % i el 54,9 % en 2004. Malgrat el temps de residència i l'existència de famílies, sols el 34 % dels veïns marroquins de València són dones.
 2. Al gener de 2004, el padró registrava 9.323 immigrants i/o fills d'immigrants menors de 16 anys. Lògicament, el nombre de menors és molt reduït en els col·lectius fortament masculinitzats. Tanmateix, en la majoria dels col·lectius, la seua proporció és semblant a la que es dona entre els autòctons, quan no el supera àmpliament com en el cas dels equatorians i els argentins (amb un 20,06 % i un 16,41 % de menors de 16 anys, respectivament, per un 14 % en el cas dels autòctons).
 3. Al gener de 2004, els veïns estrangers de Madrid hi representaven el 13,9 % del total, el 12,7 % a Barcelona i el 9,07 % a València. A partir de 2000, l'augment anual relatiu ha estat semblant. En tot cas, en el cas valencià caldria destacar la major rapidesa del procés.
 4. El mateix es pot assenyalar respecte a les concentracions per col·lectius. A València, les màximes concentracions territorials es donen a Russafa i corresponen a equatorians i marroquins. Al gener de 2004, el 8,6 % dels equatorians veïns de València vivien a Russafa; aquest percentatge era del 8 % per als marroquins. A la mateixa data, al barri del Raval vivien el 56,3 % dels filipins veïns de Barcelona, el 41,5 % dels pakistanesos i el 16,2 % dels marroquins.
 5. A hores d'ara, a Ciutat Vella es donen dinàmiques de dispersió residencial entre els marroquins i els pakistanesos, en funció del major arrelament, la formació de famílies i les noves necessitats que comporta. Tanmateix, aquests mateixos factors han impulsat l'augment de la concentració dels filipins a Ciutat Vella. Vegeu Torres (2005: 111 i ss.), Moreras (2001) i Domingo i Bayona (2004).

Xarxes i creuaments en les migracions. Els marroquins en moviment

Joan Lacomba

Les migracions constitueixen un dels fenòmens més característics i amb un impacte més gran en la configuració de les societats contemporànies. En el món actual gairebé no hi ha cap territori que no estiga vinculat amb altres espais per mitjà del flux de persones, bé com a emissor bé com a receptor. Com a fenomen social global, les migracions tendeixen a incidir en tots els àmbits possibles i alimenten nombroses transformacions. Cada vegada en són més, els individus i els grups que veuen en el desplaçament l'única possibilitat de millorar la vida o de trobar una eixida a la seua situació. La mobilitat creixent, com a estratègia de supervivència, ha convertit la migració en el nomadisme dels nostres dies. En realitat, els immigrants fan cada vegada menys viatges sense retorn. Les anades i les vingudes, facilitades pels canvis en els mitjans de transport i de comunicació, enllacen i influencien mútuament móns, que tot sovint són molt llunyans, tant des del punt de vista cultural com des del punt de vista geogràfic. Els marroquins són un bon exemple de com les migracions permeten experimentar nombrosos encreuaments,

teixir xarxes i generar múltiples connexions entre les societats d'origen i de recepció dels immigrants.

Avui dia, els marroquins continuen sent el grup més nombrós dels immigrants que resideixen a Espanya. Al conjunt de l'Estat el nombre d'immigrants marroquins supera els 500.000, després de l'última campanya de regularització de l'any 2005 (segons el Ministeri de Treball i Afers Socials, el nombre d'immigrants amb targeta o amb autorització de residència al març de 2005 era de 396.668 però, si tenim en compte les dades dels empadronaments, n'hi ha vora mig milió). El gruix dels immigrants marroquins resideix a Catalunya (136.228) —que compta amb alguns dels nuclis d'assentament més antics—, seguida d'Andalusia (52.241) i Madrid (52.080), mentre que al País Valencià la xifra assoleix els 28.844, segons les dades oficials —però en realitat n'hi deuen haver uns quaranta mil, si hi afegim els que es troben en situació irregular. Per províncies, Alacant és la que concentra el percentatge més elevat d'immigrants marroquins (13.359), seguida de Castelló (8.096) i València (7.389). La informació més detallada que ens proporciona l'*Atlas de la inmigración marroquí en España* (2004) ens permet situar les principals concentracions d'immigrants marroquins dins del País Valencià a les localitats següents: Ala-

Joan Lacomba Vázquez és professor titular del Departament de Treball Social de la Universitat de València. Ha publicat, entre altres, *El Islam inmigrado* (2001) i *Migraciones y desarrollo en Marruecos* (2005).

cant, Almoradí, Benicarló, Castelló de la Plana, Crevillent, Elx, Oriola, Pilar de la Horadada, Torrevella, València i Vila-real, que tenen, totes, més de cinc-cents marroquins empadronats.

Pel que fa al perfil dels marroquins, ha experimentat canvis significatius tant al País Valencià com al conjunt de l'Estat. Així, si fins a mitjan dels anys noranta es podia parlar d'homes joves, solters i treballadors del camp, actualment assistim a una diversificació del col·lectiu, alhora que ha augmentat el nombre de dones i de famílies, i s'ha incrementat l'edat mitjana dels immigrants, com també s'ha ampliat el tipus d'activitats laborals que duen a terme. Ara, a més de l'agricultura, hi ha altres sectors, com el de la construcció, l'hoteleria i el servei domèstic, que ocupen un bon nombre de marroquins, i també ha augmentat el nombre dels que es dediquen al comerç i treballen com a autònoms o tenen professions liberals.

Tanmateix, i malgrat les transformacions que hem descrit al si del col·lectiu, hi ha una cosa que no ha canviat els darrers anys, i és el grau de rebuig de què són objecte els immigrants marroquins per part de la població autòctona. Les successives enquestes del Centre d'Investigacions Sociològiques ens ho indiquen, i situen els marroquins com els immigrants menys desitjats, amb una notable diferència amb relació a altres nacionalitats. De fet, alguns dels conflictes xenòfobs més greus que s'han esdevingut darrerament a l'Estat espanyol han tingut com a protagonistes immigrants marroquins, de forma directa (El Ejido, Can Anglada) o indirecta (Premià de Mar o els llocs on s'han produït mobilitzacions contra l'obertura de mesquites). Tot plegat posa en relleu les dificultats amb què

topen els immigrants marroquins a l'hora de trobar un espai en la societat d'acollida. Especialment quan bona part del debat sobre la integració de la població immigrant es focalitza precisament en els marroquins, magribins o musulmans en general.

MARROC COM A CRUÏLLA DE MIGRACIONS

Al llarg de la darrera dècada les migracions han esdevingut una de les pedres angulars en les relacions entre els països del sud i del nord de la Mediterrània. La pressió migratòria en ascens des dels països del sud ha obligat els països europeus a alçar un mur protector, en termes físics i administratius, amb la finalitat d'aïllar-se. Algunes propostes recents, com la que es va discutir a la Comissió Europea sobre la creació de camps d'internament al nord d'Àfrica, palesen aquest esperit. Al mateix temps, els països europeus més afectats negocien les seues fórmules amb els països de l'altre costat: Espanya estableix acords de readmissió i assaja nous mecanismes de control conjunt amb el Marroc, mentre que Itàlia fa el mateix amb Líbia i amb Tunísia.

Marroc compta amb tres milions de nacionals a l'exterior, la major part dels quals s'han establert a Europa, sobretot a França (al voltant d'un milió i mig) i Espanya (més de mig milió). Tant per a Marroc com per a Europa, que compta ja amb més de vint milions de ciutadans estrangers dins les seues fronteres, la migració ha esdevingut un fenomen social, polític i econòmic de primer ordre. Les migracions afecten l'interior dels països implicats i, cada vegada més, les relacions entre els països emissors

i receptors dels fluxos, fins al punt que condicionen les agendes respectives.

Tot i que el fenomen és menys conegut i rep menys atenció que les migracions internacionals, el Marroc també compta amb importants moviments interns de població que reflecteixen els desequilibris regionals i els problemes de desenvolupament. A més de les clàssiques migracions camp-ciutat, comunes als països en vies de desenvolupament, també hi ha importants fluxos entre les zones perifèriques i les més dinàmiques socialment i econòmicament (camperols de les regions del sud que treballen com a obrers en les ciutats del nord o dones rurals que van a treballar als nous centres de la indústria de la manufactura). Així mateix, a més de les zones clàssiques de l'emigració cap a Europa (especialment el Rif i el Sous), han aparegut noves àrees en què es concentra bona part de l'emigració recent cap a Espanya i Itàlia, com ara la regió Oriental (entre Oujda, Figuig i Bouarfa) i la regió Central (entre Beni Mellal, Khouribga i Kasba Tadla). Són zones rurals deprimides, amb ciutats mitjanes incapaces d'absorbir l'allau de nouvinguts del camp, i d'oferir alternatives als joves titulats.

Després de desenes d'anys d'emigració cap a Europa, les xarxes laboriosament teixides —com veurem en l'apartat següent— fan difícil, a mitjà termini, una reducció del flux migratori. La lenta millora de la situació política i econòmica de Marroc tampoc no ajuda a retenir-hi els habitants. El poder d'atracció que exerceix Europa és massa fort perquè els joves troben interessants altres alternatives, com ara un lloc de treball precari a l'àmbit local. L'ajuda per al desenvolupament de la Unió Europea tampoc no esdevé un factor de reversió de la pressió migratòria. Malgrat que, els

darrers anys, han proliferat molts projectes de cooperació internacional (governamentals i no governamentals), esdevé extremadament difícil retenir els habitants de les zones rurals i urbanes més desfavorides. En aquest context, Europa representa no sols un lloc de treball, sinó també una font de prestigi social. L'emigració, tant per als joves marroquins com per als de la resta del continent africà, ha esdevingut un veritable somni. Tant els uns com els altres miren de fer realitat i de tocar amb els dits les imatges del benestar que la televisió exporta fins a les seues llars (un veritable Eldorado retransmès diàriament).

Al Marroc, els indicadors de desenvolupament progressen lentament (en l'Informe sobre el desenvolupament humà de les Nacions Unides per al 2004 Marroc figura en el lloc 125, d'un total de 177 països), i la dependència de l'emigració és cada vegada més important (l'any 2003, Marroc va rebre més de tres mil milions d'euros dels residents a l'estranger. Només des de França, en van enviar vora mil cinc-cents milions). A l'Àfrica subsahariana, d'altra banda, la situació encara és més preocupant. Allà, gairebé tots els països —tret de Gabon i Sud-àfrica— estan per sota de la posició del Marroc, i la major part ocupen les darreres posicions de la llista del desenvolupament humà.

En aquest context, Marroc constitueix, actualment, un lloc de trànsit privilegiat per a nombrosos emigrants subsaharians. La ubicació geogràfica del país com a porta d'entrada a Europa, i la presència dels enclavaments espanyols de Ceuta i Melilla, com també la proximitat de les Illes Canàries, han fet de Marroc l'avantsala del salt al nord opulent (tant a les Illes Canàries com a la costa mediterrània s'ha multiplicat en

els darrers anys el nombre d'immigrants que hi arriben en pasteres). Marroc també mira de traure'n profit i fa servir, tant la presència de subsaharians com l'eixida dels seus nacionals, com una manera de pressionar Europa en altres terrenys i d'obtenir recursos, tot promentent, a canvi, un major control de la frontera. Espanya, malgrat admetre la major part dels africans que aconsegueixen entrar i col·locar-los en uns llimbs administratius (els marroquins detinguts són retornats immediatament), fa l'orni respecte de les condicions en què es produeixen les readmissions a Marroc i les repatriacions als països d'origen.

Molts dels subsaharians (que provenen, sobretot, del Senegal, Mali, Nigèria, Sierra Leone o Libèria), esperen l'oportunitat d'accedir a territori espanyol durant molts mesos, a les medines i als *bindovilles* de les ciutats de Casablanca, Rabat, Tànger o Tetuan; vagaregen pels voltants de Ceuta i Melilla o s'instal·len a les platges de Sidi Ifni amb l'esperança d'embarcar-se en una pastera. Alguns, cansats d'intentar-ho, acaben implicats en activitats il·lícites al servei de les màfies locals. Sovint la tornada és encara més complicada que el trajecte que han seguit per arribar-hi. No hi ha xifres sobre quants se'n queden pel camí, però la duresa de les rutes transaharianes fa pensar que deu haver-hi un gran nombre de morts en l'intent. Tampoc sabem què passa amb els que són repatriats als seus llocs d'origen o a països tercers, malgrat les difícils condicions i la inestabilitat a què s'han d'enfrontar.

Els emigrants subsaharians duen a terme trajectes cada vegada més arriscats per evitar els controls, tot travessant en camions zones inhòspites de Mali o de Nigèria per tal d'arribar a Algèria o Líbia, i des d'allà travessar cap al Marroc o cap a

Tunísia. D'altres ho fan per la costa, des del Senegal a Mauritània, i pel Sàhara fins a arribar a la localitat marroquina d'El Aaiún, on s'organitzen en grups per aconseguir una embarcació que els porte a les Canàries, o per continuar cap a les ciutats del nord, des d'on intenten travessar per unes altres vies.

La inestabilitat política i econòmica al conjunt de l'Àfrica subsahariana i els conflictes armats de caràcter ètnic o de lluita pels recursos esperonen molts habitants a buscar una eixida a l'exterior, de manera que es fa difícil distingir clarament entre la figura de l'emigrant laboral clàssic i la del desplaçat per una situació caòtica.

Al Marroc les forces de seguretat sotmeten els subsaharians a tota mena d'abusos. No sempre compten amb les simpaties de la població local. Malgrat el mite de la igualtat de les races entre els pobles musulmans, el racisme és un fet, i els subsaharians perceben sovint aquesta hostilitat i les vexacions de què són objecte. Per tot plegat, i perquè les possibilitats de prosperar econòmicament al Marroc són molt escasses, n'hi ha pocs que s'hi queden: prefereixen arriscar-se en una aventura incerta. Una vegada són al Marroc, els subsaharians saben que el camí de retorn és gairebé impossible, tant físicament com econòmicament i moralment. Per arribar-hi, han hagut de dur a terme una inversió desmesurada respecte a les seues possibilitats i, a més, tornar amb les mans buides implica un gran deshonor. Una càrrega massa feixuga per als esperits dels qui creuen que el paradís és a tocar.

De moment, Marroc és només un país de trànsit, però pot ser que, a la llarga, esdevinga, també, un lloc de destinació per als subsaharians, sempre que el país aixequi el seu nivell de desenvolupament a una ve-

locitat més gran que la dels països africans veïns. Així doncs, assistim a una doble dinàmica migratòria: la dels mateixos marroquins, que continuen emigrant en gran nombre, i la dels subsaharians que fan servir el Marroc de plataforma, i n'aprofiten, sovint, les mateixes vies que han obert els marroquins, alhora que també creen nous corredors pels quals també circulen els primers. Aquest encreuament de migracions que ha esdevingut el Marroc dels darrers anys il·lustra la complexitat d'un fenomen que perdurarà en el temps i per al qual, sens dubte, caldran solucions més imaginatives que les purament defensives.

XARXES, PONTS I MIGRACIONS TRANSNACIONALS

Una altra prova de la complexitat que han assolit els moviments migratoris és precisament la importància creixent de les xarxes. Podem dir que, al llarg dels anys, i a força de transitar contínuament d'un costat a l'altre, la migració dels marroquins ha adquirit el caràcter d'autèntic flux transnacional. Ara hi ha molts marroquins que viuen en un espai que supera les fronteres nacionals. Aquesta migració transnacional recolza en nombroses xarxes que teixeixen els mateixos immigrants que connecten el país d'origen amb el país d'acollida. No són només xarxes econòmiques, sinó que també tenen un caire social, polític i cultural. Més enllà de la confusió que genera entre l'opinió pública el concepte de xarxa associat a la immigració (en el sentit de xarxes d'immigració il·legal o xarxes mafioses), el teixit d'aquestes xarxes constitueix l'expressió de la capacitat creativa dels immigrants. El valor que tenen

com a canals de comunicació es fa palès en la riquesa dels contactes que proporciona. La circulació de les persones, dels materials i de les idees a través d'aquestes xarxes introdueix fragments d'una societat dins d'una altra, i recrea noves escenes en vells paisatges.

En realitat, les xarxes permeten mantenir les relacions amb el lloc d'origen malgrat les distàncies geogràfiques, alhora que creen nous camps i nous espais. A més, les xarxes ajuden a reduir els costos econòmics, culturals i personals de l'emigració, perquè actuen com una mena de matalàs que fa minvar els efectes adversos d'aquesta multiplicitat de xocs. A més, les xarxes dinamitzen les migracions, pel fet que l'emigració d'uns facilita la dels altres i alimenta nous fluxos. Per tot plegat, el manteniment de les xarxes topa, sovint, amb la idea d'integració que té la societat d'acollida. Tanmateix, els immigrants no veuen tanta contradicció a formar part d'un mitjà sense deixar de fer-ho de l'altre, malgrat les diferències que puga haver-hi entre tots dos.

Parlem de xarxes que, tot sovint, són el resultat de fluxos antics, promoguts, en bona mesura, pels mateixos colonitzadors (els francesos que enviaven els marroquins a treballar al servei dels colons a Algèria; els espanyols que van portar milers de camperols del protectorat per lluitar contra la República durant la guerra civil o les companyies mineres alemanyes, que incitaven els treballadors del Rif perquè marxassen a treballar al subsòl europeu). Totes aquestes profundes operacions de desarrelament de les poblacions continuen projectant els seus efectes en l'actualitat i ajuden a entendre el perquè de les direccions que han pres, i que continuen prenent, els desplaçaments dels marroquins.

Ara, dins d'aquest corrent migratori que no s'ha aturat, molts immigrants marroquins circulen contínuament entre el seu país d'origen i el de destí, o romanen en contacte amb les seues comunitats per mitjà de l'ús de les noves tecnologies de la comunicació (s'han popularitzat els telèfons mòbils, internet, fax, antenes parabòliques, canals de televisió per satèl·lit, etc.). Al llarg de l'any, a més dels nombrosos desplaçaments en avió, se succeeixen els viatges que segueixen les rutes predeterminades a través d'Espanya, especialment durant els mesos d'estiu. Cada any més d'un milió de marroquins circula per les carreteres espanyoles, amb l'única finalitat d'arribar a l'estret de Gibraltar, després d'un trajecte esgotador. Els vehicles dels immigrants, carregats fins a límits insospitats, transporten tot tipus d'objectes destinats a servir com a regals familiars, o a ser venuts als mercadets locals, on gaudeixen d'una gran acceptació. Aquestes mercaderies són també un indicador dels canvis que es produeixen al Marroc, on les tendències modernitzadores es fan presents –amb totes les contradiccions que això comporta–, en els llocs més apartats. Així, els clàssics mobles, electrodomèstics, bicicletes o pneumàtics, deixen lloc, cada vegada més, al capdamunt dels vehicles, als ordinadors, càmeres de vídeo, telèfons mòbils o aparells de televisió per satèl·lit. Tots aquests artefactes, símbols de l'èxit de la tecnologia a occident –i, en últim terme, de superioritat material–, miren de suavitzar la duresa de les condicions de vida diàries, reduir l'aïllament i crear la sensació d'una modernitat aparent. Els mateixos cotxes, esdevinguts objectes de culte, més que no mitjans de transport, també compleixen, d'alguna manera, aquesta funció. Una vegada allà, al Marroc, els vehicles circulen

amb els distintius dels països d'emigració, il·lustren el nou estatus adquirit pel seu propietari i guarden en l'imaginari popular tota una jerarquia precisa en funció de la lletra del país i de les marques dels fabricants.

Els períodes de vacances esdevenen un temps en què es posen de manifest les peculiaritats de la migració. Són moments d'exteriorització de l'èxit, però també de reconstrucció de llaços familiars, d'enfortiment dels vincles amb la comunitat per mitjà de la participació en actes socials i festius o celebració de rituals, com ara les noces, que permeten establir noves aliances.

De la mateixa manera, i encara que, normalment, aquest fet no atrau tant la nostra atenció, els emigrants també actuen com un canal d'entrada de les noves idees al país. De fet, l'emigració facilita la importació de nous pensaments, però situa a l'exterior bona part de les persones més capacitades i inquietes, és a dir, les més importants per a produir els canvis necessaris al Marroc. El que s'esdevé, habitualment, és que, com que han experimentat unes altres situacions, els emigrants es tornen més exigents al seu país d'origen, menys disposats a permetre els abusos o les petites corrupcions i més diligents a l'hora de reclamar els seus drets com a ciutadans.

Els emigrants acaben connectant, doncs, en molts sentits, uns espais i unes societats que semblen molt distants. La periodista marroquina Zayka Daoud ha titulat un dels seus llibres *Marocains des deux rives*, en referència al paper de pont que duen a terme aquests joves amb un peu a cada riba i que, fins i tot, pensen i senten des de tots dos costats. En realitat, aquests marroquins es reclamen com a membres de tots dos móns, que ells mateixos acosten i posen

en contacte. Per a ells, els desplaçaments regulars són el cost necessari per mantenir el benestar que han assolit.

Aquests desplaçaments continuats dels immigrants, les famílies dels quals tenen membres ací i allà i poden, fins i tot, passar una part de l'any a cada lloc, qüestionen la lògica dels estats, pel que fa a la nacionalitat i a la pertinença úniques, perquè la majoria dels immigrants aspira a gaudir d'una doble nacionalitat que li permeta accedir als beneficis de les societats d'un costat i de l'altre. Som davant d'una nova categoria d'*euromarroquins* que desitgen ser considerats ciutadans europeus, sense perdre els vincles amb el país d'origen.

No obstant això, el mite del retorn ocupa un lloc molt important en l'imaginari col·lectiu dels immigrants marroquins. La idea de tornar d'una manera definitiva al país del qual han sortit, per tal de gaudir de l'èxit i dels beneficis de la migració, actua com a motor molt potent que no els permet desconnectar-se totalment del territori d'origen. Però es tracta, com acabem de dir, només d'això: d'un mite, d'una idea que, en la major part dels casos, ajornen indefinidament. Per a ells, l'objectiu últim de la migració seria tornar-hi i instal·lar-s'hi amb èxit per gaudir dels beneficis adquirits a través dels esforços d'uns anys molt llargs. El somni és construir una gran casa familiar i disposar d'una renda, que els proporcionarien els estalvis o algun negoci, amb la qual viurien els darrers anys de la vida. Però les nombroses dificultats que troben a Europa i, tot sovint, el naixement i la socialització dels fills en aquest nou mitjà, són prou per a transformar els projectes. En aquest sentit, la migració també accentua els conflictes generacionals entre pares i fills, especialment quan els primers s'han

traslladat durant l'edat adulta i els segons, en canvi, hi han arribat de molt joves o hi han nascut, en terres no marroquines. De tota manera, els joves són els qui millor expressen la capacitat de mestissatge i de síntesi entre diferents móns culturals, on l'espai que ha construït la immigració no deixa de ser una mena de laboratori en què emergeix la creativitat d'uns subjectes sotmesos a una experiència única (el cinema i la literatura dels joves magribins que viuen a Europa n'és una bona mostra).

Així doncs, l'enriquiment mutu induït per la migració no és només econòmic, sinó també social i cultural. Per exemple, amb els emigrants viatja la roba, el menjar o la música en tots dos sentits, i això dóna lloc a noves produccions i a noves fusions. O bé, com explica la sociòloga Fatima Mernissi en llibre *Les Sindbad marocains. Voyage dans le Maroc civique*,¹ l'aportació de molts emigrants al desenvolupament de les seues comunitats és una experiència que il·lustra perfectament la riquesa de les migracions. L'opinió pública europea no ho coneix gaire, però aquesta tasca solidària dels emigrants que s'impliquen i que tracten de millorar els llocs que van abandonar i les condicions de vida de les poblacions que s'hi han quedat (col·laborant en projectes per dur l'electricitat o l'aigua potable als llogarets aïllats) és tot un exemple del potencial de la migració entesa també com un factor de desenvolupament per al nord i per al sud. □

1. Publicat en castellà per l'editorial Lumen l'any 2005, amb el títol *El hilo de Penélope. La labor de las mujeres que tejen el futuro de Marruecos*.

Entrevista amb Zygmunt Bauman

Elisabeth von Thadden

El sociòleg britànic d'origen polonès Zygmunt Bauman nasqué en 1925 a Poznan, al si d'una família jueva. L'any 1939 fugí a la Unió Soviètica, d'on tornà a Polònia com a soldat de l'exèrcit polonès aliat dels soviètics. Es va fer membre del partit comunista, però en 1967 l'abandonà a causa de les campanyes antisemites. Catedràtic de sociologia a la Universitat de Varsòvia, en 1968 hagué d'abandonar de nou el país, i es traslladà a Israel. En 1971 fou nomenat professor de sociologia a la Universitat de Leeds, on ha ensenyat fins a la jubilació. Bauman és autor d'una extensa obra, que suscita una atenció creixent. Entre els seus llibres cal esmentar *Modernity and the Holocaust*, *In search of politics*, *The individualized society*, *Liquid modernity*, *Community*, *Society under siege* i *Wasted Lives* [Vides malbaratades], obra a la qual fa al·lusió la present entrevista. En català se n'ha publicat *Globalització: les conseqüències humanes* (Pòrtic-UOC, 2003) i *Identitat* (PUV, 2005).

GM

Senyor Bauman, ha fet vostè vuitanta anys. Nascut en una família jueva, hagué de fugir de Polònia cap a la Unió Soviètica, retornà com a soldat a Polònia, emigrà després a Israel i finalment s'establí a Anglaterra. En quin estat del món s'estimaria més tenir avui una altra vegada vint anys?

Ara fa ja trenta anys que sóc ciutadà britànic. Anglaterra és un bon indret per als refugiats, emigrants i apàtrides. Però la qüestió de quin estat triaria, no me l'he plantejada mai en aquests termes. Quan vaig haver d'anar-me'n de Polònia en 1968, després que m'acomiadassen de la Universitat, tenia 42 anys i no se m'havia acudit mai de jubilar-me en un altre lloc que no fos Varsòvia. Tanmateix, no vaig tenir una altra opció que marxar. La història col·labora estretament amb les tries personals, fins al punt que es fa difícil dissociar-les.

No hi ha estats millors o pitjors que la pàtria on hem nascut?

He viscut tota una existència, ja ben llarga, en els sistemes socials més diversos, amb les seues esperances i pors. Potser la meua única saviesa és que estic segur que no hi ha a la terra una bona societat.

Aquesta entrevista amb Zygmunt Bauman fou publicada originalment en *Die Zeit* núm. 47/ 2005.

Com seria això, una bona societat?

Una que no es consideràs mai prou bona, que es mantingués vigilant enfront de la injustícia, la dissort i el patiment, és a dir, que es mantingués alerta.

Però això són els trets de les societats modernes, que vostè, d'altra banda, no s'està de criticar.

La modernitat es basa en la convicció que es pot fer tot allò que l'home es proposa. Ara bé, la màxima de la política actual diu: no hi ha alternativa. Leibniz hauria dit: vivim al millor del móns possibles. Però jo era socialista i estic encara d'acord amb la idea socialista segons la qual cal jutjar la qualitat d'una societat en raó de si els seus membres més febles hi tenen o no una existència satisfactòria.

Quina és la diferència entre les societats postindustrials actuals i les societats totalitàries anteriors? Quina és la novetat?

Vivim avui en la modernitat fugissera o líquida, com jo l'anomene, en societats de consum en les quals les relacions humanes es limiten al gaudi fugisser. Els éssers humans només hi són valuosos mentre puguen aportar satisfacció. Dues necessitats elementals s'hi troben, en aquestes societats, en contradicció: el desig de comptar amb un port segur enmig d'una mar esvalotada i alhora la necessitat de no estar lligats, de tenir mans lliures, de disposar de marge de maniobra. Qui es pot deslliurar dels lligams no cal que s'esforce a mantenir-los. Pot fruit-ne com a consumidor lliure i després desempallegar-se'n. Però si tothom pot re-

tornar a la botiga una relació humana, i canviar-la per una de nova, què se'n farà dels àmbits en què podria créixer el sentiment de responsabilitat moral envers els altres? En l'ètica moderna tradicional calia obeir normes. En canvi, la moral postmoderna demana de cada u que assumisca la seua responsabilitat. Ara l'home és una mena de rodamón que ha de decidir individualment a cada moment què és bo i què és dolent. Això va ser una bona notícia fins que arribà un moment en què el consum colonitzà les relacions interhumanes.

En el seu llibre presenta l'artista del Renaixement Miquel Àngel com a representant molt caracteritzat de la producció moderna de deixalles. Quan se li va preguntar com creava la bellesa de les seues escultures, va respondre que simplement prenia un bloc de marbre i anava traient-li tots els fragments sobrers. Què té això a veure amb la nostra societat?

Els homes i les societats no són blocs de marbre. Però el fet que cal separar les deixalles per a aconseguir una forma, això és una regla bàsica de la producció moderna. Allò agradable només es pot percebre quan s'ha eliminat allò inútil. El que interessa és l'harmonia del producte, de les deixalles se'n fan càrrec els escombriaires, aquests herois de la modernitat que ningú no exalta. Durant molt de temps, l'èxit de les nostres democràcies, del nostre estat social, s'ha basat també en el fet que hem exportat les deixalles humanes i materials. Des de l'inici la modernitat s'ha caracteritzat per moviments migratoris que han afectat una quantitat immensa de persones. Unes persones que havien esdevingut sobreres en

l'ordre social dels seus països d'origen, que emigraven i que amb l'exportació del seu estil de vida van destruir els fonaments de l'existència als països on trobaven refugi. Però ara el planeta es troba ocupat fins el darrer racó. Ja no hi ha llocs on dipositar les deixalles. Els sobrers s'aparten del sistema de classes, de qualsevol comunicació social, i ja no hi tenen cap més contacte. Això és la novetat de la crisi.

A França els exclosos assagen la insurrecció. Què opina de la revolta a les ciutats franceses?

Cal esperar que la insurrecció reste confinada a França i que no esdevinga, amplificada a través de les autopistes mediàtiques de la informació, una epidèmia mundial. En aquestes autopistes hi ha un embús permanent, la cotització de les notícies del dia cau ràpidament i són substituïdes per les de l'endemà.

Per què es revolten els exclosos precisament a la República Francesa, amb el seu ideal de la igualtat dels ciutadans?

Allà hi ha més motius que enlloc. A França, al mal se li ha afegit la humiliació. S'ha llançat la sal de la igualtat de tots els ciutadans pregonada oficialment a la ferida del rebuig social. Se suposa que immigrants que són culturalment aliens, que socialment no són benvinguts i que econòmicament no han estat assimilats, han de ser francesos com tots els altres. Però el principi d'igualtat es troba en contradicció amb les necessitats particulars d'aquests, els més febles de tots. No es té en compte que els immigrants només poden ser francesos iguals que els

altres si s'han integrat econòmicament en la societat de la mateixa manera que tota la resta.

No seria, doncs, la diversitat ètnica i religiosa l'element separador?

Les diferències ètniques i religioses, que actualment s'encavalquen amb el desclassejament social, esdevenen trets privats de caràcter secundari si la política és capaç de superar la postergació econòmica dels immigrants. Vull dir que els esdeveniments de França mostren que hi ha una diferència bàsica entre tolerància i solidaritat. La tolerància deixa que l'altre siga com és. La solidaritat, en canvi, fa que hom dedique una atenció particular a les necessitats particulars de persones diferents.

Entre les deixalles humanes, hi compta els refugiats, els apàtrides, els desarrelats, els aturats. Ara bé, què tenen en comú els qui fugen de la misèria amb els aturats de les nostres societats?

Tenen en comú la inutilitat de les seues vides. No són necessaris enlloc. En el seu llibre *Homo sacer*, Giorgio Agamben els defineix com aquells que han estat exclosos de les regles de funcionament democràtiques. També els aturats són expel·lits de l'ordre social: en una societat de consum ells, que no produeixen, són malvistos en tant que consumidors, se'ls veu com una càrrega econòmica. Són només un problema social. Això pot fer-los més aviat difícil respectar les regles d'una societat democràtica.

I tanmateix no deixen de ser, a diferència de l'homo sacer d'Agamben, persones amb drets de ciutadania que tenen garantida una aportació bàsica de subsistència. No n'hi ha prou amb això per a reconèixer la legitimitat d'una societat?

L'estat tracta aquesta població supèrflua de la mateixa manera que tots aquells que tenen por del futur, i així es transforma d'Estat social en Estat de seguretat. Ja no pot donar als seus ciutadans seguretat en el sentit global de certesa, cura i inviolabilitat. No pot oferir una garantia col·lectiva davant l'infortuni personal. Com que ha perdut aquest poder, es concentra en la seguretat com a lluita contra els atacs criminals, com a protecció de la salut individual i dels drets dels consumidors. Aquesta promesa de fornir la necessària protecció va de la mà amb l'augment de les pors davant els de fora, unes pors de les quals es pot extraure fàcilment benefici.

Política i poder, ha escrit vostè, són avui dues coses diferents. On se n'ha anat tot el poder de temps passats? On es troba ara?

Quan jo era estudiant, fa mig segle, l'estat-nació era encara la institució suprema. Aquest Estat era sobirà des de tres punts de vista: econòmic, militar i cultural. El matrimoni entre política i poder semblava indissoluble en l'Estat nació. Avui aquestes tres sobiranes se n'han anat en orris, i el poder ha emigrat de la política en tres direccions. En primer lloc, a l'espai globalitzat, on les empreses transnacionals tenen el poder i on s'arreceren si sorgeix

cap problema. En segon lloc, el poder s'ha desplaçat per dir-ho així lateralment cap als mercats de consum, on fracassen la regulació i el control democràtics. En tercer lloc, finalment, el poder ha estat transferit cap avall, als ciutadans, que ara tracten de resoldre privadament problemes que tenen un origen social. És allò que el meu col·lega Anthony Giddens n'ha dit la substitució de la política tradicional per la *life politics*.

D'aquesta política privada forma part també l'esforç dels individus, que malden per optimitzar les seues possibilitats. Segons ha dit vostè, estar en forma és l'imperatiu de la modernitat líquida. Cal afegir-hi els imperatius de ser flexibles i innovadors. Són això elements d'una nova religió?

No. Perquè aquests comportaments són racionals. Són una reacció racional a circumstàncies irracionals. Qui no sap què passarà amb el seu lloc de treball d'ací a un mes, ha de ser raonablement flexible. Tothom ha de comptar avui que al llarg de la seua vida canviarà de lloc de treball fins a onze vegades, per la qual cosa fóra estúpid declarar una lleialtat per a tota la vida al seu empresari. Com es pot ser solidaris amb els del costat si se sap que demà pots acabar en un altre lloc del món? Amb l'imperatiu d'estar en forma passa el mateix. L'individu tracta de fer-se amb experiències satisfactòries cada vegada més intenses i que no han estat encara provades. Estar en forma és un procés inacabable que la societat de consum fa aparèixer com a racional. Estar en forma vol dir estar preparat per a qualsevol circumstància.

Tradicionalment, en aquests casos, Déu hi ajudava. La modernitat ha abolit també en gran mesura el Déu monoteïsta, que abans fornava seguretat a les ànimes. Però a hores d'ara descobrim de nou el Déu pare.

Fa dos-cents cinquanta anys el terratrèmol de Lisboa va posar els contemporanis davant una experiència que s'assembla molt al tsunami dels nostres dies. El terratrèmol significà, en la filosofia, la fi de la teodicea. La idea d'un Déu omnipotent i benevolent ja no es podia mantenir. Aquest Déu no havia fet cap distinció en aquella catàstrofe natural entre justos i pecadors. El terratrèmol de Lisboa donà nova vigència pública al llibre bíblic de Job. Des d'aleshores es va afermar la idea que l'home havia de prendre la natura en les seues mans i aplicar-hi la raó. Catàstrofes com el tsunami o els huracans ens escometen encara avui com poders cecs i molts hi reaccionen amb la gran simplificació que representa Déu per a ells. Déu?

És la fam d'absolut, la necessitat de puresa, el que es manifesta en el retorn de la religió. La fatiga de viure en un món que és tan incomprensible condueix a la tendència a voler canviar de nou llibertat per seguretat. Sigmund Freud va dir en la seua obra *El malestar en la cultura* que la civilització és un intercanvi entre llibertat i seguretat. El pèndol oscil·la alternativament un una direcció o l'altra, permanentment. Ens enfrontem sense descans amb aquest dilema.

Aleshores, segons vostè, ja no és vàlida la idea monoteïsta d'una Creació en la qual cap criatura no és una deixalla i cap no és inútil?

És un bell somni que mai no deixarem de somniar. Però és irrealitzable. L'atzar, l'ambivalència, l'ambigüitat, totes aquestes característiques tan enutjoses de la llibertat, s'han d'acabar. Però la llibertat només s'aconsegueix al preu de la incertesa. □



CONGRÉS

«Pensament polític als Països Catalans: història i prospectiva 1714-2014»

Lleida, 13, 14 i 15 de setembre de 2006

1. OBJECTE

Amb motiu de la commemoració dels tres-cents anys de la implantació dels decrets de Nova Planta arran de la victòria del bàndol borbònic en la Guerra de Successió, els quals comportaren la supressió de les institucions d'autogovern, del dret públic propi i l'assimilació forçosa dels territoris de parla catalana al sistema estatal espanyol cal repensar els plantejaments polítics que es formularen des dels Països Catalans, i que es formulen encara actualment per reformar el sistema polític uniformitzador espanyol, reconduir les seves relacions amb l'Estat i replantejar els mateixos fonaments de la seva identitat.

2. PROGRAMA

1. *Estat i nació a l'època moderna*, Antoni Simon, catedràtic d'Història Moderna i Contemporània, Universitat Autònoma de Barcelona.
2. *Guerra de Successió: conseqüències i repercussions*, Joaquim Albareda, catedràtic d'Història Moderna, Universitat Pompeu Fabra.
3. *Federalisme i republicanisme*, Pere Anguera, catedràtic d'Història Contemporània, Universitat Rovira i Virgili.
4. *Pensament catòlic i conservador*, Ferran Toledano, director de projectes, Centre d'Història Contemporània de Catalunya.
5. *Catalanisme i nacionalisme*, Agustí Colomines, professor d'Història Contemporània, Universitat de Barcelona.
6. *Socialisme, comunisme, anarquisme*, Albert Balcells, catedràtic d'Història Contemporània, Universitat Autònoma de Barcelona.
7. *Ideologies emergents*, Vicent Partal, periodista i director de Vilaweb i Gustau Muñoz, cap de redacció de la revista L'Espill, Universitat de València, i Francesc Roca, professor de Política Econòmica i Estructura Econòmica Mundial, Universitat de Barcelona.

La presentació de comunicacions és oberta i la seva admissió serà valorada pel comitè científic. Les persones interessades a presentar una comunicació hauran de fer arribar abans del 30 de març de 2006 el títol i el resum (màxim 1 pàgina) al comitè científic, el qual comunicarà als autors abans del 30 d'abril de 2006 els textos que han estat seleccionats.

3. COMITÈ CIENTÍFIC

Antoni Furió, Damià Pons, Enric Pujol, Jaume Renyer, Jordi Riba, i Josep Termes.

4. ORGANITZACIÓ I ASSISTÈNCIA

La realització del Congrés tindrà lloc al local designat per Institut Municipal d'Acció Cultural de la Paeria de Lleida els dies 13, 14 i 15 de setembre de 2006.

Les entitats convocants són el Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, el Centre d'Història Contemporània de Catalunya i la Xarxa de revistes de pensament contemporani en llengua catalana. La secretaria anirà a càrrec del Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, La Rambla 130, 2n 2a 08002 Barcelona. Telèfon: 93 343 58 80.

La inscripció al Congrés és gratuïta però preceptiva per poder participar i assistir-hi. Les persones interessades a participar-hi ha de fer arribar la butlleta adjunta abans del 30 de juny de 2006 a la seu del CETC abans indicada o per correu electrònic a: mlepretre@gencat.net

5. PUBLICACIÓ

El Centre d'Estudis de Temes Contemporanis publicarà les actes del Congrés, que inclouran les ponències i les comunicacions, a la seva col·lecció de «Temes contemporanis» (CETC-Pòrtic).

Butlleta d'inscripció

| | |
|---------------------|--------------------|
| COGNOMS | NOM |
| EMPRESA/ INSTITUCIÓ | ADREÇA ELECTRÒNICA |
| ADREÇA | MUNICIPI |
| CP | COMARCA |
| | TELEFON |

S'inscriu al Congrés «Pensament polític als Països Catalans: història i prospectiva» que tindrà a l'IMAC, de Lleida, els dies 13, 14 i 15 de setembre de 2006.



Filologia de la Weltliteratur

*Erich Auerbach**Nonnulla pars inventionis est nosse quid quaeras.*

Agustí, Qaest, in Hept., Prooem.

Ha arribat l'hora de preguntar-se quin significat pot tenir encara el terme *Weltliteratur*, en el sentit goethià, pel que fa al present i al que en podem esperar en el futur. La nostra Terra, que és el món de la *Weltliteratur*, esdevé cada cop més petita i menys diversa. La *Weltliteratur*, però, no fa referència senzillament a allò que és comú i humà en general, sinó a aquests factors com a elements de la fecundació recíproca de la diversitat. El seu pressupòsit és la *felix culpa* de la divisió de la humanitat en moltes cultures diverses. I què està passant avui? Què és el que s'està gestant? Per mil raons que tots coneixem, la vida de les persones s'està uniformant a tot el planeta. El procés de superposició, que originàriament va partir d'Europa, continua actuant i soscava totes les tradicions singulars. Sens dubte, arreu el sentiment de nació és més fort i es fa sentir més que mai, però arreu també és empès cap a les mateixes formes de vida, és a dir, cap a les formes modernes, i l'observador imparcial veu clarament que els fonaments interns de l'existència nacional s'estan ensorrant arreu. Les cultures europees o fundades per europeus, que durant molt de temps han gaudit d'una fructífera interrelació i, a més, han estat conscients dels seus valors i la seva modernitat,

Erich Auerbach, filòleg, crític i historiador de la literatura, nasqué el 1892 a Berlín i morí el 1957 a Wallingford, Connecticut (Estats Units). Especialitzat en filologia romànica, fou professor d'aquesta disciplina a la Universitat de Marburg. Arran de l'arribada dels nazis al poder i la seua política antisemita hagué d'abandonar Alemanya l'any 1933. Es traslladà a Turquia, on fou professor a la Universitat d'Estanbul. Allà va escriure la seua obra més coneguda i influent, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* [Mimesis. La representació de la realitat en la literatura occidental] que es publicà el 1946. L'any següent s'establí a Estats Units. Esdevingué professor de filologia romànica a la Universitat de Yale. El text que publiquem en traducció catalana aparegué el 1952 en W. Musch i E. Staiger, eds., *Weltliteratur. Festgabe für Fritz Strich zum 70. Geburtstag* (Francke Verlag, Berna), llibre homenatge a Fritz Strich, l'autor de *Goethe und die Weltliteratur*, on col·laboraven també destacats teòrics i historiadors de la literatura de la generació d'Auerbach, com Karl Victor i Emil Staiger.

són les que preserven millor la seva singularitat, tot i que també en aquest cas el procés d'homogeneïtzació avança més ràpidament que abans. Però el que sobretot s'estén és l'estandarització, tant si és segons el model europeu-americà o el rus-bolxevic; i per molt que els dos models siguin diferents, la diferència esdevé relativament minsa si comparem els dos models, en les seves formes actuals, amb els substrats per exemple de les tradicions islàmica, índia o xinesa. Si la humanitat vol sortir indemne de les sotragades que comporta un procés de concentració tan potent, tan vertiginosament ràpid i internament tan mal preparat, ens haurem d'acostumar a la idea que en una Terra organitzada de manera uniforme, només hi quedarà viva una sola cultura literària o, fins i tot, en un temps relativament breu, tan sols quedaran algunes llengües literàries, ben aviat potser només una. I si fos així, la idea de la *Weltliteratur* seria realitzada i destruïda alhora.

Aquesta situació, inevitable i condicionada als moviments de masses és, si no vaig errat, molt poc goethiana. Goethe no era propens a tenir tals pensaments; de vegades en va tenir algun que apuntava una mica en aquesta direcció, però una mica només, perquè no es podia pas imaginar com s'acostava a la més insatisfactòria de les realitzacions, i amb una velocitat i radicalitat fora de tota expectativa. Què curta que va ser la seva època, el final de la qual, els més grans de nosaltres encara van poder arribar a viure! Ja han passat uns cinc segles d'ençà que la preeminència de les literatures nacionals europees va vèncer la llatina i van prendre consciència de si mateixes. A penes en fa dos que es va despertar el sentit perspectivista de la història, el qual va permetre la creació d'un concepte com el de *Weltliteratur*. A la formació del sentit perspectivista de la història i a la conseqüent tasca d'investigació filològica, hi va contribuir decisivament el mateix Goethe, mort ara fa 120 anys, amb dedicació i entusiasme. I nosaltres ara ja estem assistint a l'emergència d'un món, on aquest sentit del perspectivisme històric no té quasi cap significat pràctic.

L'època de l'humanisme goethià va ser breu, però molt fructífera, i va emprendre molts camins que han tingut continuïtat i cada vegada s'han estès i ramificat més. El material de la literatura universal passada i present del qual Goethe disposava al final de la seva vida era vastíssim en contrast amb el que es coneixia en els temps en què va néixer, però ben minso en comparació amb el que posseïm actualment. Aquest patrimoni l'hem d'agrair a l'impuls que li va donar l'humanisme historicista d'aquella època. I no es tracta només de la troballa dels materials i l'elaboració d'una metodologia per la seva investigació, sinó, més enllà d'això, es tracta d'endinsar-s'hi i aprofitar-ho per a una intrahistòria de la Humanitat i obtenir així una representació unitària de l'home en la seva diversitat. Aquesta va ser, des de Vico i Herder, la vertadera finalitat de la filologia. I en la persecució d'aquest objectiu, va esdevenir capdavantera, arrossegant cap a ella la història de les altres arts, de la religió, del dret i de la política i entreteixint-s'hi gràcies a un sistema d'ordenació i uns objectius a assolir comuns. No és necessari que recordem al lector quins són els resultats que se n'han obtingut, tant pel que fa a la investigació com a la síntesi.

Amb unes circumstàncies i perspectives força modificades, té cap sentit encara continuar una activitat com aquesta? El sol fet que tingui continuació i que fins i tot s'hagi anat am-

pliant, no vol dir gaire res. Allò que ha esdevingut un costum i una institució és probable que continui desenvolupant-se encara per molt temps més, sobretot quan els qui perceben un canvi en les circumstàncies vitals i saben valorar-ne la importància, no estan preparats i sovint no són capaços de treure'n unes conclusions pràctiques. Tanmateix, en veure amb quina passió, tant abans com ara, un reduït nombre de joves excel·lents, gràcies a les seves aptituds i originalitat, són atrets pels estudis filològics i les humanitats, encara podem tenir l'esperança que l'instint no els ha traït i que aquesta activitat encara té sentit i futur.

L'estudi de la realitat del món dut a terme amb mètodes científics omple i governa la nostra vida, és, si es vol així, el nostre Mythos; perquè, de fet, no en tenim cap altre dotat d'una validesa general. En la realitat del món, la història és allò que ens toca de més a prop, el que ens corprèn més profundament i el que més intensament contribueix a formar la consciència de nosaltres mateixos. De fet, és l'únic objecte davant el qual els homes se'n mostren en la seva totalitat. Com a objecte de la història no hem d'entendre només el passat, sinó també el pas dels esdeveniments en general, incloent-hi, per tant, també el present corresponent. La intrahistòria dels darrers mil·lenis, que la filologia ha tractat en tant que disciplina historicista, és la història de la humanitat assolint l'expressió de si mateixa. La història conté els documents que testimonien l'impuls poderós i aventurat de l'home envers la consciència de la pròpia condició i l'actualització de les possibilitats donades; un impuls l'objectiu del qual durant molt de temps amb prou feines s'intuïa (i segur que ara també és presentat en una forma força fragmentària), i que, malgrat els revolts enredats del seu decurs, semblava haver seguit un pla preestablert. Dins aquest decurs hi ha tota la riquesa de tensions que el nostre ésser és capaç de contenir. S'hi desenvolupa una representació teatral, la riquesa i profunditat de la qual posa en moviment totes les energies de l'espectador que, alhora, gràcies a l'enriquiment que en treu, és capaç de trobar-hi la pau donada. Perdre la possibilitat de contemplar aquest espectacle —que per poder mostrar-se ha de ser representat i interpretat— seria un empobriment que res no podria compensar. És clar que només sentirien aquesta pèrdua aquells que encara no l'han patit del tot; però aquesta consideració no ha d'impedir que fem tot el possible a fi que aquesta pèrdua no es doni. Si les reflexions sobre el futur, amb les quals he començat, són d'alguna manera justificades, la tasca de recollir el material i obtenir un resultat unitari és realment urgent. De fet, encara ens trobem en condicions d'acomplir aquesta tasca, almenys en principi: no només perquè disposem d'una gran quantitat de material, sinó, i sobretot, perquè hem heretat el sentit perspectivista de la història necessari per a fer-ho. I el posseïm encara perquè continuem experimentant de ple la diversitat dels fenòmens històrics, sense la qual, em temo, el seu sentit podria perdre ràpidament concreció i vivesa. Nosaltres, així m'ho sembla, també vivim en un *kairos* de la historiografia; ara bé, no sabem quantes generacions més s'hi podran acollir. A hores d'ara ja ens amenaça l'empobriment de resultes d'una formació cultural ahistòrica. Una formació que, no tan sols és present, sinó que ja ara té la pretensió de governar. El que som, ho hem esdevingut en la nostra història, i només en ella podem romandre com a tals i desenvolupar-nos. Mostrar això, de manera penetrant, i que no s'oblidi, és la tasca del *Weltfilologen* (filòleg

universal) dels nostres temps. En *Nachsommer* («L'estiuet de Sant Martí») cap al final del capítol «Annäherung» («L'aproximació») Adalbert Stifter fa dir a un dels seus personatges: «El més gran desig seria que a la fi de la Humanitat un esperit pogués reunir i copsar d'un cop d'ull tot l'art del gènere humà des del seu naixement fins la seva mort». En aquest cas, Stifter pensava únicament en les arts figuratives. No crec que ara poguem parlar de la fi de la Humanitat, però sí sembla que hem arribat a un punt final i d'inflexió, que mai s'havia donat abans i que ens permet fer aquesta ullada.

Aquesta noció de *Weltliteratur* i la seva filologia sembla menys activa, menys pràctica i menys política que la que es tenia abans. Ara ja no es parla d'intercanvi espiritual, d'ennobliment dels costums i de reconciliació entre els pobles. Aquests objectius en part no s'han aconseguit, i en part han estat superats pel propi procés evolutiu. Algunes persones eminentes i també petits grups amb una formació elevada han gaudit, sota els auspicis d'aquests objectius, de l'intercanvi organitzat de béns culturals, intercanvi que més tard s'ha efectuat i encara ara s'efectua a gran escala. Però aquesta mena d'acostament ha influït ben poc en la cultivació i la concòrdia en general; la tempesta d'interessos contraris i la consegüent propaganda, en pulveritzen els resultats a l'instant. L'intercanvi és efectiu quan l'evolució política ha conduït a l'acostament i la formació de grups: en aquest cas, l'intercanvi actua a l'interior del grup, accelera l'assimilació i la comprensió i d'aquesta manera es posa al servei del propòsit comú. Però per a la resta, com ja hem dit al començament, l'assimilació de les cultures ha progressat molt més del que hagués agradat a un humanista d'empremta goethiana, sense que els contrastos amb tot encara existents no es puguin resoldre des d'una perspectiva racional, si no és com una prova de força. La noció de *Weltliteratur* que sostenim aquí, com a rerefons divers d'un mateix destí, no pretén influir en el que ja ha començat a succeir, malgrat que ho faci de manera diferent de com ens esperàvem, sinó que accepta com un fet indefugible l'estandarització de la civilització mundial. En el cas dels pobles que es troben en l'estadi final d'una fructífera diversitat, aquesta idea de *Weltliteratur* pot definir i conservar la consciència del seu creixement conjunt envers l'acompliment del destí, fent-ne una propietat mitològica, i impedit així que la riquesa i la pregonesa dels moviments intel·lectuals dels darrers mil·lenis es marceixi. Ni tans sols podem aventurar, però, quin efecte pot aconseguir un esforç com aquest a llarg termini; ens toca a nosaltres crear les possibilitats d'obtenir aquest efecte i, en tot cas, podem dir que pel període de transició en què ens trobem, l'efecte pot ser molt significatiu i també pot contribuir a què sapiguem acceptar millor el que ens passa i a no odiar massa desenraonadament els nostres contraris, fins i tot si estem destinats a combatre'ls. D'aquesta manera, la nostra concepció de la *Weltliteratur* i la seva filologia no esdevenen menys humanes, ni menys humanístiques que les anteriors, així com de vegades la manera d'entendre la història sobre la qual es basen no és la mateixa que es tenia en el passat, però és de la qual parteix i sense la qual és impensable.

Més amunt s'ha dit que, en principi, som capaços de dur a terme la tasca d'elaborar una filologia de la *Weltliteratur*, ja que disposem d'un material infinit que no para de créixer, i perquè encara posseïm el sentit del perspectivisme històric, que hem heretat de l'Histo-

ricisme dels temps de Goethe. Però les esperances que se'n deriven són tan grans com les dificultats que presenta pel que fa als detalls i la seva posada en pràctica. Per realitzar la tasca de penetrar i donar forma a tot aquest material, ha d'haver com a mínim algú que, gràcies a la pròpia experiència i treball d'investigació, domini tota la literatura mundial o almenys, una gran part d'aquesta. D'altra banda, a causa de l'abundància de material, de mètodes i de punts de vista, això és gairebé impossible. Posseïm el material de sis mil·lenis, de totes les parts de la terra, en potser cinquanta llengües literàries. Moltes de les cultures que avui coneixem, fa cent anys encara no havien estat descobertes, d'altres només se'n coneixia una petita part dels documents que disposem avui. Fins i tot, de les èpoques de les que ens ocupem des de fa segles, s'ha trobat tant material nou, que la idea que se'n tenia ha canviat molt i han sorgit problemes completament nous. Per això ja no ens podem dedicar solament a la literatura d'una única època civilitzadora: és necessari estudiar les condicions sota les quals aquesta s'ha desenvolupat. S'han de tenir en compte les circumstàncies religioses, filosòfiques, polítiques, econòmiques, l'art figuratiu i tal vegada també la música, i és en tots aquests camps que s'han de perseguir els resultats d'una investigació individual constant. L'abundància de material comporta una especialització cada vegada més gran; sorgeixen mètodes específics, de manera que per cada camp concret, fins i tot per cadascun dels diferents enfocaments, es crea una mena de llenguatge secret. Però això no és tot. Des de fora, des de les ciències i els corrents no filològics, penetren en la filologia d'altres conceptes i mètodes: des de la sociologia, la psicologia, des d'alguns corrents filosòfics i des de la crítica literària contemporània. Tot això ha de ser assimilat, encara que només sigui perquè, donat el cas, es pugui demostrar a consciència la no validesa d'un mètode proposat per a la filologia. Qui no es limita consegüentment a un camp restringit i al món conceptual d'un cercle reduït de companys d'especialitat, viu en un batibull d'exigències i impressions gairebé impossible de satisfer. Tanmateix, dedicar-se només a un camp en particular sempre complau menys. Per exemple, qui avui es proposi ser provençalista, però no domini res més que la part corresponent a la lingüística, la paleontologia i l'època històrica, amb prou feines arribarà a ser un bon provençalista. D'altra banda, hi ha camps especialitzats que s'han ramificat tant, que per dominar-los hi has de dedicar tota una vida —com és el cas de Dant, que difícilment podem designar ja com una matèria especialitzada, perquè els estudis sobre ell s'estenen en totes direccions; o el roman cortès i els seus tres punts clau (l'amor cortès, el material celta i el Graal): quantes persones deu haver que estiguin en condicions de dominar tot el material, o només el d'un d'aquests camps, incloses totes les seves ramificacions i línies d'investigació? I en aquestes condicions, com podem pensar en una filologia científica i sintètica de la *Weltliteratur*?

Encara hi ha algunes persones, almenys pel que fa a Europa, que tenen un cert domini i visió de conjunt de tot el material; però totes pertanyen, si més no les que jo conec, a la generació que va créixer abans de les dues guerres. Serà difícil substituir-les, perquè mentrestant, la formació humanista tardo-burguesa, que preveia l'ensenyament del grec, el llatí i la Bíblia a l'escola, s'ha desmoronat quasi a tot arreu. Si se'm permet treure conclusions de la meua

pròpia experiència a Turquia, podem dir que també en països amb d'altres cultures antigues hi ha hagut un procés semblant. El que abans es podia donar per sabut a la Universitat (o en els països anglosaxons, en les *graduate schools*), ara s'hi adquireix un cop s'hi arriba i, tan tard, sovint s'aprèn de manera insuficient. A més, el centre de gravetat de les universitats o les *graduate schools* també ha estat desplaçat: s'aprèn molta més literatura moderna i crítica moderna, i d'entre les èpoques antigues es prefereixen les que, com el barroc, s'han redescobert recentment i s'adapten als tòpics literaris moderns. Sens dubte, aquesta és la mentalitat i la situació en què ens trobem ara per ara i d'on hem de partir per comprendre la Història en la seva totalitat, i si volem que aquesta sigui important per a nosaltres. En tot cas, però, un estudiant dotat compta amb l'esperit del seu propi temps i em sembla que no li cal cap formació acadèmica per a fer-se seus Rilke, Gide o Yeats. En canvi, sí que la necessita per a entendre les formes lingüístiques i les formes de vida de l'època clàssica, de l'Edat Mitjana, del Renaixement, i per aprendre els mètodes i recursos que el poden ajudar en la investigació. Les qüestions plantejades i les categories de classificació de la crítica literària contemporània són significatives en tant que són l'expressió de la voluntat de l'època, sovint a més de manera enginyosa i il·luminadora. Però tan sols algunes es poden aplicar automàticament als treballs històrico-filològics o poden substituir els conceptes que ens han estat transmesos per la tradició. La majoria són massa abstractes i ambigües, sovint tenen un caràcter massa personal, i reviften una temptació a la qual molts principiants, i no només principiants, ja són prou propensos a caure: la de voler fer-se l'amo i senyor de tot el material a través de la introducció hipostàtica de classificacions abstractes, la qual cosa condueix a la dissipació de l'objecte d'estudi, a la discussió de problemes ficticis, i finalment al pur no-res.

Aquests fenòmens, però, per molt molestos que puguin ser de vegades, no em semblen realment perillosos, o almenys no em sembla que ho siguin per a les persones realment dotades i compromeses. Hi ha qui està preparat per assimilar les premisses generals imprescindibles per a dedicar-se a la investigació històrico-filològica, i és capaç de trobar el grau just de receptivitat i independència enfront els corrents de moda. Des de molts punts de vista, aquest investigador compta també amb un avantatge respecte els seus predecessors de segles anteriors. Els esdeveniments dels darrers quaranta anys han ampliat l'horitzó, han descobert noves perspectives de la història universal i han renovat i enriquit la visió concreta de l'estructura dels fenòmens interhumans. Els seminaris pràctics d'Història Universal, en què hem participat i encara participem, han desenvolupat una major capacitat de comprensió i una enorme força imaginativa per representar els fets històrics que la que es tenia abans, fins al punt que alguns treballs eminents de la filologia historicista de l'època tardo-burguesa ens resulten una mica allunyats de la realitat i basats en un plantejament reduït de la qüestió a tractar. En aquest sentit, avui ho tenim més fàcil.

Però, com podem resoldre a la pràctica el problema de la síntesi? Una vida és massa curta per definir-ne ni tans sols els preliminars. Organitzar el treball en grups, una opció molt útil per a d'altres finalitats, no és cap solució en aquest cas. La filologia històrico-sintètica que tenim al cap, malgrat que només pot trobar el seu sentit basant-se en la penetració científica

del material, és un producte de la intuïció personal, i per tant, només ens podrà arribar de mà de l'individu. El resultat, en el cas que reeixís, seria la creació d'una obra científica i una obra d'art alhora. El sol fet de trobar-ne el punt de partida, del qual parlarem de seguida, ja és una qüestió d'intuïció; dur-ho a terme és ja un acte de creació i ha de ser unitari i suggestiu si pretén aconseguir el que se n'espera. Certament les obres realment significatives ho són gràcies a la intuïció combinatòria. Perquè el treball històric-sintètic sigui eficaç és necessari que els seus fruits més preuats també apareguin als ulls del lector com una obra d'art. L'objecció tradicional que l'art de la literatura ha de gaudir de llibertat per triar els temes que li convinguin i, per tant, no s'ha de lligar a una veritat científica, amb prou feines es pot sostenir, perquè els objectes d'estudi històrics, tal com avui se'ns presenten, ofereixen a la imaginació prou llibertat pel que fa a la tria, el plantejament del problema, la combinació i la formulació. Efectivament, podem dir que la veritat científica és una bona limitació perquè davant les fortes temptacions de sostreure's de la realitat (sigui allisant-la amb trivialitats, sigui deformant-la fantasmagòricament) en preserva i garanteix la versemblança. En efecte, el real és la mesura del versemblant. A més, dins la tradició europea ens movem amb l'exigència d'una historiografia sintètico-interna com a gènere literari: la historiografia clàssica era un gènere literari, i la crítica filosòfico-històrica fundada pel Classicisme i el Romanticisme alemanys aspirava a la pròpia i particular expressió artística.

Així, doncs, tornem a ser a l'individu. Però com es pot arribar a aquesta síntesi? En tot cas, em sembla que mai s'assolirà per la via de l'acumulació enciclopèdica. El requisit previ és un horitzó més ampli, en això no hi ha cap dubte, però ha de ser adquirit aviat, sense predeterminacions i guiat només per l'instint dels interessos personals. Amb tot, l'acumulació de material que aspira a completar una matèria qualsevol, tal com habitualment es fa en els gran manuals (per exemple una literatura nacional, una gran època o un gènere literari) difícilment pot conduir a un treball de caràcter sintètic, tal com demostra l'experiència de les darreres dècades. Això no només és degut a l'abundància de material –gairebé inabastable per a un individu sol, de manera que en alguns casos sovint s'encomana a un grup de treball–, sinó també a l'estructura del material en si. Les divisions convencionals cronològiques, geogràfiques o tipològiques, tan imprescindibles per a la disposició del material, no serveixen, o no ens serveixen ja, per a un procedir enèrgico-uniforme; els camps que han de cobrir aquestes divisions no concorden amb els camps de les qüestions que planteja la síntesi. Dubto fins i tot que les monografies sobre figures aïllades i significatives, de les quals en tenim moltes i boníssimes, serveixin com a punt de partida per al tipus de síntesi que intentem projectar des d'aquí. En efecte, la figura individual ofereix, gràcies a la seva completesa, una unitat vital concreta que, com a nucli de contingut sempre és millor que qualsevol figura imaginària; però, al mateix temps, és també massa inaprehensible i es troba massa sotmesa al llast de l'aporía ahistòrica en què sempre desemboca allò individual.

D'entre les obres d'aquests darrers anys que tracten la literatura de manera històric-sintètica, es troba l'impressionant llibre d'Ernst Robert Curtius *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Aquest llibre deu el seu èxit al fet que, malgrat el títol, no parteix de

consideracions vastes i generals, sinó d'un fenomen singular ben delimitat, gairebé podríem dir força reduït, a saber: la supervivència de la tradició retòrica a les escoles. És per això que l'obra, en les seves millors parts, tot i l'immens volum de material que mobilitza, no és una gran acumulació de molt, sinó una irradiació a partir de molt poc. El tema general és la supervivència dels clàssics al llarg de l'Edat Mitjana llatina i la seva influència, a través de les seves formes medievals, en la literatura europea moderna. Un propòsit tan general com aquest, però, no ens serveix de gaire res. L'investigador que no pretén res més que descriure un objecte tan vast es troba davant d'una quantitat immensurable de material molt divers i difícil d'ordenar, davant el qual, si prova de fer-ne una recopilació mecànica (per exemple, segons la supervivència d'escriptors individualment o la dels clàssics en general a través del decurs cronològic dels segles medievals), només el volum del material a recopilar obstaculitzarà ja la realització del propòsit. Només quan es troba un fenomen marcadament delimitat, mesurable i central com a punt de partença (com la tradició retòrica i en particular els *topoi*) serà possible la realització dels plans. No és aquest el lloc ni el moment de jutjar si, en aquest cas, el punt de partença escollit és del tot satisfactori o si és el més encertat en relació al que es proposa; però precisament, qui pensi que el punt de partença no és el més idoni, haurà d'admirar encara més els resultats que, malgrat això, s'han aconseguit. L'èxit és degut a un principi metodològic que diu així: per a realitzar un gran projecte sintètic, s'ha de trobar en primer lloc un punt de partença, un pretext en certa manera, que permeti abordar el tema. El punt de partida ha de traçar un cercle de fenòmens fermament delimitat i mesurable, i la interpretació d'aquests fenòmens ha de posseir la força d'irradiació capaç d'ordenar i interpretar una circumscripció més gran que la del punt de partida.

El mètode és conegut des de fa temps; els estudis d'estilística, per exemple, se n'han estat servint per descriure la singularitat d'un estil basant-se en determinats trets característics. No obstant això, em sembla necessari remarcar la seva importància en general, com l'únic que avui ens permet presentar, de manera sintètica i suggestiva, processos significatius de la intrahistòria sobre un rerefons més ampli. El mètode també pot servir al jove investigador, fins i tot al principiant: uns coneixements generals relativament modestos, recolzats per un consell expert, pot ser suficient tan bon punt la intuïció ha trobat un feliç punt de partença. Durant el procés d'elaboració, l'esfera del cercle s'eixampla prou i de manera natural, ja que és el punt de partença el que determina quin és el material a tractar; l'eixamplament, però, és tan concret, i les parts que el formen són necessàriament tan interdependents, que és molt difícil que es perdi res a mesura que es va avançant, i els resultats aconseguits són, en la seva transversalitat, unitaris i universals.

A la pràctica, però, és evident que no sempre comptem de bon principi amb una proposta o una qüestió general, a partir de la qual després haguem d'anar a buscar un punt de partença concret. De vegades pot ser que descobrim un únic fenomen-punt de partida, que ens ajudi a reconèixer i a formular la qüestió general –cosa que, sens dubte, només passa quan abans ja hi ha una certa predisposició a la qüestió en sí. L'essencial és saber que amb una proposta general de caràcter sintètic o una qüestió general no n'hi ha prou. Es

tracta, per tant, de trobar un fenomen parcial el més delimitat, concret i descriptible amb instruments filològics possible, i a partir d'aquí desenvolupar la qüestió a tractar. És així com podrem dur a terme la nostra proposta. De vegades, un fenomen-punt de partida no serà suficient i en caldrà algun més. No obstant això, un cop hem trobat el primer, els altres s'aniran afegint més fàcilment; sobretot perquè no només han d'estar relacionats entre ells sinó que han de convergir amb la proposta general. Es tracta doncs d'especialització, però no una especialització segons les divisions del material heretades, sinó d'una especialització que s'adeqüi cada vegada a l'objecte d'estudi en qüestió i que, per tant, ha de ser sempre cercada de nou.

Els punts de partida poden ser molt diversos i enumerar-ne aquí totes les possibilitats seria una tasca irrealitzable. El tret característic del bon punt de partida és d'una banda la seva concreció i pregnància, i de l'altra, la seva força potencial d'irradiació. Pot consistir en el significat d'una paraula, una forma retòrica, un gir sintàctic, la interpretació d'una frase o una serie d'asseveracions, que hagin estat fetes en un lloc i un moment qualsevol: però ha d'irradiar amb prou força perquè ens permeti abordar la història universal. Per exemple, qui vulgui estudiar la posició de l'escriptor en el segle XIX, sigui en un determinat país o en tot Europa, i per fer-ho pretengui reunir tot el material existent, en tot cas aportarà una obra de referència útil, la qual li haurem d'agrair pel profit que en podrem treure; però una obra sintètica, com la que tenim en ment, es podria aconseguir partint de poques asseveracions que determinats escriptors han fet sobre el públic. També funciona de manera anàloga amb alguns temes com la pervivència (la fortuna) dels poetes. Els estensos escrits sobre la pervivència de Dant en diversos països, com els que ja disposem, són certament imprescindibles; però potser se'n desprendria quelcom més interessant (aquest suggeriment li agraeixo a Erwin Panofsky) si es fes un seguiment de la interpretació de determinats passatges de la Comèdia, per exemple des del primer comentador fins el segle XVI i després continuar a partir del Romanticisme. Aquesta seria una manera exacta de fer *Geistesgeschichte* (Història del pensament).

Un bon punt de partida ha de ser precís i objectiu. Les categories d'ordenació i els conceptes definitoris abstractes no ens serveixen en aquest cas: barroc o romàntic, o conceptes com «Dramàtic» o «idea del destí» o «intensitat» o «mite», també el «concepte de temps» o «perspectivisme» són perillosos. Són termes que poden ser utilitzats sempre i quan el context ens proporcionï el seu significat d'una manera clara; però com a punts de partida són massa ambigus a l'hora de senyalar res de manera sòlida i precisa. El punt de partida no pot ser una qüestió general imposada des de fora de l'objecte d'estudi, ha de sorgir d'aquest, ha de ser una part d'aquest. Les coses han de parlar per elles mateixes. Si el punt de partida ja no és concret i no està marcadament delimitat, no reeixirem mai. Tot i així es necessita molt d'art, fins i tot quan comptem amb el millor punt de partida, per no desviar-nos. Pertot arreu trobem conceptes ja encunyats, però que rares vegades són prou encertats, que estan a l'aguait, persuasius per com sonen o perquè estan de moda, disposats a infiltrar-se tan bon punt la força de l'objectivitat de l'escriptor defalleix. D'aquesta manera, l'escriptor (segur

que molts lectors també) de vegades és temptat d'aplicar clixés. Massa lectors tendeixen a fer tals substitucions, per tant, és necessari impedir com sigui qualsevol fugida. En els fenòmens que tracta la filologia sintètica, l'objectivitat és inherent; però aquesta no s'ha de perdre a causa de la síntesi, tot i que aconseguir-ho és ben difícil. En efecte, no estem apuntant a la satisfacció complaent d'allò individual, sinó al ser corprès pel moviment de la totalitat; aquest, però, només pot ser copsat nítidament si els elements són compresos en la seva particularitat.

Pel que jo sé, no disposem encara de cap temptativa de filologia sintètica de la *Weltliteratur*. Només comptem amb alguns punts de partida dins l'àmbit cultural d'Occident. Però com més es fusiona la terra a mesura que creix, més s'han d'ampliar els estudis de caràcter sintètic i perspectivista. Fer que l'home sigui conscient de si mateix en la seva pròpia història és una gran tasca. I malgrat tot, és una tasca molt petita, gairebé una renúncia, si tenim en compte que no només som a la terra, sinó al món, a l'univers. Però el que es va gosar fer en èpoques anteriors (determinar el lloc de l'home en l'univers), ara ens sembla ben llunyà.

En tot cas, però, la nostra pàtria filològica és la terra; la nació ja no ho pot continuar sent. Sens dubte, el més preuat i indispensable que ha heretat el filòleg és encara ara la llengua i la cultura de la seva nació; però només en la separació i la superació esdevé efectiva. Hem de tornar, en circumstàncies que ja no són les que eren, al que la cultura prenatal de l'Edat Mitjana ja sabia: que l'esperit no és nacional. *Paupertas i terra aliena*: així o amb una formulació semblant ho trobem en Bernard de Chartres, John de Salisbury, Jean de Meun i molts d'altres.

Magnum virtutis principium est, va escriure Hug de Saint-Victor (*Didascalicon* III,20), ut discat paulatim exercitatus animus visibilia haec transitoria primum commutare, ut postmodum possit etiam derelinquere. *Delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est, fortis autem cui solum patria est, perfectus vero cui mundus totus exilium est...*

Hug de Saint-Victor es referia a aquell qui té com a fita alliberar-se del seu amor pel món. No obstant això, també per qui vol guanyar-se el just amor pel món és aquest un bon camí. □

Traducció de Carolina Moreno Tena

Un manifest per la història

Que la història es fa servir sovint més com a arma política i ideològica que com a disciplina científica per al coneixement i la comprensió del passat, ho sabem molt bé en aquest país. Honests i acalorats ciutadans sense la més mínima preparació filològica ni històrica, eren capaços d'esbatussar-se al carrer pel parentiu lingüístic entre el valencià i el català o pel percentatge exacte de catalans i aragonesos que havien vingut a repoblar les terres valencianes al segle XIII. Els més de set-cents cinquanta anys transcorreguts des d'aleshores no han estalviat ni un grau d'ofuscació ni d'acritud a la polèmica, sobretot quan, en absència de documents o de referències bibliogràfiques solvents, els arguments només es poden sostenir amb una concloent apel·lació als genitals masculins. Més recentment, algunes tesis revisionistes que han fet fortuna mediàtica han impugnat la visió establerta sobre la guerra civil espanyola i, tot disculpant la rebel·lió militar de Franco i els seus generals, han atribuït els seus orígens –i la seua responsabilitat– a la mateixa República, traïda prèviament per les forces esquerranes i nacionalistes que s'aixecaren l'octubre de 1934.

El revisionisme fa ja anys que plana també sobre les interpretacions de la Segona Guerra Mundial, ignorant els crims del règim nazi, refutant l'existència dels camps d'extermini i les cambres de gas, negant, en definitiva, l'Holocaust. Alguns països han dictat lleis contra el negacionisme i el persegueixen i el condemnen judicialment. I en altres, els historiadors són sol·licitats a declarar davant els tribunals la «veritat històrica» dels fets o a pronunciar-se sobre les impostures de l'obra o les declaracions d'un tercer. Ha passat i passa en Europa en relació amb la Segona Guerra Mundial, però també en Amèrica Llatina, on molts historiadors formen part de les comissions d'enquesta sobre els crims de les dictadures militars dels anys setanta i vuitanta. Mentre els historiadors són investits d'una funció i una responsabilitat judicials que pròpiament no els pertoca, són exclosos, en canvi, d'una comesa que els és més pròxima, com és la discussió sobre els continguts de l'ensenyament de la història. Alguns governs, en efecte, no sols imposen unilateralment què és el que s'ha d'ensenyar a l'escola i als instituts, en funció dels seus propis interessos polítics, sinó també com s'ha de tractar, el judici moral i històric que han de merèixer aquells temes grats al govern i als seus partidaris.

És el que ha passat en França, on el govern de Chirac, davant la pressió d'alguns grups d'ex-residents francesos a Algèria i pensant en la majoria del seu propi electorat, que veu amb simpatia l'obra de civilització francesa en el nord d'Àfrica, no ha dubtat a adoptar una llei, el 23 de febrer de 2005, en què s'exigeix als ensenyants que insistesquen en el paper positiu de la colonització. En efecte, des de fa ja un temps, en diverses ciutats del sud de França han aparegut plaques commemoratives que celebren antics activistes de l'OAS condemnats com a terroristes per la justícia. La guerra i la independència d'Algèria, de la qual se celebrava l'any passat el quaranta aniversari, deixaren un trauma molt viu en la societat francesa, que només el pas del temps ha permès de superar parcialment i fins i tot de capgirar-ne els valors, fent dels terroristes d'ahir els herois d'avui, i de la mala consciència per la presència colonial i la posterior sortida vergonyant, la reivindicació d'una missió històrica i una obra civilitzadora.

Exactament, la llei del 23 de febrer de 2005, «que expressa el reconeixement de la Nació i la contribució nacional en favor dels francesos repatriats», disposa en el seu article 4 que «Els programes de recerca universitària acordaran a la història de la presència francesa en ultramar, i sobretot en Àfrica del nord, el lloc que es mereix», i que «Els programes escolars reconeixeran en particular el paper positiu de la presència francesa en ultramar, sobretot en Àfrica del nord, i acordaran a la història i als sacrificis dels combatents de l'exèrcit francès eixits d'aquests territoris el lloc eminent a què tenen dret». La llei, que s'entremet tant en l'ensenyament escolar com en la recerca universitària, resulta inquietant no sols perquè està informada per una visió conservadora del passat colonial, sinó també perquè reflecteix el profund menyspreu del poder envers els pobles colonitzats i el treball dels historiadors. Imposa una «història oficial» i, en la mesura que no contempla més que el «paper positiu» de la colonització, imposa un silenci oficial sobre els seus efectes perversos (esclavitud, racisme, explotació, repressió...). La llei resulta encara més preocupant en tant que reflecteix una tendència més general: la intervenció creixent del poder polític i dels mitjans de comunicació en qüestions d'ordre històric o historiogràfic, imposant judicis de valor en detriment de l'anàlisi crítica dels fenòmens. No és estrany que dos dels temes que animen la batalla política i ideològica giren precisament, a França i arreu, entorn de l'ensenyament de la història i dels usos polítics del passat.

Enfront de la llei del 23 de febrer, però també d'altres lleis anteriors, de 1990 i 2001, que condicionen el treball dels historiadors, dinou intel·lectuals francesos, tots ells professionals de la història, publicaren un manifest en defensa de la seua disciplina i demanant la supressió de les referides lleis, que aparegué en el diari *Libération* el passat 13 de desembre, i que reproduïm a continuació. No ha estat l'únic, ni ha estat tampoc unànimement acceptat. Alguns pensen que pot ser contraproductiu; que, animats amb les millors intencions, els signataris del manifest s'han equivocat en barrejar lleis de continguts i objectius molt diferents. Que no és el mateix la llei de 2005 que rehabilita el colonialisme, que la llei de 1990 que sanciona la negació pública de crims contra la humanitat i, en concret, del genocidi comès pels nazis. La llei sanciona el negacionisme no tant com un insult contra les víctimes sinó com una incitació a l'odi racial. Naturalment, ha estat entre els mitjans intel·lectuals jueus on més consternació ha causat el manifest, que també ha estat criticat per alguns algerians laics, favorables a la colonització francesa. Però, si més no, el manifest ha tingut la virtut d'incitar el debat sobre els usos públics de la història. Un debat que ha mobilitzat historiadors, ensenyants, periodistes,

polítics i públic en general, inclosos els fills d'immigrants i els descendents d'esclaus, a França i a les seues colònies antigues i actuals (en les Antilles se la nomena «Llei de la vergonya»), i que ha tingut ja les primeres conseqüències. El primer ministre, Dominique de Villepin, declarava no fa molt: «No pertoca als polítics ni al parlament escriure la història ni dir la memòria». I el president, Jacques Chirac, s'hi afegia: «En la República, no hi ha història oficial. No pertoca a la llei escriure la història. L'escriptura de la història correspon als historiadors». A principis de desembre, Chirac anunciava la creació d'una «comissió plural per avaluar l'acció del Parlament en els dominis de la memòria i la història», oberta a totes les sensibilitats i assessorada per historiadors. Finalment, el passat 4 de gener, en el discurs de felicitació per l'any nou, el president declarava que el text de la llei seria reescrit, «perquè divideix els francesos». El manifest dels historiadors no sols ha contribuït a desactivar una iniciativa política desafortunada i alarmant, sinó que ha tingut i té la virtut de fer-nos pensar a tots, francesos i no francesos, historiadors i no historiadors, polítics i no polítics, sobre l'estatut científic i públic de la història. □

AF

LLIBERTAT PER A LA HISTÒRIA!

Alarmats per les intervencions polítiques cada vegada més freqüents en l'apreciació dels esdeveniments del passat i pels procediments judicials que afecten historiadors i pensadors, ens veiem obligats a recordar els principis següents:

- La història no és una religió. L'historiador no accepta cap dogma ni respecta cap prohibició. No coneix tabús. Pot ser enutjós.
- La història no és la moral. L'historiador no té per missió exaltar o condemnar. Explica.
- La història no és esclava de l'actualitat. L'historiador no trasllada al passat esquemes ideològics contemporanis ni introdueix en els esdeveniments d'abans la sensibilitat d'avui.
- La història no és la memòria. L'historiador, des d'una perspectiva científica, recull els records dels homes, els compara entre ells, els confronta amb els documents, els objectes, les traces, i estableix els fets. La història té en compte la memòria, però no s'hi redueix.
- La història no és un objecte jurídic. En un estat lliure, no correspon ni al parlament ni a l'autoritat judicial definir la veritat històrica. La política de l'estat, fins i tot si està animada de les millors intencions, no és la política de la història.
- Violant aquests principis, distints articles de diferents lleis, particularment les lleis del 13 de juliol de 1990, del 29 de gener de 2001, del 21 de maig de 2001 i del 23 de febrer de 2005, han restringit la llibertat de l'historiador, li han dit, sots pena de sancions, el que ha de buscar i el que ha de trobar, li han prescrit mètodes i imposat límits.

Demanem l'abrogació d'aquestes disposicions legislatives indignes d'un règim democràtic.

Signen aquest manifest

Jean-Pierre Azéma, Elisabeth Badinter, Jean-Jacques Becker, Françoise Chandernagor, Alain Decaux, Marc Ferro, Jacques Julliar, Jean Leclant, Pierre Milza, Pierre Nora, Mona Ozouf, Jean-Claude Perrot, Antoine Prost, René Rémond, Maurice Vaïsse, Jean-Pierre Vernant, Paul Veyne, Pierre Vidal-Naquet i Michel Winock.

(Nota: la llei del 13 de juliol de 1990 reprimeix la negació dels crims contra la humanitat (racistes, antisemites o xenòfobs); la del 29 de gener de 2001 reconeix l'existència del genocidi armeni el 1915; la del 21 de maig de 2001 designa el tracte negrer i l'esclavitud com a crims contra la humanitat).

L'home ocell. Sobre Santiago Calatrava

Martin Filler

1.

Sovint es culpa els grans arquitectes pels pecats dels seus imitadors. El constructor més influent del segle XX, Ludwig Mies van der Rohe, va veure com devaluaven la seua gosada reducció de l'edifici alt a una pell de vidre i uns ossos d'acer els promotors immobiliaris de postguerra que van captar ràpidament com podia ser de profitosa aquesta fórmula si la despullaven dels seus bons materials i els seus detalls exquisits. Als anys 60, l'omnipresència de versions inferiors dels dissenys de Mies van instigar Robert Venturi i Denise Scott Brown a defensar, en llibres com ara *Complexity and Contradiction in Architecture* i *Learning from Las Vegas* així com en els seus propis edificis, un vocabulari més ric d'al·lusions històriques i vernaculars. Però oportunistes postmoderns van distorsionar les seues idees fins a convertir-les en simples consells d'estil. Frank Gehry és el darrer a patir aquesta mortificant forma d'afalac. El rebombori mundial que va envoltar la presentació en societat del seu Museu Guggenheim de Bilbao del 1991-1997 presagiava un esclat terrible d'imitacions. Encara que

l'idiosincràtic expressionisme de Gehry no es podia estrafer amb tanta facilitat com el minimalisme de Mies o el manierisme de Venturi i Scott Brown. En realitat, la responsabilitat del plagi recau amb més pes sobre Gehry mateix, ja que cada nou client s'espera el pròxim Bilbao. La influència de Gehry ha estat menys específica pel que fa als seus efectes en l'estil arquitectònic, però no menys significativa: l'exemple de Bilbao ha encoratjat els patrocinadors de la classe dirigent a concedir encàrrecs a una generació més jove d'arquitectes experimentals els quals, abans, mai no haurien tingut en compte. Cap d'ells no s'ha beneficiat més de l'impacte de Gehry que Santiago Calatrava, la més nova superestrella de l'arquitectura.

Nascut a Espanya el 1951, Calatrava s'ha radicat les darreres tres dècades a Zuric, on va obtenir un doctorat en enginyeria a l'Eidgenössische Technische Hochschule i on va establir el seu estudi. La seua carrera es va accelerar amb força quan, als trenta anys d'edat, va començar a dur a terme els sorprenents ponts amb els quals es va fer un nom. Poc després se'l comparava amb el gran enginyer franco-suís Robert Maillart, amb els seus estilitzats ponts, viaductes i d'altres infraestructures dels anys 30 que van esdevenir, per a l'Estil Internacional, l'ideal de la solució elegant en enginyeria civil.

Martin Filler és historiador i crític d'arquitectura. Col·labora habitualment a *New Republic*, *House and Garden* i *The New York Review of Books*.

L'ESPILL

Santiago Calatrava: The Bridges, un dels tres nous llibres del principal cronista de l'arquitecte, Alexander Tzonis, mostra per què és difícil de resistir l'encant d'aquells dissenys, especialment les estructures resplendents, gràfiques, completament blanques instal·lades al mig de verds paisatges. Un exemple perfecte és el Sundial Bridge [Pont del Rellotge de Sol] de Calatrava del 1996-2004 que creua el riu Sacramento a Redding, Califòrnia. En una vora del corrent, una altíssima torre es tomba cap a terra formant un angle agut, com una catapulta llesta per disparar-se. El pis de més de dos-cents metres del pont el suporten una sèrie de cables com cordes d'arpa que es prolonguen des del pal i inscriuen un triangle enorme. Tot i que el format d'enginyeria és idèntic al Pont de Calatrava de l'Alamillo del 1987-1992 a Sevilla, el Sundial Bridge sembla més líric, sens dubte pel seu emplaçament en una reserva ecològica, així com per la disposició nord-sud que permet que l'ombra de la torre marqui l'hora, per això el nom del projecte. No sorprèn que el Sundial Bridge s'haja convertit ràpidament en una atracció turística, com havien esperat els seus patrocinadors quan van contractar el dissenyador d'infraestructura de més anomenada d'avui en dia.

Calatrava fa servir sovint arcs parabòlics exagerats o torts per tal d'augmentar l'efecte escultural dels seus ponts. Les complexes corbes de la passarel·la de Campo Volantín del 1990-1997 a Bilbao donen, per tant, a l'estructura relativament petita una forta presència de gran volum que no li podria haver comunicat un disseny més senzill, presència útil en aquest cas per la gran proximitat del pont al Museu Guggenheim de Gehry, a prop de la vora del riu Nervión. Però el pont de Campo Vo-

lantín i algunes altres obertures de Calatrava són prodigiosament romàntics d'una manera que mai no ho són els dissenys eteris tot i que controlats de Robert Maillart. Com escriu Cheryl Kent en el seu nou llibre sobre el Pavelló Quadracci fet per l'arquitecte el 1994-2001 al Museu d'Art de Milwaukee, «El tema constant del treball de Calatrava és dramatitzar i desconcertar la física de l'estructura».

Alguns dels col·legues de Calatrava han llançat una mirada escèptica sobre el que consideren la seua tendència a sobreelaborar els dissenys i ofuscar l'estructura subjacent. Això no és gens característic de l'enginyeria, una disciplina els practicants de la qual la consideren més com una ciència que com un art, i molt menys una forma de màgia. Qualsevol enginyer o arquitecte podrà donar fe que és difícil mantenir la simplicitat d'un disseny. D'altra banda, la duplicació del disseny per realçar els efectes visuals, detectable en alguns dels ponts de Calatrava, tampoc és fàcil de crear. No tots els seus detalls que atrapen l'ull són funcionalment útils; han de ser reforçats per components menys aparents que de fet s'ocupen de la càrrega feixuga. Com Marc Treib, un arquitecte que fa classes a Berkeley, em va remarcar: «Amb Calatrava hi ha el pont, i després hi ha el pont *real*».

Una vegada, l'arquitecte Renzo Piano va parlar-li a qui va ser durant molts anys el seu col·laborador tècnic, l'enginyer Peter Rice, sobre el seu interès cap al treball del jove Calatrava. Piano va recordar-me l'alliçonadora resposta de Rice: «Hi ha alguna cosa que no va bé. Quan dissenyes un pont, vas d'aquí cap a allà», cosa que l'enginyer va il·lustrar amb un ràpid moviment horitzontal del seu dit. Aleshores, Rice va afegir: «No vas d'aquí cap a aquí»,

tot arquejant la seua mà dreta per sobre del cap i tocant la orella esquerra.¹

Alguns edificis que Calatrava ha construït des de la mort de Rice el 1992 fan que el gest de l'enginyer sembla profètic. Un bon exemple n'és l'Auditori de Tenerife del 1991-2003, a les Illes Canàries. Aquest va ser un producte d'un moment frenètic en què algunes ciutats espanyoles –especialment Bilbao i València– es van sentir obligades a encarregar arquitectura que cridés l'atenció per competir amb Sevilla, seu de l'Exposició Universal del 1992, i Barcelona, la ciutat que va albergar els Jocs Olímpics del 1992. Per tal de no ser sobrepasada per cap d'elles, el govern de l'illa, avançada atlàntica d'Espanya, va demanar a Calatrava que dissenyés urgentment un edifici prominent que donés a Tenerife allò que l'Òpera de Sydney del 1957-1973, obra de Jørn Utzon, havia donat a la ciutat més gran d' Austràlia: un logotip arquitectònic tan recognoscible com la Torre Eiffel o el Taj Mahal.

Les petxines de ciment pintades de blanc que envolten el costat de l'Auditori de Tenerife que dona a l'oceà estan sobrevoltades per una teulada voladissa en forma de falç, de 57 metres d'altura amb la intenció de suggerir una onada de la grandària d'un tsunami. Com Tzonis escriu a la seua nova monografia, *Santiago Calatrava: The Complete Works*, «Aquesta és potser l'analogia més extrema que implica moviment mai generada per Calatrava». La mania espanyola dels anys 90 per l'arquitectura espectacular ha esdevingut des d'aleshores una voga internacional, una raó per la qual l'estètica teatral de Calatrava està sent rebuda amb tanta calidesa en moltes parts del món.

Més enllà del seu poder per sobtar, Calatrava ha guanyat molts admiradors

perquè el cos del seu treball és excepcionalment consistent per als estàndards d'avui, especialment els de l'actual avantguarda arquitectònica. El pol oposat hi és Rem Koolhaas, els clients del qual mai no saben què obtindran d'aquest mestre imprevisible, i els dissenys del qual, tot i ser indefectiblement fascinants i sovint brillants, no segueixen un model estilístic previsible. Tanmateix, l'arquitectura racionalitzada i completament blanca de Calatrava –instantàniament identificable per ella mateixa, i característicament diferent de la de qualsevol dels seus contemporanis– no és tan original com alguns creuen.

Calatrava és el primer que admet això, ja que sovint cita el seu deute cap a Antoni Gaudí, encara que és clar que no té afinitat amb la vessant excèntrica i artesana dels edificis del mestre català, amb les seues estranyes barreges de materials, textures i colors. En comptes d'això, Calatrava se sent atret per la manera en què Gaudí va modelar elements estructurals que semblaven esquelets estilitzats d'animals. Les columnes amb aspecte d'os que es poden veure als dibuixos i models de Gaudí per al seu Temple Expiatori de la Sagrada Família a Barcelona, en el qual va començar a treballar el 1884, reapareixen al disseny del 1991 de Calatrava, que no es va dur a terme, per a l'Església Catedral de Sant Joan el Diví a Nova York. I la llarga successió d'arcs parabòlics al Col·legi de Santa Teresa de Jesús a Barcelona de Gaudí de 1889-1894 és tan semblant a passatges del treball de Calatrava que aquest ha de conèixer bé aquell edifici.

És fàcil retre homenatge a un geni com Gaudí (especialment si també ets espanyol), però els fantasmes d'altres arquitectes, menys memorables, poblen l'obra de

Calatrava, inclosos alguns modernistes poc recordats de mitjan del segle XX. Les transparents i atenuades voltes neogòtiques que l'arquitecte americà d'origen japonès Minoru Yamasaki va convertir en l'eix del seu Pavelló Federal de la Ciència a l'Exposició Universal de Seattle del 1962 s'han rematerialitzat, d'una manera modificada, en alguns projectes de Calatrava. Les costelles radials de ciment i els arcs parabòlics típics de l'enginyer italià Pier Luigi Nervi són freqüents als edificis de Calatrava. Menys fàcil d'indicar amb precisió, però tanmateix palpable, és el candor similar al de Tomorrowland [El País de l'Endemà] de Walt Disney del 1955 al Disneyland d'Anaheim, Califòrnia, que sintetitza motius procedents d'alguns dels mateixos arquitectes famosos en el seu temps que Calatrava continua canalitzant.

El futur no s'atura mai, és clar, i Tomorrowland –la primera versió del que es va imaginar que podria ser el món el 1986– ha estat remodelada dos cops, el 1967 i el 1998, per tal de no quedar desfada. Si Calatrava sembla haver-se mogut cap enrere en aquest temps ple de nostàlgia per l'Era Espacial, ha arrossegat amb ell molts admiradors. Per a ells, l'ambició de l'arquitectura de Calatrava és estimulante i tranquil·litzadora pel seu record d'una època, no fa tant de temps, en què la tecnologia oferia la promesa d'un progrés humà il·limitat. Els treballs de Calatrava, segurs i capaços d'inspirar el respecte del públic, truquen a la porta d'un desig profundament arrelat d'un futur força diferent del que tenim al davant, un anhel que explica en gran part el seu èxit extraordinari.

2.

Aquest ha estat un *annus mirabilis* per a Calatrava. Al principi d'aquest any va ser guardonat amb la Medalla d'Or de l'American Institute of Architects, el seu honor més alt, tot afegint-se a Louis Sullivan, Frank Lloyd Wright, Mies, Le Corbusier, Alvar Aalto, Louis Kahn i Gehry. A l'octubre va ser inaugurat el Palau de les Arts Reina Sofia, una Òpera de 143 milions de dòlars a la seua ciutat natal de València, la darrera de les grans edificacions de la seua Ciutat de les Arts i les Ciències, un conjunt de 3.440 metres quadrats que també inclou el seu Museu de la Ciència i l'Hemisfèric. Més tard, aquell mateix mes, el Metropolitan Museum of Art va inaugurar la primera exposició d'un arquitecte viu des de la mostra de Marcel Breuer el 1972.

Santiago Calatrava: Sculpture into Architecture [Santiago Calatrava: *Escultura dins l'Arquitectura*] era esperat amb molta impaciència no tan sols perquè les mostres individuals d'arquitectura hagen esdevingut tan escasses a Nova York (particularment al Museu d'Art Modern, que en el passat va ser un pilar fonamental del gènere). Aquesta vista de conjunt també ofereix la primera prova d'allò que es podria esperar de Gary Tinterow, el nou director del Departament d'Art del segle XX, Modern i Contemporani, reestructurat recentment, del Metropolitan (que va organitzar l'exhibició amb la seua directora ajudant, Jane Adlin).

El subtítol de l'exposició del Metropolitan, *Escultura dins l'Arquitectura*, reflecteix el profund desig del protagonista de ser pres seriosament com a artista; segurament fou un somni acomplit quan va veure les banderoles sobre l'entrada del museu aquesta tardor: Calatrava, Van Gogh, Fra

Angelico. A l'inici del segle XXI, mentre Calatrava s'acostava al seu cinquantè aniversari, pròsper però inquiet, sembla que va idear una tàctica per elevar el seu estatus tot rebatejant-se com a artista-arquitecte i establint-se als Estats Units, on encara no tenia un gran nom. Va contractar una empresa de relacions públiques de Nova York especialitzada en assumptes culturals de gran volada, que el 2000 va organitzar festes per a la premsa a València, Zuric i Florència. En aquesta darrera ciutat es va muntar majestuosament al Palazzo Strozzi una mostra del seu treball molt més gran que l'exposició actual a Nova York.

El subtítol de l'exposició de Nova York suggereix una explicació de com els dissenys de Calatrava emergeixen en un mitjà i es desenvolupen de manera més completa quan es traslladen a un altre. Però aquest procés no es demostra de manera convincent. Fotografies i models d'edificis i les il·lustracions amb què suposadament es relacionen simplement s'exposen les unes al costat de les altres; algunes de les escultures van ser realitzades anys després de les estructures que semblava que podrien haver influït.

Siga quina siga la rellevància que les exploracions de Calatrava en uns altres mitjans han pogut tenir en la seua arquitectura, el mèrit artístic de les seues escultures de pedra, metall i fusta destrament acabades –especialment les que semblen imitar Brancusi o acostar-se a Noguchi– cau ben per sota dels estàndards del museu enciclopèdic més gran del món. Alarmants d'una altra manera són les dues escultures cinètiques de la mostra, mogudes amb un motor: una peça de terra ondulada semblant a unes ones i, per sobre de la galeria d'entrada, *Shadow Machine* del 2005, una filera de

dotze ganxos metàl·lics pintats de blanc que s'agiten amunt i avall com les urpes d'algun monstre japonès de ciència ficció dels anys 50. És inconcebible que alguna d'aquestes obres fos mai exhibida al Metropolitan si no fos per la connexió amb l'arquitectura de Calatrava.

La instal·lació conclou amb una juxtaposició sorprenent. A l'extrem de la galeria, dues altes, primes i afilades escultures de granit negre flanquegen l'ampla porta d'entrada cap a una selecció de les obres del museu dels inicis del segle XX. A la dreta hi ha el *Fruit* de granit negre de Calatrava, del 1999, que s'assembla força al *Bird in Space* de Brancusi. Al centre de la sala contigua hi ha l'obra autèntica: la versió del 1923 en marbre blanc de l'obra mestra de Brancusi, en tota la seua inimitable perfecció, una reprimenda a les pretensions de Calatrava i al recolzament del Metropolitan.

Els objectes a la vista a *Santiago Calatrava: Clay and Paint, Ceramics and Watercolor* [*Santiago Calatrava: Argila i Pintura, Ceràmica i Aquarel·la*], una mostra contemporània al proper Institut Espanyol Reina Sofia, tenen molt en comú amb els dibuixos d'aspecte de fris que l'arquitecte va crear per a la seua exposició del Metropolitan –bous picassoides a carbonet i odaliques matissesques en guix vermell. Aquests recipients de ceràmica, fets a la localitat valenciana de Manises seguint els dibuixos de Calatrava, seran inevitablement comparades amb les ceràmiques que Picasso va començar a crear el 1947 a la factoria de terrisseria de Madoura, a la localitat provençal de Vallauris. Picasso va transformar completament aquells gerros i càntirs de fang mitjançant la màgia del seu geni, encara que el seu subtil humor enganya aquells que infravaloren les seues

ceràmiques com a meres notes al peu de les seues altres obres.

Tot anant *mano a mano* contra el més versàtil de tots els artistes moderns, Calatrava ha entrat en una batalla perduda. Els perfils dels seus recipients repassen els prototips francesos dels anys 30 i els escandinaus dels 50, però decora molts d'ells amb el contrastat vermell i negre dels antics gerros de l'Àtica. Les superfícies de la major part d'aquestes peces estan gravades amb prims contorns dels primitius nus arcadis, menys com les fases clàssiques de Picasso i Matisse que com els lleugers acostaments que hi féu Jean Cocteau. La necessitat creativa de Picasso era tan incontenible que no podia mantenir les mans apartades de qualsevol material al seu abast; les repetides incursions de Calatrava en mitjans més enllà de l'enginyeria i l'arquitectura donen la impressió com si estigués tractant de completar una mena de llista imaginària de requisits.

3.

Les retrospectives a mitja carrera poden fer als seus protagonistes més mal que bé, i tot i que la mostra de Calatrava al Metropolitan pot haver sigut un èxit per als visitants de museus, és improbable que afavoresca el tipus de valoració crítica que voldria Calatrava i que no acaba de trobar. Hi ha molta distància entre Walt Disney i Frank Gehry, i Calatrava cau en algun lloc entre tots dos. Aquests dies, tots dos arquitectes són esmentats sovint en la mateixa frase. Han competit per les mateixes feines (Gehry va perdre l'encàrrec del Museu d'Art de Milwaukee davant de Calatrava) i no hi ha dubte que encara serà així. N'hi ha molts

que veuen semblances en les línies descendents i els volums inflats de les seues arquitectures. Però hi ha moltes més diferències notables, començant per la manera en què els edificis treballats però bàsicament obvis de Calatrava poden ser compresos al primer cop d'ull (cosa que molta gent troba reconfortant), mentre que les composicions complexes i ambigües de Gehry triguen més temps a assimilar-se.

Quan es va obrir el Walt Disney Concert Hall del 1989-2003 de Gehry a Los Angeles, aquest va ser aclamat d'una manera només una mica menys entusiasta que pel seu Museu Guggenheim de Bilbao. Tanmateix, poca atenció se li va concedir a l'Auditori de Tenerife de Calatrava quan es va inaugurar, només un mes abans que el Disney. Una ubicació remota pot afectar l'interès periodístic per un nou edifici, però Bilbao, que mai havia sigut una cruïlla cultural, ràpidament va esdevenir una destinació obligatòria després del triomf de Gehry. Tenerife no, encara que per una altra raó.

En un article sobre els dos auditoris, el crític britànic Deyan Sudjic va trobar en l'obra de Calatrava «el costat fosc kitsch de la inventiva lliure i juganera de Gehry». Va rebre una furibunda rèplica de l'editor i crític espanyol Luis Fernández-Galiano,² que va criticar durament Sudjic i d'altres que admiren Gehry però «menyspreen el valencià com un populista kitsch amb una humilitat retòrica que no està en consonància amb l'escala megalòmana de les seues obres».³

«Kitsch» és una paraula que s'ha de fer servir amb precaució, devaluada pel fet que ha esdevingut un mot pejoratiu multiús per al mal gust. En la seua definició clàssica, el kitsch identificava un fenomen específic:

l'apropiació d'una cosa familiar que després és alterada en grandària, feta en un material diferent i assignada a una funció incongruent i completament diferent, tot convertint l'híbrid en grotesc.⁴ Objectes basats en famoses obres d'art i d'arquitectura són citades sovint a tall d'il·lustracions, com ara una figureta de la Venus de Milo amb un rellotge a l'estómac o un molinet de pebre amb la forma de la Torre Inclinada de Pisa.

El kitsch arquitectònic és d'allò més comú en el llenguatge comercial pop –tipificat pel Big Duck del 1931 a Flanders, Nova York, un edifici al costat d'una carretera de Long Island en forma d'ànec, que Venturi i Scott Brown van convertir en objecte de culte gràcies als seus escrits. Però aquesta mena d'imitacions no són desconegudes en l'art de la construcció amb més altes pretensions. Tots els indicis del kitsch convergeixen en les oficines centrals de PPG, fetes per Philip Johnson i John Burgee el 1979-1984 a Pittsburgh, on la forma de la Torre Victoria del 1836-1860, obra de Sir Charles Barry per al Palau de Westminster, va ser alterada en grandària, funció i material, i transvasada en un horripilant edifici d'oficines amb façana de miralls.

Només perquè un objecte útil o una obra d'arquitectura és figurativa no es converteix en kitsch. La sèrie de Llums Peix de Frank Gehry del 1983-1986, el Fishdance Restaurant del 1986-1987 a Kobe, Japó, i l'escultura del peix de 1989-1992 a la Vila Olímpica a Barcelona estan entre els molts exemples d'un símbol que ell identifica amb la força vital i ha utilitzat per donar als seus dissenys una major sensació d'animació. Aquells esquemes tenen una vella sensibilitat pop en la mateixa línia que les primeres obres de l'amic de Gehry, Cla-

es Oldenburg. L'arquitecte va col·laborar amb Oldenburg i la seua dona Coosje van Bruggen a l'edifici Chiat/Day del 1985-1991 a Venice, Califòrnia, on la contribució dels artistes va ser una escultura gegantina d'uns binocles posats a l'inrevés per formar una mena de porta d'entrada. L'humor directe i la presentació informal d'una imatge així en aquesta mena d'art i arquitectura és bastant diferent a la crispada il·lògica del kitsch.

Alguns crítics han descrit el Guggenheim de Bilbao de Gehry com un peix gegantí, d'altres hi veuen una megacarxofa, i les formes del seu Disney Concert Hall, com inflades pel vent, fan que molts pensen en un galió. Gehry no pretenia unes referències tan específiques, però l'abstracció impulsa la gent a definir coses no familiars mitjançant la referència a coses que coneixen. Quan els arquitectes van massa lluny en ajudar el públic a fer aquesta mena de connexions, el resultat és kitsch.

Les inspiracions de Calatrava pel que fa a les formes vénen el més sovint de la natura, però les més estranyes d'entre elles fins ara provenen d'una incursió en la història de l'arquitectura. Des dels anys 20, els visionaris projectes dels arquitectes francesos del segle XVIII Étienne-Louis Boullée i Claude-Nicolas Ledoux havien estat considerats modernisme monumental *avant la lettre*, tot i que la major part d'aquells esquemes no van ser mai duts a terme. Calatrava, per al seu Hemisfèric del 1991-1996 a la Ciutat de les Arts i les Ciències de València, va prendre dissenys d'ambdós arquitectes i els va alterar d'una manera, es pot aventurar, que cap altre arquitecte de la seua magnitud s'atreviria a fer avui.

Una de les imatges més hipnòtiques de l'Època de la Il·lustració és la representació

de Ledoux del seu teatre neoclàssic del 1775-1784 a Besançon, reflectit de manera surreal en l'ull colossal d'un ésser còsmic sense identificar. El 1784, Boullée ideava el seu Cenotafi per a Newton –un enorme globus amb l'interior buit que simularia el Sublim de l'espai celestial. Calatrava va combinar aquelles dues idees a l'Hemisfèric de València. L'auditori està allotjat en una bola sense finestres centrada a sota de l'arc continu del sostre de vidre i ciment. Només la meitat superior de l'esfera interior és visible a nivell del terra, però uns estanyes que envolten l'estructura i la reflecteixen completen la il·lusió òptica amb una imatge en un mirall aquàtic que la converteix en una vasta esfera (tot assemblant-se a *Eye* [Ull], logotip creat el 1951 pel William Golden per a la CBS).

L'ull que tot ho veu de Ledoux no parpelleja mai, però el de Calatrava encara ho fa millor. Unes voltes motoritzades de vidre i metall a tots dos costats del pavelló poden ser pujades i baixades com unes parpelles, tot fent que els diàfans elements verticals que es mouen amunt i avall amb elles semblen pestanyes brobdingnagianes.* Calatrava incorpora sovint elements mecànics a les seues estructures. Quan Cheryl Kent li va preguntar per què, ell va contestar, com una mena de Sir Edmund Hillary arquitectònic: «Perquè és possible, i com que és possible és part de la nostra època».

L'encàrrec americà més important de Calatrava fins avui, de 2.000 milions de dòlars, és el Centre de Transports World Trade Center a la Zona Zero, que ara està en construcció, mentre la resta d'aquest cobejat projecte de reconstrucció llangueix. Contràriament a les formes nervioses i fragmentades del pla mestre de Daniel Libeskind o l'insípid minimalisme del

World Trade Center Memorial de Michael Arad i Peter Walker, l'enlluernadora estació de trens de Calatrava, d'acer blanc i vidre –l'acabament de la qual està programat per al 2009 i que tindrà un sostre motoritzat que obrirà el vestíbul principal al cel– sembla optimista i positiu. El seu simbolisme és inequívoc, i molts el van interpretar immediatament com un colom.

Calatrava ha confirmat que aquest disseny va començar amb la seua visió de l'ocell de la pau que es llença a volar des de les mans d'un nen –una visió representada més tard per la seua filla petita, que va amollar dos coloms blancs el dia que van començar les obres de l'edifici. Com Libeskind, té una comprensió intuïtiva de les qüestions emocionals en joc a la Zona Zero i no és tímid quan toca emfasitzar-les. Mentre que la Freedom Tower de Libeskind invocava l'Estàtua de la Llibertat, la revolució del 1776 i la seua pròpia experiència com a immigrant tan desvergonyidament com un actor de vodevil faria onejar la bandera de les barres i estrelles per obtenir l'aplaudiment, el Centre de Transports de Calatrava, encara que no obertament patriòtic, és igual de commemoratiu de manera implícita, tot i que aquest no era un requisit del client. I contràriament al desafortunat Libeskind, a qui van fer fora del projecte, Calatrava ha tingut l'habilitat d'aconcentrar els interessos dels diferents grups involucrats en ell.

Quan el disseny per al Centre de Transports va ser presentat per primer cop en una conferència de premsa a començament del 2004, la reacció va ser d'èxtasi, resumida per l'alcalde Bloomberg, que va exclamar: «Caram' és la primera paraula que et ve a esment». Uns altres ho van veure com un monument històric instantani, potser plens

d'impaciència per alguna mena de memorial provisional mentre el de debò roman als llimbs i la reconstrucció de la Zona Zero continua encallada. Com va dir mig en broma en la inauguració el cap de la comissió per a la conservació de la zona: «Ens hauríem d'afanyar a posar-hi una fita?».⁵

4.

L'obsessió de Calatrava per les aus es va manifestar per primer cop a les voltes de vidre i acer en forma d'ales sobre l'entrada del seu Institut Wohlen del 1983-1988 a Wohlen, Suïssa, però realment es va enlairar amb les ales de pterodàctil de la seua Estació de l'Aeroport de Lió del 1989-1994 a França, una de les diverses terminals de tren que ha construït. El seu ocell americà més gran fins avui està posat a la vora del Llac Michigan: el Pavelló Quadracci al Museu d'Art de Milwaukee, un afegitó a l'edifici d'Eero Saarinen del 1953-1957, que va ser ampliat per David Kahler el 1975. A la publicació oficial del museu sobre el nou edifici, Calatrava tria una reveladora metàfora per descriure el que ell considera la seua educació arquitectònica passada de moda: «Tenia l'aprenentatge a l'abast de la mà... Preferia sentir cantar un ocell que una persona cantant com un ocell». Alexander Tzonis compara el *brise-soleil* (o pantalla solar) mecànic de 65 metres d'ample de l'edifici a «les ales d'una gran gavina». Tanmateix, com informa Kent, «el *brise-soleil* no fa gran cosa per protegir de la llum del sol».

Molts arquitectes contemporanis volen donar a la seua obra un sentit més gran del moviment. Cap ho fa millor que Gehry, que ha construït alguns dels edificis pú-

blics més dinàmics des de l'època del Barroc. Com que li manquen els dons escultòrics de Gehry, Calatrava espera crear moviment tot prement un botó i quan va dissenyar el Pavelló Quadracci a Milwaukee va combinar les seues dues fixacions més importants: els ocells i les parts d'edifici mogudes per màquines. En uns altres llocs, el mal funcionament ha infestat els seus components electrònics. La seua preferència pels efectes espectaculars a costa de la utilitat també es pot veure en la disparitat entre l'extravagant estructura superior del Pavelló Quadracci, que és poc més que un vestíbul, i les llòbregues galeries d'exposició confiades a la caixa de ciment inferior com si fossen una molesta idea tardana.

Per a la nova estructura de la planta baixa del museu, Calatrava es va basar en la Terminal de la TWA d'Eero Saarinen del 1958-1962 a l'aeroport Kennedy de Nova York. Saarinen volia que aquell edifici evokes un ocell volant, un efecte difícil en un mitjà tan llastat per la gravetat. Tot i això, se les va empescar per fer-ho no fent servir mètodes tan simplistes com el buit simbolisme de Calatrava, sinó simulant una fisicitat flotant anàloga a volar amb un flux aerodinàmic de línies sinuoses i espais onejants. A la TWA (abans de recents i barroeres alteracions), els canvis entre els diferents nivells s'efectuaven amb tanta suavitat que mai no interrompien la continuïtat del moviment. La il·lusió era tan subtil i sostinguda que després que una persona passàs a través del lluminós túnel suaument arquejat cap a les portes d'embarcament i finalment pugés a l'avió, l'enlairament en ell mateix podria ser considerat un anticlímax.

Les despeses imprevistes no són infreqüents en arquitectura, especialment per

a dissenys que es desvien de les normes estructurals o tecnològiques, o exigeixen una qualitat d'execució més elevada que els esquemes comercials –condicions típiques d'edificis per a institucions culturals. Els pressupostos se superen per moltes raons, no totes elles dins del control de l'arquitecte. La sort en la planificació del temps pot ser crucial, especialment en projectes llargs. L'Ala Est de la National Gallery of Art de Washington, obra del 1974-1978 de I. M. Pei, havia d'haver costat 70 milions de dòlars, però problemes tècnics, disputes laborals i preus que pujaven durant una dècada inflacionista van empènyer el total fins a 94,4 milions de dòlars. Repensar un disseny quan ja està en marxa també pot resultar car. El pressupost inicial per al Museu d'Art Modern de Nova York, fet per Yoshio Taniguchi el 1997-2004 va pujar almenys 52 milions de dòlars, en part a causa dels canvis que el client va demanar durant la construcció (que al final va costar 425 milions de dòlars, encara que l'Edifici d'Educació continua sense acabar un any després de la reobertura del museu). Els projectes que han de ser acabats amb preses per complir un termini urgent poden incórrer en esgotadores càrregues d'hores extraordinàries. Això va succeir amb els Jocs Olímpics del 2004 a Atenes, l'eix dels quals era l'Estadi Olímpic de Calatrava, que té un sostre mecànic i es va acabar pels pèls, i que és el tema d'un altre nou llibre de Tzonis.

Gastar massa per crear una obra destacable d'arquitectura pot tenir un efecte negatiu sobre d'altres institucions: el govern grec trigarà anys a pagar la seua orgia olímpica. El Centre Georges Pompidou del 1971-1977, obra de Renzo Piano i Richard Rogers –el veritable prototip del

museu modern com a espectacle popular arquitectònic– va acabar costant tants diners més dels previstos que el govern francès va solucionar el dèficit tallant els ajuts per diferents museus regionals.

Més del mateix ha passat a Milwaukee, on el cost del Pavelló Quadracci de Calatrava gairebé es va quadruplicar, des dels 35 milions de dòlars estimats originalment fins als 125 milions. Sheldon Lubar, un administrador del museu, va declarar a un diari que «havia descobert que el projecte havia estat mal dirigit per antics administradors i membres del personal». ⁶ Però l'increment va ser causat si més no en part per problemes tècnics en la construcció del *brise-soleil* de l'edifici, d'aspecte alat mogut per màquines. Els peixos han de nedar, els ocells han de volar, però els edificis no han de moure's, almenys no de la manera literal i sovint costosa de Calatrava.

La urgent recollida de fons del Museu d'Art de Milwaukee engegada per pagar els darrers 25 milions de dòlars d'hores extraordinàries va desencadenar una reacció en cadena que ha portat a la vora de la fallida algunes de les institucions culturals més antigues de la ciutat, a causa de la creixent competició per aconseguir donacions locals. El darrer juny, el Consell del Comtat de Milwaukee va garantir un préstec de 6 milions per impedir el tancament del Museu Públic de Milwaukee, tot criticant «l'atipament de construcció» que havia atiat la crisi de fons. ⁷ Després de l'allau inicial de visitants curiosos que va venir després de l'obertura del Pavelló Quadracci, les xifres d'assistència –i els ingressos per venda d'entrades– han caigut per sota de les previsions del museu, tot aixecant més preocupacions financeres. Tot i que l'edifici ha esdevingut el logotip d'una estratègia global de *marke-*

ting per estimular la decaiguda economia de Milwaukee, l'enorme dèficit contret pel disseny de Calatrava provoca dubtes sobre el seny dels mecenes locals.

Algunes altres ciutats nord-americanes, però, consideren el projecte de Milwaukee no com una desgràcia sinó com un model per millorar les seues relacions públiques. Buffalo està tractant de fer servir el seu considerable llegat arquitectònic –que inclou coneguts edificis de H. H. Richardson, Sullivan, Wright i Saarinen– com a base d'un programa per augmentar el turisme cultural i promoure una economia que, com la de Milwaukee, és poc robusta. Tanmateix, uns edificis històrics, per molt distingits que siguin, poden no ser prou per competir amb meravelles com el Quadracci, temen alguns funcionaris de Buffalo. Segons Edward Healy, de l'Oficina de Turisme de Buffalo: «Necessites alguna cosa imponent, de debò, perquè aquestes altres ciutats estàn fent coses imponents. Això és el que crea un increïble rebombori».⁸

Els contorns ostentosos, els extravagants efectes d'enginyeria i els trucs mecànics de l'estil de Calatrava són futuristes d'una manera que es va passar de moda al voltant del 1965, quan va tancar la darrera Exposició Universal de Nova York. Els aspectes aparentment avançats (encara que realment són retrògrades) de la seua arquitectura disfressen el seu sentimentalisme subjacent, i el fan acceptable per als mecenes d'una certa sofisticació que rebutjarien expressions kitsch més marcades. Que haja trobat un públic dins del món de l'art és un misteri, però el seu atractiu davant d'una audiència popular té tot el sentit. Com que les institucions culturals es reinventen arreu del món com a promotors comercials de l'espectacle de masses, l'arquitectura que encarreguen

reflecteix aquest canvi de manera ben clara. Com el mític Roc, l'enorme ocell que va conduir el Simbad el Marí cap a la seguretat, l'arquitectura del Santiago Calatrava parla d'esperances màgiques de salvació. I en el món que ell està ajudant a conformar de nou, qui no voldria emprendre el vol sobre les ales d'un colom? □

Traducció d'Anna Torcal

Aquest article va ser publicat originalment a *The New York Review of Books* 52/20 (desembre 2005).

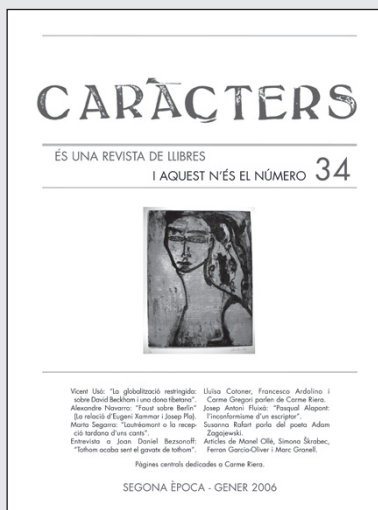
S'hi comenten els llibres i exposicions següents:

Santiago Calatrava: Sculpture into Architecture (Exposició al Museu d'Art Metropolità, Nova York, 18 d'octubre del 2005 – 5 de març del 2006).
Santiago Calatrava: Clay and Paint, Ceramics and Watercolors (Exposició a l'Institut Espanyol Reina Sofia, Nova York, 19 d'octubre – 26 de novembre del 2005).
Santiago Calatrava: The Complete Works, per Alexander Tzonis, Rizzoli, 432 pàgs.
Santiago Calatrava: The Bridges, per Alexander Tzonis i Rebeca Caso Donadei, Universe, 272 pp.
Santiago Calatrava: Milwaukee Art Museum, Quadracci Pavilion, per Cheryl Kent, Rizzoli, 128 pp.
Santiago Calatrava: The Athens Olympics, per Alexander Tzonis i Rebeca Caso Donadei, Rizzoli, 176 pp.

* Gentilici que fa referència al país dels gegants del llibre de J. Swift *Els viatges de Gulliver*. [N. de la T.]

1. Conversa amb Renzo Piano, Nova York, 22 de setembre del 2005.
2. Deyan Sudjic, «Landmarks of Hope and Glory», *The Observer*, 26 d'octubre del 2003, p. 6, reimprès i augmentat a Sudjic, *The Edifice Complex: How the Rich and Powerful Shape the World*, Penguin, 2005, pp. 317-346.
3. Luis Fernández-Galiano, «Fanfare and Fantasy», *AV Monographs* 105-106 (gener-abril del 2004), pp. 216-219.
4. Gilo Dorfles, *Kitsch: The World of Bad Taste*, Universe, 1969.

5. Vegeu David W. Dunlap, «A PATH Station That Honors 9/11, and Opens Wide, Too», *The New York Times*, 23 de gener del 2004, p. B1.
6. Vegeu Steve Litt, «Despite Some Doubts, Art-Museum Expansion Should Work in Cleveland», *The Plain Dealer*, 25 de setembre del 2005, p. J1.
7. Vegeu Dave Umhoefer i Avrum D. Lank, «County Board Oks Museum Bailout Deal»; Loan Guarantee Comes Amid Fears for Other Institutions», *Milwaukee Journal Sentinel*, 24 de juny del 2005, p. 1.
8. Vegeu Mark Sommer, «Erie County Fiscal Crisis Cuts Deep into Tourist Potential», *The Buffalo News*, 19 de juliol del 2005, p. A1.



CARÀCTERS

REVISTA DE LLIBRES

Núm. 34 Gener 2006

Vicent Usó: «La globalització restringida:
sobre David Beckham i una dona tibetana»

Alexandre Navarro: «Faust sobre Berlín»
(La relació d'Eugeni Xammar i Josep Pla)

Marta Segarra: «Lautréament o la recepció tardana d'uns cants»

Entrevista a Joan Daniel Bezsonoff:

«Tothom acaba sent el gavatx de tothom»

Lluïsa Cotoner, Francesco Ardolino i Carme Gregori
parlen de Carme Riera

Josep Antoni Fluxà: «Pasqual Alapont: l'inconformisme d'un escriptor»

Susanna Rafart parla del poeta Adam Zagajewski

Articles de Manel Ollé, Simona Škrabec,
Ferran Garcia-Oliver i Marc Granell

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

De tornada a Ors¹

Adrià Chavarria

Eugeni d'Ors fou el gestador del moviment noucentista, partidari de l'arbitració i de l'intervencionisme actiu, des de l'àmbit de la cultura, i des d'aquesta, de retruc cap al món de la política activa. Aquest moviment es trobà a recer del partit de la Lliga Regionalista de Catalunya, que durant els anys del govern de Prat de la Riba aconseguí la recuperació de certes institucions, que vertebrarien la política nacional del Principat durant les primeres dècades del segle XX. Sóc del parer que ens seria difícil d'entendre la tasca de la Mancomunitat de Catalunya –entre altres coses perquè en fou director d'Instrucció pública– sense Ors, i aquesta sense el seu treball tècnic i cultural; el seu viratge lingüístic i polític posterior és tota una altra qüestió, i jutjar-lo perquè començà a escriure en castellà esdevé una cosa delicada. L'Ors castellà és un personatge mal estudiat al nostre país, ja que les campanes de traïció hi ressonen massa, i tot plegat provoca angúnia i malestar, malgrat que entre tots hauríem de fer els màxims esforços per analitzar-ho detingudament, i estudiar-ne els motius i les causes;² ara bé, allò que féu Xènius amb el *Glosari*,³ no ho

havia fet mai ningú en la vida cultural del país. El treball que va fer, en l'etapa inicial, vers la defensa i la dignificació de la llengua⁴ va ser immens i gratificant. I les gloses de *La Veu* van ser simplement delicioses.⁵

Què és una glossa? Què fou el glossari? Les respostes només es poden anar descobrint si seguim, pausadament, els fils i les drecceres del paisatge periodístic que configuraren les dites gloses orsianes. Què en podríem dir, però? Podríem comentar que les *gloses* d'Ors configuren petites «narracions» culturals i polítiques, conformades per dosis particulars de pensaments vius i dinàmics. I escric narracions entre cometes, ja que Ors mai no va pretendre d'escriure res semblant a una narració o a una novel·la. Van ser petites cambres de laboratori de pensaments nous? Sembla que així fou, ja que durant els anys a *La Veu* foren molts els lectors que el van seguir, diàriament, amb molt d'entusiasme.

La primer *glosa* va aparèixer el dia 1 de gener de 1906 amb el títol «Les festes dels solitaris», paradoxa enunciativa, plena d'ironia, on potser assenyalava el seu propi camí. L'herència orsiana ha estat enorme per a la nostra cultura, però, a la vegada, s'ha vist envoltada pels núvols d'unes soledats,⁶ com potser transmeten certs solitaris durant les festes nadalenques: «I desfilaren, i per les vies de la ciutat, encara nues de

Adrià Chavarria és professor de filosofia i impulsor de la revista *Reis*, de Tortosa. Ha dedicat especial atenció a la història del pensament català contemporani.

gent, se perderen aquells i aquelles dones que, caminant ab passa lenta, feien la via de ses soletats a ses soletats». ⁷

Per tant, aquest 1906 –ara fa un segle– neix el *Glosari*. Molts el consideren la millor de les obres orsianes; alguns diran que, fet i fet, és l'única. Certament, al *Glosari* es descabdellen tots els seus nusos intel·lectuals, ja que tret d'algunes temporades, Ors el continuà tota la seva vida, primer a Catalunya i després a Madrid amb els títols de *Nuevo* i *Novísimo Glosario*. Com va dir Mercè Rius, ⁸ Xènius posà a la mà dels lectors una mena de diari intel·lectual on tractava els temes més diversos. Bastí un espai, o millor dit un món, on el lector i ell podien trobar-se, amb la particularitat que també ell mateix esdevenia, de tant en tant, lector, quan escrivia a Octavi de Romeu, una mena d'alter ego o heterònim, que podia expressar les coses que Xènius no podia dir tan lliurement.

És així com Ors comença el seu camí com a periodista en *La Veu*, i en el món de la cultura i política catalanes. L'ofici de periodista, és a dir, el constructor de les notícies diàries, l'acompanyà durant tota la seva vida. Hi dedicarà una glossa, precisament, a la dignificació de tal ofici, amb el títol «Més sobre la dignitat de l'ofici de periodista». ⁹ El periodista del Noucents és aquell qui escolta, i posa per escrit, les palpitations dels temps, i sobretot dels nous moments contemporanis, que Ors pretenia que fossin molt diferents dels del segle XIX. El periodista substitueix el filòsof en aquesta acció d'escoltar el present. Aleshores, la diferència entre el periodista i el filòsof rau en una qüestió de temps. A parer d'Ors, el filòsof encara escolta i negocia amb les coses eternes. L'actualitat, però, és l'habitable del periodista. Habitable que quasi no té la for-

ça de construir-se, ja que es troba sotmès, contínuament, al vendaval de les *palpitations* més absolutes. La immediatesa no és sinònim, però, de lleugeresa d'informació o de resolució, ja que el mateix Ors pensava que la informació que oferiria el periodista continuaria sent suprema. Aquest, i no pas un altre, construiria el temps de la nova modernitat o del Noucents: «[...] EL SUPREM PERIODISTA. Aquest serà *el qui oixi les palpitations dels temps*. Sa informació serà *d'idees*, millor, *de ànimes*. Farà *gasetilles d'eternitats*». ¹⁰

Per què encetà Eugeni d'Ors una nova forma de fer periodisme, precisament aquest de fer *gasetilles* d'eternitats? Què entenem per *gasetilles*? Eren els espais de reflexió al voltant dels temes que interessaven en la construcció de la nova societat noucentista. Catalunya estava encomanada a la tasca de construir i reconstruir-se. Primer de tot, havia de bastir un nou present, que per a Ors havia de ser radicalment diferent del de l'herència romàntica-modernista. Per tant, un país ben diferent del que Joan Maragall, per exemple, volia construir. I per una altra banda, hi havia també el deure, des del present, d'edificar aquell renaixement, que a causa de l'inici de la decadència catalana dels segles XVI i XVII, Catalunya no havia pogut construir.

L'herència periodística d'Ors és considerable. És clar que l'estil del *Glosari* fou irrepitible –tot ell forma una baula personal de l'«àngel» orsià–, però el rigor dels seus escrits, i la manera de transmetre la informació, a propòsit d'una munió de temes, crec que els traslladaren, en català i castellà, alguns deixebles que el llegiren diàriament a *La Veu*. Potser el primer cas fou Joan Crexells, ¹¹ que en fou alumne. El van seguir, després, Josep Pla, Eugeni Xammar, i ja més

a prop el trobaríem també en el periodisme de Fuster, i certs rastres, no per l'objectiu ni la vessant política, sinó per la seva forma de periodisme d'alta volada, en l'etapa final de Montserrat Roig.¹²

Ors, com ja hem dit, enceta la seva col·laboració al *Glosari* el dia 1 de gener de 1906. Aquest és un any d'especial record per a la construcció de la història cultural i política catalana. És l'any del moviment de la Solidaritat Catalana, i també de la publicació de *La nacionalitat catalana* d'Enric Prat de la Riba, més tard president de la Mancomunitat, i protector polític d'Ors. Durant quatre glosses de finals de juny de 1906, Ors es dedicarà a exaltar el llibre de Prat, en contraposició al llibre de poemes de Joan Maragall, *Enllà*. Els dos llibres representen dues maneres de veure i d'actuar a Catalunya; dues generacions, una encara del Vuitcents i arrelada al factor d'un nou possible naixement de tall romàntic, i l'altra al Noucents, formulada científicament, des d'una vessant de «classicisme» polític.

A la glossa «La Nacionalitat Catalana i la Generació Noucentista» Ors descabdel·la la seva terminologia noucentista: Imperialisme, Arbitrarisme, i tot això curullat per un concepte que sembla que ho englobi tot, el de Civilitat; tres conceptes, sota el paraigua simbòlic proposat per Prat de la Riba, que ocuparan un lloc especial al llarg dels catorze anys de *Glosari*, i que al mateix temps va pretendre que foren la fita d'aquells que desitjaven que el Noucents esdevingués un temps diferent de l'etapa que ens havia pervingut: «Tan fragmentàriament, tan confusament com se vulgui, cal reconèixer que els noucentistes han formulat en la idealitat catalana dos mots nous: *Imperialisme* –*Arbitrarisme*–. Aquestes dues paraules se tanquen en una sola

paraula: *Civilitat*– L'obra del noucentisme a Catalunya es –acàs millor dit serà– *l'obra civilista*».¹³

L'obra civilista és la fita de la nova Catalunya del Nou-cents, encapçalada per una classe dirigent, però els fils de la qual s'allarguen transversalment a la resta de tots els estrats de la societat catalana. El modernisme deixa de tenir sentit per a Ors, ja que fou un pas endarrere que no ens apropà ni a la Mediterrània ni a la civilització clàssica. Dit d'una altra manera, Catalunya havia d'abandonar l'herència romàntica per tal de poder crear el Renaixement que, per les circumstàncies històriques, no va poder desenvolupar, i motiu pel qual la va relegar a un lloc inferior de la resta de nacions i cultures europees.

Però per a aconseguir una nació Imperial, una societat civilista del Nou-cents, en definitiva una nova Catalunya, la tasca que calia fer era immensa. I aleshores la nostra intel·lectualitat, que oblidà Ramon Llull, havia d'iniciar una renovació intel·lectual. A l'article, publicat en castellà, «El renovamiento de la tradición intelectual catalana»¹⁴ planteja els reptes intel·lectuals als quals s'hauria de sotmetre la nació catalana, per tal de viure el Nou-cents com una època radicalment diferent a l'anterior.

El dit article correspon a l'enquesta, que havia fet el setmanari *Cataluña*, a una sèrie de personatges públics al voltant de la relativa eferescència que es vivia al país. L'article, entre altres coses, és una declaració de principis de l'ideari noucentista: l'afirmació de l'eternitat dels principis clàssics, la unitat, l'ordre –enfront de l'anarquia– i la necessitat vital i rotunda, a la qual s'havia de sotmetre Catalunya, i de retruc l'Estat espanyol, si volia estar a l'altura dels nous reptes que el nou segle plantejava.

Aquest article, de l'any de la publicació de *La Ben Plantada*, és un dels escrits més significatius de l'època catalana d'Eugeni d'Ors. Per una banda, perquè descabdella els ideals i les tasques pràctiques a les quals vol arribar el Noucentisme, i per l'altra, per la reafirmació constant de la llengua catalana com a llengua de ciència i de prestigi, de tot allò que s'ha de portar a terme a Catalunya. Hem de pensar que també fou un «aval» jurídic a la memòria¹⁵ que Prat de la Riba, aleshores president de la Diputació de Barcelona, havia presentat a la tardor de 1910.

La Santa Continuació, ja havia estat mencionada al *Glosari* en alguna ocasió. Representava els lligams del present amb un passat, la famosa sentència orsiana que allò que no és plagi és tradició; Catalunya, però, no havia de fitar els ulls en el passat vendaval romàntic, sinó que havia de mirar més enllà. Des d'aleshores, els ulls haurien de sobrevolar cap al segle XIV, i no cap al XIX, que havia construït un present excessivament lleuger. I aquests ideals no s'adeien ni amb el Noucents, ni ahora servien per a construir una nova Catalunya.

Els joves noucentistes són catalanistes, ja que no els resta més remei: «jamás sin una arquetípica imagen del pasado se trabajó por lo futuro. Así, y por la misma razón que mueve a los jóvenes de todo el mundo a ser *neoclásicos*, los jóvenes catalanes son *catalanistas*. Hay derecho a proclamarlo, sin temor a mentís; fuera del catalanismo no puede hablarse en Cataluña de juventud. Catalanistas somos y tradicionalistas del catalanismo. La locura romántica, que invadió todo el sentido burgués del siglo XIX, el delirio de los pseudocomenzamientos absolutos, nos ha dejado indemnes. No venimos

en son de motín, sino en son de conquista. La plaza ideal ha de ser nuestra».¹⁶

Com veiem, la reivindicació del passat clàssic i la crítica a l'ideal romàntic, van de bracet en la seva opinió. Per a Ors, Catalunya no s'havia de reconstruir sota un ideal de «pseudocomençament», com ell l'anomena, sinó sobre unes bases noves que havien de fitar la realitat des del present.

Encara en vida de Maragall, l'article és un al·legat contra el moviment romàntic, i el moviment de recuperació i d'afirmació nacional que fou el Modernisme. Crec que la crítica d'Ors —malgrat compartir-la en molts d'aspectes— s'excedeix en la duresa, en el sentit que el moviment modernista intentà construir també una Catalunya ben diferent de la que ells van heretar.

Aquest «Renovamiento» és una autèntica afirmació de principis. El Noucents es declara com un nou moment històric ben diferent de l'anterior. Diu Ors en aquest mateix article: «Nuestra acción de nuevecentistas se ha cifrado precisamente en un exorcismo perpetuo contra todas esas cosas! Contra el romanticismo, la tradición clásica inmortal; contra la Burguesía, el Sindicato o el Imperio; contra el liberalismo, el Socialismo o la socialización; contra la Democracia, el proletariado de un lado, las tendencias aristárquicas de otro; contra la Indiferencia, la restauración universal del culto a los *valores religiosos*, la idea de la religión como indispensable a la *unidad* de la vida mental, y, por consiguiente, al espíritu; contra el Primarismo, la filosofía y la ciencia».¹⁷

L'esforç que planteja Eugeni d'Ors, per a la nova Catalunya del Nou-cents, ha de ser heroic, quasibé una obra titànica. L'endarreriment del país és flagrant, i la seva

posada en marxa ha de ser accelerada. És per això que la ciència i la filosofia havien d'ocupar un paper important en la tasca de la reconstrucció cultural del país. I totes dues pensades i escrites en català.

La defensa aferrissada del català és suprema. Prou de suportar els atacs que en català no es podia fer ciència ni filosofia. A més a més, quan s'han fet en castellà, els intents no han sortit prou bé. El català és l'única llengua de cultura per a Catalunya, i és per això que els universos culturals noucentistes s'havien d'escriure en català:

La cuestión de la lengua resulta capitalísima. Enteráronse aún los catalanes del Ochocientos en hacer ciencia, en hacer ideología valiéndose de la lengua castellana. Pero en nuestro país todo, absolutamente todo cuanto se ha intentado en castellano, se ha visto condenado a la ineficacia. [...] Nosotros no somos de los que creen que las lenguas llamada naturales persisten siempre, no pueden morir. Estamos persuadidos de que, en un momento determinado, pudo morir el catalán, ó reducirse, á estrechísimos límites dialectales.¹⁸

L'any 1911 és molt important per a Eugeni d'Ors. És l'any de la publicació de les glosses de *La Ben Plantada*¹⁹ i amb elles Xènius aconsegueix un èxit de representació impagable. La Teresa, o la Ben Plantada, esdevé l'aspiració, en el Nou-cents, de la nova Catalunya pratiana. Teresa és el símbol per excel·lència d'una nova manera de fitar i construir Catalunya, allunyada de l'Adalàisa del Comte Arnau de Joan Maragall.

La Ben Plantada, Gualba, la de mil veus, Sijé, i La veritable història de Lídia de Cadaqués conformen la tetralogia de les Océanides, unitats de glosses temàtiques

que alleugerien la feixugesa de l'article bategant, que oferia Ors als seus lectors, cada dia al diari. Les protagonistes, que eren totes dones, explicaven tot allò que el mateix Xènius no podia desenvolupar en tota la seva normalitat.

Les glosses de *La Ben Plantada* impressionaren els seus lectors burgesos i no burgesos de *La Veu*. Si Teresa arribà a tenir un protagonisme immillorable, no serà pas així el destí de Tel·lina i Alfons, els protagonistes de *Gualba, la de mil veus*. Anem per parts. En *La Ben Plantada* Ors pretén construir un edifici teòric. El Noucentisme viu els seus moments àlgids, i tres anys més tard, en part, es veuran recompensats amb el naixement de la Mancomunitat. En canvi, Gualba, podríem dir, ja és filla de la Mancomunitat. I ser filla de la Mancomunitat volia dir que també era un signe, que les coses aconseguides no són com sempre ens pensàvem. El poder corromp. I a Gualba, el ruralisme, símptoma per excel·lència del gresol romàntic, hi actuava com una larva, damunt d'aquella amistat entre pare i filla que pretenia ser perfecta.

Teresa, aquesta noia mig catalana i mig criolla –de fet com Gualba–, arriba a un poble d'estiu de la costa Brava. La seva mesura, el seu silenci, la manifestació de l'ordre contra qualsevol manifestació anàrquica, el seu seny²⁰ i la seva manera de fer embadaleixen tots els homes de la vila. Ors, a partir d'ella, voldrà construir un assaig teòric,²¹ i un símbol de la catalanitat, àdhuc una possibilitat de futur:

[...] la Raça, tant que ella ens dóna, a la quieta, amb cada un dels seus gestes, amb cada una de les seves dites laconiques, una lliçó de catalanitat eterna, de tradició, de patriotisme mediterrani, d'esperit clàssic. La

Ben Plantada ha estat aquest estiu el nostre llibre de text, i aviat ens en podríem examinar. [...] La carn divina de què és fabricada la Teresa beu la saba noble de tots els morts de la seva Raça, que és la nostra Raça, i de sa Cultura. És molt antiga i molt cultivada, aquesta carn, i això és el que li dona olor. Però la forma d'ella i el moviment d'ella reben la gràcia per l'atracció poderosa de l'avenir. Tenen també en el cel les seves arrels i nutrició. La Raça disposa de la Teresa per a recobrar-se i florir i fruitar en la cultura nova.²²

Teresa és el símbol, l'arbre, on es perpetua o hauria d'arrelar la nova saba catalana, la saba del Nou-cents. Representa l'ordre, contra el desordre d'Adalaïsa, l'únic personatge de la literatura catalana esmentat en aquestes gloses; ara bé, Tel·lina ja serà tota una altra cosa.

Gualba, la de mil veus, primer de tot, és un exercici d'excel·lència de la llengua catalana. El seu llenguatge ric i captivador potser és més fruit d'un episodi romàntic que d'un llegat típicament noucentista. Ara bé, el romanticisme i la seva aplicació modernista són criticats, de manera esbiaixada, a les gloses de *Gualba*. Si bé Teresa fou sotmesa al desig dels lectors, la història de *Gualba*, com diu el mateix Ors al pròleg de 1935, es vessà de silenci. Els lectors de *La Veu*, de l'estiu de 1915, encara no estaven del tot preparats per a assumir un intent «d'amistat perfecta» entre un pare i una filla. Les larves de la ruralia són presents al relat: «Així mateix, de la sociabilitat intel·ligent de Teresa, a la sentimental solitud de Tel·lina... 'Miserere!', canten les mil veus de *Gualba*; però del llibre de *Gualba*, ni de les seves criatures, ni del seu autor, ningú no va voler aleshores tenir pietat. L'escàndol només va defraudar-se a

força de silenci, d'aquest silenci rancuniós i cellajunt en què la ruralitat de tot un sector influent dins la societat catalana excel·leix. Si mil agitacions, divertides al cap i a l'últim, acompanyaren l'epifania de la *Ben Plantada*, la cabana montsenyenca de la Filla amorosa es veié artificiosament envoltada d'un buit mortal».²³ La història entre el pare que juga i treballa, té negocis i tradueix, i la seva filla, penso que és una de les aportacions més suggeridores de la literatura noucentista.

Les gloses estivals de Teresa i *Gualba* tenen el contrapunt de l'intent de cartografiar una possible teoria del coneixement, en *La lliçó de Tedi en el parc, altrament dit Oceanografia del Tedi*.²⁴ Seguint els consells d'un metge amic, Autor s'ha de retirar al camp –amb tot el que suposa una decisió com aquesta per a un home de ciutat– a un balneari, per descansar i prendre forces. Enfront del seu estat d'estrès, l'única salvació que veu el metge per a Autor és la del tedi al camp, al peu de la lletra. Per tant, a la contra, també ens trobem davant d'una actitud noucentista: la ciutat –el destí final d'«Autor»– és el lloc on es construeix l'home de cultura. En canvi, el camp –paradigma romàntic, recordeu *Gualba*– no és el lloc més adequat per a dur a la pràctica els ideals clàssics, ni de retruc noucentistes. La sentència recomanada pel metge: «El tedi, *al peu de la lletra*. Sense atenuacions, sense matís: el tedi. No excursió, *chaise longue*. No conversa, silenci. No lectura, letargia... Tant com sia possible, ni un moviment, ni un pensament».²⁵ Ni un moviment, ni un pensament. És a dir, dues de les màximes accions de l'home modern, i per tant, de l'home noucentista, es prohibeixen per bé del repòs de l'Autor, però amb una gran recança. A partir d'aleshores s'esdevé

una lluita contra els sentits i les diverses temptacions que ocupen aquella tarda al balneari.

Una de les glosses més significatives és la «Cenestèsia», on Ors pretén reptar el significat de la primera meditació cartesiana. La glossa és d'una finor excel·lent. Quin lloc millor que un balneari per a combatre el mestre Descartes: «Jo no penso. Doncs, jo existeixo. Si jo pensés, ja mon existir no fóra tan segur. Podria jo ésser objecte d'una il·lusió. Mes, ¿quina il·lusió, allà on ni representació és donada? Jo existeixo. Perquè, si no existís, com tampoc penso, ¿què? Aquestes punteres de botina al capdavant de la *chaise longue* són meves, sóc jo. Si ara algú vingués i escopís damunt d'aquestes punteres de botina, m'ofendria. [...]».²⁶

La paraula *cenestèsia* seria, si fa no fa, la sensibilitat que informa de l'existència i de la funcionalitat del propi cos. Si bé Descartes, a la primera meditació, defuig els sentits per a l'aprehensió del coneixement, l'actitud d'Ors és una altra. Ors, en canvi, confia en els sentits per a conèixer la realitat.

Hi ha, però, una situació paral·lela entre els dos protagonistes de l'*Oceanografia* i les *Meditacions*: tots dos es procuren un repòs, una solitud pacífica, a l'hora d'escriure el seu llibre. La diferència és que «Autor» aviat se'n tornarà de seguida a Barcelona, ja que qui té la flama ha de cremar.

Descartes, en la primera meditació, pensarà que totes les coses que veiem són il·lusions i enganys. Per la seva banda, Ors proclama la sobirania de les coses al llarg de l'*Oceanografia*. És per això que Ors parafraseja la meditació primera. Descartes diu que ell «és» perquè és una cosa que pensa; Ors diu que no pensa, sinó que existeix. Si pensés, el seu existir no seria

segur, sinó provocat per una il·lusió. Per a Descartes, aquesta il·lusió, però, dependria dels sentits que són els qui enganyen. En canvi, la postura d'Ors és diferent, i per això proposa la cenestèsia: la demostració sensible, en lloc de la negació d'aquesta, a l'hora de conèixer la veritable realitat i la possibilitat de l'engany.

Autor ha de retornar aviat a ciutat, ja que el deure el persegueix i la seva tasca per fer és immensa:

Recordeu, per ventura, certa singular comparança que podia establir-se, segons Fidel Contrast, entre l'altíssima Teresa, dita la Ben Plantada, i un obscuríssim mul de sínia-La mateixa profunda, tranquil·la, noble Obediència en tots dos!

Així vol ésser Autor, així com Teresa. Ara sap que ell té una llei pròpia que cal sense cap treva obeir. Com la llei de la Ben Plantada era el repòs, la llei d'Autor és la fervor inacabable.²⁷

A TALL DE RETORN

Eugeni d'Ors creà, amb el *Glosari*, una construcció particular, i un intent de pensar, que féu apropar als lectors de les seves glosses de *La Veu* a una realitat en certa manera desconeguda per a ells: el món intel·lectual i cultural—trasbalsat per l'impacte de la «Gran Guerra»²⁸ europeu, sobretot de tradició francesa, dins un ambient cultural ple de mancances. No hem d'oblidar on es trobava situada Catalunya: formant part d'un estat endarrerit i anacrònic, herència d'un secular retard espectacular.

Ors pensava i confiava que a Catalunya es podria construir una realitat nova i diferent. El seu somni «ordenat» de voler

construir una nova realitat, a desgrat seu i al de molts, no es va poder portar a terme; després, el seu «exili», la seva expulsió –molt abrivada per la seva defenestració, pels seus errors de tacticisme polític, amanits per una errònia i equivocada política de futur del partit de la Lliga Regionalista en la reconstrucció nacional– i més tard el viratge iniciat cap a l'espanyolisme de tall feixista, féu que per a molts el *Glosari* només restés com un record, això sí, inoblidable. En qualsevol cas, Ors ja no va escriure més en català.

El seu projecte d'una Catalunya noucentista s'esvaí. Restaren només aquelles glosses, i el seu intent «arbitrari» de crear un nou país per al Nou-cents, curullat per l'ordre, a instàncies de «Teresa». Anys després, el seu «ordre», predicador de la «Santa Continuïtat», declinà cap a altres camins inassumibles per una nova classe intel·lectual i política –i molts n'havien estat hereus– que intentà reconduir de bell nou un país cap a una nova situació política i social, però que s'esquerdà amb la pèrdua d'una guerra. □

1. El nom d'aquest article s'empenyora al títol del darrer llibre de Mercè Rius, *De vuelta a Sartre*. Barcelona, Crítica, 2005; Mercè Rius va fer la seva tesi doctoral sobre Eugeni d'Ors, des de l'àmbit de la filosofia. Pels seus contrabans amb l'obra orsiana i per la nostra amistat, li dedico aquest article, i li prenc el títol del seu darrer llibre. Tampoc no vull deixar de recordar Toni Móra, enginyós intèrpret del llegat orsià, i amic.
2. Els estudis que s'han fet són ja clàssics. En destaquem la biografia, recuperada per Quaderns Crema, d'Enric Jardí: *Eugeni d'Ors: vida i obra*. Barcelona, Quaderns Crema, 1990. Dóna certa informació de les males relacions amb Puig i Cadafalch. Un altre clàssic és la *Defenestració de Xènius. Etapa barcelonina*, de Josep Capdevila. Pla, en el seu «Homenot» –per cert, bastant mal construït, però que, a la vegada, rebla certs aspectes importan-

sims del llegat orsià, i per això el citarem– assenyalada dos dels grans errors de la classe política del país respecte als seus «homes de cultura», pel que fa a la classe política de dretes. En concret fa referència al cas Verdaguier i al d'Ors, i en diu el següent: «[...] L'error Verdaguier contribuï a donar un gran impuls a l'anarquisme ingènit del país. L'error Ors contribuï, amb la ruptura de la unitat intel·lectual, al retorn de l'amarg escepticisme de la decadència». Josep Pla, *Homenots. Primera sèrie*, Barcelona, Destino, 1992, p. 188.

3. Josep Pla, en l'«Homenot» del qual ja hem parlat, diu així d'explícit: «La joventut d'avui no pot tenir una idea de la repercussió sensorial que produï en el nostre món intel·lectual el «Glosari» de *La Veü de Catalunya*». Josep Pla, *Homenots. Primera sèrie. Op. cit.*, p. 193.
4. Una glossa que desconeixia i que em va sorprendre pel to reivindicatiu en defensa del català és la del 15 de gener de 1910. Porta per títol «La tragèdia del català» i assenyalava el perill que representa per al català la convivència amb el castellà. Un fragment diu així: «Tragèdia en la qual el primer acte és la coexistència amb el castellà, i l'oficialitat d'aquest». En una altra glossa de l'any següent, que porta per títol «De la llengua oficial per a les coses d'intel·ligència» (4-II-1911) reivindica un cop més l'ús del català com a llengua d'alta cultura, amb motiu de les traduccions d'una exposició del Faiang, i diu així: «Tothom sabia que el català és la nostra única llengua oficial, per a coses d'intel·ligència». En resposta a Alexandre de Riquer per haver traduït al castellà un dels cinc prefacis d'aital exposició, escriurà dues glosses que porten per nom «Casuística», i en la segona, del dia 8 de febrer, esmenta el fenomen de la diglòssia entre els catalanoparlants, per raons d'educació, respecte o elegància: «[...] fer veure que la raó de galanteria, que moltes vegades addueixen els catalans per a justificar la renúncia a son llenguatge, pot girar-se contra ells, sense desobeir, ans seguint fidelment, els principis de la cortisaneria més delicada».
5. En el seu «Homenot» Pla, al·ludeix, no sabem si expressament o no, a la figura de l'«àngel» (aquest actuaria oposat a l'«allò», i esdevindria una mena de «tu», interlocutor dialògic del «Jo») que tant havia rondinat els treballs de l'Ors en llengua castellana. Pla es refereix, però, a la manera d'escriure el català: «Ara, constatatats aquests fets, no crec pas que es pugui negar que escriví (per l'època) la nostra llengua com un àngel: darrera de la seva ploma hi havia una cultura que hauria estat impossible de trobar en qualsevol altre autor del renaixement literari». Josep Pla, *Homenots. Primera sèrie. Op. cit.*, p. 191.

6. El tema de la soledat, en concret la de l'amor, serà desenvolupat per Ors d'una manera intel·ligent i brillant en la sèrie de glosses que portaren per títol *Gualba, la de mil veus*. Per a mi és una de les millors aportacions d'Ors a la narrativa catalana. El conflicte d'una relació incestuosa es descabdella en l'àurea d'un poble romàntic, Gualba. Ors aprofita també per a fer una crítica de la vida rural i de les «larves» que això provoca en les relacions de pare i filla. Gualba és molt diferent de la clàssica Teresa. De fet, pel tema fou molt poc tinguda en compte, ja que escandalitzà a molts dels seus lectors diaris. Fou publicada al llarg de 1915. Des de 1935 comparteix edició amb *La Ben Plantada*. Podeu consultar, Eugeni d'Ors, *La Ben Plantada, Gualba, la de mil veus*, Barcelona, Edicions 62, 1980 (1a edició). No apareix, però, en l'edició recent de *La Ben Plantada* de Quaderns Crema.
7. Aquest és el final de la glossa que encetava el *Glosari*. Podeu consultar: Eugeni d'Ors, *Glosari 1906-1907*. Edició de Xavier Pla, Barcelona, Quaderns Crema, 1996, pp. 3-4. Com ja sabem, Quaderns Crema publica l'obra catalana, amb aparats crítics, d'Eugeni d'Ors.
8. Mercè Rius, *La filosofia d'Eugeni d'Ors*, Barcelona, Curial, 1991. Premi Carles Rahola d'assaig de 1990. Llibre erudit i imprescindible per a entendre, filosòficament, el llegat de l'obra orsiana. És la millor aproximació a l'obra d'Ors, des de la filosofia. Malauradament es troba esgotat i la seva consulta esdevé cada cop més difícil.
9. «Més sobre la dignitat de l'ofici de periodista». Glossa apareguda el 3 de març de 1906. Podeu consultar-la en Eugeni d'Ors, *Glosari 1906-1907*. Edició de Xavier Pla. Barcelona, Quaderns Crema, 1996, pp. 36-38.
10. «Més sobre la dignitat de l'ofici de periodista». Eugeni d'Ors, *Glosari 1906-1907, op. cit.*, pp. 36-38.
11. Xavier Ballester i jo mateix hem parlat, en aquesta mateixa revista, sobre l'obra de Crexells. «Ataüllar un humanista. Aspectes de l'obra de Joan Crexells», València, *L'Espill*, 18, 2004, pp. 120-130.
12. Aquesta darrera etapa se centrà en la seva col·laboració al diari *Avui*, en la secció «Un pessic de sal, un pessic de pebre». Es recollí tota en un sol volum: *Un pensament de sal, un pessic de pebre. Dietari obert 1990-1991*, Barcelona, Edicions 62, 1992.
13. Eugeni d'Ors, «La Nacionalitat Catalana» i la Generació Noucentista». 28-VI-1906. Podeu consultar-la en *Glosari 1906-1907. Op. cit.*, pp. 169-170. Forma part del conjunt de quatre glosses publicades arran de l'aparició del llibre de Prat de la Riba *La Nacionalitat Catalana*. Ors aprofità per polemitzar amb Joan Maragall i la generació modernista, que ell ja no veu com a representant ni de la catalanitat ni del Noucents.
14. Eugeni d'Ors, «El renovamiento de la tradición intelectual catalana» fou publicat a la revista *Cataluña*, núm. 170-171, 7-14 de gener 1911, pp 2-7. No va haver-hi traducció catalana, malgrat que algunes de les idees es desenvolupen al *Glosari*.
15. Tal memòria de Prat de la Riba portava per títol: *Memoria endreçada a la Diputació de Barcelona pel seu president don Enrich Prat de la Riba. Segon període de sessions de 1910*. Secció II. Cultura 3. Pensionats.
16. Eugeni d'Ors, «El renovamiento de la tradición intelectual catalana». Art. cit., p. 2.
17. Eugeni d'Ors, «El renovamiento de la tradición intelectual catalana». Art. cit., p. 3.
18. Eugeni d'Ors, «El renovamiento de la tradición intelectual catalana». Art. cit., p. 3.
19. Durant l'estiu de 1911 van anar prenent vida les glosses de *La Ben Plantada*. Nombroses edicions s'han succeït després de la publicació en *La Veü de Catalunya*. La darrera forma part de la publicació sencera de l'obra catalana d'Eugeni d'Ors per Quaderns Crema. Podeu consultar, Eugeni d'Ors, *La Ben plantada*. Edició de Xavier Pla, Barcelona, Quaderns Crema, 2004.
20. «[...] la Ben Plantada, que és com una llar encesa enmig de nosaltres. I el secret se troba en la seva natural mesura i bon seny». Aquesta glossa VIII de la primera part porta per títol «De com la puixança de la *Ben Plantada* no s'exerceix per al desordre, sinó per a l'ordre». Podeu consultar Eugeni d'Ors, *La Ben Plantada. Op. cit.*, pp 25-28.
21. De fet això ho esmenta en la glossa III de la tercera part que porta per títol: «A on és conegut el promès de la *Ben Plantada*»: «Però nosaltres no escrivim un poema líric, sinó un assaig teòric sobre la filosofia de la catalanitat». Podeu consultar Eugeni d'Ors. *La Ben Plantada. Op. cit.*, pp. 79-80.
22. Glossa X de la segona part que porta per títol «Del símbol de la *Ben Plantada*». Podeu consultar, Eugeni d'Ors, *La Ben Plantada. Op. cit.*, p. 61.
23. Aquest fragment forma part de la introducció a *Gualba, la de mil veus*, signada per Ors el febrer de 1935 a l'abadia benedictina de Solesmes, que compartí edició conjunta amb *La Ben plantada*. Des d'aleshores, fins a la publicació d'aquesta darrera per Quaderns Crema, havien compartit sempre edició. Podeu consultar l'edició de butxaca d'Edicions 62 (1a edició 1980).
24. Eugeni d'Ors, *La lliçó de tedi en el parc. Altrament dit Oceanografia del tedi*. Barcelona, Quaderns Crema, 1994. A cura de Josep Murgades. Forma part de la publicació de l'obra catalana d'Eugeni d'Ors.

25. Aquest fragment forma part de la I glossa de la primera part de l'Oceanografia. Podeu consultar Eugeni d'Ors, *La lliçó de tedi en el parc. Altrament dit Oceanografia del tedi*. Barcelona, Quaderns Crema, 1994, p. 5.
26. Aquest fragment forma part de la glossa VII de la primera part de l'Oceanografia. Podeu consultar Eugeni d'Ors, *La lliçó de tedi en el parc. Altrament dit Oceanografia del tedi*. Op. cit., p. 27.
27. Aquest glossa porta per títol «Cadascú, sa llei». És la tercera glossa de l'Epíleg de l'Oceanografia. Podeu consultar Eugeni d'Ors, *La lliçó de tedi en el parc. Altrament dit Oceanografia del tedi*. Op. cit., pp. 103-104.
28. La seva visió de la Gran Guerra, com a conflicte entre orient i occident, fou desenvolupada a les glosses que, després, en forma de llibre es titularen *Lletres a Tina*. Es publicaren entre l'agost i el desembre de 1914 en *La Veu*. El seu fou un intent, molt criticat de germanòfil, d'encarar els conflictes entre els aliats i l'imperi central, però que havien de portar, després del conflicte, al naixement d'una nova Europa. Es poden consultar en Eugeni d'Ors, *Lletres a Tina*. A cura de Josep Murgades. Barcelona, Quaderns Crema, 1993.

L'ESPILL

Núm. 20 — tardor 2005



El solatge de la modernitat (Literatura i Cafè). *Antoni Martí Monterde*
 Política de la representació. *Jospe M. Lloró*
 Sartre 'on line'. *Mercè Rius*
 L'aventura de 'Les Temps Modernes'. *Michel-Antoine Burnier*
 Sartre avui. *Peter Bürger*

IDENTITATS EUROPEES

Europa: història i identitat. *Jospe Fontana*
 Models ètics i identitats culturals. *Carles Duarte*
 Una identitat contra la guerra civil. *Jospe Ramoneda*
 Una història d'Europa: llengües, cultures, nacions.
Joan F. Mira
 Identitats nacionals i ciutadania europea. *Margarita Boladeras*
 Europa: Constitució i identitat. *Manuel Alcaraz*

DOCUMENTS

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 Guínot*
 La sistemàtica i el futur de la biologia. *Edward O. Wilson*

LLIBRES

Un conflicte sense fi? *Ferran Garcia-Oliver*
 Les dues cares del cosmopolitisme. *Jospe Lluís Barona*

L'individu postmodern (i globalitzat)

A propòsit d'alguns reculls de contes recents

Enric Balaguer

A remolc de l'economia globalitzada, la puixança dels mitjans audiovisuals i la planetització de gustos i tendències vivim unes transformacions substancials en bona part dels àmbits de la vida i que afecten plenament la nostra quotidianitat. «De tots els canvis que ocorren en el món –ha escrit el sociòleg Anthony Giddens– cap no supera en importància els que tenen lloc en la nostra vida privada: en la sexualitat, les relacions de matrimoni i la família».

En efecte, en aquest àmbit de la vida privada, assistim a un terrabastall de transformacions. Els temps recents han accentuat una tendència social cap a l'individualisme –hiperindividualisme, com li agrada emfasitzar a Gilles Lipovetsky. L'alliberament de la dona i el moviment feminista, la revolució sexual, els moviments gai i lèsbic han contribuït a forçar canvis en les regles socials que pauten l'organització familiar, les relacions de parella i al si de la comunitat. Encara que parlem de família o de parella, són termes que s'han omplert amb un contingut diferent.

Un reflex de tot aquest univers el podem seguir a través de relats breus de la mà d'escriptors com ara Jordi Puntí (*Animals tristos*, 2002), Vidal Vidal (*Com és que el cel no cau?*, 2004), Rafa Gomar (*Batecs*, 2004), Empar Moliner (*T'estimo si he begut*, 2004), als quals podríem afegir Quim Monzó¹ (*El perquè de tot plegat*, 1993; *Guadalajara*, 1996; *El millor dels mons*, 2001). La narrativa curta compta al seu favor amb la brevetat, i amb la rapidesa, per a fer un dibuix puntual amerat amb els ingredients de l'actualitat. Tant pel que fa a l'entitat psicològica com a la sociològica dels personatges.

UN NARCÍS APORIGASSAT

És innegable, com ho analitzen diversos observadors fins a quasi convertir-ho en un tòpic, que la imatge que millor reflecteix el subjecte dels nostres dies s'acosta a la figura de Narcís. Gilles Lipovetsky ha estat un dels qui millor n'ha copsat l'essència en el capítol: «Narcís o l'essència del buit» del llibre *L'ère du vide* (1983). Perquè aquest Narcís no deixa de ser un *Neonarcís*, on el «jo s'ha convertit en un conjunt imprecís», pel que fa als components identitaris; regit per l'escassa voluntat o una certa indiferència, obsedit per la realització personal. Fet i fet, com observa

Enric Balaguer (Castell de Guadalest, la Marina Baixa, 1959) és professor de Filologia Catalana a la Universitat d'Alacant. És autor, entre altres, de *Paper reciclat* (1995), *Poesia, alquímia i follia* (1995), *Ressonàncies orientals* (1999) i *Contra la modernitat i altres quimeres* (2002).

Lipovestky, en les seues derivacions, aquest individu viu un intimisme tirànic i incivil, amb una obsessió per la intimitat que aboca l'individu a un buit interior.²

Repasant els personatges que poblen els reculls que acabem d'esmentar, un es troba amb éssers amb propensió a autescoltar-se, escenificant amb força els avatars minúsculs de la vida interior on affloren les pors, els canvis emotius, el desconcert; en la seua vida no tenen massa cabuda allò social ni allò polític, cosa que expressa una absència d'interès envers allò públic. Els personatges, com els que poblen *Animals tristos*, participen del declivi del món dels sentiments.

«Com és que el cel no cau?» —es demana el personatge d'*El cel en flames*, de Vidal Vidal— és la pregunta que es formula de tant en tant, «quan se sent especialment pessimista, damnificat per una vida monòtona, sense afecte ni al·licients, la comprensió essencial de la qual s'escapa». En efecte, seguir la vida dels personatges en bona part dels reculls actuals és entrar en unes vides marcades per l'ansietat i la tristesa. La vida en parella apareix monòtona i insuportable i cau, en braços del tedi, en un desig sexual frenètic. Les parelles esdevenen inestables, sempre fent-se i desfent-se i donant pas a individus amb la condició de separats. Aquests individus es debaten entre el psicòleg, les fantasies sexuals i les escomeses lúbriques. Aquest *joisme* puixant produeix uns subjectes problematitzats perquè en el fons viuen amb un gran neguit. Per un costat, tenen una vida plena de satisfaccions immediates i, després, passen a l'entotsolament, la soledat, les visites al psicòleg, i a les teràpies de tota mena. Perquè els canvis afecten profundament l'esfera emocional i deixen un subjecte que navega a la deriva. L'erosió de les normes socials i dels lligams

col·lectius aboquen com a resultat un individu psicològicament desorientat que ha de reinventar-se constantment. Un començar de zero és, sovint, la decisió que han de prendre els personatges en la vida de parella.

En aquest món sembla que la innocència, tot i que bona part de personatges la busquen, no és possible de trobar. En el relat «Bungalow onze» de Jordi Puntí (*Animals tristos*), una parella, per celebrar l'estada bucòlica en un paratge prodigiós (un xalet a la vora d'un estany) on havien viscut una estada màgica, hi tornen deu anys després. El que es troben —a poc a poc van adonant-se'n— és que s'ha convertit en un prostíbul.

El narrador, en aquest relat, per tal d'aproximar-se a l'interior del que senten els personatges, deixa caure aquesta frase: «el que va passar és que tots dos van experimentar una inefable sensació de ser boicotejats, com si algú els estigués vedant la felicitat». En el dibuix que ofereix Jordi Puntí els individus viuen la truculència dels avatars emotius i senten, amb fúria, una gran buidor vital.

L'amor, entrevist amb intermitències i acompanyat de fantasies, és una mena d'impossible tot i que constitueix el motor de la vida. Quan es troba, encara que siga efímer (o s'entreveu), dirigeix totes les forces i es converteix en un baló d'oxigen. Així ho viu el protagonista de «Les roques del Montsec» en *Com és que el cel no cau?* de Vidal Vidal, quan a partir de la separació de la dona, durant un mes de vacances a l'estiu, aquesta situació li proporcionarà un nou amor. Una vida tediosa i buida rep, de nou, una energia dinamitzadora.

Antoni, el protagonista d'«Un amor perdurable», del recull *Batecs*, de Rafa Gomar, es replanteja després de descobrir

el suïcidi d'una antiga amant, si la seua vida canviarà o seguirà amb el consum de sexe desenfrenat. L'autopercepció d'Antoni passa per veure's com un ésser fràgil que no desitja «tornar a tremolar davant la vida com si [fos] roba estesa al ras». La frase té la força de les icones.

Aquesta fragilitat és la que mostren els personatges de *Com és que el cel no cau?* i d'*Animals tristos*. Enmig de la vida diària, els personatges de Puntí s'autoescolten en un fil interminable de recriminacions, desitjos intensos, desorientacions afectives, culpabilitats. El seu *striptease* interior és constant: cada gest els encara a una mena d'invitació a satisfer el desig (insaciable, per un altre costat) i a sentir una buidor posterior (*postcoitum animo triste*). Amb ironia i tendresa, com ocorre en els personatges de les pel·lícules de Woody Allen, viuen el desconcert d'una vida on el jo, sense altres referències que les de la societat de consum, sucumbeix a l'apoteosi de la intimitat.

LA DIFÍCIL REALITZACIÓ

En el primer volum d'*El Pelegrí Apassionat*, Joan Puig i Ferrer escriu: «Venturosa o no, tràgica o joiosa, l'existència d'un home només val si l'home es realitza profundament, segons els seus trets propis, originals...». Crec que l'aspiració ha esdevingut, en els nostres dies, una vertadera dificultat. La dificultat de ser un mateix, de cultivar la pròpia personalitat, la dificultat de poder assolir profunditat.

En «L'àliga cega», un relat de *Com és que el cel no cau?*, Vidal Vidal ens apropa a la vida d'un individu que arriba a casa cansat i es deixa caure davant de la televisió. Li fan mal els peus i només trobarà una treva en

el seu dolor el dia que passejant entra, per casualitat, en un zoològic d'animals amb problemes. La contemplació d'una àguila amb un ull buit i l'altre amb cataractes, d'alguna manera, el reconforta. És l'alleujament que naix en observar que encara es pot estar pitjor. Però serà el protagonista d'«El cel en flames», del mateix recull, on trobem un retrat precís de la dificultat per a ser algú. S'inventarà un episodi per poder sentir-se un heroi. Però aquesta heroïcitat sembla un impossible en aquest món d'efectes especials i figures mediàtiques. Tots ens hi hem acostumat, també, a molts espais de la ciutat de característiques indefinides, amb olor de desinfectant (en el millor dels casos!) i per on la gent circula amb moviments robòtics.³

Per un altre costat, sembla molt encertada la correlació que Anthony Giddens estableix entre el declivi de la tradició i els costums i l'ansietat general de l'individu en la nostra societat. «En altres situacions —escriu Giddens— la percepció del jo se sustentava sobretot en l'estabilitat de les posicions socials dels individus en la comunitat. Quan la tradició es deteriora, i en preval l'elecció de l'estil de vida, el jo no és immune. La identitat personal ha de ser creada i recreada més activament que abans».

AMORS MERCURIALS

La identitat, tant la dels individus com la de les col·lectivitats, s'ha articulada fins ara amb unes regles més o menys fixes. S'associava a una sèrie de valors: la coherència, la lleialtat, la fidelitat, etc. El món del nostre temps, en canvi, és un altre. Ens movem entre canvis, precarietat, reciclatges, potser en un paral·lel a les regles de la nova economia.⁴

La vida dels nostres dies ha pres una direcció que sembla aliena a –per exemple– valors com la fidelitat. Tenim els ulls imantats a la pantalla del televisor, al ritme fugaç d'imatges, l'excitació continuada, la diversitat constant, la irrupció intensa. I com afecta això les relacions personals? Hi ha sociòlegs que parlen d'un *jo canviant*, fràgil, que veuen en valors com la coherència més un defecte que no una virtut.

José Antonio Marina parla «d'amor mercurial», perquè com el mercuri esdevé un reguitzell de boles que es fonen i se separen embogidament. Es tracta d'una relació on els protagonistes no busquen adequar-se a cap model extern i el projecte és mantenir una relació mentre resulte gratificant. La part essencial de la relació és configurada per la satisfacció sexual. Per això, quan la passió minva o desapareix, el naufragi és una qüestió assegurada. I això ocorre als personatges de Vidal Vidal, de Puntí, de Quim Monzó.

L'escassa propensió al compromís fa també aquestes relacions febles, com ho reflecteix Empar Moliner en els seus relats. *T'estimo si he begut* diu la protagonista de «La importància de la higiene bucodental». Però els personatges de Moliner són sovint casos de fervent imaginació sexual, com ara la protagonista de «La invenció de l'aspirina». El dia de la seua boda té unes fantasies sexuals desbordants que van encadenant-se. Després d'aquest viatge per les muntanyes russes del sexe comenta: «Quina buidor pensar que, fins al dia que em mori, qualsevol home del món podrà ser al seu abast», i afig: «¿Per què se li dóna tanta importància al sexe?».

Potser la resposta la dóna el sociòleg Ulrich Beck quan escriu, en *El normal caos del amor*: «l'amor es transforma en una

fórmula buida que els mateixos amants han d'omplir, tot sabent que el guió de la seua pel·lícula està compost de fragments de cançons d'amor, de publicitat comercial, de vídeos pornogràfics, de literatura galant i de psicoanàlisi». Hi ha un enorme material en circulació que serveix d'estímul, d'excitant i que també esdevé un rerefons comparatiu.

Si fem una ullada al cinema actual trobem un reflex directe d'aquesta realitat en moltes obres. Els canvis passionals, els amors fugaços, el deliri passional exempt de sentimentalisme els trobem, per exemple, en una pel·lícula com *En la ciudad* de Cesc Gay (2003). Durant tres mesos, la vida d'un grup d'amics s'encreua d'històries, que són relacions canviant i efímeres, sotmeses a una luxúria puixant. També el 2003 va estrenar la directora irlandesa Elizabeth Gill: *La memoria de los peces*. El film gira al voltant d'una sèrie de personatges que viuen les relacions humanes des d'un univers de canvis, sentiments efímers, emocions fugisseres. Els peixos, presents en el títol, tenen una memòria de tres minuts. Quasi com els personatges que viuen canvis galopants. El desconcert, el desequilibri, la inseguretat esdevenen els seus fruits. En poques hores es poden produir canvis bruscos, com la protagonista de «La gran muralla» en *T'estimo si he begut* d'Empar Moliner, que només el contacte durant unes hores amb l'home desitjat –idoltrat, exaltat en la seua imaginació– són suficients per a deixar-la completament desenamorada. Encara que en molts altres casos el cicle és més llarg, no deixa de ser, però, un període també limitat (com si tota parella tingués una data de caducitat). En «L'evocació anual de la veu humana» en *T'estimo si he begut* durarà un any, si bé a partir del tercer mes

comencen a aflorar-hi les diferències i les baralles. Aquesta situació conflictiva forma la quotidiana existència de Plàcid i el seu nuvi en el relat «La interpretació dels somnis», del mateix recull on la major part de les parelles sembla que tinguen un temps de convivència fixat de bestreta.

El que sembla una constant és el canvi veloç, la vida s'ha convertit en una mena de viatge per muntanyes russes. Potser perquè, com descriu Zygmunt Bauman, la globalització consisteix en l'abolició dels espais i viatjar, sovint sense cap necessitat de desplaçament físic, amb una rapidesa inusitada. □

BIBLIOGRAFIA

- AUGÉ, Marc, *Los «no lugares». Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- BAUMAN, Zygmunt, *Globalització. Les conseqüències humanes*, Barcelona, Pòrtic, 2001 (*Globalization. The Human Consequences*, 1998).
- BECK, Ulrich, *El normal caos del amor*, Barcelona, Paidós, 2001.
- GOMAR, Rafa, *Batecs*, Barcelona, Proa, 2004.
- GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado*, Madrid, Taurus, 2000 (*Runaway World*, 1999).
- LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986 (*L'ère du vide*).
- MARINA, José Antonio, *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- *Crónicas de la ultramodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- MOLINER, Empar, *T'estimo si he begut*, Barcelona, Quaderns Crema, 2004.
- MONZÓ, Quim, *La magnitud de la tragèdia*, Barcelona, Quaderns Crema, 1989.
- *El perquè de tot plegat*, Barcelona, Quaderns Crema, 1993.
- PUNTÍ, Jordi, *Animals tristos*, Barcelona, Proa, 2002.
- SÁEZ, Ferran, *Què(ens)passa?, Subjecte, identitat, cultura en l'era de la simulació*, Barcelona, Proa, 2003.
- SERRANO, Sebastià, *El regal de la comunicació*, Barcelona, Ara llibres, 2003.

VIDAL, Vidal, *Com és que el cel no cau?*, Barcelona, Proa, 2004.

PEL·LÍCULES

- GAY, Cesc, *En la ciudad*, 2003.
- GILL, Elizabeth, *La memoria de los peces*, Irlanda, 2003.

1. Una aproximació als relats de Quim Monzó, des d'aquesta perspectiva, l'he realitzada en l'article «Quim Monzó i la societat postmoderna. *El perquè de tot plegat*: un comentari de text», *Caplletra*, 22 (Primavera, 1977), pp. 81-90.
2. Aquesta realitat ha donat pas a anàlisis interessants com ara la que ha fet més recentment Ferran Sáez en *Què(ens) passa?*, sobre la realitat del subjecte en aquesta època de la simulació. Per donar compte del canvi, Sáez se serveix de la sintaxi: de la frase amb subjecte i predicat hem passat a qüestionar/rebutjar el predicat. En l'actual moment només hi ha el subjecte. I què pot fer un subjecte, quan no hi ha predicat, sinó exhibir-se? La puixança dels programes del cor en la televisió seria un exponent del cultiu del jardí del jo. A to amb la sensibilitat actual, quan no hi ha cap missatge a dir i la realitat exterior no és objecte de transformació o de canvi, l'únic que pot fer algú és convertir-se ell mateix en tema. Vet ací una de les raons que expliquen el Narcís.
3. L'antropòleg francès Marc Augé, en *Los «no lugares». Espacios del anonimato*, designa «no llocs», a aqueixos espais —grans superfícies comercials, hotels, estacions de trens, aeroports— que ens envolten. Són espais sense identitat, sense història, sense interaccions humanitzants.
4. Sebastià Serrano, en *El regal de la comunicació*, observa: «Valors com la lleialtat, la fidelitat, la confiança o l'amistat, que demanen una concepció de la vida i del món a llarg termini, resulten incompatibles amb els requisits que perfilen els actors de la nova economia». I és clar, prossegueix Serrano, es fa difícil mantenir valors com ara la lleialtat o el compromís «en institucions o empreses que estan en contínua activitat de fusió, absorció, desintegració o reorganització».

Entre eriçó i guineu

Joan Fuster i el grup Torre. A propòsit de la correspondència amb Xavier Casp, Miquel Adlert i Santiago Bru

Josep Ballester

El valor essencial d'aquest epistolari, a banda del gran bagatge de notícies de caràcter biogràfic inèdit dels personatges en qüestió, està en les dades que ofereix, no sols de la trajectòria intel·lectual i de l'obra de cadascun d'ells, sinó de com es van desenrotllar les relacions entre els diversos grups del valencianisme de la postguerra. Tot aquest immens banc d'informació ens dona un dibuix molt nítid de com va ser aquella època fosca de resistència de la cultura catalana al País Valencià. De fet, es tracta d'una peça important del mosaic per a poder entendre aquells anys, les relacions i el moviment de redreçament lingüístic. Aquesta correspondència ens permet reconstruir una part de la vida cultural durant un llarg període de temps. Concretament, el franquisme i l'inici de la restauració de les llibertats democràtiques. L'objectiu fonamental d'aquest moviment era modernitzar el valencianisme i desterrar el provincianisme que l'impregnava. Es tracta, en definitiva, d'un diàleg profund entre aquests escriptors.

La correspondència amb Xavier Casp, almenys la conservada i aquella a la qual hem pogut accedir, va de juny de 1948 a febrer de 1953; amb Miquel Adlert, entre el 13 de juliol de 1948 i el 31 de gener de 1951; i amb Santiago Bru, entre l'11 de juliol de 1946 i el 14 d'octubre de 1983.¹ Aquest darrer abraça quasi quaranta anys. Encara que, com és normal en una relació tan extensa en el temps, hi trobem diverses interrupcions.

La correspondència amb el tàndem Casp-Adlert es complementa en molts aspectes. Fins i tot hi ha cartes d'un i de l'altre, normalment de Miquel Adlert, escrites i llegides a quatre mans. Ja en la carta 5 de l'epistolari entre Fuster i Casp, el poeta de Carlet li ho diu: «Espere no et sabrà greu que t'escriga poques vegades; Miquel ja et té al corrent de les coses principals. Tu no deixes de donar-nos notícies sempre i suggerències; cal que la distància no es deixi sentir massa entre nosaltres.». O aquest altre comentari: «com totes les teues a Miquel, he llegit la darrera i, baldament ell ja te l'ha contestada (és el perfecte correspon-sal), vui dispose d'una estona i de ganes d'escriure't». A Casp, veritablement no li agrada gens escriure cartes; a Joan Fuster solament li'n va escriure vint-i-vuit, cosa que Adlert ja deixa ben clara quan escriu a Fuster: «Estimat amic: hem rebut la teua i

Josep Ballester és escriptor i professor de literatura contemporània a la Universitat de València. És autor de *Temps de quarantena. Cultura i societat a la postguerra* (1992; nova edició ampliada, PUV, 2006). El contingut d'aquest article procedeix en part del pròleg de l'autor al volum 9 de la *Correspondència* de Joan Fuster (Tres i Quatre, 2006).

dic hem perquè, efectivament com dius tu, existix entre Casp i jo una tan perfecta compenetració que la teua l'hem rebuda els dos. Ja veuràs que no t'oblidem, i comprenem perfectament la teua situació anímica i la satisfacció que aquests petits fulls de paper que són les cartes, representen per a tu. Creu-te que molt sovint comentem Casp i jo la greu contrarietat de no poder comptar-te enguany entre nosaltres» (carta 9).

Aquesta correspondència amb els editors Casp i Adlert se centra fonamentalment en les relacions del grup, les activitats editorials i de la tertúlia, els diversos projectes en els quals participen, l'enfrontament amb els escriptors que durant la postguerra s'aixopluguen al voltant de Lo Rat Penat, les relacions amb intel·lectuals del Principat i de les Illes, o les relacions amb escriptors espanyols o catalans a l'exili.

L'epistolari no s'edita íntegrament, no és complet, hi manquen cartes de Joan Fuster a Xavier Casp i a Miquel Adlert. Les adreçades a Miquel Adlert, sembla que no s'han conservat i les adreçades a Casp, el seu interlocutor, després de molts intents, va decidir que es coneixeran temps després de la seua mort. La relació epistolar es clou al cap de quatre anys quan Joan Fuster, signada i datada a Sueca el 24 de febrer de 1951, li envia una carta a Casp i una còpia a Francesc Almela i Vives. Més tard hi trobem tres o quatre lletres fins a l'any 1953, però que són molt més de circumstàncies.

Les seixanta-set cartes que corresponen al corpus entre Fuster i Santiago Bru s'inicien molt aviat, les primeres conservades són de l'11 de juliol de 1946, encara que és evident que aquesta relació epistolar havia començat abans; i acaben el 14 d'octubre de 1983. Tots dos van ser companys a les aules universitàries del carrer de la Nau.

Aquesta correspondència revela una relació d'íntima amistat: des del primer moment hi ha bromes entre els amics i es parlen amb gran franquesa. Durant aquest llarg període hi trobem una part important de la vida d'aquests dos amics i companys no sols d'estudis universitaris sinó també de generació literària, amb tot tipus d'informacions, projectes i esperances dels quals són testimoni les lletres aplegades en aquest volum que s'editarà aviat.

TOT BUSCANT UNA NOVA ESTÈTICA

Si ens aturem a analitzar com eren les circumstàncies de la creació literària al País Valencià en la immediata postguerra, per a definir-les sols trobem el qualificatiu de desoladores. Els autors de les generacions anteriors al conflicte bèl·lic s'encaminaren a l'exili, d'altres que restaren al país van haver de patir presó o depuracions de tota mena. També hi va haver escriptors que no van tenir cap problema a l'hora d'adaptar-se a la situació que el nou règim imposava. Semblaven canvis petits: escriure en castellà i integrar-se en els ideals de l'Estat feixista recentment estrenat. D'altres intentaren ser conseqüents amb el seu tarannà. Passen per moltes pressions, i una i no la més minsa, era la que implicava desfer-se de l'ambició personal pel fet de lliurar-se al conreu d'una literatura oficialment difunta. No és vàlida cap comparació amb la resta del domini lingüístic, perquè el nostre país, sense una forta tradició literària en català des de feia segles, s'havia convertit en una terra de conreu difícil, sobretot per a la nova generació. Els primers textos en vernacle que llegiren aquesta promoció eren anacrònics i molt

allunyats dels vents estètics que corrien per Europa. Així, els escriptors més joves van haver de començar a escriure en castellà i segons els cànons oficials. Pensem en els primers poemes publicats per V. Andrés Estellés en la revista *Fantasia*, o els primers textos poètics de Joan Fuster, que va arribar a presentar-se, l'any 1947, al premi Adonais amb un llibre titulat *Barro de siempre*. Tanmateix, en contra dels pronòstics, al final de la dècada dels quaranta i al començament de la dels cinquanta augmentà el nombre d'autors.

La publicació, l'any 1943, de *Volar...* i l'any 1945 de *La inquietud en calma* de Xavier Casp, va provocar una sorpresa i un cert entusiasme a la València de postguerra, com també al Principat i a les Illes, perquè notificava una clara superació de la qualitat lírica de la promoció poètica anterior. Amb el seu inseparable company, Miquel Adlert, funda en la dècada dels quaranta l'editorial Torre, on donaran a conèixer els primers llibres de la nova generació poètica: *Sobre Narcís* i *Ales o mans*, de Joan Fuster; *Ara que sóc aquí*, de Francesc de P. Burguera; *Ala encesa*, de Santiago Bru; del joveníssim Rafael Villar, *L'alba als ulls*; *Altra veu* i *Ratlles a l'aire*, de Maria Beneyto; *Ciutat a cau d'orella* i *La nit*, de Vicent Andrés Estellés o *L'home pot ésser àngel* de Joan Valls. Cal afegir, així mateix, una fita important en la confirmació del nou grup de creadors: l'*Antologia de la poesia valenciana (1900-1950)* preparada per Joan Fuster, en la qual s'arpleguen aquestes noves iniciatives poètiques i que li donà prestigi, però, així mateix, més d'un maldecap a l'escriptor de Sueca, per tal com el seu punt de vista no va acontentar a tothom: «...tinc l'absoluta seguretat que la meua antologia serà filla d'un impuls mixt de justícia i beneficència. Supose que no

tothom compartirà el meu punt de vista, cosa que em sembla perfectament correcta. Supose que, sobretot, hi haurà qui no se'n sentirà descontent, perquè m'he abstingut absolutament de repartir aprovats, notables i suspensos, i tota la resta de coses que es fan quan es tracta de la poesia valenciana. He seleccionat una trentena de poetes posteriors a don Teodoro. Això es diu mà-nega ampla. Hi haurà gatets i gossets. Fins i tot algun poeta quasi inèdit. El conjunt, literàriament, no queda massa brillant. Però jo no en tinc la culpa» (carta 46, de Fuster a Bru).

Tant a Casp com a la resta dels poetes del grup se'ls acusà de realitzar una creació que no pertanyia a allò que tradicionalment es coneixia com a *poesia valenciana*, és a dir, de no seguir les constants de la poesia paisatgística i jocfloral. Se'ls reprotxa, per part dels supervivents de les generacions anteriors a la guerra d'Espanya, de practicar una poètica intel·lectualista. En els joves poetes que publiquen en Torre hi ha un intent de connectar amb la lírica de les darreres escoles literàries, com també un gran desig de renovació estètica. Aquests joves escriptors consideren que la tradició en la qual es basava la poesia que encara es feia al País Valencià havia exhaurit les possibilitats formals i temàtiques i que, per això, la renovació havia de venir per altres camins. Com molt irònicament apunta Fuster a Casp: «Però el més important de tot és que he estat darrerament sorprès en llegir un poema publicat a *Las Províncias*. Ha estat per a mi una revelació. Desseguida he fet propòsit de repudiar tot el que duc escrit, i adherir-me a aquesta nova modalitat de poesia tan inefable i enlairada. Com ja supondrà em referixc al sonet d'un recordatori de naixement, del senyor

F. M. Ll.,² distingit valencianista. A banda va una de les meues obres més ben aconseguïdes en aquesta nova modalitat, i l'oferixc a qualsevol amic vostre que tinga la dona a punt de deslliurar, això és veritable poesia, i no aqueixos 'crucigrames' que ningú no arriba a entendre del tot. Aprén a escriure, que bona falta et fa!» (carta 4, de Fuster a Casp).

Aquestes pretensions xoquen també amb la posició de la *vella generació*, la qual defensa un gir cap al populisme i la senzillesa per no allunyar-se del gairebé inexistent públic lector de la nostra literatura en aquells moments. Així, apareixen dues actituds confrontades en la polèmica entre la generació *vella* i la generació més *jove*. S'ha d'apuntar que aquesta disputa va nàixer pràcticament estèril: les posicions de cadascun dels grups no eren gaire definides, mancaven publicacions on situar-la. També hi havia en l'enfrontament altres motius que no eren específicament estètics, com veurem més endavant.

La posició lírica que es desprenia de l'obra de Casp el col·locava com un dels iniciadors d'aquesta nova etapa. I Adlert ho tenia molt clar: «I això és contra Casp, simplement perquè ha estat el primer cronològicament que ha realitzat aquesta tasca de dignificar la nostra literatura, com haguera estat contra tu, contra Bru o contra Villar, per exemple, si algú de vosaltres haguera estat el primer en tirar la pedrada a l'estany putrefacte de convencionalismes (aquests sí que són nefands!) que infestaven la nostra literatura» (carta 33, d'Adlert a Fuster).

Els joves poetes s'agrupaven al voltant de la idea de normalitat literària. Aquesta feia referència, d'una banda, a la qualitat lingüística, la utilització d'una llengua acu-

rada i correcta; de l'altra, a la superació dels tòpics de la poesia anterior, tot buscant un nou univers literari i diferents maneres d'expressar-lo. La via utilitzada no és la mateixa per a tots els poetes ni les diferents lectures i diferents moviments estètics hi repercutiren de manera idèntica. Els joves escriptors que van publicar en Torre no constituïen un grup connex; els aplegava, sobretot, aquest anhel d'innovació i d'exigència.

Tot això es percep molt bé en una carta que Josep Giner dirigeix a Joan Fuster, en comentar-li aquest aspecte de la seua obra: «La vostra poesia m'agrada molt, però li trobe un defecte: és massa selecta, poesia d'èlite, només per a una minoria massa reduïda [...] Vós seríeu un poeta cabdal en anglés, alemany, francés o castellà, pose per exemple, però penseu que sou un poeta d'una llengua per a qui tots fem tants d'esforços i sacrificis». Naturalment, el jove poeta no s'està de dir la seua i li escriu, de seguida, una llarga carta on li detalla clarament el que pensa d'aquesta posició tan perniciosa no sols per a la literatura sinó per al país: «Aquestes mateixes idees, que vós m'heu exposat d'una faisó tan crua i nua, les trobem, fa temps, implícites en l'actuació i en l'obra de molts correligionaris nostres en el valencianisme. Àdhuc sembla que són un dels mals més vells que pateix el valencianisme... No cal que us diga que discrepe profundament dels vostres punts de vista. Concretament, crec que aqueixa política literària i cultural que vós —i amb vós d'altres— preconitzeu és nociva, anava a dir suïcida, per al valencianisme en general, i per a la literatura catalana en particular. [...] En fi, amic Giner: podria seguir omplint quartilles sobre el tema, però trobe que es tracta de coses tan evidents que em

fa vergonya escriure-les. La més elemental bona educació em priva de posar exemples concrets, per tal de fer-vos més paleses les conseqüències desgraciades que, per al valencianisme, han tingut les idees que vós sosteniu ara» (carta 1 i 2 de la *Correspondència* entre Joan Fuster i Josep Giner).

En conjunt, doncs, un dels valors d'aquests creadors és haver rebutjat les fórmules vuitcentistes de la poesia valenciana tradicional i intentar buscar nous camins estètics, per posar el rellotge literari local a hora. Com a mostra, l'afany de traduir alguns dels poetes que més els interessaven, T.S. Eliot o Rainer Maria Rilke, en la revista clandestina *Esclat* o la publicació l'any 1953 del llibre *Cançó de l'amor i de la mort del corneta Cristòfol Rilke*. Es tractava de la ruptura amb la tradició més immediata del provincianisme i el paisatgisme sentimental per una renovació del llenguatge poètic a través de temes i motius d'abast universal.

L'ENLLAÇ D'AMISTAT ENTRE ELS CORRESPONSALS

La relació amb Santiago Bru s'inicia a les aules universitàries. En aquells anys a la seu de l'edifici antic del carrer de la Nau hi havia tres facultats: la de Ciències, la de Dret i la de Filosofia i Lletres. Santiago Bru anava un parell de vegades a la setmana a València a estudiar per lliure en aquesta darrera facultat. A la Facultat de Dret va conèixer, entre d'altres, Fuster, Fermí Cortés, Santiago Cebrián o Pere Maria Orts. De seguida, per les seues idees, enllaçaren amistat. Encara que la fama de l'estudiant Fuster el precedia: «Un bon dia, passejant pel claustre, em vaig assabentar que hi havia un alumne a la Facultat de Dret a qui un pare dominic que

li feia classes li tenia pànic, en el bon sentit de la paraula. No volia tenir confrontacions intel·lectuals amb ell, perquè sempre tenia la frase adient. Es tractava de Joan Fuster. La veritat és que Fuster ho sabia tot, des de les coses més inversemblants de la Bíblia o de Juan Domingo Perón», com reproduceix A. Gómez.

No sols van ser companys a la universitat, companys de generació literària i de projectes cívics, sinó bons amics fins a la desaparició de l'escriptor suecà. Des dels primers moments la relació és d'una gran confiança (carta 6, de Bru a Fuster): «Quan véns? No sé si et vaig dir que jo visc solito en ma casa i, per tant, quan vingues a València no tens que preocupar-te pel dormir tots els dies que vullgues estar. Ma casa és la teua per a tot. De la manduca, encara que no puc dir-te el mateix, perquè jo menje al Col·legi, quan tu vingues podem menjar on millor ens parega, que per això ens sabem de memòria totes les tasques, fondes i hotels de València, des de casa Tomás fins a l'Hotel Victoria». En molts moments Santiago Bru li demana consell i assessorament de qualsevol tipus ja siga lingüístic o creatiu...: «Com veuràs t'envie unes cosetes perquè emitixques judici i actues de corrector. Suponc que no et cansarà, i si et canses pitjor per a tu, que jo no pense enterar-me. Després de tot, tu tens la culpa de que jo faça ara versos en valencià i en aquesta intensitat (un poema o dos per mes). I gràcies per les anteriors correccions i indicacions» (carta 5).

Fuster fou qui posà en contacte Bru amb el tàndem Casp-Adlert. I ben aviat, l'escriptor de Sagunt no sols formà part de la tertúlia i de les activitats del grup sinó que va començar a publicar tant en la revista *Esclat* com en l'editorial. «Ara

veig que tens raó per a parlar com ho feies en la teua darrera carta. No sols l'edat, més la franquesa que inspira i l'amabilitat que respira (i no crec que enganye) Xavier Casp, són més que suficients per a tindre un magnífic concepte d'ell i una gran estima. En mi es va dur amabilíssim, demanant-me que sovintejara el tracte amb ell, encara que suponc que tot serà per algú excés d'informació que li hauràs fet tu de mi. Clar, que de totes maneres no pots donar-li grans informacions, perquè jo no preste per a tant. Com t'he dit, estic molt content de l'entrevista amb Casp i pense anar dijous per la vesprada a veure'l una altra vegada, ja que ell m'ho demanà. Ah!, se m'oblidava dir-te que em va oferir quant vullgués de la seua biblioteca 'igual que vaig fer amb Fuster'» (carta 5, de Bru a Fuster).

A propòsit de la polèmica de *La Nostra Revista* que Fuster va mantenir amb Casp i Adlert, aquest darrer va posar Santiago Bru pel mig. L'escriptor de Sueca escriu una carta i l'amic li contesta contant-li els comentaris que Adlert ha fet d'ell en aquesta batussa, posant-se al costat del tàndem. Bru ho desmenteix i demostra, com deiem, la confiança que hi havia entre tots dos amics. Així mateix, es veu com se les gastava Adlert: «No m'agrada gens el to en què està escrita la teua última, i ja saps que no em referesc precisament a les coses purament personals entre tu i jo com la trigança a escriure't o enviar-te els llibrets, ni el que pugues dir o pensar d'aquestes accions, no. El que vull dir quan t'expresses el meu disgust és que no m'agraden certes actituds que tu prens quan et diuen els altres quelcom dit o fet per mi (millor dit, que m'atribueixen). ¿És que acàs jo t'he fet o dit alguna vegada quelcom que pugui interpretar-s'hi d'aquesta manera? ¿Per

què em demanes una miqueta de solidaritat quan tu saps ben bé que jo sóc l'únic que m'he solidaritzat amb tu sempre i per damunt de tot? [...] I dius que et fot que haja proporcionat a Miquel el gust de dir favades a costa teua. Si així fóra no hagués fet ni cas del que dius, però el que em fot a mi, i molt per cert, és que cregues totes les estultícies que puga dir-te ell respecte el que tractem quan tu el coneixes bé i saps que pot exagerar o minvar a plaer una qüestió segons li convinga o no tal cosa o tal altra» (carta 28, de Bru a Fuster).

L'inici de la relació amb el tàndem Xavier Casp-Miquel Adlert va ser mitjançant el pare Joan Bta. Bertran. Francesc de P. Burguera havia estat alumne seu als jesuïtes; com que sabia que era poeta i escrivia en català, un dia, durant el curs 1946-1947, Burguera i Fuster van anar a visitar-lo. El pare Bertran va explicar-los la conveniència de conèixer la tertúlia de Casp. Segons sembla, l'assistència a les activitats del grup es va produir a partir dels primers dies d'octubre de 1947. Aquell primer contacte va ser, de seguida, molt fructífer: el 26 de novembre del mateix any el jove Fuster llig en una sessió extraordinària de la tertúlia d'aquell grup d'escriptors els seus poemes, presentat pel poeta de Carlet. Hi assisteixen en aquella ocasió, a més dels contertulians més assidus, Francesc de B. Moll i Sanchis Guarner. En aquelles reunions, el jove escriptor coneixeria una part important del valencianisme de preguerra i alguns dels seus companys de generació. Al cap de poc temps, el 1948, l'editorial Torre publicaria el seu primer llibre.

En la correspondència es percep, de seguida, la bona sintonia que des de ben aviat tingué el jove escriptor amb els dos editors, sobretot amb Xavier Casp. Es comenten els

projectes culturals, editorials i també les diferents batusses de l'enfrontament que mantien el grup Torre i el grup d'escriptors relacionats en aquell moment amb Lo Rat Penat. Una qüestió que s'hi capta són els detalls i les situacions que marquen un procés de distanciament entre Fuster i Adlert. Més tard vindria aquesta separació amb Casp. Al llarg de l'epistolari hom comprova molt aviat els problemes que suscita l'autoritarisme ideològic i l'escassa flexibilitat de caràcter de Miquel Adlert. Això fa que hi haja alguns litigis entre els diversos components del grup: «Em sembla que la discussió de les nacionalitats degenerarà en nova dèria torril. El dimarts, Valor i Miquel semblaven dues feres atacant-se, cridant...» (carta 27, de Bru a Fuster). Les discussions entre Enric Valor i Miquel Adlert en les tertúlies de Torre, en un moment determinat, es convertiren en un costum. Igual com s'esdevindria més tard amb Joan Fuster. La fama de voler detenir la veritat per part d'Adlert era notòria entre els membres del grup i els problemes que això comportava.

Des de ben aviat hi trobem alguns comentaris per part del tàndem Casp-Adlert, a propòsit de la revista *Verbo*. Ja siga per haver publicat la traducció al castellà de poemes valencians com per la invenció del moviment introvertista d'Albi i també per lligar-se a una revista, segons ells, tan espanyola: «I anem per parts, donant la preferència a *Verbo* per la indignació que m'ha produït; és un número veritablement denigrant per a València: primer la carta de Mérimée i després la poesia en portugués SENSE TRADUCCIÓ CASTELLANA. És a dir, que *Verbo* considera més estranya i intel·ligible la llengua valenciana que la portuguesa! I es publica a Alacant! Segurament és que Alacant és terra portuguesa en lloc

de terra valenciana. Ja saps el mal efecte que em féu que els originals valencians es publicaren acompanyats de la traducció, molt *made in* Jocs Florals, fins a l'extrem que vaig arribar a dir que quasi seria preferible que no es publicaren, atenent a que la revista era alacantina, però sempre creient que seria norma per a totes les llengües que no foren la castellana. La teua intervenció a *Verbo* fa que no em done de baixa, amb una indignada carta de protesta, però no renuncié almenys a la carta» (carta 36, d'Adlert a Fuster)

Després vindria la polèmica sobre *La Nostra Revista*, en aquesta ocasió la discussió ja va pujar més en el to i en l'acritud. L'inici de la col·laboració de Fuster en la premsa de l'exili no semblà bé al tàndem Adlert-Casp. Entre altres coses, els dos editors consideraven la publicació de l'exili més aviat poc catalanista, amb poca qualitat i d'un esquerranisme plenament espanyol: «També he rebut els dos exemplars de la 'Revista d'Ells', perquè cada vegada la veig menys 'Nostra', malgrat el cas als valencians. Gràcies. Els vaig deixar a Valor, qui els ha retornat indignat, dient-me a mi, molt fredament, que està bé; però a Miquel li ha dit que no comprén com tu hi col·lores i com jo he accedit a enviar-los res, perquè això no és pas una revista catalanista, sinó una revista d'esquerres desorientades d'exili, escrita en català. Aquesta opinió me la venia ja exposant Miquel des del principi i jo la vaig capir tot d'una, però com no m'agrada atacar (contra el que hom pensa), em callava i deia que no hi havia per a tant. Després el P. Batllori em digué que els havia conegut durant el seu viatge, i que efectivament és així i, a més, que són 'molt fluixos culturalment'. Però ara, ja veus, el mateix Valor, que nosaltres políticament no hem acabat

de catalogar-lo definitivament, reacciona com t'he dit. En quant a la categoria de la revista (que, francament, és allò que més m'interessa), el primer número que vaig llegir, em tirà un poal d'aigua freda, perquè no hi ha res de res, només que un esquerisme espanyol i imbecil, escrit en català» (carta 24, de Casp a Fuster).

De seguida, com calia esperar, ve la contestació de Fuster, contundent i en defensa de la seua llibertat: «Que conste, primer que res, que jo no tinc un especial interès a fer-la passar per una revista impecable, ni açò que ara vaig a dir-te (complement del que escric a Miquel en una carta de fa uns dies) vol ser-ne una defensa a sang i foc. (...) Resumint les conseqüències pràctiques de tot el que vinc dient, vaig a exposar-te la meua opinió sobre les nostres —o, si vols, les meues— relacions amb LNR. Hi ha la invitació a col·laborar, ajustant-se a les directrius literàries de la revista; hi ha l'oferiment de fer-se ressò de les coses de València davant un públic bastant extens. Per altra part, hi ha: 1) Que la col·laboració a les pàgines de LNR no implica assentiment a les directrius polítiques dels seus directors (directrius no massa homogènies, perquè al capdavant el director és liberal i el secretari socialista), i 2) Que si algú de nosaltres no diu res, el senyor Fadrell o com se diga ho dirà tot, i s'encarregarà de representar València literàriament, la qual cosa, com a valencià, em molestaria bastant. Per tant, jo, per la meua part, pense continuar enviant-los noticiaris i aquella col·laboració meua o d'altri que puga arrebregar. Naturalment, tu, repetesc, faràs allò que et sembla millor; no per això hem de renyir, em pense» (carta 25, de Fuster a Casp).

La polèmica encara s'allarga amb diverses cartes, per cert, ben extenses, on tots

tres defensen les seues postures. I finalment Fuster dóna per acabada la discussió: «Ben-volgut Paco: Certament, embarcar-se a discutir per correu és cosa extraordinàriament arriscada, i espere que ja no reincidirem. Allò de les “interpretacions” que tu dius, i que també deia jo a Miquel en la meua última carta a ell, ho fa interminable. Però et confessaré que, en aquesta ocasió, m'heu despistat amb la vostra manera particularíssima d'interpretar les meues paraules. Efectivament, jo he reaccionat davant la part punxosa de certes apreciacions vostres. Però, per exemple, tota aquella sèrie de suposicions que feia Miquel, o que deia que es podien fer, de les coses de les meues cartes, són una interpretació injusta i desgavellada» (carta 28, de Fuster a Casp).

La cosa, però, no va quedar ací; després, a propòsit de l'article «València en la integració de Catalunya», on Joan Fuster proposa d'una manera clara i sense embuts la seua posició en el problema nacional dels valencians, fa esclatar de nou la discussió: «I ara, una cosa que fa temps que vull dir-te: jo estic convençut que tu ets això que els francesos han fet conèixer com un home de lletres i, quan obres com a tal, sempre és interessant. Per açò precisament, mai no he acabat d'explicar-me per quina raó reincideixes en escriure sobre altres aspectes que ni et van bé ni saps com cal per inexperiència i per falta de fonament especial: em referesc a quan escrius treballs com per exemple aquest de LNR València en la integració de Catalunya. Jo t'he oït coincidir amb nosaltres que un dels principals defectes del valencianisme és que tothom vol saber de tot i parlar de tot. Per què, doncs, no respectes tu les que podríem dir-ne especialitzacions? Així, per manca de fonament, en tal article dius algun elemental disbarat, però és que encara

que no en digueres cap, tu has vist que cap home de lletres autèntic involucre la seua personalitat amb derivacions tan perilloses?» (carta 24, de Casp a Joan Fuster).

I la contestació de l'escriptor de Sueca no es va fer esperar: «M'ha agradat, i comogut, que m'hages parlat així; no esperava menys de la nostra amistat. En efecte, no he tingut mai intencions enciclopedistes, ni he volgut mai saber de tot i parlar de tot. Probablement no em sentiràs en la vida parlar d'arqueologia (malgrat haver-m'hi dedicat quan era més jove) ni de tècnica musical (encara que sí d'estètica musical) ni de l'ús dels antibiòtics. Però dóna la punyetera casualitat que aquests temes de la Política (i ho he posat en majúscula per fer distinció), com molts altres al marge de la literatura, els incloc en la llista de les meues especialitzacions. En principi, no compartesc aquesta idea de fer de l'home de lletres una encarnació del turrieburnisme. En tant que home, l'afecten una sèrie de qüestions que ell, menys que ningú, no pot deixar a un costat. [...] Com a valencià que sent el problema nacional, i com a valencià que l'ha estudiat. Això, és clar (fóra idiota creure el contrari), no significa que jo em considere infal·lible ni superdotat ni posseïdor d'una informació exhauridora; però sí, insistesc, amb un cert dret a dir les meues conclusions: amb tant de dret com el que més, i en açò, com en moltes altres coses, no li reconec l'exclusiva a ningú» (carta 25, de Fuster a Casp).

La gota, però, que va fer vessar el got fou la demanda per part de Xavier Casp que retirés Joan Fuster la seua col·laboració en una publicació que dirigia Francesc Almela i Vives. A partir de les pressions de Casp i d'Adlert, Joan Fuster hagué de desdir-se del permís que li havia donat a l'autor de

La llum tremolosa per a publicar en la revista *València Atracció*n, dins del suplement cultural *Glorieta*, uns textos d'*Ales o mans*. Aquesta acció sols la va fer per un motiu d'amistat amb Casp. Però Joan Fuster, ja cansat de les contínues batusses, no vol sentir-se instrumentalitzat per cap dels dos bàndols del valencianisme en litigi, tot i que s'havia posicionat en un d'ells, i per molta amistat que l'unira amb Torre va decidir refredar les relacions. D'aquesta manera deixa ben clara la intenció de desvincular-se dels cercles literaris de la ciutat de València, fart de la intransigència d'alguns dels membres del món cultural que s'hi donava en aquell moment.

Cal anotar, així mateix, per diverses notícies, cartes i documents que Fuster va mantenir una bona relació amb Casp, després de la seua desvinculació amb el grup Torre. Tres setmanes després, vespra de Sant Josep, l'escriptor de Sueca passà per casa de Casp i, pel que sembla, parlaren llargament. O per exemple en altres ocasions, com al juliol de 1953: «Vaig estar fa un parell de setmanes a la 'torre' del carrer Cirilo Amorós. M'hi varen presentar la nova adquisició literària, o siga l'Andrés Estellés. Em sembla un bon xicot, de conversa agradable i dimensions irrisòries. Els versos que li he llegit estan molt bé. Veig, però, que s'ha 'torrefactat' massa ràpidament... Sé també que tota la tribu es desplaça a Murviedro, amb 'secció femenina' i tot. Espere que l'Ajuntament hi posarà una placa commemorativa» (carta 35, de Fuster a Bru); o l'any 1954, quan trobem Casp i Fuster junts a Mallorca, convidats pels Amics de les Lletres en un certamen literari en commemoració del naixement de Costa i d'Alcover.

És molt possible que aquesta bona amistat s'acabés de refredar quan l'any 1956

Joan Fuster publica l'*Antologia de la poesia valenciana (1900-1950)*, on hi ha un clar desplaçament del protagonisme de Xavier Casp, que fins aquell moment havia estat el «millor poeta que ha eixit a València des de la Renaixença ençà», segons resava en algunes publicacions. És probable que el poeta de Carlet no es veiés reflectit en el treball de Fuster com ell hauria esperat.

L'ambient del valencianisme, com després veurem, era tan tancat i l'enfrontament tan violent que, en un moment determinat, Joan Fuster va optar per autoexcloure's a fi de salvar una posició personal independent. Aquesta llibertat d'opinió, de seguida, tant un bàndol com l'altre, la veuriem com sospitosa. En la correspondència es manifesta notòriament tota una sèrie d'incidents amb el tàndem editor, però sobretot amb Adlert. I finalment el febrer de 1951 això va esclatar.

EL GRUP TORRE

El primer projecte que Torre va intentar realitzar fou la publicació d'una revista, però encara era massa recent la victòria de les tropes franquistes per a donar el vistiplau. Així és com ho explica Adlert, molts anys després: «Era maig de 1939. Per cert, intentàrem la revista i m'acompanyà al govern civil el president (Josep Vila i Cabanes) perquè Xavier no podia. ¡Fón inenarrable! Doní la instància al que atenia estes coses i, a mida que llegia, veia que se li encenien els ulls i, en acabar, tirà la instància sobre la taula i, bramant, digué que com se nos ocorria demanar permís per a publicar una cosa en valencià i no sé què més. I en un moment que descansava del furor, el president digué perquè nos salvara

la cera, única defensa que podíem tindre: 'Es que nosotros somos católicos'. I contestà l'altre més furiós encara: '¿Católicos, católicos? ¡En esto son peores los católicos!' I agarrí la instància en una mà i en l'atra al president, duent-lo a arrastrons i ixquérem abans que aquell poguera cridar perquè nos tancaren».³

A les reunions clandestines que se celebraven a casa de Josep Vila, i poc de temps després, el dimarts, a casa d'Adlert, s'hi van afegir altres membres que no pertanyien a Acció Valenciana; i el primer d'aquests fou Carles Salvador. Les reunions patrioticol·literàries van derivar sobretot en literàries, a partir de l'edició de *Volar...* l'any 1943. Ja abans havien realitzat alguns intents per llançar algun opuscle. Van iniciar les activitats editorials imprimint unes estampes religioses on, per una cara, es reproduïa la imatge d'una celebració hagiogràfica, i per l'altra una oració en català. En aquestes estampes, ja hi trobem el logotip de Torre.⁴

L'any 1945 es publica el segon llibre de Casp, *La inquietud en calma*. I encara que les autoritats donen alguns permisos per a determinats actes, la literatura en català es mou i s'explica en termes de clandestinitat. La tertúlia augmenta el nombre de membres: Rafael Ferreres, el pare Bertran, Ricard Sanmartí, Enric Valor, Maximilià Thous, Josep Mascarell. A poc a poc, comencen a assistir-hi els més joves: Joan Fuster, Santiago Bru, Rafael Villar, Francesc de P. Burguera; més tard, Maria Beneyto i Vicent Andrés Estellés. A més de les tertúlies dels dimarts, si venia alguna personalitat de fora del País Valencià o es feia alguna presentació d'un escriptor, se celebraven reunions extraordinàries. És el cas de les realitzades amb motiu de la visita de Francesc de Borja Moll, Miquel Batllori, Ma-

nuel Sanchis Guarner o Carles Riba. Vegem amb quin interès i satisfacció les rebien: «Ara mateix, el P. Batllori ens ha fet una conferència importantíssima, que vàrem organitzar tot de pressa, i no va donar temps d'avisar-te. Ha estat una gran sessió de Torre, puix ens va parlar d'impressions del seu llarg viatge per Suïssa, França i, principalment, Itàlia, tot relacionat amb el nostre problema. Ja t'adonaràs de l'interès, per la categoria del P. Batllori i pel tema» (carta 5, de Casp a Fuster).

Una qüestió molt interessant que podem conèixer en aquesta correspondència és la posició que Joan Fuster detenia davant els problemes de la llengua literària entre els escriptors valencians i la postura que va mantenir i que va pactar dins del mateix grup de Torre. Des d'un principi l'escriptor de Sueca utilitzava íntegrament la morfologia oriental de Fabra. Davant la diversitat d'usos de molts dels seus coterranis va optar pel sistema fabrista, que li semblava molt més lògic. Era una raó de pragmatisme davant certs «soidisants gramàtics valencians». I sempre va creure que la llengua literària ha de tenir una sola morfologia. Els seus dos primers llibres, *Sobre Narcís* (1948) i *3 Poemes* (1949) estan en morfologia barcelonina. En això eren reticents els editors de Torre, com també la majoria del grup. Ho podem veure en moltes cartes tant d'Adlert, de Casp com del mateix Bru. Miquel Adlert torna sovint sobre l'assumpte: «Respecte a la teua posició lingüística, el que més lamente és que et vas a quedar tot sol; precisament Sanchis Guarner en el seu darrer viatge insistí en la defensa de les formes valencianes, naturalment les correctes, i després de la lectura de Sanchis Zabalza, es va suscitar la qüestió per Thous a propòsit del seu llibre recent, i tots els que hi érem vàrem es-

tar conformes amb la defensa, conservació i ús de les formes valencianes; i ahir mateix, ací en ma casa ens digué Giner a Casp i a mi (Giner no va ésser a la lectura de Sanchis Zabalza) que era imprescindible i urgent fer la llista de les formes valencianes, correctes naturalment, i sotmetre-la a l'acceptació dels valencianistes, convocant si era precís una reunió o bé per grups, i enviar aquesta llista a l'Institut d'Estudis Catalans perquè tingueren constància de l'acord dels valencians» (carta 6, d'Adlert a Fuster).

El posicionament i els motius de Joan Fuster són molt clars des del primer moment, com es veu en una de les primeres cartes a Adlert: «La nostra semi-discussió lingüística, haurem de deixar-la estar. Entre altres raons, perquè no hi ha base a una discussió. Jo estic perfectament d'acord (anota bé les paraules) amb vosaltres respecte d'aquestes coses de la unitat i uniformitat, etc. Reconec la licitud (licitud, eh?) de la varietat morfològica, però no en sóc un entusiasta. (No li tireu totes les culpes a Fabra; ell reconeix també aquella varietat, per bé que no registra sempre les formes no metropolitanes.) A mi, per exemple, no em commou massa això de la valencianització o desvalencianització del català, *com a principi*» (carta 5).

Com es pot comprovar en aquest epistolari, el tema de la postura lingüística de Fuster va dur més d'un maldecap al grup. Es van realitzar bastants reunions, on finalment es va arribar a l'acord entre els components de l'editorial. Joan Fuster, per disciplina, ho va fer. Aquestes normes de Torre són les recomanacions que M. Sanchis Guarner propugna en la seua *Gramàtica Valenciana*. Fuster no hi va posar cap obstacle i les va acceptar com a estratègia, encara que de tant en tant apareixia el pretés 'fetitxisme de Fabra'

de Fuster, frase de Sanchis, que Adlert li repeteix amb una certa reticència. Després d'aquest acord, l'escriptor de Sueca adopta aquestes normes en els seus llibres de poesia publicats en Torre com ara *Ales o mans* (1949) o *Va morir tan bella* (1951), però també *Terra en la boca*, que publicaria en l'editorial barcelonina de Josep Maria de Casacuberta.

A banda d'aquest tema, la correspondència ens permet, així mateix, traure moltes idees d'un Fuster molt jove, i també dels seus interlocutors, a propòsit de molts aspectes de la llengua que els preocupaven. Ja siga consultes lingüístiques o discussions d'aspectes que no estaven excessivament clars. Això sí, l'autoritat de Sanchis Guarnier per al grup, i sobretot per al tàndem Casp-Adlert, era total: «I després de tot, les formes valencianes de designar aquest tubèrcul no són més que variants de la *criadilla* castellana, per bé que ells adoptaren la forma original abans que nosaltres. *Sanchis locutus, turricolae mutus*. Y aquí paz i allí gloria» (carta 10, de Bru a Fuster).

Hi va haver diverses temptatives d'editar una revista; l'any 1948, cansats de tantes denegacions del permís, va aparèixer, sense autorització i clandestí, el butlletí literari *Esclat*. En un primer moment la publicació duia per títol *Norma*, una capçalera bilingüe, tal com marcava el règim. Malgrat no haver-ne tret més de tres números, es va convertir en una plataforma important del grup Torre i dels joves escriptors. *Esclat* era d'aparició bimensual, però com hem apuntat sols se'n van realitzar els lliuraments de maig-juny, juliol-agost i setembre-octubre. El tiratge fou de cent cinquanta exemplars que s'imprimien al taller de Vicent Cortell, com pràcticament tot el que publicava el tàndem. Els seus col·laboradors estaven relacionats amb la tertúlia.

Una nota, a manera d'editorial, sense signatura, però realitzada per Casp, explica en el primer número la il·lusió i l'esperança que van posar en aquell projecte. Es fa una crida a tots els escriptors que vulguen col·laborar: «Suggestiva la forma i sospesada la tasca, el maig ens esclata. Quin cor millor –primavera de la veu- que aquest de l'afany encetat? Amb les mans tan amigues d'amics, palmells sincers i dits ansiosos, no ens negaran les altres mans aquests camins de tots. Esperem, doncs, les mans de tots a la verema dels anhels. Quin estímulo pensar en la collita!». Tanmateix, entre els seus col·laboradors, no hi trobem cap escriptor de l'altre grup del valencianisme.

La publicació no se cenyia, d'una manera clara, a unes seccions, però sí que hi havia una sèrie de paràmetres. En cada número apareix un editorial, sense signar, llevat del darrer, que va escriure Sanç Moia. En l'editorial del número de juliol-agost, realitzat per Casp, hi trobem alguna referència a l'altre sector de la literatura valenciana, que en aquest paper és caracteritzat com a infraliteratura, aquella que es realitzava sota els auspicis de Lo Rat Penat. Diu Casp: «Un concert de llumenetes constants val més que un esgarrip de flames sense to. Perquè, destriem-ho: l'alba que desitgem no és pas un dia de la nit morta, sinó vèncer la nit amb el gran concert de bona cosa de petits concerts constants, com el nostre».

En les pàgines centrals de cadascun dels tres números sempre hi ha un poema d'algun autor estranger en versió bilingüe. Era un dels seus intents de posar al dia la literatura del país i sense cap complex encarar-se amb el fet creatiu que es donava arreu del món. Es tractava d'una temptativa seriosa de normalitzar la nostra literatura. Entre els poetes que van ser traduïts hi ha Rainer

Maria Rilke, una de les peces clau del post-simbolisme, que alguns dels components del grup Torre en algun moment de la seua trajectòria seguiran. El poema versionat és la «Sisena elegia de Duino». Els altres dos textos són: «Dos serveis d'un sentinella», de Sidney Keyes i «Cançó de bressol de la Mare de Déu» de Marie Nöel.

Un dels aspectes que més crida l'atenció de la revista és la gran preocupació per la llengua, tant a nivell literari com a nivell normatiu. Comptabilitzem quatre articles dedicats exclusivament a aquest tema: «Els escriptors i la gramàtica», de M. Sanchis Guarner; «Diccionari General de la Llengua», de G.R.F., on s'amaga Guillem Renart i Ferrís, pseudònim de Josep Giner; «Mots retinguts», de Navarro Navarro, o un text sobre els modismes d'Enric Valor. La repressió franquista sobre la llengua i la cultura catalanes representa un dels períodes més alarmants de la nostra història. En aquesta situació, els escriptors i cadascun dels components importants en la normalització del país tenen una necessitat de coneixença i d'instruments normativitzadors molt grans, per la mancança del més mínim diccionari o d'una gramàtica decent. La majoria dels escriptors són autodidactes en el sentit més profund del mot.

Per aquest motiu, la publicació de la *Gramàtica valenciana* de Sanchis Guarner fou per a l'editorial Torre una empresa fonamental, així com per a la resta del País Valencià. Els editors ho veuen clarament, com ho denoten les cartes: «La *Gramàtica* arribà ací, a mà, el dimarts i ixqué el mateix dia en avió com a mercaderia, esperant el cunyat de Paco en Madrid l'arribada de l'avió per recollir-la. Com veuràs, prescindint del correu hem pogut aconseguir que

arribara a temps però... ara hi ha una altra cosa, per la qual cal pregar que ixquem en bé, i és que Sanchis ha posat un pròleg de Moll que no està passat per la censura,⁵ i com a nosaltres ens semblen molt bé les idees que s'exposen, és lògic suposar que a Anastàsia li sembla tot al contrari, si ho lligem. Ha quedat molt bé i si no sorgix cap entrebanc, podrem dir que Torre ha aconseguit una esplèndida marca, difícil de superar» (carta 45, d'Adlert a Fuster). I quan l'editen fan un llançament important –pensem en les difícils circumstàncies– amb un *planning* de publicitat en els mitjans de comunicació amics: «No hem negligit la propaganda de la *Gramàtica*; el mateix dia que oïres l'entrevista amb Paco per Ràdio Nacional, oïries la crítica de la *Gramàtica*; així mateix a *Jornada* del dia 10 es publicà la crítica, amb uns tons elogiosíssims per a la *Gramàtica*, l'autor, l'editorial i el grup Torre, encapçalada amb grans titulars dient: *Gramàtica Valenciana*, de M. Sanchis Guarner, publicada per la Editorial Torre. Respecte a *La Provincias*, anàrem Sanchis, Paco i jo a parlar amb Martí Domínguez, a qui donàrem la *Gramàtica* i ens prometé parlar d'ella; a José Luís Cano, se li ha enviada també perquè la lliure a Gili Gaya, perquè parle d'ella a *Insula*, com a filòleg que és; se li ha enviat a Dolç, perquè se n'ocupe a *Destino* i a Artola, perquè parle a la premsa de Castelló» (carta 46, d'Adlert a Fuster).

L'interès per la llengua en un moment tan delicat fou impressionant. En l'article de Sanchis Guarner per a *Esclat* fa una crida per continuar una acció combinada entre els escriptors i els gramàtics, ja que la incultura normativa dels literats comporta sempre unes conseqüències funestes. Així,

demana «un esforç, i encara, als escriptors valencians que també els costa trobar l'orientació escaient». El text de Giner va per la mateixa línia: «Tot escriptor valencià conscient té sempre sobre la taula i a l'abast de la mà el Diccionari General de la Llengua nostrada. És el vademècum indispensable per al seu noble ofici», per això demana la lectura quotidiana del diccionari, i hi afegeix una sèrie de consells per a poder dominar l'eina de treball, entre els quals destaca l'estudi profund de la gramàtica, la lectura dels bons autors i la pràctica assídua de l'ofici. Recordem que la literatura catalana de la postguerra és totalment incomprendible si no tenim en compte allò que li va succeir a l'idioma a partir de 1939. Per aquest motiu l'acció prioritària s'adreçava a la recuperació lingüística.

En la correspondència, en molts moments, els problemes amb la censura i els entrebancs que posaven les autoritats són permanents. Casp comenta a Fuster a propòsit d'allò que li fa saber Joan Triadú, de com ha anat l'escorcoll de la policia a la revista *Ariel*: «Trobaràs que no parlem res del nostre enyoradíssim *Esclat*. Cal que els digues que de la revista ens veiem obligats a desistir, per ara, per motius *no econòmics*. I ara et va l'explicació, per a tu: fa dies m'escrigué Triadú i et copie els paràgrafs més importants: "S'ha produït, fa deu dies, un nou fet que no sé encara quin abast tindrà: la policia em vingué a cercar a casa, em regirà un xic la cambra i em dugué a Prefectura, on vaig ésser interrogat durant hores. Se m'acusava de dirigir i editar una revista clandestina que ja fou interceptada anteriorment. Vaig declarar: 1r que no és cap revista, sinó un llibre en fascicles; 2on que es fa a París; 3er que jo m'he limitat a

ésser-ne representant i, com a tal, a recollir materials i enviar-los per correu ordinari. Per correu, també, rebo exemplars, com un que els vaig mostrar, tramés de París. Se'm quedaren col·leccions d'*Ariel* i altres coses, i espero el resultat de tot. Va ésser cridat també en Romeu (aquest parèntesi és meu: Romeu sabràs que és el poeta Josep Romeu, l'amic que em fa la crítica a la darrera *Ínsula*) però fou deixat tot seguit. Posteriorment, una vintena d'estudiants de diverses facultats acusats de publicar en ciclostil diverses revistes professionals. També han estat perseguits grups montserratins i de minyons excursionistes. Davant d'això —et prego que en prenguis nota per si calgués ratificar-ho— no et puc dir res sobre el que em demanes. Ja ho tindrà en compte per a demanar-ho a París". Ací es refereix als exemplars que jo li demanava per a vosaltres. Després segueix: "tot això devia ser necessari que passés. Estic content d'afrontar-ho i de tal com va per ara". Ja hauràs comprés que la seua carta està escrita donant-me com a real allò que dec dir en cas precís, i tot d'una forma per si de cas li regiren la correspondència» (carta 29, de Casp a Fuster).

Entre 1947 i 1948 s'havia marcat un pla editorial, en el qual calia fer una col·lecció d'una variada amplitud de gèneres. El primer número hauria de ser en prosa per trencar el malefici de la narrativa entre els valencians. De nou, però, ensopegaren amb les autoritats del règim franquista: la censura no deixava publicar llibres de prosa en català. I fins a l'any 1949 no aparegué el primer número de la col·lecció «L'Espiga» que en principi havien pensat que es digués «Gavina». Van estar bastant temps pensant diferents noms. En la carta

26 d'Adlert a Fuster li fa un pla editorial dels dotze primers títols, que no són exactes. Tanmateix, s'aproximen al que finalment va ser: «Hem pensat buscar un altre nom per la semblança fonètica que té el que havíem pensat, amb la Col·lecció Aymà, ja que quan ho pensàrem no es publicava l'Aymà. Tenim uns quants pel cap i ja veurem per quin ens decidim. La col·lecció la iniciarà Sanç Moia i després aniràs tu, seguint els altres del grup».

Els problemes amb la censura marquen no sols el ritme dels llibres editats, sinó quin tipus de llibre o d'autor. La sort per a Torre fou que el cap de publicacions i edicions [la censura] era l'exvalencianista Joan Beneyto, que tenia una bona amistat amb Casp i era admirador dels seus llibres, igual que d'Adlert, qui havia estat company a la universitat mentre estudiaven dret. I quan tenien alguna dificultat important, aquest intel·lectual del règim els facilitava la qüestió. En una carta de Casp a Sanchis Guarner del 17 de juliol de 1949 ho diu molt clarament: «...per cert que, davant meu i referint-se als oficis que ens denegaven la publicació dels llibres de Sanç Moia i de Valor amb to proudur, digué a la seua oficinista: 'Que hagan inmediatamente las tarjetas de aprobación de estos dos libros, y les tengo dicho que todo lo que venga solicitado por Xavier Casp que me lo consulten, cosa que no han hecho en este caso'». Els entrebancs i els problemes eren, però, continus. «La darrera notícia; D^a Censura Madrilenya ens ha tombat el llibre de Beüt que anava a ésser el 5 de l'Espiga. Són uns... perquè ara han représ una nova temporadeta de guitzes. Moll ens escrigué dient-nos que li han tombat 5 llibres només que 5!, de

la seua innocentíssima Les Illes d'Or. Jo escriuré a En Beneyto, però ara sí que veig la cosa amb cara de pocs amics. Ja veurem com quedem, però no hem d'oblidar que, de quan en quan, ens han de dir: 'aún mandamos'» (carta 24, de Casp a Fuster).

Torre fou un muntatge editorial modest però al mateix temps ambiciós. Es caracteritzava per una acurada presentació formal dels llibres que es publicaven i per la tasca cultural, que cercava unes connexions amb la resta del domini lingüístic des del primer moment. D'alguna manera, fou la plataforma de la nova generació d'escriptors valencians en la postguerra. Dels més de setanta llibres i opuscles que en total publica Torre, cinquanta-un estan agrupats en la col·lecció «L'Espiga», i d'aquests, vint-i-un són d'escriptors que treien el seu primer llibre. En la col·lecció, hi trobem tot el ventall de gèneres literaris (narrativa, poesia, teatre, assaig, estudis de geografia i d'història...), així com també la majoria dels components de la nova promoció d'escriptors (Bru, Fuster, Casp, Villar, Beneyto, Valls, Estellés, Adlert, Valor, Iborra, Burguera) o algunes de les personalitats més importants de la cultura local del moment com ara Sanchis Guarner o Martínez Ferrando.

L'editorial es va veure obligada a plegar, segons l'explicació de Xavier Casp, l'any 1966, a conseqüència de la promulgació de la Llei de Premsa de Fraga Iribarne, ja que no era una entitat comercial, tal com exigia aquesta nova legislació. No obstant això, sembla que l'editorial havia deixat de funcionar un temps abans d'aquesta data perquè hi havia hagut trencaments dins del grup, tant des d'un punt de vista ideològic com lingüístic.

Un tema ben interessant que trobem en la correspondència, però que per qüestions d'espai ara no aprofundirem, és l'enfrontament entre dues maneres d'entendre el valencianisme. És a dir, l'oposició que s'hi va produir entre el tàndem Adlert-Casp i els escriptors que a la postguerra es van relacionar al voltant de Lo Rat Penat, entre els quals destacaven Carles Salvador i Francesc Almela. En la polèmica entre tots dos grups no sols hi va haver la qüestió de la divergència sobre els criteris estètics i la manera d'acabar-se a la trista situació de la realitat del país d'aleshores, sinó així mateix va tenir un pes considerable una sèrie de motivacions personals, diguem enveges o afany de descartar l'altre grup, a banda de la col·lisió entre la generació més jove i la generació més vella. És molt possible que en unes altres circumstàncies de normalitat no hauria provocat la remor ni s'hauria perllongat els anys que va durar. Aquest antagonisme fou des de tots els punts de vista desproporcionat i, fins i tot, en algun moment de més virulència, totalment eixelebrat. La polèmica, si la mirem ara, al cap de tants anys, en molts dels seus aspectes fou cega, ja que les posicions d'alguns dels protagonistes en el futur canviarien d'una manera radical.

Fet i fet, aquesta correspondència és una peça fonamental per a la reconstrucció de les circumstàncies i l'entrellat cultural i polític del País Valencià i del paper que Fuster va tenir en la seua conformació. D'una banda, com a instigador i activista de tantes iniciatives, i de l'altra, com a referent civil. L'epistolari, així mateix, ens permet acostar-nos al Fuster i els seus interlocutors més inèdits, fins i tot més personals. □

1. Tots tres corresponents de Joan Fuster són prou coneguts al País Valencià per a dedicar-los una atenció biobibliogràfica molt àmplia. No obstant això, realitzaré una petita semblança, tant humana com intel·lectual, ja que és molt possible que a la resta del domini lingüístic no es tinga coneixement de tota la seua trajectòria.

Xavier Casp i Verger. Poeta i editor. Naix a Carlet (la Ribera del Xúquer) el 1915 i mor a València l'11 de novembre de 2004. Fou secretari de l'agrupació nacionalista Acció Valenciana i del setmanari *Acció*. El 1943 fundà i dirigí a València, juntament amb Miquel Adlert, l'Editorial Torre, que tingué una importància cabdal en el redreçament de la nostra cultura en la postguerra (entre d'altres publicà els primers llibres de Joan Fuster, Enric Valor, Vicent Andrés Estellés o Maria Beneyto).

Com a poeta, evolucionà cap a una poesia de textura intel·lectualista, a la manera de Josep M. López-Picó, i, posteriorment, cap a una poesia d'influència postsimbolista. Ha publicat, entre altres reculls de poemes: *Volar* (1943), *La inquietud en calma* (1945), *Jo sense tu* (1948), *On vaig, Senyor?* (1949), *Aires de cançó* (1950), *Goig* (1953), *Braçat* (1955), *Poema dramàticament esperançat* (1956) *Jo, cap de casa* (1962), *D'amarte, Amor* (1963), *Silenci* (1970) o *Jo també tinc set* (1976). El 1950 obtingué la Flor Natural en els Jocs Florals de la Llengua Catalana celebrats a Perpinyà; el 1951 l'Englantina en el Jocs Florals de la Llengua Catalana celebrats a Nova York.

A principi de la dècada dels setanta canvià d'actitud amb referència a la unitat de la llengua, i com a degà de la Real Academia de Cultura Valenciana va impulsar el secessionisme lingüístic. Des d'aquell moment es va dedicar, en companyia d'Adlert, a extrafer tot allò que durant la major part de la seua vida intentà construir. Va impulsar l'editorial Del Cenía al Segura l'any 1977, on reedità les seues obres anteriors, modificant la normativa ortogràfica a una de ben particular. Ingressà en el partit Unió Valenciana i el 1983 fou elegit diputat a les Corts Valencianes per aquesta organització política.

Miquel Adlert i Noguerol. Jutge, escriptor i editor. Va nàixer a Paterna (l'Horta), el 1911 i va morir a València el 1988. Va pertànyer a Acció Nacionalista Valenciana, grup nacionalista de tendència catòlica fundat l'agost de 1933. Aquesta organització tenia el setmanari *Acció*, publicat des de maig

de 1934, que en fou el portaveu, i des de 1935 adoptà la denominació d'Acció Valenciana. Allí es van conèixer els germans Casp i Miquel Adlert.

El 1943 va fundar l'editorial Torre amb Xavier Casp. Va publicar diversos llibres de narrativa, entre d'altres les novel·les *I la pau* (1953) i *El salze a la sendera* (1953), i el llibre de relats *Cor al nu* (1956). Joan Fuster el va antologar en *Recull de contes valencians* (1958).

Des d'un punt de vista ideològic i lingüístic va tenir la mateixa trajectòria que l'inseparable amic i company Xavier Casp, féu un gir a la fi dels anys seixanta cap a posicions anticatalanistes. Així mateix, en una extravagant normativa edità els estudis *En defensa de la llengua valenciana. Perqué i cómo s'ha d'escriure la que es parla* (1977), *L'esperit jurídic del Rei Don Jaume* (1980), *Notes sobre els Furs de València* (1980) o *Sobre dos temes jurídics* (1982).

Santiago Bru i Vidal. Historiador, arqueòleg i poeta. Va néixer a Sagunt (el Camp de Morvedre) el 1921 i va morir el 2000. Doctor en filosofia i lletres per la Universitat de València, on féu amistat amb Joan Fuster. Treballà com a tècnic superior del Servei d'Investigació Prehistòrica i com a inspector en cap d'Arxius, Biblioteques, Museus i Monuments municipals de la ciutat de València. Destacà per la seua activitat com a poeta al voltant de la tertúlia del grup Torre. L'any 1973 fou nomenat cronista oficial de la ciutat de València. L'any 2000 rebé el Premi de les Lletres de la Generalitat Valenciana.

L'obra històrica i arqueològica de Bru està dedicada al País Valencià i una part important a Sagunt. Entre la seua bibliografia destaquen: *Les terres valencianes durant l'època romana* (1963); *Repertorio de bibliografía arqueológica valenciana* (1965) en col·laboració amb D. Flecher i E. Pla; *La València pre-romàntica d'Alexandre Laborde* (1969); *L'organització municipal valenciana a través de l'Arxiu de la ciutat* (1977); *La casa de la ciutat. L'Ajuntament de València* (1983); *L'arxiu i museu*

històric de la ciutat de València (1986) o *Toponímia urbana de l'antic Morvedre* (1988).

Com a poeta destaquen les obres *Ala encesa* (1950), *Tres cançons de primavera* (1958), *Retrobament* (1960), premi València de literatura de l'any 1959, *Cant al meu poble* (1969), *Ofrena lírica* (1981) o *Poeta en el darrer cant* (1985). La major part de la seua creació ha estat recollida en *Obra poètica completa I. Testimoni i ofrena*. Encara que els darrers anys va publicar una part de l'obra inèdita com *Kanèfora* (1998), *Recer de tardor* (1999) i *Clams d'ardida confessió* (2000).

2. Faal·lusió a Felip Mateu Llopis (València 1901-Barcelona 1998), arxiver. Era director de la Biblioteca Central de Barcelona, nom amb què havia estat rebatejada la Biblioteca de Catalunya pel règim franquista. També era afeccionat a escriure versos.
3. F. Ruiz López, «Dos hòmens sempre en primera línia del valencianisme. Xavier Casp i Miquel Adlert Noguerol», *Murta*, 3, p. 15.
4. Podeu consultar una bona mostra d'aquestes estampes en l'Àpendix documental del meu estudi, *Temps de quarantena. Cultura i societat a la postguerra*, València, PUV, 2006 (edició revisada i ampliada).
5. Aquest pròleg de Francesc de B. Moll, segurament, hauria tingut problemes amb la censura pel que diu en els fragments finals: «La Gramàtica de Sanchis Guarner representa, doncs, l'entrada de la ciència lingüística dins del domini valencià on abans senyorejaven l'empirisme i la rutina. Però també representa la codificació d'un criteri cultural i patriòtic, que, deduït científicament per la lingüística, té també les més profundes raons històriques: representa la consagració del 'fet diferencial' entre València i les regions germanes. (...) L'instint del poble mallorquí ha endevinat el fet d'aquesta comunitat familiar: per a un pagès mallorquí, un foraster no és mai un català ni un valencià; és foraster o parla foraster únicament el qui parla la llengua del centre de la Península».

L'*Homo floresiensis* i la igualtat humana.

Lliçons perdurables de Stephen Jay Gould

Richard York

El descobriment per un equip d'investigadors indonesis i australians de les restes d'una espècie d'homínid desconeguda fins aleshores, l'*Homo floresiensis*, a l'illa indonèsia de Flores va ser qualificada per alguns científics com el més gran descobriment antropològic en mig segle i va ser seleccionat per la revista *Science* per al segon lloc en la cursa de la «troballa de l'any» de 2004 (el primer lloc va anar a parar als descobriments dels Vehícles d'Exploració a Mart, que indicaven que en el passat Mart va ser més humit que avui i potencialment capaç d'albergar vida). Els descobridors de la nova espècie observen que es tractava d'un homínid particularment baix, amb una estatura per als adults d'aproximadament un metre i un volum endocranial de vora els 380 cm³, menys d'una tercera part que la d'un humà modern típic i fins i tot petit amb relació a la grandària del seu cos. Sostenen que el més probable és que siga un descendent de l'*Homo erectus* que va evolucionar en un aïllament molt prolon-

gat, amb el consegüent nanisme endèmic. Un altre aspecte interessant de la troballa és que aparentment l'*Homo floresiensis* va viure almenys fins fa 18.000 anys i, per tant, va ser contemporani d'uns humans anatòmicament moderns. Foren molts els científics que van quedar sorpresos tant per la petita estatura com per la tardana data atribuïda al nou homínid, la qual cosa va fer que alguns es preguntassen si les restes no eren simplement les d'un humà modern deformat, un suggeriment que els seus descobridors van rebutjar perquè les proves no ho corroboraven.¹

Malgrat el caràcter inusual d'aquesta troballa, hauria de sorprendre'ns que el nostre gènere, *Homo*, hagués generat una espècie nana que va ser contemporània de l'*Homo sapiens* durant una llarga tirada de la nostra història evolutiva? El difunt Stephen Jay Gould, reconegut biòleg dialèctic i teòric de l'evolució, segur que hauria dit que no. Allò que veiem com una sorpresa pot revelar moltes coses sobre els nostres pressupòsits subjacents, i sovint inconscients, sobre el món. El descobriment de l'*Homo floresiensis* és especialment sorprenent només des d'una perspectiva burgesa, amb el seu pressupòsit paradigmàtic que la història s'estén necessàriament d'un mode progressiu, i que condueix inexorablement al nostre món contemporani. Gould va ser

Richard York ensenya sociologia a la Universitat d'Oregon. Les seues investigacions, focalitzades fonamentalment en la interacció humana amb l'entorn natural, s'han publicat en *Ambio*, *American Sociological Review*, *Ecological Economics*, *Gender & Society*, *Human Ecology Review*, *Organization and Environment* i d'altres revistes científiques. Aquest article aparegué a *Monthly Review*, vol. 56, núm. 10 (març 2005).

un dels crítics més coneguts d'aquesta visió del món i de segur hauria estat encantat amb el descobriment de l'*Homo floresiensis* i no l'hauria sorprès gens.

Stephen Jay Gould va ser un intel·lectual amb gran notorietat entre les esquerres al llarg de la seua vida, i la seua pèrdua en 2002 a causa del càncer va ser molt lamentada, com ho va demostrar el commovedor homenatge publicat en el número de novembre de 2002 de *Monthly Review* pels seus col·legues Richard Lewontin i Richard Levins. Tot i ser una pèrdua per a nosaltres, la seua visió del món acuradament desenvolupada perdura a través de la seua exhaustiva i duradora obra escrita. L'aplicació de la seua perspectiva intel·lectual per a comprendre la natura i la societat continua sent tan pertinent com sempre. Gould hauria escrit certament sobre l'*Homo floresiensis* si encara estigués entre nosaltres, i les seues percepcions no tenen preu per al manteniment i desenvolupament d'una ciència dialèctica dels orígens humans.

Gould i el seu íntim col·lega Niles Eldredge –plegats van desenvolupar la teoria dels equilibris puntuats, la qual suggereix que, en comptes de seguir un procés de gradualisme darwinianà, l'evolució d'una espècie típica es caracteritza més aviat per períodes de canvi geològicament ràpid seguits de llargs períodes d'estatisme, amb la major part de canvis tenint lloc al punt d'especiació– van fer notar el caràcter burgès del darwinisme tradicional i van reconèixer el lligam entre la seua particular visió de la història natural i el marxisme. Això no vol dir que imposassen, o que tolerassen la imposició, d'una visió social del món natural, sinó que van reconèixer que la natura de la ciència estava impregnada de dimensió social. Gould i Eldredge sabien bé que les

filosofies socials no tan sols inhibeixen la nostra percepció de certs fets de la natura –per exemple, com el context social de Darwin probablement el va fer incapaç de reconèixer per complet la manca d'empenta progressiva en la història evolutiva– sinó que també ens ajuden a veure coses que altrament ens podrien passar desapercebudes, per exemple de quina manera la focalització del materialisme històric sobre el canvi revolucionari en la història social va ajudar els pensadors marxistes a obrir els ulls davant de la possibilitat que l'evolució orgànica procedís de la manera proposada per la teoria dels equilibris puntuats. La perspectiva de Gould, dins de la tradició marxista, ens ajuda a reconèixer les importants aplicacions del descobriment de l'*Homo floresiensis*, implicacions que poden passar desapercebudes per a científics menys crítics.

Un tema que recorre gairebé tots els treballs de Gould és que el present és el producte d'innombrables esdeveniments contingents i, per tant, vivim només en un dels molts mons possibles. Gould i Lewontin van escriure una famosa crítica del que ells van anomenar el «Paradigma Panglossià», la visió hiperfuncionalista tan comuna a la societat burgesa, que el nostre món és de l'única manera que podria ser, i que per tant reflecteix un inevitable ordre natural. Contra el Paradigma Panglossià, Gould va afirmar que el desenvolupament de la història natural, i per extensió de la història de la humanitat, no es caracteritza ben bé per una tendència progressiva i direccional, sinó més aviat pel vagareig a través d'un paisatge de possibilitats governades predominantment per l'atzar. Des dels primers temps de la seua carrera, Gould va emfasitzar la importància de reconèixer

que el procés evolutiu es podia descriure més aviat com un arbust metafòric, amb tot de branques, que no com una escala, amb les seues implicacions d'un clar progrés direccional cap a un estatut més alt. Aplicant aquest punt a l'evolució humana, va afirmar que el desenvolupament evolutiu de la nostra espècie no va ser un camí lineal cap a la nostra forma actual, sinó més aviat un procés de diversificació de les espècies d'homínids i una posterior poda de llinatges mitjançant l'extinció, fins al punt actual, en què som l'únic homínid existent, cosa històricament atípica.²

Els escrits de Gould ja s'han revelat com a profètics almenys una vegada, quan en 1996 es va informar de l'existència de proves que suggerien que l'*Homo erectus* va sobreviure a l'illa de Java potser fins fa tan poc de temps com 27.000 anys i que, per tant, podia haver compartit el món amb l'*Homo sapiens* durant ben bé 100.000 anys. Aquesta troballa va impulsar Gould a observar que fa només 40.000 anys hi havia almenys tres espècies humanes que van coexistir: l'*Homo neanderthalensis* a Europa, l'*Homo erectus* a Àsia i l'*Homo sapiens* estenent-se fora d'Àfrica cap a altres punts del món habitable.³ El descobriment de l'*Homo floresiensis* afegeix un quart membre del nostre gènere en aquest mateix període, amb el suggeriment dels seus descobridors que encara poden trobar-se les restes de més espècies d'homínids en altres illes de l'arxipèlag malai. El munt de proves acumulades per força suggereix, doncs, que Gould la va encertar fa temps: els humans moderns no són el producte d'un camí lineal de progrés, sinó més aviat una branqueta a l'arbust dels homínids que simplement va tenir la bona fortuna de sobreviure fins al present.

A més de la coexistència d'almenys quatre espècies humanes en el passat recent, el nanisme de l'*Homo floresiensis* encara fa més evident que no hi ha una direcció necessària en el procés evolutiu. Com que aparentment l'*Homo erectus* no tan sols va engendrar humans moderns de cervell gran, sinó també un descendent amb un cervell notablement petit (fins i tot més petit del que s'esperaria tenint en compte la seua curta estatura física), queda clar que entre els nostres antecessors no hi havia una empena evolutiva inherent cap a cervells més amples. Com va fer veure el destacat erudit Jared Diamond, no ens hauria de sorprendre particularment el fet aparent que el nostre avantpassat *Homo erectus* engendràs una població «micropigmea», ja que és ben sabut que «grans mamífers que colonitzen petites illes remotes tendeixen a convertir-se en poblacions aïllades de nans», amb exemples que inclouen hipopòtams i elefants pigmeus.⁴ Es només per la noció àmpliament mantinguda que el món modern és la conseqüència inevitable d'un impuls progressiu natural que ens sorprenen la frondositat del nostre arbre genealògic i la petita estatura física i mental d'un dels nostres cosins evolutius.

La troballa de l'*Homo floresiensis* també hauria d'atraure la nostra atenció cap a la notable unitat de tota la humanitat contemporània, ja que llança més llum sobre l'origen dels humans moderns. Alguns investigadors de la tradició multiregionalista van afirmar durant molt de temps que les poblacions d'humans moderns descendien d'unes poblacions regionals d'*Homo erectus* que van evolucionar en paral·lel al llarg de centenars de milers d'anys, amb un modest intercanvi genètic entre poblacions.

Els multiregionalistes s'aferran a la posició que la divisió d'humans en grups diferents (races) és molt antiga, la qual cosa implica que hi ha diferències biològiques genuïnes entre les races contemporànies. Aquesta perspectiva és paral·lela a una visió habitual abans de l'auge del darwinisme coneguda com a *poligenisme*, la qual afirma que cada raça humana va ser el producte d'una creació divina separada i que, per tant, les races humanes són de fet espècies biològiques independents (jeràrquicament ordenables). Després que la teoria de l'evolució fos àmpliament acceptada, el multiregionalisme va sorgir com una versió científica del poligenisme. És important observar, per a ser justos, que els partidaris contemporanis del multiregionalisme és típic que neguen qualsevol suport a visions o polítiques racistes i reconeguen l'alt nivell de similitud genètica entre les poblacions humanes, però la postura multiregionalista, tanmateix, restableix les divisions d'humans en races (si no espècies) biològiques diferents.

La combinació de recents indicis paleontològics i genètics ha fet que cada vegada siga més insostenible l'explicació multiregionalista dels orígens humans, i que es preste suport, més aviat, a l'argument que tots els humans moderns comparteixen un avantpassat comú molt recent (en termes geològics) que va viure a l'est o al sud d'Àfrica aproximadament fa un quart de milió d'anys, i els descendents del qual es van estendre des d'Àfrica fa uns 100.000 anys i van acabar substituint tots els altres grups humans. Com alguns antropòlegs han fet veure, la troballa de l'*Homo floresiensis* «torna a clavar un altre (el darrer?) clau al taüt multiregional», ja que demostra l'existència recent de grups humans en diferents regions del món que eren com-

pletament diferents dels humans moderns i no podien haver intercanviat gens amb els nostres avantpassats recents.⁵ El pes de l'indici actual, doncs, apunta a la conclusió que les poblacions regionals d'*Homo erectus*, *Homo neanderthalensis* i *Homo floresiensis* no es van desdibuixar lentament en poblacions regionals d'*Homo sapiens*, sinó que més aviat van ser contemporanis definits dels humans moderns fins a fa ben poc. Per tant, les poblacions regionals d'humans moderns no comparteixen una ascendència contínua amb les poblacions d'*Homo erectus* que es van estendre des d'Àfrica fa un o dos milions d'anys sinó, més aviat, amb l'*Homo sapiens* que va emigrar des d'Àfrica fa només un parpelleig geològic.

Com sostenia Stephen Jay Gould fa dues dècades, la igualtat humana és un fet contingent de la història. Podríem haver viscut en un món on les divisions entre grups humans podrien haver passat fa molt de temps i, per tant, les races fossen veritablement distintes des del punt de vista biològic. Tanmateix, no vivim en un món així a causa dels capricis de la història. Vivim en un món en el qual tots els humans són notablement semblants genèticament i on la raça com a realitat biològica és una il·lusió. Si les poblacions d'*Homo erectus* o d'*Homo floresiensis* haguessen sobreviscut fins al present, ens podríem haver vist cara a cara amb uns dilemes morals genuïns sobre com tractar amb companys humans d'una naturalesa vertaderament diferent. Però som afortunats per no haver d'enfrontar-nos a aquests dilemes, i hauríem d'estar encantats amb la nostra unitat. Gould va expressar bé la lliçó:

Si és característic dels nostres temps actuals substituir la frondosa riquesa de la major

part de la història humana amb una unitat biològica inusual per a afermar la nostra fascinant diversitat cultural, per què no aprofitar aquest regal? Ni tan sols hem tingut una opció així durant la major part de la nostra tinença de la terra, però ara la tenim. Per què, llavors, hem fracassat més sovint que reeixit en la més saludable oportunitat oferta per la nostra unitat biològica? Podíem fer-ho; de debò que podíem. Per què no triar la germanor?⁶ □

Traducció d'Anna Torcal

1. Les fonts clau per a la «troballa de l'any» de la revista *Science* i el descobriment i anàlisi de l'*Homo floresiensis* són: Richard A. Kerr, «Breakthrough of the Year: The Winner», *Science* 306 (2004), pp. 2010-12; The News Staff, «reakthrough of the Year: The Runners-Up», *Science* 306 (2004), pp. 2013-17; P. Brown *et al.*, «A New Small-Bodied Hominid from the Late Pleistocene of Flores, Indonesia», *Nature* 431 (2004), pp. 1055-61; M. J. Morwood *et al.*, «Archaeology and Age of a New Hominid from Flores in Eastern Indonesia», *Nature* 431 (2004), pp. 1087-91; Michael Balter, «Skeptics Question Whether Flores Hominid Is a New Species», *Science* 306 (2004), p. 1116; i Ann Gibbons, «New Species of Small Human Human Found in Indonesia», *Science* 306 (2004), p. 789.
2. Alguns dels escrits clau de Gould sobre aquests temes inclouen: Stephen Jay Gould i Niles Eldredge, «Punctuated Equilibria: The Tempo and Mode of Evolution Reconsidered», *Paleobiology* 3 (1977), pp. 115-51; S. J. Gould i Richard C. Lewontin, «The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme», *Proceedings of the Royal Society of London B* 205 (1979), pp. 581-98; S. J. Gould, *Wonderful Life*, Nova York, Norton, 1989; S. J. Gould, *Full House*, Nova York, Three Rivers Press, 1996; i S. J. Gould, «Bushes and Ladders in Human Evolution», en *Ever Since Darwin*, Nova York, Norton, 1977, pp. 56-62.
3. Vegeu C. C. Swisher III *et al.*, «Latest *Homo Erectus* of Java: Potential Contemporaneity with *Homo Sapiens* in Southeast Asia», *Science* 274 (1996), pp. 1870-74; i S. J. Gould, «Our Unusual Unity», en *Leonardo's Mountain of Claims and the Diet of Worms*, Nova York, Three Rivers Press, 1998, pp. 197-212.
4. Jared Diamond, «The Astonishing Micropygmites», *Science* 306 (2004), pp. 2047-48.
5. La citació és de Marta Mirazón Lahr i Robert Foley, «Human Evolution Writ Small», *Nature* 431 (2004), pp. 1043-44. Per a discussions sobre el multiregionalisme i les visions «des d'Àfrica» vegeu Milford Wolpoff i Rachel Caspari, *Race and Human Evolution: A Fatal Attraction*, Nova York, Simon & Schuster, 1997; Christopher Stringer i Robin McKie, *African Exodus: The Origins of Modern Humanity*, Nova York, Owl Books, 1998; i S. J. Gould, «Human Equality Is a Contingent Fact of History», en *The Flamingo's Smile*, Nova York, Norton, 1985, pp. 185-98. Per a una discussió sobre el poligenisme i diverses versions del racisme «científic», vegeu S. J. Gould, *The Mismeasure of Man*, Nova York, Norton, 1981.
6. Gould, «Our Unusual Unity», p. 212. Vegeu també Gould, «Human Equality Is a Contingent Fact of History».

Contra els alquimistes de la història

Enric Gil Muñoz

La ment captiva

Czesław Miłosz

Introducció i traducció de Guillem Calaforra

364 pp., 2005, PUV

Segons una investigació estadística duta a terme per Zbigniew Brzezinski, exsecretari d'Estat nord-americà, la quantitat de gent morta per causes directament relacionades amb la violència política durant el «curt» segle XX ascendiria als cent vuitanta-set milions de persones. Eric Hobsbawm diu que això equival al doble de la població europea durant el segle XVIII. Sens dubte, han sigut molts els intel·lectuals de primera categoria que han intentat analitzar les raons del caràcter extremadament violent de la passada centúria. Però no ens ha calgut esperar als contemporanis de l'horror per a escoltar els advertiments contra les falses esperances engendrades per la modernitat: ja en ple Segle de les Llums, Rousseau va assenyalar que no hi ha una relació necessària entre el progrés científicotecnològic i el refinament cultural, d'una banda, i el

progrés moral, de l'altra. Ser més savis no significa ser més bons: aquest va ser el crit intempestiu que la majoria de *philosophes* no va voler escoltar. Nosaltres, que hem pogut ser testimonis de com molts intel·lectuals han donat suport actiu als règims més inhumans, no podem obviar la tesi rousseauiana si aspirem a comprendre el nostre present sense prejudicis edificants. En aquesta tasca, l'obra del poeta polonès Czesław Miłosz *La ment captiva*, que acaba de publicar la Universitat de València en traducció catalana de Guillem Calaforra, ens pot brindar una ajuda imprescindible.

Perquè en aquest llibre Miłosz es planteja l'objectiu d'analitzar «com funciona el pensament humà en les democràcies populars» (p. 35), centrant-se en el medi dels escriptors i dels artistes. Dit d'una altra manera, tracta de comprendre com la gent que suposadament té com a ofici pensar (filòsofs, literats, artistes de tota mena) acaba adaptant-se a la presó totalitària i, fins i tot, acaba justificant-la. I és que en aquest punt no s'hi val apel·lar únicament a l'ús de la coacció física: «A Occident tendeixen sovint a examinar el destí dels països conversos [al Diamat: materialisme dialèctic estalinista] només sota les categories de coacció i de violència. Això és inexacte. A banda de la por habitual, a banda de la voluntat de posar-se a recer de la misèria i de la destrucció física, funciona el desig d'harmonia interior i de felicitat» (p. 46). Un desig d'harmonia interior i de felicitat que Miłosz intenta explicar-nos recorrent a un exemple literari: la novel·la de Witkiewicz *Insaciabilitat*, on es parla de les estranyes i esparverants píndoles de Murti-Bing. Qui les prenía adquiria automàticament una visió del món plenament compacta, capaç d'explicar i de

resoldre tots els enigmes de l'existència i de la història. Justament el que oferia als intel·lectuals de l'Europa central i de l'Est la ideologia que acompanyava els exèrcits soviètics. Milosz apunta diferents raons per les quals molts es decidiren a prendre la píndola del Diamat: el buit (la sensació dels creadors de cultura de trobar-se completament al marge del conjunt de la societat), el sentiment de l'absurd metafísic, la creença en la necessitat inexorable de les lleis de la Història, o el simple èxit de l'expansió del comunisme.

Tanmateix, encara que poderosa, l'eficàcia de la Nova Fe estalinista no era completa, i això es pot veure a propòsit de moltes de les qüestions tractades al llarg de l'obra. Per exemple, la de la relació dels intel·lectuals dels països comunistes amb occident. Una ment absolutament captiva del Diamat per força hauria de veure els països occidentals com un enemic que calia conquerir. No obstant, segons Milosz «la relació de l'intel·lectual de l'est amb occident és complexa, doncs, i no se la pot tancar en formulettes de simpatia o antipatia. Es tracta d'alguna cosa de l'estil de l'amor desenganyat, i és sabut que l'amor desenganyat deixa sovint un solatge de sarcasme» (p. 107). O si pensem en la institució del *ketman* la cosa encara es complica més: ens trobem amb una pràctica social que fa possible el manteniment de la dominació totalitària al mateix temps que n'assenyala els límits. En efecte, amb aquest concepte que Milosz manlleua de Gobineau, l'escriptor polonès tracta d'explicar la disjunció esquizofrènica que es produeix en els països de l'òrbita soviètica a causa d'una conducta pública que no té res a veure amb les conviccions individuals de cadascú. Dit d'una altra manera, les

societats comunistes es constituïen com un gran teatre on tot el món sabia que tot el món actuava. En aquestes condicions, la diferència entre la vida i la mort podia consistir a avançar-se un dia a denunciar el veí si hom copsava algun indici en la seua conducta que evidenciava que no era realment un comunista fidel i convençut: davant d'una tal percepció, calia no dubtar, perquè aquest mateix veí podia denunciar-te l'endemà. Així doncs, la vida social es fonamentava en aquests països en la por de tothom contra tothom, i la delació passava a ser una de les virtuts cardinals de l'Estat totalitari.

Però si tenim alguna prova contundent dels límits del poder totalitari, aquesta no és altra que el mateix llibre de Milosz. Amb aquesta obra, el poeta polonès ens demostra que és possible evitar la captivitat del pensament. Davant la deessa Història idolatrada per tants dels seus col·legues, Milosz reivindica la capacitat del subjecte encarnat, particular i concret, per a oposar resistència a la suposada necessitat històrica. Perquè des del moment que ens oblidem dels individus encarnats, particulars i concrets, i justifiquem els assassinats d'avui en nom d'un futur esplendorós, l'esdevenir històric es converteix en un riu de sang. És aquesta una lliçó que no hem d'oblidar si no volem que es repetesquen les catàstrofes ètiques i polítiques del segle passat, i és per això que aquesta obra de Milosz, que es publicà originalment en polonès, a França, en 1953, constitueix un document imprescindible per a la història moral del segle XX, que diria Jonathan Glover. Per tant, el seu testimoni mereix figurar al costat dels de Levi, Améry, Soljenitsin i tots aquells que han parlat sense por del mal que l'home pot causar a l'home. És

trist pensar que si molts intel·lectuals no hagueren donat suport a les pràctiques polítiques més aberrants, la xifra astronòmica de morts que citàvem abans és segur que hauria sigut menor. Tan gran ha sigut la implicació de molts pensadors amb els règims més despòtics que hi ha qui ha arribat a parlar, com Mark Lilla, de filotirania per part del col·lectiu dels filòsofs (en una obra que, per cert, és concebuda com una modesta companya de *La ment captiva*). No obstant, l'exemple de gent com Milosz ens reconforta perquè ens mostra com, si bé no hi ha una relació necessària entre intel·ligència i sensibilitat moral, almenys les dues aptituds són compatibles.

Tanmateix, no és l'òptica de la memòria històrica l'única que podem adoptar en encarar-nos a aquesta obra. Així ens ho adverteix Calaforra en la introducció: «Contràriament al que se n'ha fet durant decennis, avui podem llegir *La ment captiva* com un llibre que va més enllà del mer testimoni. (...) Per entendre la nostra època i assajar-ne un diagnòstic, allò que més ens aprofita de la narració de Milosz és l'esquema, l'esquelet del seu discurs» (pp. 15-16). És a dir, del que es tracta és de no quedar-se merament en l'anècdota -la situació dels intel·lectuals als països comunistes-, sinó de passar a la categoria: el fenomen de la captivitat de pensament, un fenomen susceptible de manifestar-se en les més diverses circumstàncies històriques i socials. En aquest sentit, el mateix Calaforra ja va dedicar a aquesta obra de Milosz un notable assaig on pretenia elaborar el tipus ideal del discurs típic del pensament captiu. La immunitat respecte del dubte, una visió reductiva i simplificada de la realitat, la incapacitat per a concebre altres creences i valors al marge dels estipulats pel discurs

dominant, la visió de l'altre com a enemic potencial o real...: aquestes eren algunes de les característiques de la ment captiva allí analitzades. I en la introducció a *La ment captiva*, el traductor mostra l'interès que té l'obra de Milosz en el present seguint una doble estratègia. Per una banda, traçant alguns paral·lelismes entre les idees expressades per Milosz i algunes aportacions teòriques de figures de primera de fila en l'àmbit del pensament filosòfic i social: així, fa referència a Adorno i els seus estudis sobre la «personalitat autoritària», a l'anàlisi de la «immunologia ideològica» duta a terme per Edgar Morin, a l'estudi de les ideologies nacionalistes de Benedict Anderson, a la genealogia del fanatisme de Cioran o a l'exigència foucaultiana de *pensar autrement*. De l'altra, apuntant alguns fenòmens polítics recents on veiem actualitzar-se amb altres rostres l'esquema de la ment captiva: els nacionalismes agressius sorgits amb posterioritat a la caiguda del comunisme (els quals foren, siga dit de passada, d'alguna manera profetitzats pel mateix Milosz, p. 354), el nihilisme cínic típic dels països del capitalisme avançat o els integristes religiosos inspiradors de les més diverses massacres (en forma d'atemptat o de «guerra preventiva»).

Comptat i debatut, aquest llibre és un document imprescindible, però no sols això: el seu valor supera amb escreix el marc de les circumstàncies polítiques particulars on es va concebre. Cal tenir ben present això, ja que en els temps que corren és molt fàcil utilitzar una obra com aquesta per a fer l'apologia indirecta de l'ordre mundial sorgit amb la caiguda del mur de Berlín. En aquest sentit, les indicacions de Calaforra són extremadament pertinents, i en aquest sentit també, l'al·lusió de Milosz

a les *Cartes perses* de Montesquieu a l'inici de l'obra no és ni de bon tros trivial: perquè la mirada de Milosz és també com la mirada de l'antropòleg, d'un antropòleg que pren distància respecte de la societat que estudia per tal de comprendre-la millor. Tanmateix, aquest esforç de comprensió no es confon mai amb l'acceptació acrítica del que hi ha, sinó que va de la mà de la condemna de la lògica de ferro típica dels règims totalitaris comunistes. Potser als lectors més joves, que no hem conegut l'edat d'or del comunisme, la vida i el pensament als països estalinistes ens semblen tan inversemblants com a un parisenc del XVIII la possibilitat de ser persa. No obstant això, aquest vida i aquest pensament foren possibles, i tal volta l'únic camí que tenim per a mantenir un esperit veritablement lliure és recordar i comprendre com és possible la captivitat del pensament: «per a descobrir una dominació que no veiem, no ens queda altre remei que el paradoxal retorn a textos d'altres èpoques» (p. 25), ens adverteix el traductor. Anem alerta, doncs. □

Extemporani, però no anacrònic

Antoni Defez

Inflexions

Josep Iborra

224 pp., 2005, Bromera, Alzira

Per què s'escriu un dietari? Amb quina finalitat? Per a qui? Quina és la veu que hi parla? Òbviament no hi ha una resposta única a aquests interrogants: els dietaris poden ser de tipus molt diversos, i els autors també. Fins i tot és possible fer servir, diguem-ne, la forma *dietari* com un recurs estilístic amb propòsits estrictament literaris: per exemple, per narrar una història de ficció. Amb tot, sembla que alguna cosa vindrà ja imposada pel format i la mateixa tècnica d'escriptura: un dietari sempre és l'expressió conceptual o emotiva, o totes dues coses alhora, d'un subjecte i, per tant, sempre adopta la perspectiva de primera persona, si més no, una primera persona elidida. Ara bé, un dietari no té per què tenir com a objectiu fonamental adreçar-se a un altre, és a dir, comunicar quelcom a algun anònim lector. No, un dietari s'escriu primordialment per a un mateix: és l'intent d'esdevenir màximament concret i irrepetible, l'intent d'arribar a ser algú i no pas una simple abstracció. I en aquest sentit, què podrà ser un dietari sinó el quadern íntim d'una identitat, de la identitat d'aquell qui escriu, perquè li és urgent la pròpia diferència.

Tanmateix, escriure un dietari podria ser al capdavant un fet impossible, i a més una futilitat. Que ens siga indispensable afirmar-nos, construir-nos -que ens resulte peremptori escriure un dietari-, no garanteix que la nostra afirmació, que el quadern íntim de la nostra identitat, no acabe en cert sentit important en un fracàs. I no sols perquè la mort estronque qualsevol identitat, sinó també perquè fem el que fem, sempre serem mera anècdota, una individualitat incompleta, imperfecta, contingent, fragmentària, inconclusa, ubicada, sempre en dependència... Perquè si res no significa afirmar emfàticament «Però si jo sóc jo!», tampoc tindria sentit que en algun moment de la nostra existència diguérem presumptuosament «Ara sí que ja sóc jo!». La nostra identitat no és d'aquest tipus.

Faig aquests aclariments perquè em sembla que s'adiuen força bé amb l'esperit escèptic, liberal, desenganyat i estoic del dietari *Inflexions* de Josep Iborra, obra magnífica que merescudament va rebre en 2004 el VI Premi d'Assaig Mancomunitat de Ribera Alta, i que l'Editorial Bromera acaba de publicar. *Inflexions* és un dietari, extemporani però no anacrònic, on s'alternen les típiques anotacions pròpies del gènere (les ràpides observacions de circumstància), amb miniassaigs d'alta volada conceptual, i aforismes punyents sovint no exempts d'humorisme i ironia. Deixeu-me que d'aquests últims en recorde un parell o tres: «L'home és la mesura del seu taüt», o «Gos: animal que no es cansa mai de lladrar»; o també aquell altre: «Al capdamunt de tot hi ha el nostre cap».

Com dic, *Inflexions* és una obra extemporània però no anacrònica, perquè, si bé és cert que la nostra forma de vida actual no propicia que ens ocupem de la nostra

pròpia identitat, també seria correcte afirmar que ens urgeix de fer-ho, si més no, si no volem abandonar els nostres ideals d'ésser humà. I a tal efecte -heus ací el sentit del títol triat per Iborra-, més que la reflexió ens calen inflexions, les inflexions que podem exercir sobre els nostres hàbits, pensaments i creences. O com diu ell mateix en cert moment, el desplaçament de les qüestions que ens permet veure com «el que creïem ben plantejat, se'ns apareix com un error, com un mal enfocament», perquè l'art de desplaçar és «l'art de dissoldre plantejaments, problemes o solucions que semblaven inamovibles».

I això sempre amb la precaució correctora a què ens obliga la circumstància de ser «presoners, tots, de les nostres evidències». Aquesta, de fet, i en contra del que pensaria el racionalisme més ingenu, ens seria una situació indepassable, perquè, ben mirat, fins i tot els instruments que tenim per a copsar la realitat, suposadament neutres i objectius -posem per cas, la càmera fotogràfica- no farien altra cosa que verificar la nostra subjectivitat, les nostres percepcions. I què dir del sentit de la nostra existència o del seu tarannà moral, on sovint el nostre contrincant real -el nostre pitjor enemic- seríem nosaltres mateixos, l'inquilí que habita dins nostre i a qui no podrem vèncer mai del tot. Hom podria dir així que no hi ha solucions definitives i absolutes en favor de l'objectivisme, però si pal·liatius: negociar racionalment amb les nostres evidències i les nostres passions sense pretendre desactivar-les o eliminar-les del tot, «despullar-les de la part de raó que semblen que tenen, d'utilitzar tècniques per reduir-les al que són».

Doncs bé, Iborra, amb aquest equipament tan profilàctic, s'ocupa d'una bona

quantitat de temes, aspectes i personatges centrals en la nostra forma de vida i ambient cultural. I ho fa, a parer meu, d'una manera atractiva i brillant. Aquesta n'és una mostra a tall d'exemple: l'esperit cap a la dissociació i dissolució de la literatura moderna; el nou estatus dels artistes; els laberints del jo i les identitats; el paper i la funció del llibre de capçalera; l'opacitat de Sartre davant la ciència i, també, la natura; l'absència de l'humor en la filosofia i la música occidentals; els canvis que la nova forma de vida exerceix en l'ús de les paraules, o sobre la possibilitat de ser excèntric o foraster, o en la vivència del temps; la manera com els humans s'imaginen Déu i les relacions que hi mantenen; la responsabilitat política de Nietzsche en triar el llenguatge que va usar; la difícil i intractable presència de la mort dins la vida; el verbalisme i l'aparença de lucidesa d'Adorno; la importància del tàndem «mal i bé» en la nostra vida; la discussió Gide-Barrès a propòsit de l'arrelament i ubicació de les identitats; el sinistre i tenebrós silenci de Heidegger respecte a l'Holocaust; l'egolaria i el vedetisme d'Eugeni d'Ors i Terenci Moix; les reticències de Rilke, i de l'autor també, davant dels propòsits de la psicoanàlisi per canviar o alterar la personalitat dels humans... O el poder que tenen les figueres a l'estiu per a fer-nos oblidar el món.

Iborra no desgrana aquestes qüestions a la manera d'un intel·lectual orgànic, un d'aquells intel·lectuals que seuen, fent servir una imatge seua, entorn d'una *taula rodona* per debatre els grans temes que preocupen la nostra societat o que li passen pel cap a l'autor d'un programa de ràdio o de televisió. No, la d'Iborra no és una reflexió —una inflexió— avorrida i decadent, sense ja cap Sant Graal per cercar, i al servei d'algun rei

Artús. No, més aviat, les seues inflexions brollen del silenci, del seu silenci interior, cosa que a Iborra li és «condició necessària per a poder-se escoltar». Aquestes inflexions, com suggeríem al començament, formen part de la creació de la identitat de l'autor, d'un autor que ja supera els 75 anys, i que amb molt coneixement de causa és conscient, com dèiem abans també, tant de la necessitat com de la futilitat dels afanys i els esforços envers la identitat. Diguem-ho amb les seues paraules: «Fins a quin punt podem veure-hi clar en la nostra vida i, per tant, fins a quin punt podem contar-la? Més aviat, tenim la sensació d'un desordre, d'una confusió més que no pas d'una història». En suma, un llibre que faríeu ben fet de llegir. □

Història de la ciència, història de la societat

Carmel Ferragud

Història de la ciència, història de la societat

Joan Vernet i Ramon Parés, dirs.

630 pp., 2004, Institut d'Estudis Catalans-Universitat de València, València

Ningú no pot negar avui dia la gran importància que té la ciència i les seues aplicacions tècniques dins la societat, fet que, evidentment, no sempre havia estat

així. No podem oblidar que el que ens ha fet humans és precisament aquesta capacitat de reflexió i creació d'eines que és la tecnologia, com tant repeteix el reconegut codirector de les excavacions d'Atapuerca Eudald Carbonell. I, en aquest sentit, podem dir de forma incitant, que «encara no som del tot humans», atenent al que representa per a la humanitat el progrés científicotecnològic, així com el bon o el mal ús que fem del coneixement. Per tant, si volem conèixer-nos millor i volem, en conseqüència, millorar la nostra societat i mantenir de forma sostenible el nostre planeta, necessitem una reflexió acurada d'aquesta magnífica, llarga i apassionant aventura que ha estat l'evolució del coneixement científic de la humanitat. No podem oblidar que, respecte als canvis que s'han de produir en el món en els pròxims anys, la ciència serà un punt fonamental, molt més del que ho puguem ser la política, l'economia o les idees socials, com han anunciat il·lustres historiadors de la ciència. El segle XX ha estat un segle transcendental en la història de la ciència, i en aquest segle XXI sens dubte els camins que se'ns obren tenen com a element decisiu allò que ocorregué en ciència la passada centúria. No és sobrer, doncs, que reivindicuem la racionalitat i el coneixement davant de tant irracionalisme que causà desastres enormes a la humanitat el segle passat i que encara sovint presideix el nostre món.

L'estudi de la ciència a l'àmbit dels Països Catalans no és un fet gens nou. Tot i que els directors de l'obra que ens ocupa situen l'inici d'aquesta tradició amb Millàs Vallcrosa i la seua escola, configurada sobretot a través dels seus deixebles Joan Vernet i Julio Samsó, als quals se'ls ha de reconèixer el mèrit en l'avanç del coneixement de de-

terminats camps de la ciència medieval, crec que seria injust negar a un grup d'erudits i historiadors de finals del segle XIX i les primeres dècades del XX una tasca reeixida, sobretot en el món de la medicina medieval, ja que foren pioners en aquests estudis. Em referesc a autors com ara Josep Maria Roca, Lluís Comenge o Josep Rodrigo Pertegàs, que ens descobriren amb la seua erudició un món ple de possibilitats d'estudi i de les quals altres historiadors s'han aprofitat posteriorment. Només cal veure, en aquest sentit, la ingent tasca de recopilació documental duta a terme per Rodrigo Pertegàs i tan encertadament posada en coneixement del públic interessat en una notable edició en CD-Rom.

Més recentment, hi ha hagut alguns intents amb voluntat sintètica, que han pretès un acostament a l'estudi de la ciència i la tècnica durant l'època medieval. Concretament, podem fer esment del primer volum de la *Història de la cultura catalana*, que va editar Edicions 62. També, però no enfocada directament als territoris propis dels Països Catalans sinó a l'Estat espanyol, la *Historia de España* de Espasa-Calpe, dirigida per Menéndez Pidal, dedicà un volum a la cultura i a la ciència, amb informació vàlida per al nostre context. En ambdues obres la història de la ciència o «El coneixement de la natura i de l'home» s'organitzava en dos capítols, l'un dedicat al conjunt de les ciències exactes i físiconaturals i l'altre a la medicina. Evidentment, aquestes obres, per espai (al voltant de cinquanta pàgines cada capítol) i per la seua inclusió dins una obra d'abast molt més ampli, no podien donar entrada a tot el que suposa pròpiament una història de la ciència i de la tècnica.

És realment ara que veu la llum una obra dedicada exclusivament a fer un balanç de

la recerca efectuada fins al dia d'avui sobre la ciència medieval en els territoris de parla catalana. Aquest llibre és el primer volum d'una sèrie de quatre que configuraran una ambiciosa obra que pretén l'estudi del conreu de la ciència i la tècnica en l'àrea cultural dels Països Catalans, des de l'edat mitjana fins a l'actualitat. Aquest volum s'ha estructurat en dues parts: *Dels àrabs al Renaixement* (5 capítols) i *El temps de les universitats i l'escolàstica* (11 capítols). En tots aquests capítols han intervingut autors de sobrada reputació en els camps respectius (en podeu veure una petita ressenya biogràfica al final del volum), encara que cal plantejar-se si no s'hauria d'haver demanat també la intervenció d'alguns altres especialistes, i doncs arrodonir millor l'obra. No cal dir que un esforç com aquest és sempre digne d'elogi i mereix una consideració atenta. També, però, cal reconèixer les dificultats evidents d'una empresa d'aquest abast, que no s'han pogut resoldre amb massa fortuna, com intentaré explicar més endavant. D'entrada, cal felicitar-se per la col·laboració i el conveni entre l'Institut d'Estudis Catalans i la Universitat de València per a dur endavant la coedició de l'obra, com també la participació d'entitats financeres, sense la implicació de les quals es fa ben difícil l'edició d'estudis de gran magnitud com aquest. Tanmateix, les mancances que pateix l'obra quant a espai dedicat a determinats apartats o a algunes absències injustificables –així com les característiques de les il·lustracions, escasses, en blanc i negre, si exceptuem part de la cartografia, i algunes certament defectuoses– fa pensar que, tal vegada, les quantitats esmerçades no han estat suficients. Amb tot, els directors de l'obra han aconseguit reunir un conjunt de treballs

de gran categoria intel·lectual basats en un estudi exhaustiu de fonts de tot tipus, que han rellegit i renovat la historiografia sobre diversos temes i que ens proporcionen un coneixement actualitzat de l'estat de la recerca.

Una història de la ciència, tal i com insistí fa temps Pedro Laín Entralgo, i altres autors com José María López Piñero o Luis García Ballester han continuat mantenint, no pot entendre's com un «precedent» de la ciència actual, ni tampoc com a pura erudició i coneixement d'una peça d'antiquari polsosa però curiosa, com un ornament humanístic. Deia en aquest sentit el doctor García Ballester: «Laín demostró que el conocimiento histórico era otra forma de conocimiento de los problemas actuales de la medicina [o de la ciència] y de aquellos con los que se enfrenta el médico en el ejercicio de su práctica... que su objetivo no queda limitado al estudio de las grandes figuras... El conocimiento histórico ponía, además, de relieve que la problemática médica planteada por la triple condición al mismo tiempo biológica, social y personal del hombre, tenía lugar encarnada en seres vivos viviendo condiciones sociales, económicas, políticas, religiosas, culturales concretas, y no se agotaba con el conocimiento científico natural... era presentada como clave intelectual explicativa de los problemas e ideas médicas [o científicas] de hoy, como disciplina de incitación intelectual». Una bona mostra d'això, aplicat també al camp mèdic, és el recent llibre de Jacqueline Lagrée *El médico, el enfermo y el filósofo* (La esfera de los libros, Madrid, 2005). Aquesta autora ha posat en relleu com molts dels problemes que afecten avui la relació metge-malalt-societat s'han plantejat constantment al llarg de la història, en

una recerca per aconseguir el benestar, l'harmonia plena de la persona, i que aquestes reflexions dels pensadors pretèrits mereixen tota l'atenció pel que poden aportar-nos a l'hora d'esclarir els grans problemes que ens afecten, per ajudar-nos, en definitiva, a viure millor i ser més feliços.

Tal com han subscrit recentment autors com ara José Manuel Sánchez Ron o Patricia Fara, cal escriure una història de la ciència que no es fixe només en els grans descobriments, figures, teories o grans equacions, o descriuen petits episodis de la història. La ciència ha arribat a ser tan important perquè moltíssima gent s'hi ha dedicat, des de les organitzacions educatives, els traductors, els educadors, els taxonomistes, etc., incloent-hi també moltes dones sovint silenciades a la documentació. Sense aquests no és possible entendre Darwin, Einstein o Newton. En definitiva, fer història de la ciència és fer història de la societat, és fer la història de tot. Per això tota història de la ciència i de la tècnica, si es vol ambiciosa i realment útil, ha de ser necessàriament social perquè amb ella ens puguem apropar a la realitat global de la vida humana; ha d'estar inserida en les estructures pròpies de cada situació sociocultural. Comptat i debatut, es tracta d'integrar les complexes relacions entre ciència i societat en un conjunt espacial i temporal ampli. Un pla ambiciós, com el que abans hem esmentat, obliga a tractar quatre punts diferents: 1) l'organització de l'activitat científica; 2) la posició social dels conreadors de la ciència; 3) la producció i el consum de ciència; i 4) el contingut dels sabers científics. Abasta l'obra que ens ocupa aquests quatre camps?

Els principals problemes que trobe en el volum que ens ocupa són, d'una banda,

la descompensació entre els apartats i, de l'altra, les absències d'alguns temes amplis i alguns aspectes més concrets dins les matèries abordades, que haurien d'haver figurat en una obra de síntesi de l'abast de la que ací tractem.

D'entrada, no resulta fàcil entendre per què alguns capítols ocupen tantes pàgines i altres tan poques. Així, els autors d'alguns d'ells, com ara el quart de la primera part, dedicat als astrolabis, o el desè de la segona, dedicat a la cartografia, s'aboquen a un exercici d'erudició força important, reblat amb una gran quantitat de dades, i aprofundeixen amb gran detall la matèria que aborden; i, en canvi, d'altres opten per una síntesi poc profunda desproveïda de detalls i exemples. La fotografia d'un magnífic astrolabi a la portada ens posa sobre avís d'allò que trobarem en bona part d'aquesta obra, crec que excessivament decantada cap a l'estudi de la ciència àrab i de l'astronomia-astrologia coneguda i practicada als territoris de l'antiga Corona d'Aragó. Però, sens dubte, el fet més sorprenent i desconcertant és el reduït espai que hi ocupa l'estudi de la medicina dins l'obra, quan en realitat la seua repercussió social fou de molt major abast que la de qualsevol altra disciplina científica, i assolí el rang major de *scientia*, i impregnà tots els racons de la societat medieval. La seua omnipresència es pot resseguir fàcilment en la literatura de les elits o en els sermons de fra Vicent Ferrer, tan populars i que, en utilitzar la terminologia pròpia del galenisme, doctrina en la qual es basà en aquell temps el coneixement mèdic pròpiament acadèmic, no fa sinó parlar-nos de la difusió i penetració social d'aquests coneixements. En resum, el que suposà la medicina per al món medieval no es correspon, ni de bonm

tros, amb l'espai que li és dedicat en l'obra. Lluís Cifuentes, Jon Arrizabalaga i Michael McVaugh, grans coneixedors d'aquest tema, són els encarregats d'abordar-lo, des del punt de vista doctrinal tots tres, i des de la perspectiva de la pràctica i la difusió social el primer i el darrer. Ara bé, el coneixement que tenim del corpus doctrinal mèdic, però sobretot de la seua aplicació pràctica en la societat i de l'organització del sistema assistencial, és molt superior a les escadusseres pàgines que McVaugh, reconegut especialista en aquests temes, hi dedica. El nombre d'investigacions de què avui disposem, afortunadament, permeten un aprofundiment molt més exhaustiu que l'apressada (17 pàgines enfront de les 44 dedicades a l'astrolabi) per bé que afinada i hàbil posada al dia de la qüestió que ha fet l'historiador nord-americà, autor sens dubte de bona part dels estudis més reeixits sobre la salut i la medicina en el període baix-medieval als Països Catalans. Si hi hagués individus que meressuessen la catalogació de científics, amb una àmplia consideració social, per damunt d'astrònoms-astrolegs, alquimistes o matemàtics, ocupacions que també alguns d'ells solien desenvolupar, foren els metges (físics i cirurgians). Ningú s'acostà més a la consideració social que avui tenim del «professional». De fet, la seua tasca havia assolit ja en la primera meitat del segle XIV una consideració molt elevada i constava de molts dels ingredients necessaris, segons la sociologia, per a poder-la considerar una professió. Però, a més a més, no és comprensible que s'hagen obviat capítols tan rellevants com el de la farmacologia, la cirurgia, o la medicina dels animals (menescalía i falconeria), que també gaudí d'un ampli conreu a les terres que ens ocupen.

La tecnologia protagonitza un altre capítol de mancances sorprenents en el volum. Encara que en el títol de l'obra només es parle de ciència i no de tecnologia, la intencionalitat dels directors queda explícita en la introducció on, efectivament, posen de manifest la voluntat d'incloure també l'estudi de la tècnica, estretament vinculada al desenvolupament de la recerca científica, per bé que no sempre l'acompanye. Hom pot preguntar-se per què no hi ha un capítol dedicat a la tecnologia agrícola (i a l'agronomia) i preindustrial dels segles XIII i XIV desenvolupada pel món cristià, i només se situa la influència d'aquesta tecnologia arribada des d'orient i introduïda pels àrabs, sobretot a l'alta edat mitjana. Sens dubte, el de la tecnologia és un capítol clau i molt interessant per totes les novetats i particularitats que va comportar en el temps de les conquestes militars (on no ens hem d'oblidar de la importància de màquines efectives per a la guerra) i les colonitzacions (agrimensura), de l'ampliació dels espais conreats i la irrigació, amb la important difusió de la molinaria, la construcció de grans edificis romànics i gòtics, com ara les llotges, els palaus, les fortaleses i les catedrals, el desenvolupament de la navegació i, per tant, el disseny i la construcció de navilis, el mesurament del temps, la difusió de l'artesanat en les més diverses modalitats (tèxtil, metal·lúrgia, ceràmica), o la transformació dels productes agropecuaris destinats a l'alimentació (trapigs de sucre), les tècniques pròpies de la mercaderia i la comptabilitat, per acabar citant el desenvolupament de les tècniques artístiques o el món de la música. Fet i fet, foren disciplines en les quals es desenvolupà un gran interès que es tradueix en l'elaboració de tractats i manuals per a ser

usats per tots aquells que ho necessiten en les seues activitats quotidianes i que seran traduïts o bé escrits directament en català, com en un capítol d'aquest mateix volum, sense anar més lluny, posa de manifest Lluís Cifuentes.

Un altre punt força descurat —en part per falta de recerca i en part per no haver aprofitat els treballs existents i configurar així un apartat específic— és el referent als protagonistes, a aquells que d'alguna manera escrigueren, reflexionaren i portaren a la pràctica en el seu context el coneixement científic que circulava en aquells territoris. S'hi troben a faltar quadres estadístics amb la identitat de científics, homes i dones, dedicats a les diverses disciplines, amb una localització geogràfica, que donen compte del volum i les característiques que tenia aquest col·lectiu; de la influència social, política i econòmica que tenien sobre la societat amb la qual vivien. Crec que avui disposem de prou material per a aproximar-nos a aquests problemes i superar així la perspectiva del coneixement centrat en personatges molt determinats del món científic, però de la presència i repercussió social dels quals no se'ns il·lustra clarament, per no haver copsat com era la seua activitat quotidiana i la relació amb els diferents grups que configuraven la societat.

Val a dir que, encertadament, hi ha hagut un interès especial pels dos personatges de parla catalana de major projecció internacional en el món medieval, amb una obra prolífica i altament complexa, i que mereixen un examen exhaustiu per la significació, la difusió i influència d'aquesta més enllà de l'edat mitjana: Ramon Llull i Arnau de Vilanova. Pitjor fortuna han tingut els autors de l'obra a l'hora de situar les dones en el lloc que es mereixen pel que fa

al conreu de la ciència. No recorde, de fet, haver llegit ni un sol nom propi de dona dedicada a la ciència en aquesta època, ni tampoc massa referències explícites a la importància que realment van tenir.

Aquests problemes no fan sinó difuminar o deformar la imatge real del que fou la ciència i el paper que desenvolupà en el món medieval. El lector poc avesat pot endur-se una imatge errònia i esbiaixada del tema. Tanmateix, no és possible negar la profunditat a què s'ha arribat en alguns camps (astronomia, astrologia, cartografia, arribada del pensament científic, centres de recopilació i producció de coneixement científic), les reflexions a què ens condueix en alguns apartats (en aquest sentit podem fer una reflexió a propòsit del paper acomplit per les autoritats en les seues més diverses manifestacions, el gran interès mostrat pels monarques curiosos, cultes, erudits, alguns autèntics intel·lectuals preocupats pel coneixement científic i per la seua difusió per a la millora de la seua corona, que contrasten amb la poca sensibilitat i la gasiveria d'uns polítics actuals bastant miops pel que fa a la importància de la recerca per al desenvolupament del país) i les propostes que queden obertes per a futures investigacions. Malgrat que, encertadament, els directors introdueixen cada part de l'obra amb la finalitat d'oferir una panoràmica general de caire historiogràfic, tractant de situar la qüestió i lligant els diversos apartats que s'hi ofereixen, al final es té la sensació que les parts apareixen com peces aïllades d'un trencaclosques que no ha estat massa ben encaixat.

En la meua opinió, malgrat l'esforç realitzat, aquesta síntesi no ha reeixit a fer un apropament amb tota la magnitud que calia a la història de la ciència als Països

Catalans. Per tant, una pròxima generació d'historiadors haurà d'abordar per força un camp que, afortunadament, continua sent estudiat, tal i com aquesta obra, malgrat els seus problemes, al capdavant demostra. □

La poètica dels historiadors

Justo Serna

Els noms de la història. Una poètica del saber

Jacques Rancière

Traducció d'Antoni Furió i Ferran Garcia-Oliver

156 pp., 2005, PUV

1. El llibre de Jacques Rancière, *Els noms de la història. Una poètica del saber* és un utilíssim instrument per esbrinar com treballen els historiadors, com organitzen els seus textos i com en trauen coneixement. Aquesta obra forma part d'una tradició francesa molt notable i significativa els màxims exponents de la qual serien Paul Veyne, Roland Barthes i Michel de Certeau: aquella tradició que examina l'escriptura de la història, que estudia les seues formes de composició, que dictamina sobre la retòrica i la poètica de la historiografia. La història és un saber rigorós, s'organitza per buscar la veritat i fa servir d'instruments tècnics i documentals força sofisticats. Però la història també s'escriu, és un

discurs que empra una trama particular per administrar les seues dades i, sobretot, per provocar un determinat efecte. Des dels anys setanta, aquest assumpte ha preocupat els intel·lectuals francesos, encara que també els seus col·legues anglosaxons. Tant és així que per a molts experts aquest examen «metahistòric» hauria incorporat aquesta disciplina al «gir lingüístic» que experimenten les ciències socials des de fa dècades, gir que per a molts estaria emparentat amb la postmodernitat. Però deixem de moment aquesta dada circumstancial.

2. Malgrat el que molts pensen, la història i la memòria no coincideixen. És més: la reconstrucció que emprenen els historiadors quan exhumen els documents no té gaire a veure amb la reminiscència. Quan les persones recordem, la funció de la memòria és sempre selectiva i fins i tot arbitrària, un mecanisme que s'activa mitjançant estímuls interns i externs i que desenterra no els fets passats, sinó la petjada que aquells van deixar, un vestigi que pot ser borrós, pràcticament esvaït. Els individus evocuem amb significat tot donant un sentit actual a allò que decidim recuperar, un sentit que no té per què coincidir amb el que tenia quan va ocórrer. Les societats que organitzen els seus mecanismes de record, que erigeixen monuments, que conserven les petjades del passat, actualitzen aquests temps pretèrits amb la finalitat d'atribuir significat als actes d'avui. Però aquesta memòria col·lectiva que les institucions basteixen per a fins edificants o bastards, per retre justícia als morts o per agredir als vius, per millorar-nos o per provocar enfrontaments, no és exactament igual a la història, a la història que fan els historiadors. «La memòria és la vida, sempre implicada pels grups vius», deia Pierre

Nora, un gran historiador francès. «I, referent a això, està en evolució permanent, oberta a la dialèctica del record i l'amnèsia, inconscient de les seues successives deformacions, vulnerable a tots els usos i manipulacions, susceptible d'estar latent durant molt temps i de manifestar sobtades revitalitzacions».

Davant la memòria, la investigació històrica és una operació deliberada, no un producte involuntari estimulat externament per suggestions involuntàries. És, a més, un treball intel·lectual, almenys en el sentit que no té per propòsit activar sentiments, sinó millorar el discerniment, la capacitat d'escrutini, la possibilitat d'avaluar allò que ha esdevingut: el saldo d'allò viscut per un mateix, per la seua pròpia generació o per les precedents. És, d'altra banda, una operació laica, és a dir, la «frase històrica» de l'investigador no pot apel·lar a un sentit transcendent, a un significat escatològic i definitiu que remeta a una instància providencial. Si els enunciats d'un historiador conclouen donant-li la raó o l'autoritat a Déu, a aquest Déu o a aquell altre, aleshores l'acció humana no pot explicar-se i només cap el misteri de la creació, la fatalitat del destí. Però, a més, la història que fa és una disciplina fundada en una operació racional: no busca les fonts segons li convinguen a l'investigador, no selecciona arbitràriament allò que el confirma, no descarta el que li incomoda. L'historiador, si més no aquell que és respectuós amb les tècniques depurades del seu ofici, sotmet les seues idees prèvies al contrast amb els documents i estableix una mena de diàleg amb els testimoniatges que li vénen del passat. No es refia plenament del que cadascun d'aquests testimonis li diuen o en van deixar dit, sap que hi ha contradicci-

ons i falsedats i racionalitzacions equivocades. Per això, l'operació històrica exigeix el contrast entre les fonts amb la finalitat d'apreciar la veritat i la seua forma d'enunciar-se en aquests documents. No sols es tracta accedir al testimoniatge més fidedigne, sinó també d'examinar de quina manera va ser expressat, en quina poètica es va fundar, amb quins procediments retòrics, amb quins recursos d'exposició. La història és, en efecte, una tasca complicada, un quefer complex que exigeix anys de consulta documental i d'aprenentatge de les seues tècniques, és a dir, del mètode.

3. Però aquesta tasca d'anàlisi que escometen els historiadors no té per què limitar-se als documents amb que ells treballen. La història ha de ser també 'metahistòria', és a dir, un estudi de les seues pròpies maneres expositives, de com els historiadors trien els seus personatges, de com els vesteixen, de com pensen el temps dels seus protagonistes. D'objectes, de problemes, d'explicacions, no n'hi ha a les fonts històriques: són obra de l'historiador i, per això, la història és una composició i com a tal pot ser examinada, sotmesa a escrutini formal, perquè allò formal no és un llenguatge merament transitiu, neutre i transparent. L'anàlisi de les maneres de composició revela aspectes que ens semblaven insospitats, que ens havien passat desapercebuts, aspectes en els quals veiem com la història i la memòria de les col·lectivitats s'acosten o s'allunyen. Els poetes o els narradors activarien i donarien forma poètica a les creences generals de la memòria, al marge de la veritat que tinguen, mentre que els historiadors destaparien o desvetllarien aquests credos, documentarien els fets procurant donar-los un significat concret. Com s'ha repetit tantes vegades, tot citant

la *Poètica* d'Aristòtil, no és obra d'un poeta dir el que ha succeït, sinó què podria succeir i què és possible segons el que és versemblant o necessari. Perquè l'historiador i el poeta no difereixen per dir les coses en vers o no, sinó que difereixen en que un diu el que ha ocorregut i l'altre què podria ocórrer. «I per això la poesia és més filosòfica i noble que la història, car la poesia diu les coses generals i la història les particulars».

És evident que aquestes distintes tasques que, segons Aristòtil, pertoquen a la història i la poesia ja no poden sostenir-se de la mateixa manera. Des del segle XX, la història ha experimentat una revolució en les seues formes de coneixement i d'exposició. La història ja no és (o almenys ja no és només) el relat d'esdeveniments i individus, sinó un saber d'allò general, d'allò comparatiu, d'allò filosòfic (per dir-ho amb Aristòtil). Però la història ja no és tampoc (o almenys ja no és només) un coneixement d'allò succeït, sinó un saber d'allò descartat, d'allò no consumat, d'allò fracassat, de les vies o processos que no s'hi van completar. És per això pel que la tasca de l'historiador decidint els seus objectes, acumulant les seues fonts o adoptant aquest o aquell altre gènere d'escriptura ha de ser estudiada amb detall. Per quina raó? Perquè el llibre d'història és una autèntica construcció poètica, un text amb frases, un text que té un ordre expositiu, una sintaxi particular amb personatges als quals se'ls caracteritza amb paraules i d'acord amb una estratègia informativa: la informació es va administrant segons una trama que disposa els esdeveniments particulars i les explicacions que els són pertinents, segons la conclusió i l'efecte que l'historiador vulga provocar. Però l'obra històrica és també

un llibre, un artefacte material que es llegeix o no es llegeix, que s'edita, que fins i tot es reedita i que pot arribar a la condició de clàssic. Per exemple, *La Mediterrània* de Fernand Braudel, un dels cims de la historiografia del segle XX. La gran història acadèmica creu haver fugit de les ficcions de la memòria i de la literatura, creu haver fet més rigorós el seu procés d'investigació, i en efecte les seues obres no són ja un homenatge a les creences comunes, tan freqüentment errònies. L'historiador és conscient, ha de ser conscient, de l'abisme que separa el passat del present, allò imaginat d'allò documentat, i atenint-se a això actua amb cautela i exhuma i analitza els objectes amb cura. Per això, el seu és un discurs crític i no complaent; per això, el bon historiador no confirma, sinó desmenteix; i per això la disciplina històrica actual no és idèntica a la memòria, sinó el seu correctiu, una anàlisi de les fal·làcies i coherències absolutes de la reminiscència, individual o col·lectiva.

4. Ara bé, en aquesta tasca crítica i desvetlladora, tan necessària, la història acadèmica ha perdut una part important dels seus lectors. I això és tota una paradoxa. «Segurament, l'historiador de l'era científica vol apartar-se de la visibilitat còmoda i superficial dels grans esdeveniments i dels gran personatges», diu Ranciè. «Però la ciència més certa que aquest reivindica és també una història més improbable, una història que porta al límit la indeterminació del referent i de la inferència propis de tota història», admet. El quefer de l'historiador rigorós dels nostres dies no afirma identitats estables entre la memòria col·lectiva i els objectes científics, entre el present i el passat, sinó que obri una escletxa entre el text i el món extern, entre

el jo i els avantpassats, entre nosaltres i ells. Aquest rigor ens ha allunyat del gran públic i de les urgències i de la necessitat de memòria tot deixant un buit que ha estat omplit per historiadors dominicals o amateurs. D'això se'n deriva un greu risc. Als historiadors acadèmics, per exemple, les seues tesis doctorals els obliguen a esmerçar diversos anys de la seua vida en arxius, anys en els quals es lliuren a un esforç documental i analític sovint esgotador. Altres presumptes investigadors amateurs, en canvi, es proposen revisar

la història cada dia, d'estació en estació, en funció dels homenatges de la memòria, com si l'anàlisi del passat pogués fer-se sense tècniques, només amb quatre documents portats accidentalment: com si bastaren un pocs testimoniatges per retre homenatge a una memòria col·lectiva en la qual, al capdavant, acaben confirmant-se tòpics, prejudicis, estereotips. I en aqueixa paradoxa, com l'anomena Rancière, ens trobem: entre el gran públic, necessitat de relats, i el món acadèmic, allunyat del referent extern. □

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 dígit) 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



Com tu, volem una sanitat pública de màxima qualitat

Per això, hem implantat el diagnòstic ràpid de càncer. Estem construint 40 centres de salut nous. Estem reduint les llistes d'espera i podrem tenir una metgessa o un metge per cada 1.500 habitants, amb més temps per a tu a cada visita. Com tu, volem el millor servei sanitari.



Generalitat de Catalunya