


# L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



Educació després  
d'Auschwitz  
*T. W. Adorno*

Història dels heterodoxos  
espanyols. Epíleg  
*M. Menéndez Pelayo*

La guerra inguanyable  
*Zygmunt Bauman*

La postmodernització  
de la cultura  
*Marta Anico*

Notes

*Orhan Pamuk, Jiri Pehe,  
Amartya Sen,  
Anaclet Pons / Justo Serna,  
Ferran Garcia-Oliver*

Castissisme i nazisme  
*Christiane Stallaert*

La nova guerra civil  
espanyola  
*Jean Meyer*

Economia de la identitat  
*Pau Rausell*

Què diem quan diem que  
els animals tenen drets?  
*Antoni Defez*

Anticatalanisme  
i catalanofòbia  
*A. Simon, J. Renyer,  
V. Villatoro, A. Balanzà,  
F. Viadel*

Walter Benjamin i l'aura  
de l'autobiografia  
*Antoni Martí Monterde*

Llibres  
*Simona Škrabec,  
Salvador Cardús,  
Pau Viciano*

# EDITORIAL

## L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER  
SEGONA ÈPOCA / NÚM. 24 / HIVERN 2006

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 Muguerza,  
Francesc Pérez Moragón,  
Damià Pons, Josep Ramoneda,  
Ferran Requejo, Vicenç Rosselló,  
Xavier Rubert de Ventós,  
Pedro Ruiz Torres, Vicent Salvador,  
Josep-Maria Terricabras,  
Vicent Todolí, Enzo Traverso,  
Josep Antoni Ybarra

Edita: Universitat de València

i Edicions Tres i Quatre

Redacció, administració i subscripcions:

Publicacions de la  
Universitat de València  
c/ 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) /  
Mídac Llibres (937 464 110) /  
Palma Distribucions (971 289 421)

ISSN: 0210-587 X

Dipòsit legal: V-2686-1979

Preu d'aquest número: 9 euros

L'Espill és membre de la xarxa europea de revistes

**EUROZINE**

L'any 2007 no serà, de ben segur, un any més. Són moltes les circumstàncies i cites de relleu especial que s'hi acumulen, i que exigiran esforç i decisió, una veritable mobilització cívica més enllà de la passivitat, una onada impetuosa d'intervenció i participació ciutadana, com en els grans moments històrics. Aquest any, en què es commemora el 300 aniversari de la batalla d'Almansa, que sentencià la pèrdua de les institucions pròpies, serà un any de decisions.

D'entrada, en el terreny polític més immediat, les eleccions municipals i autonòmiques del mes de maig prenen una dimensió extraordinària, al País Valencià i també a les Illes Balears, perquè, segons diversos indicis, podrien obrir camí a un canvi llargament esperat.

No podríem exagerar la importància d'una inflexió d'aquesta naturalesa, especialment al País Valencià, que sembla haver arribat a una situació límit en termes de pressió sobre la societat civil, qualitat de la democràcia, abús dels mitjans de comunicació públics, corrupció urbanística, esgotament del model econòmic i territorial promogut des del poder, i generalització d'actituds autoritàries i de gran opacitat en diverses esferes de l'administració. Sembla que s'imposa com una exigència històrica la decisió d'un canvi, que tanmateix només serà possible, i assoliria tot el sentit, si compta amb el suport i la participació activa d'una majoria electoral, o millor encara, d'una majoria social efectiva, disposada a exigir un replantejament a fons de la manera d'entendre la política i el País.

Però al llarg d'aquest any hi ha moltes més coses en joc. L'evolució política general a Espanya, amb les mostres reiterades d'intolerància i crispació que dona una dreta de les més extremistes d'Europa, i que compta a més amb un suport social considerable, afegeix elements de neguit. Aquesta dreta, de regust autoritari, que no ha patit la derrota elec-

toral de 2004, que sembla instal·lada en un univers mental de croada permanent, genera tensió sense aturador. Potser no tota la responsabilitat recau en l'expressió política, car els grups de pressió confessionals i uns mitjans de comunicació extremadament bel·ligerants atien constantment el foc. Però al capdavall, és clar, qui ha de retre comptes en primer terme és qui deté responsabilitats institucionals.

I els comptes que caldria retre afecten terrenys molt sensibles. Es pot ajudar en l'intent de resolució del conflicte basat a partir d'un esforç suplementari d'iniciativa política, o bé perseverar en el boicot a aquesta via i optar per una perpetuació del drama. Es poden tancar tots els camins al reconeixement tan ajornat de les víctimes de la repressió franquista, mantenir els símbols de la dictadura i escarnir la demanda d'una memòria històrica digna i equilibrada pròpia, en bona lògica, d'una democràcia madura. Es pot aprofundir encara més en la instrumentalització política del poder judicial, tot assumint el desgast polític i moral consegüent. Es pot estendre aquesta manera de fer a les més altes instàncies, com ara el Tribunal Constitucional, i crear així les condicions per a un conflicte politicoinstitucional de primera magnitud i de conseqüències imprevisibles, com seria la declaració d'inconstitucionalitat, finalment aconseguida per aquest procediment, i la neutralització consegüent de l'Estatut d'Autonomia de Catalunya. Es pot fer tot això o bé matisar una mica i moderar les passions. Una mirada històrica, a un passat no tan llunyà, seria en aquest sentit d'allò més aconsellable.

En fi, l'any en curs també ofereix desafiaments de gran entitat en una perspectiva més global, que no caldrà enumerar i que constitueixen sens dubte una bona matèria per a la reflexió i el debat. En destacarem ara només un, que hauria d'ocupar el centre d'atenció, i que es presenta, segons com, en forma d'aporia: com s'hauria d'encarar l'imprescindible reajustament econòmic per evitar les pitjors conseqüències del canvi climàtic derivat de l'activitat humana que els científics han detectat amb previsions fiables i rigoroses? En aquest com en molts altres camps, el temps de les decisions és ara mateix. No hi ha un gran marge de maniobra. Diferir les decisions vol dir, tot sovint, agreujar els problemes.



René Magritte, *El model roig* (1935)



# L'ESPILL

## SUMARI

---

1 Editorial

6 Castissisme i nazisme, una genealogia europea?  
*Christiane Stallaert*

14 Memòries i històries: la nova guerra civil  
espanyola  
*Jean Meyer*

26 Economia de la identitat  
*Pau Rausell*

35 Què diem quan diem que els animals tenen drets?  
*Antoni Defez*

### ANTICATALANISME I CATALANOFÒBIA

43 Els orígens històrics de l'anticatalanisme  
*Antoni Simon*

50 Síntomes d'un conflicte  
*Jaume Renyer*

59 Ulleres d'encongir  
*Vicenç Villatoro*

68 «Ciudadans», una sorpresa relativa  
*Albert Balanzà*

78 L'anticatalanisme radical del PP valencià  
*Francesc Viadel*

---

### DOCUMENTS

91 Educació després d'Auschwitz  
*T. W. Adorno*

103 Història dels heterodoxos espanyols. Epíleg  
*M. Menéndez Pelayo*

---

- 107** La guerra inguanyable  
*Zygmunt Bauman*
- 116** Walter Benjamin i l'aura de l'autobiografia  
*Antoni Martí Monterde*
- 146** La postmodernització de la cultura  
*Marta Anico*

## NOTES

- 158** Veïnatsges  
*Orhan Pamuk*
- 161** Les fronteres virtuals d'Europa  
*Jiri Pehe*
- 164** El multiculturalisme ha de servir a la llibertat  
*Amartya Sen*
- 167** Microhistòries  
*Anaclet Pons / Justo Serna*
- 172** Impostors, gats i formatges  
*Ferran Garcia-Oliver*

## LLIBRES

- 176** Els pobles que caben en un tren  
*Simona Škrabec*
- 181** Les claus del «no nacionalisme»  
*Salvador Cardús*
- 184** Comunitats de llinatge  
*Pau Viciano*

# Castissisme i nazisme, una genealogia europea?

*Christiane Stallaert*

Si cal destacar un concepte que ha monopolitzat el debat intel·lectual a Espanya al llarg dels darrers mesos, hauríem de parlar sens dubte de la «memòria històrica». En primer lloc, la dels espanyols mateixos, encara que després, gairebé per un atzar afortunat, la polèmica en torn del silenci (o, millor dit, el trencament tardà del silenci) de Günter Grass va fer momentàniament de parallamps i aconseguí arrossegar el debat sobre la memòria històrica al camp del nazisme. Un parell de setmanes abans que esclatés la polèmica sobre el premi Nobel alemany, en una recensió del meu llibre, *Ni una gota de sangre impura* (Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2006), on faig una lectura en paral·lel de l'Espanya inquisitorial i l'Alemanya nazi, l'historiador Ricardo García Cárcel puntualitzava que: «En la cultura germànica hi ha hagut una certa tendència a alleujar al divan, no psiquiàtric sinó antropològic, el sentiment de culpa de l'Holocaust per

la via comparativa. Quant a això, només caldria dir que cada poble ha d'assumir la seua pròpia autocrítica històrica. La redempció pròpia per la via de la inculpció dels altres constitueix un exercici d'immaduresa o de cinisme» (*ABC*, suplement cultural 29/7–4/8/2006, p. 19). Tot i que, com a antropòloga i hispanista belga, no em sent directament al·ludida per aquesta observació, com no siga que per la meua condició de flamenca se'm vulga incloure en l'anomenada «cultura germànica», voldria suggerir a tall de test un *lieu de mémoire* significatiu: Buchenwald.

Un mes abans, si fa no fa, de l'alliberament d'aquest camp pels americans, va morir a Buchenwald l'intel·lectual jueu francès Maurice Halbwachs, autor de *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), que hi havia estat deportat des de França després de ser detingut per la Gestapo en 1944. Víctima de l'Holocaust, les reflexions de Halbwachs sobre la construcció i interpenetració mútua de la memòria col·lectiva, la memòria individual i la memòria històrica, i sobre el paper del testimoni en aquesta construcció, foren publicades pòstumament, en 1950. *La mémoire collective* constitueix, des d'aleshores, una obra de referència indefugible per als estudiosos d'aquesta qüestió. També en 1944 va fer el «llarg viatge» de París a Buchenwald,

Christiane Stallaert (Gant, 1959) és antropòloga, professora de traductologia a la Universitat de Lovaina i col·laboradora científica del Departament d'Antropologia Social i Cultural d'aquesta universitat. És autora, entre altres, de les obres *Ni una gota de sangre impura* (2006), *Perpetuum mobile: entre la balcanització y la aldea global* (2004) i *Emogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo* (1998).

l'espanyol Jorge Semprún, detingut per la Gestapo en 1943 per les seues activitats en la resistència francesa. Els records d'aquell viatge serien el fil conductor del primer llibre d'aquest intel·lectual espanyol, *Le grand voyage*, escrit i publicat originalment en francès l'any 1963, un llibre que coincideix en la biografia del seu autor amb l'expulsió del Partit Comunista d'Espanya, en el qual militava des del seu alliberament del camp en 1945. Jorge Semprún, l'exiliat dins de l'exili, l'espanyol «afrancesat», el comunista antitotalitari. La llarga trajectòria vital per la supervivència en la resistència als totalitarismes del segle XX el portà a adoptar successivament múltiples identitats, encara que per a la SS, encarregada de la vigilància del camp de Buchenwald, la seua identitat es reduïa a un número: 44.904. Fou en les Waffen-SS, el braç militar de la *Schutzstaffel*, la missió de la qual era la lluita contra el comunisme, on Günter Grass, més de seixanta anys després de la condemna internacional d'aquest cos de voluntaris com a organització criminal, perdé la innocència com a intel·lectual compromès amb la memòria històrica i denunciant implacable del silenci còmplice. Al seu discurs davant l'Acadèmia sueca amb motiu del lliurament del premi Nobel en 1999, Günter Grass sentencià, enfront del veredict de Theodor Adorno, que l'única escriptura possible després d'Auschwitz consistia a «fer memòria», a impedir que es tanqués definitivament la ferida del passat. Hauríem de veure les seues recents confessions tardanes i incompletes com a pròpies dels viaranys de la memòria? Quan en 2001 es publicà la novel·la de Semprún *La Mort qu'il faut*, amb les inevitables ressonàncies autobiogràfiques centrades en la seua ex-

periència a Buchenwald, els crítics s'estranyaren perquè hagués trigat més de cinquanta anys a explicar un episodi de substitució d'identitats, entre Jorge Semprún i François L., estratagema de la seua pròpia supervivència, que dóna títol a la novel·la (*Viviré con su nombre, morirá con el mío*). Segons explica l'autor, el *décalage* que separa l'experiència viscuda de l'escriptura anamnèsica és inherent als mecanismes de la memòria tal i com ens ensenya Maurice Halbwachs, el seu antic professor i company a Buchenwald, a l'agonia i mort del qual Semprún havia assistit, al camp de concentració, tot recitant-li versos de Baudelaire. Per a aquest deixeble de Halbwachs, la relació entre l'escriptura i la vida es troba a les antípodes de com l'entén el seu contemporani Grass i aquesta percepció asimètrica reflecteix fidelment la posició diametralment oposada que ocuparen ambdós intel·lectuals en la seua joventut davant el nazisme, el fet cabdal de la seua vida i de la seua posterior escriptura. Entre la possibilitat de l'escriptura o la vida, Semprún opta per la vida i durant disset anys practica la «teràpia de l'oblit» deixant de banda el seu destí d'escriptor. Paradoxalment, la supervivència després d'Auschwitz impulsa Grass cap a l'escriptura, una escriptura que apel·la incansablement a la memòria, exercici terapèutic del qual se sap ara que fou també una «teràpia de l'oblit».

I tanmateix: Maurice Halbwachs, Jorge Semprún, Günter Grass. Prenent Buchenwald com a *lieu de mémoire* on conflueixen aquestes tres biografies, a qui li pertoca —ni que siga a títol pòstum— definir la memòria històrica i assumir l'autocrítica del nazisme sense córrer el perill de caure en el cinisme? Com es pot privilegiar un



de sol d'aquests tres subjectes portadors i constructors de la memòria, en aquesta història profundament europea i mundial? Després de ser alliberat com a camp de concentració nazi, Buchenwald passà a mans de l'estalinisme, on continuà assumint la funció concentracionària. No és la crítica a la història allò que amenaça de caure en el cinisme, sinó la història mateixa, que en presentar incansablement variacions sobre un mateix tema, està carregada de cinisme. A Buchenwald, camp on el paper dels comunistes en l'organització interna continua sent un capítol fosc en la biografia dels seus protagonistes, el comunista Semprún sentí parlar per primera vegada de l'existència de camps de «reeducació» soviètics. A Buchenwald, així mateix, aquest intel·lectual a qui la contesa entre «Espanya i l'anti-Espanya» havia desterrat fins i tot de la seua llengua materna, visqué un procés de reespanyolització, condició sense la qual mai no hauria arribat a adoptar, després de l'alliberament, la identitat de Federico Sánchez. En la persona de Semprún i la seua experiència a Buchenwald serveix una relació dialèctica els tres totalitarismes que ornent la història europea del segle XX: franquisme, nazisme i comunisme. Significativament, en aquesta biografia personal apareix amb tota claredat l'abast pregonament europeu i internacional de la història d'aquests tres totalitarismes, que no poden ser reduïts a patrimoni exclusiu de cap poble en concret i que palesen una imbricació mútua que no sols justifica, sinó que exigeix, l'acostament per via comparativa.

Quan un altre contemporani de Semprún i Grass, el teòleg alemany Ratzinger, a hores d'ara papa Benet XVI, exclamà en la seua recent visita a Auschwitz-Birkenau

«Per què, Senyor, has tolerat això?», l'historiador Julián Casanova (autor del llibre *La Iglesia de Franco*) escrigué que «l'Església catòlica espanyola hauria de fer-se la mateixa pregunta 70 anys després de l'inici de la Guerra Civil Espanyola» («Guerra Civil i religió, *El País*, 14-6-2006, p. 17). Tot i que aquest historiador, en la seua anàlisi de la guerra civil i la dictadura franquista, no defuig la via comparativa, l'anàlisi que fa del paper de l'Església espanyola s'até a la contemporaneïtat i el «gest públic» que demana d'aquesta institució a l'article esmentat es limita a «demandar perdó per beure i donar suport a aquella matança d'infidels i a la dictadura que n'emergí». Resulta significatiu que el gest de què es mostra capaç en 2006 l'Església catòlica romana de cara al nazisme, en la figura d'un papa que per les seues pròpies circumstàncies de vida havia estat molt proper a aquesta ideologia, siga encara impossible per a un sector important de l'Església espanyola amb relació a la seua responsabilitat en la Guerra Civil Espanyola i el franquisme. Per a comprendre aquesta diferència d'actitud cal, a més de trencar el marc geogràfic en l'adopció d'una mirada comparativa, trencar així mateix el marc temporal i fer allò que Stuart Hugues ha anomenat una «antropologia cultural retrospectiva». Prenent com a base aquest mètode, George L. Mosse justifica la importància conferida a Alemanya en el seu estudi sobre *La cultura europea del segle XIX* pel fet que «aquesta malaurada nació acabà tipificant en aquest segle l'estat totalitari en el seu extrem màxim» (1997, p. 17). Com a conseqüència d'aquesta condició de *tipus ideal*, l'Alemanya nazi esdevé referència per antonomàsia de qualsevol estudi comparatiu dels totalitarismes europeus, com també

l'Espanya castissista i inquisitorial, per raó de la seua remarcable durada, ofereix la millor perspectiva per a estudiar aquests totalitarismes d'acord amb una antropologia cultural retrospectiva de *longue durée*. No obstant això, la recent polèmica a Espanya al voltant de l'anomenada Llei de la Memòria Històrica i la polèmica alemanya entorn de Günter Grass posen en dubte la fiabilitat i neutralitat de l'autocrítica amb relació a la pròpia història i semblen donar la raó als qui defensen la necessària distància pel que fa a l'objecte d'estudi en la mirada antropològica.

Al meu estudi sobre l'Espanya inquisitorial i l'Alemanya nazi he mirat d'apropar-me al tema dels totalitarismes per la via d'una antropologia social i cultural comparativa i retrospectiva. Metodològicament, la possibilitat d'apropar-se al nazisme mitjançant el castissisme i a l'inrevés, es justifica per la tècnica de la traducció. Encara que en la seua accepció corrent s'entén per traducció la transferència lingüística d'una llengua a una altra, els mecanismes d'aquest procés, tal com els estudia la traductologia, no difereixen dels de la transferència d'idees i conceptes entre cultures. Tot sovint, la traducció lingüística és la premissa de la traducció cultural, i les tergiversacions, manipulacions o simplement opcions privilegiades en el procés de traducció lingüística afecten de soca-rel la posterior traducció cultural. Per a la gran majoria del públic espanyol, l'accés a l'experiència de Semprún i el seu «llarg viatge», així com l'accés a la informació sobre els crims del nazisme estigué pendent d'un procés de traducció lingüística ajornat fins després de la mort del dictador, l'*alzamiento* militar del qual en 1936 llançà a l'exili francès nombrosos compatriotes i

els lliurà, més endavant, a les urpes del nazisme, com fou el cas del mateix Semprún. Calgué esperar fins a 1976 perquè veiéssim la llum en traducció castellana *El largo viaje*, i per a disposar d'una versió no censurada de *Las conversaciones privadas de Hitler*, que permetien conèixer les opinions de Hitler sobre Espanya i el seu règim nacional-catòlic, hom va haver d'esperar fins a 2004. L'obra pionera dels estudis històrics de l'Holocaust, *La destrucció dels jueus europeus*, de Raul Hilberg, publicada en anglès en 1961, en plena època franquista, no fou traduïda a Espanya fins 2005, any del seixantè aniversari de l'alliberament d'Auschwitz i trenta anys després de la mort del dictador espanyol. Així mateix, fou en 1999, en publicar-se en traducció castellana l'obra de Benzion Netanyahu sobre els orígens de la inquisició espanyola, que va esclatar la polèmica entorn al paral·lelisme traçat per aquest historiador entre el nazisme (o hitlerisme) i la inquisició. Tot i que l'obra ja s'havia publicat en anglès quatre anys abans, fou la traducció lingüística allò que desfermà el debat al si de la societat espanyola entorn de la provocadora traducció cultural proposada per Netanyahu.

La traducció cultural d'alguns trets del nazisme en termes inquisitorials o a l'inrevés havia estat suggerida o intuïda ja abans per uns altres autors, com ara Yershalimi, Cecil Roth o Poliakov, que posaven l'accent sempre en la perspectiva d'una categoria de víctimes, els jueus. Aquesta perspectiva d'anàlisi es va revelar com el taló d'Aquiles d'aquest plantejament comparatiu, una feblesa que van aprofitar amb destresa els seus detractors. D'ací la importància de la lliçó que ens dona Hilberg en el sentit que, al contrari de les víctimes,

són els perpetradors els qui detenen tot-hora la visió de conjunt. De fet, si deixem de banda la perspectiva de la víctima per posar-nos en la pell del perpetrador, una lectura antropològica del tema inquisitorial en confrontació amb el nazisme permet descobrir-hi grans semblances quant a la visió de l'home i de la societat, unes semblances que es reflecteixen igualment en el llenguatge i que una anàlisi crítica de les traduccions ens permet posar en relleu. Ambdós projectes polítics –l'Espanya inquisitorial i l'Alemanya nazi– recolzen en un ideal ètnic narcisista amb ambicions imperialistes. Mentre que el nazisme trià de manera inequívoca l'exclusió, el règim inquisitorial apostà per un inclusivisme imperatiu. Malgrat el signe oposat de les dues vies, ambdós fonamentalismes identitaris convergeixen en una obsessió comuna per la neteja de sang que és, alhora, el nexa que permet integrar-los en un model interpretatiu comú que concilia raça i religió com a diacrític del nosaltres col·lectiu. Així doncs, els casos inquisitorial i nazi exemplifiquen de manera paradigmàtica la tesi defensada per Pierre-André Taguieff a *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, on ens recorda «la doble possibilitat d'una barbàrie universalista i d'una barbàrie diferencialista». En una època i l'altra, la sang (la raça) i la religió es complementen com a instruments d'un projecte polític basat en l'afirmació d'allò propi i l'exclusió de l'Altre. La lectura de *Mein Kampf* confirma que les idees de Hitler sobre el jueu estaven més a prop de la imatge del jueu tal i com existia a l'Espanya inquisitorial que no de les complexes teories racials amanides pels científics de l'època. Davant l'escàs profit de les teories racials a l'hora de dur a terme una política de ne-

teja ètnica, el nazisme féu servir la religió, combinada amb la genealogia, per definir i detectar aquells que volia excloure. I en l'intent de definir el mot *völkisch*, concepte clau del racisme nazi, Hitler s'aclama al concepte de «religió» i al fanatisme religiós. L'anàlisi de les traduccions de *Mein Kampf* i d'altres obres relacionades amb el nazisme permet apropar conceptualment les dues nocions clau de les polítiques identitàries de l'Espanya inquisitorial i de l'Alemanya nazi: *völkisch* i casta/castís. Hom desemmascara així el caire suposadament «intraduïble» de la ideologia nazi confinada il·lusòriament en la seua singularitat, que fins ara ens havia permès enfrontar-nos a l'estudi del nazisme des de la trona ben còmoda dels espectadors externs i passius. Sense negar la relativa unicitat del nazisme, és interessant, tanmateix, des del punt de vista antropològic, explorar-lo per via comparativa i augmentar així els nostres coneixements antropològics sobre els mecanismes polítics i socials que subjauen als fonamentalismes identitaris.

Examinat des de la perspectiva del perpetrador, el fonamentalisme identitari com a projecte polític ofereix un quadre força coherent, caracteritzat per la progressiva submissió de l'individu –tant en la seua dimensió física, corpòria, com espiritual (la seua consciència i lliure albir)– a un projecte i ideal col·lectiu: la construcció d'un cos social plenament homogeni i inspirat per una única raó, la de l'Estat. En aquest ideal d'una societat perfectament cohesionada, culturalment, socialment i «racialment» sincronitzada, l'home com a individu se sotmet al cos nacional, al *Volkskörper*, del qual tenen cura els governants polítics, la tasca dels quals s'equipara amb la vigilància mèdica. Des de l'Espanya in-

quisitorial fins a l'Alemanya nazi es pot resseguir l'evolució de la metàfora medicalitzada del cos social i de la tasca política, una evolució que desembocà finalment en l'Holocaust, el genocidi dels jueus, descrit per algun metge nazi com l'extirpació de l'apèndix del cos nacional malalt. L'escrutini crític del llenguatge del castissisme i de la seua interpretació historiogràfica a la llum del nazisme revela que el llenguatge no és tan sols l'instrument que permet expressar la realitat sinó que en forma part també, i contribueix a construir-la. Igual que en el nazisme, en la història del castissisme hispànic les metàfores parasitàries i bacteriològiques amb què es defineix l'Altre que es vol excloure s'autocompleixen a mesura que es va realitzant el projecte polític etnicista. Tot i que han estat ben pocs els estudiosos que han pogut reflexionar sobre el llenguatge castissista i la seua connexió amb el procés d'etnogènesi espanyola, cal dir que la transposició de les anàlisis, conceptes i reflexions filològiques que hom ha fet des dels estudis de l'Holocaust a l'àmbit de l'Espanya castissista i inquisitorial, revela analogies absolutament sorprenents.

D'un altre costat, encara més que el nazisme, la història del castissisme mostra els efectes devastadors d'automutilació que produeix la dèria identitària en el cos de la nació. La història de la construcció nacional a Espanya és una llarga seqüència d'amputacions de «membres infectes» del cos col·lectiu: des de jueus i musulmans, passant per conversos i moriscos, fins als luterans i volterians. Una activitat eugenèsica a escala nacional que els darrers dos segles no es limitava a l'extirpació d'òrgans i membres, sinó que es lliurava a l'amputació del seu propi «doble monstruós»,

la bescantada i temuda «anti-Espanya». Descobrir les «fosses del silenci» del règim franquista i desenterrar els morts és un acte simbòlic necessari per a reparar la integritat del cos social i guarir les ferides de les successives mutilacions i amputacions. Com ha recordat Reyes Mate en un article recent publicat al diari *El País* («El sermón de Montesinos», 4-9-2006, p. 11), «no som fills de l'Espanya de les Tres Cultures, sinó de la negació de la tolerància. Una identificació amb el passat que pogué ser exigeix confrontació amb el que hem arribat a ser». La derrota del nazisme significà la derrota moral del suport ideològic del nacionalisme alemany, la idea de la superioritat racial, i el país fou sotmès a un procés de «desnazificació». El règim franquista o nacional-catòlic que emergí de la contesa civil no sols no fou oficialment derrotat ni condemnat, sinó que donà lloc, després de la mort del dictador, a un procés de «transició» basat en opcions polítiques la legitimitat de les quals derivava de la continuïtat (reforma i no ruptura) amb el règim anterior. L'esbalaïdora continuïtat entre l'Espanya moderna i la contemporània explica el fet que, des del punt de vista de l'Església catòlica espanyola, demanar perdó pel seu paper en la Guerra Civil Espanyola i el franquisme significaria renunciar a la idea mateixa d'Espanya que l'Església espanyola ha contribuït a formar. Si el paper que va desenvolupar activament la «raça» en l'etnonacionalisme alemany es circumscriu a una època relativament breu, que coincideix pràcticament amb la història del partit nazi, per a entendre el paper i l'actitud de l'Església espanyola durant la Guerra Civil i el franquisme l'historiador ha de remuntar-se molts segles enrere; de cap manera pot atènyer-se tan sols a l'èpo-



ca contemporània. Si l'Església espanyola es resisteix a demanar perdó per aquesta etapa dolorosa de la història recent del nacionalisme espanyol és perquè ella mateixa es veu com a encarnació secular d'aquest nacionalisme.

La tensió internacional que es viu a hores d'ara, l'auge dels radicalismes identitaris i el qüestionament de la tolerància fan de la reflexió sobre les polítiques de convivència i cohesió social un tema cabdal. En aquesta reflexió han d'ocupar un lloc destacat els dos casos extrems –inquisició i nazisme– que han marcat de forma ineludable la història europea i el posterior ordre mundial. Des del punt de vista de les polítiques de cohesió social, la història de la construcció nacional espanyola resulta sens dubte fascinant. És una història que va recórrer, al llarg de diversos segles, tot el cicle des de la convivència pluriètnica i plurireligiosa; després, en 1492, s'assistirà a la fallida d'aquest model social i a l'inici d'una llarga època històrica marcada pel narcisisme identitari i pautada per grans projectes nacionals i internacionals d'enginyeria ètnica (conversions, etnocidis, depuracions, deportacions i expulsions), un model polític que a poc a poc menarà el país a l'enfrontament intern, a la guerra fratricida. La dimensió de *longue durée* inherent al cas espanyol contrasta amb la intensitat fulgurant amb què l'Alemanya nazi, en 10 o 15 anys a tot estirar, va recórrer el mateix cicle des de la fallida de la convivència, passant pel narcisisme imperialista i genocida, fins a arribar a l'autodestrucció. Una mirada creuada sobre ambdós casos històrics pot il·luminar alguns aspectes del fonamentalisme identitari com a projecte polític que una anàlisi estrictament històrica i aïllada deixaria amagats.

En la recent «guerra» de les caricatures de Mahoma, l'ofensa a la religió, la blasfèmia, era titllada d'acte racista pels líders musulmans, al qual es va reaccionar amb actes antisemites, satiritzant o negant l'Holocaust. La tensió social creixent derivada del terrorisme islàmic ha conduït, en Gran Bretanya, a una esmena de la Llei contra l'odi racial, que ha incorporat l'odi religiós. D'altra banda, mentre que *Mein Kampf* ha esdevingut un èxit de vendes a Turquia, un veritable *best-seller*, el ministre d'Afers Estrangers turc declarava que a Occident «la islamofòbia ha vingut a ocupar el lloc de l'antisemitisme». Els islamistes reivindiquen, per als actes de blasfèmia contra el profeta, la mateixa persecució legal a Occident que la que s'aplica als delictes de racisme, antisemitisme o negacionisme. Alhora, aquests islamistes estableixen aliances amb els negacionistes i els moviments neonazis. En la premsa occidental, alguns analistes creuen que hi ha una diferència cabdal entre l'antisemitisme i la islamofòbia: si l'antisemitisme i el racisme han estat tipificats com a delictes, és degut al fet que ningú no és responsable de la seua «raça», ni pot canviar-la. L'adscripció religiosa, en canvi, segons aquests mateixos analistes, és lliure. Amb aquest raonament es torna a essencialitzar el concepte de raça, la fal·làcia del qual ja havia quedat demostrada amb la derrota del nazisme, mentre que matusserament, des d'una tradició occidental il·lustrada, es nodreix la il·lusió que el concepte no essencialista de la religió, la religió com a identitat de lliure adscripció, és universalment acceptat. Tal i com demostra la retòrica política actual que oposa Occident i el món musulmà, l'aclariment de les diferències i possibles convergències entre «raça» i «religió»

assoleix un gran interès. L'estudi comparat de la inquisició i del nazisme, dins del marc analític de l'ètnicitat, permet entendre aquest nexce comú entre les polítiques identitàries basades en la raça o en la religió, en el segregacionisme o en l'inclusivisme radical. La seua pertinença a una mateixa categoria instrumental explica el fet que, una vegada al servei d'un projecte etnicista, els líders polítics facen servir de manera indiscriminada l'un o l'altre criteri (raça i religió) per a afermar-se al poder.

En la tanda actual de retrets en què raça i religió s'encreuen, es fonen i es confonen, la premsa europea publica fotos de manifestacions en les quals es poden veure dones-fantasma embolicades amb el *burka*, aquest símbol de la submissió absoluta, en cos i ànima, a un ideal religiós que en la seua versió rigorista exigeix la negació de l'individu en funció de la creació d'un sol cos col·lectiu inspirat per una única raó, l'islam. A les pancartes, s'hi pot llegir: «Europa és el càncer; l'islam la solució». Són missatges, imatges i senyals típics d'un projecte polític basat en el narcisisme identitari i la sincronització total del cos social (*Gleichschaltung*). A tot arreu, el doble llenguatge envaeix el discurs públic, carregat d'una perversió pels eslògans, en la qual els valors i les normes es defineixen pels seus antònims: la guerra és pacificació, la submissió és emancipació, la teocràcia és democràcia, l'abús és llibertat i, en fi, la mentida és la veritat. La consciència històrica dels crims perpetrats en nom d'un projecte racial (el nazisme) i d'un projecte religiós (la inquisició i el colonialisme missioner i civilitzador, iniciat pels països ibèrics i després continuat per les altres potències occidentals) deixa l'Europa laica democràtica i pluralista d'avui moralment

afeblida per a combatre els nous radicalismes identitaris que es difonen al món, as-sentats en una visió narcisista de la pròpia identitat ètnica, racial o religiosa.

Davant aquesta realitat, faríem ben fet de no perdre de vista que Buchenwald simbolitza també la manipulació de la història i de la memòria, allò no dit, la vivència reprimida, oblidada, desmemoriada, la qual cosa fa d'aquest *lieu de la mémoire* uns llimbs entre mite i realitat, fet i ficció històrica, una situació ben gratificant per als qui necessiten alimentar-se de la revisió històrica per a donar cos i consistència al seu projecte polític. □

*Traducció de Gustau Muñoz*

# Memòries i històries: la nova guerra civil espanyola

Jean Meyer

Cada vegada resulta més difícil mantenir la idea que hi hauria un pacte de silenci que, en nom del consens i la reconciliació, hauria soterrat en l'oblit els moments més dramàtics de la història recent d'Espanya. El volum de publicacions sobre la Guerra Civil Espanyola ha pres tan gran volada en el curs d'aquests darrers anys que el lloc comú de l'amnèsia col·lectiva imposada per la transició hauria de ser substituït per l'afirmació de Manuel Azaña segons la qual el poble espanyol té una relació mòrbida amb la seua història. Aquesta relació explicaria per què, segons les seues pròpies paraules, «desenterrar els morts és una passió nacional».

«Retorna –ha dit Jorge Semprún– la 'memòria roja' i això és, alhora, inevitable i saludable», però amb alguns anys de retard, i sota una forma reaccionària, resorgeix també la «memòria blava». L'atmosfera esdevé tensa de sobte i el lector, a més de veure's aclaparat per un munt d'escrits

desiguals, de vegades repetitius i pesats, de vegades originals i excel·lents, se sent atrapat de nou en una guerra civil, no mortífera, però perillosa.

L'historiador Javier Tusell deia que els derrotats espanyols de 1939 havien experimentat, no tant un lent ofegament personal davant la indiferència de la major part de la població, com el que ha descrit l'escriptor alemany Victor Klemperer,<sup>1</sup> sinó «una sensació d'escanyament més immediata, instantània. No hi hagué tanta indiferència com perdurabilitat d'odis mutus i, sobretot, un silenci terrible i aclaparador».<sup>2</sup>

La memòria roja i la memòria republicana, que no són una sola i la mateixa memòria, tracten fonamentalment del terror nacionalista i franquista, de la repressió exercida per «l'altre». Els qui s'identifiquen amb els reprimits s'inclinen normalment per la indignació moral, per la condemna, no per l'anàlisi freda i, menys encara, per la reflexió sobre la violència en el seu propi camp i sobre les seues possibles responsabilitats en la derrota final. No busquen les causes i no es plantegen la qüestió de saber per què va tenir lloc, sinó com. Aquesta línia de pensament arriba fins i tot a emprar mots com *genocidi* i *holocaust* que no poden aplicar-se al que va passar a Espanya entre 1936 i 1939, ni al posterior terror franquis-

Jean Meyer (Niça, 1942) és historiador, amb una prolongada trajectòria docent i de recerca a Mèxic. És autor d'una vasta obra, amb títols com *Rusia y sus imperios* (1997) o, recentment, *La gran controversia* (2006). Aquest article es publicà originalment a *Esprit* 7 (2006).

ta. Cal mesurar les paraules i emprar-les de ciència certa. Si l'historiador anglès Paul Preston publica *L'Holocaust espanyol*, és problema seu, però el títol és fals i comet un error conceptual, si prenem seriosament el terme emprat.

El govern espanyol ha nomenat una comissió interministerial encarregada d'estudiar la situació de les víctimes de la guerra i de la repressió franquista per tal d'obtenir-ne la rehabilitació moral i jurídica. Carme Molinero, directora del Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica de la Universitat Autònoma de Barcelona, afirma que «recuperar la memòria històrica com a base de la ciutadania democràtica és un deure de justícia històrica». Aquesta tesi és avui universalment acceptada a tots els països democràtics. Recolza fonamentalment en el tema dels famosos «llocs de la memòria», concebut a França fa una generació, per Pierre Nora i els seus col·legues. Carme Molinero diu:

La memòria pública no és espontànea, sinó que és el resultat d'una selecció de fets per al record; se'n ha de decidir què recordar i per a què. Afortunadament se'n ha estès en la societat espanyola la necessitat de reflexionar sobre el nostre passat immediat. En particular se'n ha estès en els últims anys un interès per recuperar la veu dels *vencidos* de la Guerra Civil i de les víctimes de la repressió franquista.

Molinero afirma que el règim franquista desenvolupà una política de la memòria per tal de fer desaparèixer

la memòria democràtica i així poder consolidar una nova memòria col·lectiva afí a els postulats polítics...

També precisa que

durante la transició de la dictadura a la democràcia el record de la Guerra Civil i la necessitat de consolidar un règim democràtic condicionà la possibilitat de desenvolupar una política de la memòria que enllacés amb la tradició democràtica anterior. Tampoc quan la democràcia ja estava consolidada les institucions tingueren interès en desenvolupar una política de la memòria pròpia, basada no solament en la exaltació dels valors democràtics sinó, també, en la reivindicació dels que havien lluitat contra el franquisme i que, amb el seu esforç, foren una peça essencial en la instauració de la democràcia. És a dir, durant molt de temps, la falsa memòria creada pel franquisme no va ser contrarestrada institucionalment amb una nova política de la memòria sustentada en referents democràtics passats i presents.<sup>3</sup>

Carme Molinero remarca que la situació ha canviat:

La societat reclama avui conèixer la magnitud de la repressió i que se'n reconegui moralment a les víctimes. La societat espanyola reclama que no sigui possible en l'àmbit públic la manipulació de la història com ara encara avui —casi trenta anys després de la desaparició de la dictadura— se'n fa en llibres de text..., que el carrer i els monuments exercin la funció didàctica que els correspon com a llocs de memòria que són i deixen d'exaltar les figures de la dictadura com a patrimoni col·lectiu.



I conclou:

Finalmente las instituciones están reco-giendo esa demanda social..., [*cosa que*] no implica de ninguna manera participar en la confrontación de memorias, sino asegurar la incorporación del conocimiento riguroso del pasado a la memoria pública, lo que en el caso español supone transmitir a las nuevas generaciones la significación de la II República, el franquismo y el antifranquismo a la luz de los valores democráticos.

Molts autors i comentaristes comparteixen aquesta tesi. Consideren positiu que la democràcia actual haja enllaçat amb la tradició democràtica anterior, representada en particular per la II República, i insisteixen en el fet que, en el moment de la transició i sota el govern socialista de Felipe González, hi hagué un veritable pacte de silenci,

una estrategia de olvido, patrocinada por los protagonistas políticos de la transición y por los historiadores de prestigio... El problema no es su ignorancia histórica, sino la deriva moral: si no se ajustan las cuentas con ese pasado, las generaciones venideras se incorporarán o incorporarán un tipo de (in)humanidad colectiva que conserva los gérmenes letales de donde proceden... [*En el llibre de Montse Armengol i Ricard Belis, Las fosas del silencio,<sup>4</sup> se subratlla que*] la memoria es imparabile y que lo que no se hizo en la transición, ni se ha hecho aún ahora, se hará. Ya no basta con conocer el pasado, hay también que preguntarse por qué ha habido que callar.<sup>5</sup>

«Las fosas comunes de Irak no difieren de las de Franco», afirma Paul Preston en anunciar que en el seu *Holocaust espanyol*

donarà «una visión integral de la represión durante la guerra y en el franquismo», un règim que «hizo todo lo posible por falsificar lo que había pasado». També diu que cal «una política de la memoria para no repetir el pasado».<sup>6</sup>

L'historiador Julián Casanova sosté les mateixes tesis en els seus llibres i articles. «La memoria de los vencedores de la Guerra Civil española, amos absolutos durante la dictadura de Franco, ocupa todavía un espacio preeminente en comparación con la de los vencidos». Quan s'aborda la qüestió, sorgeix «el síndrome neofranquista» que consisteix a «recordar la República como un gran fracaso que condujo a una guerra civil, drama y tragedia en la que todos los combatientes cometieron barbaridades y ocultar, o relatar de pasada, los asesinatos, las torturas y violaciones sistemáticas de los derechos humanos que cometieron Franco y su dictadura». Julián Casanova denuncia «la convergencia entre el revisionismo histórico y ese síndrome neofranquista». Afirmar que, durant la guerra, la repressió nacionalista costà 90.000 vides i la repressió republicana 55.000, i si van ser assassinats 7.000 eclesiàstics

toda esa violencia anticlerical, sin embargo, corrió paralela al fervor y entusiasmo, también asesino, que mostraron los clérigos allá donde triunfó la sublevación militar. Acabada la guerra, la Iglesia de la cruzada, de Franco, se vengó con creces de los vencidos.<sup>7</sup>

En un altre article, Julián Casanova parla de tres períodes en la història i la memòria de la guerra. Durant les dues primeres dècades de la transició, «un variado grupo de historiadores» van treballar seriosament,

«pero sus tesis y conclusiones no llegaban a un público amplio y rara vez interesaban a los medios de comunicación». Después va venir el temps de la memòria, a partir de la segona meitat dels noranta i, finalment, el de la reacció neofranquista suscitada per

conocidos periodistas, propagandistas de la derecha y aficionados a la historia, que han retomado la vieja cantinela de la manipulación franquista: fue la izquierda la que con su violencia y odio provocó la Guerra Civil... La propaganda sustituye de nuevo al análisis histórico... y funciona, con sus habituales tópicos sobre octubre de 1934, el terror rojo, el anticlericalismo, Paracuellos, las Brigadas Internacionales, las checas y el dominio soviético.<sup>8</sup>

### NI ROJOS NI BLAUS, MÉS HISTORIADORS QUE MEMORIALISTES

L'octubre de 2004, se celebrà a Madrid un seminari titulat «Memoria de la guerra y el franquismo», en el curs del qual s'estudiaren, amb tota llibertat i sense por de trencar els discursos establerts, diferents aproximacions a la guerra i el franquisme a través de la novel·la, les autobiografies, els butlletins de notícies, els manuals escolars, el cinema i les ciències socials. El seminari va permetre de constatar que no s'havia deixat mai d'escriure sobre la guerra, que no hi havia hagut temps d'oblit i que pesava encara molt una forta llosa ideològica, en particular als anys més pròxims al conflicte.

Ahora ha llegado una generación que no vivió la guerra, que ni siquiera vivió la dictadura [*diu Santos Juliá*] y que, por tanto,

vuelve atrás y responde a los datos de la historia desde otra mirada.<sup>9</sup>

Paloma Aguilar considera que el 1993, en vespres de les eleccions

los socialistas deciden romper uno de los dos pactos no escritos de la transición (no instrumentalizar la guerra, ni instrumentalizar la dictadura) y señalan que la nueva derecha que compite contra ellos es la vieja derecha de Franco. Se abre así el camino y ya se puede volver a tratar del pasado.

Per la seua part, Javier Pradera afirma que

quienes plantaron cara a Franco hacia 1956 fueron los herederos de la izquierda de la República. Su alimento era el marxismo, nada tenían que ver con ninguna tradición liberal.

Afirmació que no pot sinó desplaure a Carme Molinero.<sup>10</sup>

Poc abans, Javier Tusell declarava:

No es cierto que la transición haya seguido una voluntaria política de amnesia y que por ello exista una democracia incompleta. Pero los sucesivos gobiernos no han querido enfrentarse con el pasado con una voluntad construida con rigor y voluntad de reconciliación. El retorno de la «memoria roja» puede hacer olvidar que existe «la memoria azul». Cualquier reflexión acerca de aquello de lo que hizo un bando debe acompañarse, en paralelo, de la relativa a aquello de que fue autor (o podría, caso de haber triunfado) el otro. Exige, además, rigor... Si se parte de estas realidades se conseguirá avanzar en una profunda reflexión moral... con un profundo efecto catártico.<sup>11</sup>

Per a concloure de forma valenta:

a riesgo de no entender nada, el franquismo no puede limitarse a la represión y corremos el peligro de concentrar en ella todos los estudios científicos.

En la mateixa època, el teòleg Olegario González de Cardenal es preguntava «Quina Espanya?», i es contestava:

Estamos asistiendo de nuevo a ese terrible *adanismo* de los españoles, que de tiempo en tiempo deciden abolir la historia... Se eleva a categoría absoluta un momento de la historia anterior, a partir de él se descartan los demás y con él como modelo se configura una nueva legislación, una cultura y una comprensión de la ciudadanía, convirtiéndola en criterio de dignidad y de exclusión.

En la seua opinió, «esa cultura aliada de un poder político o que un poder político tiene a su servicio» porta l'Espanya de la unitat a la pluralitat de les Espanyes, de la monarquia a la república i cada una d'aquestes etapes a la seua història pròpia, els seus mètodes i el seu tractament específic. González de Cardenal remarca

la glorificación incondicional y repetida día tras día de la Segunda República Española..., como modelo limpio de toda sospecha a sus hombres e instituciones, dándose por supuesto que todo aquello fracasó por motivos impuros, interesados y violentos.

Es pregunta per què

algunos grupos culturales no han hecho ninguna revisión de su trayectoria moral y

política; no han integrado lo que la caída del muro de Berlín y del proyecto socialista llevó consigo...

i continuen guardant en secret els ideals dels anys setanta. L'autor cita aquestes frases de Tierno Galván:<sup>12</sup>

La fe es alienación radical de la vida humana... Dios es un juguete roto... De la Almudena lo mejor que se puede esperar es que fuera un solar sin una piedra y campo limpio.

La Segona República podria ben bé ser la pròxima poma de la discòrdia entre els historiadors, entre els qui treballen per a la història i els qui es posen al servei d'una memòria. Segons la tesi «blava», els «insurrectes» del juliol de 1936 no van fer un colp d'Estat i no foren «insurrectes», perquè els socialistes, l'octubre de 1934, a Astúries, havien pres les armes contra la República. La tesi de l'altre camp es limita a negar tota relació entre aquesta insurrecció i l'inici de la Guerra Civil Espanyola. És cosa sabuda. La recent historiografia «revisionista» o «neofranquista» insisteix en el fet que octubre de 1934 és el moment de la fallida definitiva de les institucions republicanes i que cal considerar aquesta data com el punt de partida de la guerra civil. «Tal opinión de panfletarios conversos es compartida en lo esencial por historiadores más profesionales», reconeix la historiadora Marta Bizcarrondo.<sup>13</sup> Ella, per la seua part, rebutja aquesta interpretació i pensa que la «insurrecció preventiva» del Partit Socialista Obrer Espanyol (PSOE) i de la Unió General de Treballadors (UGT) s'explica pels antecedents d'Alemanya el 1933 i d'Àustria el 1934, pels triomfs del

feixisme a Europa i l'estratègia «suïcida» de la socialdemocràcia. I de comparar el dirigent de la Confederació Espanyola de les Dretes Autònomes (CEDA), José María Gil-Robles, al canceller Dollfuss. És cert que reconeix la radicalització socialista des de mitjan 1933, basada en una

interpretación primaria de lo que era una política socialista en democracia, con una propensión asimismo suicida a responder mediante la insurrección a un eventual giro político a la derecha [*amb ocasió de l'entrada al govern de tres ministres de la CEDA*].

L'autora estima que, per als socialistes,

sorprendentemente la democracia en cuanto tal no entraba aún en su estrategia... La insurrección de 1934 agudizó las tensiones que precipitaron la crisis del régimen. A posteriori, puede decirse que no hizo bien alguno a la democracia republicana. Todo lo contrario. Ahora bien, nada indica que los generales hubiesen permanecido en los cuarteles ante una nueva victoria electoral de la izquierda...

L'historiador Juan Francisco Fuentes pensa, per múltiples raons, que és possible establir una línia de continuïtat entre octubre de 1934 i juliol de 1936. Cal esmentar també l'ús retòric del concepte de guerra civil practicat a partir d'un cert moment per l'esquerra del PSOE: «Estamos en plena guerra civil» havia afirmat Caballero a finals de l'any 1933 i en alguns textos revolucionaris d'octubre de 1934.<sup>14</sup> Igualment, Santos Juliá assenyala l'espiral revolucionària que conduí a la vaga general d'octubre de 1934. En el seu llibre *¿Y Madrid? ¿Qué hace Madrid? Movimiento revolucionario y*

*acción colectiva 1933-1936*, Sandra Souto estudia aquest procés de radicalització de l'esquerra obrera espanyola a partir de 1933 en el marc de la violència social i política de l'època. L'autora explica per què fracassà una tal violència, tot i que el moviment havia estat minuciosament preparat pels dirigents de l'esquerra, amb armes, preparació militar i formació d'un *govern a l'ombra*, és a dir, com un «Octubre» a la bolxevic, amb alçament armat de milícies socialistes i de militars professionals simpatitzants. Per a Fuentes, «Octubre del 34» marcà «la deriva de la España republicana hacia una guerra civil que algunos dirigentes políticos consideraban desde hacía tiempo no sólo inevitable, sino incluso deseable».

Bartolomé Bennassar, un gran i polièdric historiador francès, acaba de publicar *El infierno fuimos nosotros*.<sup>15</sup> Com molts historiadors, subratlla la importància d'octubre de 1934, «que se convirtió en el preludio de la Guerra Civil al desencadenar un proceso revolucionario que nunca llegaría a controlarse». En la seua opinió, el fracàs del reformisme republicà va estar unit a l'absència d'una reforma agrària seriosa com la que impulsà Lázaro Cárdenas a Mèxic als anys trenta. El procés revolucionari que s'engega després de la curta victòria del Front Popular (per 200.000 vots) arriba massa tard per a resoldre aquest problema i contribueix a desencadenar la guerra.<sup>16</sup>

Bennassar rebutja la versió d'un petit grup de conspiradors militars i eclesiàstics que fan un colp d'Estat per motius egoistes i prefereix considerar «julio de 1936 como un proceso interactivo más complejo en el que se vieron involucradas tanto la izquierda como la derecha».

Molts historiadors, com Bartolomé Bennassar, Antonio Cazorla, J. F. Fuentes,

Santos Juliá o Enrique Moradiellos, consideren que s'ha de parlar de la guerra civil evitant tot caràcter passional.<sup>17</sup> «He querido decantar 30 años de investigación histórica con una mirada serena», diu Moradiellos en la presentació del seu llibre *1936. Los mitos de la Guerra Civil*,<sup>18</sup> on qüestiona dues versions, dues tendències:

Una es la que cuenta la guerra como un mito épico, una gesta heroica, y que reproduce los discursos que cada bando defendió en las trincheras. La otra sustituye el carácter épico por una visión doliente, y entiende la guerra como una matanza fratricida, una locura trágica en la que todos se vieron envueltos. Es la interpretación que prepara la transición. Ya que fue una locura, se trata de preparar el perdón y el olvido.

L'historiador presenta un quadre més complex que el memorialista.

Moradiellos veu acarar-se abans que esclate la guerra, la revolució, la reacció i la reforma sense que cap d'aquestes formes no arribe a imposar-se clarament.

Si la guerra se desencadenó fue porque, por un lado, en aquellos años existía la convicción generalizada de que la violencia era un camino eficaz para conquistar los fines de cada tendencia y, de otro, porque una de esas tendencias tenía acceso en España a las armas. El Ejército, en vez de defender al Gobierno legítimo, se fracturó, y la facción más reaccionaria se rebeló contra la República.

Per la seua part, Antonio Cazorla afirma:

es innegable que la mayoría de los profesores universitarios de historia, aquí y en casi todo

el Occidente, son más de izquierdas que la mayoría de la sociedad, lo que sin duda se refleja en su trabajo. Es más, en las obras de algunos historiadores hay todavía un rancio enfoque frentepopulista que intenta ganar batallas ya irrelevantes. A estas alturas, todos deberíamos haber asumido muchas cosas nada agradables de la todavía idealizada República, y se tenía que haber hecho más hincapié en los crímenes cometidos en su nombre, reconociendo la legitimidad del sufrimiento del prójimo, independientemente de quién o por qué lo mataron.<sup>19</sup>

Pel que fa a la repressió, els historiadors han estat capaços, a diferència dels memorialistes que no comptabilitzen més que *els seus* morts, d'abordar-la «sin complacencia ni por los vencedores ni por los vencidos», segons Bartolomé Bennassar. El qual, d'altra banda, subratlla que els dos camps no deixaren en el curs de la guerra

de comportarse como agencias de desinformación y fábricas de rumores y mentiras, con una constancia sin falla y una perfecta mala fe.

Accepta cautelosament les conclusions del llibre coordinat per Santos Juliá, *Las víctimas de la Guerra Civil*, les xifres de més de 120.000 víctimes per a les dues repressions i conclou que durant la guerra

la violencia asesina de la revolución igualó a la de la reacción, lo que, además, es lógico, ya que –al menos hasta el final de 1936– la España del Frente Popular contaba con una población mayor.

El llibre s'acaba amb unes breus reflexions sobre la memòria de la guerra civil

avui. Aprova la creació de l'«Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica» d'Emilio Silva... sempre que aquesta «recuperación sea total, diferenciada, precisa y dirigida con método y rigor». Tasca difícil. Per això rebutja el llibre *Las fosas de Franco*, de Silva y Santiago Macías, qualificant-lo de confús i exagerat, de «modelo a no imitar», igual que *Las fosas del silencio* d'Armengou i Belis.<sup>20</sup>

El silenci sobre la repressió republicana va desapareixent, sense que això siga degut sempre al neofranquisme. François Godicheau ha fet la seua tesi de doctorat sobre Catalunya, *La Guerre d'Espagne. République et révolution en Catalogne*,<sup>21</sup> on revisa la història del corrent anarquista, aquesta guerra civil en la guerra civil viscuda per Catalunya, «el procés inconfessable de fer posar dret i de quasi bolxevització» de la Confederació Nacional del Treball (CNT), la repressió implacable en un estat republicà moribund.

Jorge M. Reverte, en el seu llibre *La batalla de Madrid*,<sup>22</sup> conta com alguns republicans practicaren una política d'exterminació de l'adversari, «una rutina de la muerte», que descriu en detall amb documents a la mà. Demuestra que les «redadas» de presoners i els «paseos» no foren una pràctica incontrolada i incontrolable, com han afirmat de vegades els defensors de la memòria republicana. Cita un acord entre el Comitè Nacional de la CNT i el Consell d'Ordre Públic de la Junta de Defensa relatiu a la «ejecución inmediata, cubriendo la responsabilidad, de fascistas y elementos peligrosos». «He querido contarme a mí mismo algunas cuestiones que no están demasiado claras, como el afán de los anarquistas por hacerse con la hegemonía militar en el bando republicano o la represión organizada en Paracuellos».<sup>23</sup> És

l'única manera de desarmar el «revisionismo neofranquista» d'un Pío Moa.

És el que fa Ignacio Martínez de Pisón en el seu llibre *Enterrar a los muertos*,<sup>24</sup> que tracta de l'assassinat de José Robles, traductor de John Dos Passos i víctima republicana dels comunistes. Dos Passos abandonà el rodatge del documental *Tierra española* perquè se li demanava que passàs en silenci els assassinats dels que tenia coneixement. No accepta com a valor suprem les purgues del Partit Comunista i dels comissaris soviètics en nom de la defensa de la República. Aquesta pintura de la moral totalitària d'esquerra farà cruixir dents; encara hi ha gent que considera George Orwell un feixista.

#### PÍO MOA I LA HISTORIOGRAFIA NEOFRANQUISTA<sup>25</sup>

Pío Moa és un prolífic autor d'èxit. La lectura del seu llibre *Los mitos de la Guerra Civil*, que ha superat els 100.000 exemplars en sis mesos, basta per a comprendre el fenomen, l'inevitable volta de maneta, previsible després de tants testimoniats de la «memòria roja». Moa encarna la «memòria blava». Acusa els historiadors de ser els còmplices d'una falsa memòria roja, els fabricants o els notaris dels «mites» rojos. Denuncia una pretesa incompetència professional, enverinada pel ressentiment dels vençuts que calumnien els vencedors. Es diu demòcrata i presenta el general Franco com l'home que salvà Espanya del totalitarisme, no sols del totalitarisme de Stalin, sinó també del de Hitler, abans de conduir-la cap a la modernització i... la democràcia.



Amb raó, Antonio Cazorla protesta:

Lo que desde luego no parece honesto es, como ha venido haciendo Moa, cuestionar y hasta insultar de forma absoluta el trabajo de los historiadores profesionales, tachándolos de ser parciales... Es cierto que la crítica hacia la producción historiográfica académica, si se ignora el insulto barato, contiene elementos de verdad.<sup>26</sup>

Pío Moa, al cap d'un llarg itinerari polític que l'ha portat de l'esquerra armada (Grapo) a la dreta espanyola contemporània, ha intentat provocar una mena d'equivalent espanyol de la famosa *Historikerstreit* alemanya. Malauradament, no és Ernst Nolte, sinó només un hàbil recuperador de la vella historiografia franquista i dels seus mites,<sup>27</sup> que recicla amb èxit en les llibreries. La primera edició del seu gruixut volum seguí de poc l'obertura de les primeres fosses comunes de la repressió franquista, obertura que venia després d'una allau de llibres sobre la «memòria roja». Aquest volum va ser una resposta eficaç de la dreta i de la «memòria blava» i assolí un públic que anava més enllà de l'electorat del Partit Popular. Sembla que els joves, cansats de l'ensenyament de la història escolar tal com se'ls dona, s'han precipitat sobre el llibre de Moa.

Els historiadors acadèmics han tardat a respondre al provocador, sobretot perquè els semblava absurd batallar amb un detestable «aficionat» que no aportava res de nou. Més tard s'adonaren que l'èxit de Moa podia respondre a una demanda social i que no era possible deixar-lo actuar en plena llibertat. Inevitablement, el debat va prendre de seguida una coloració política. Stanley Payne, historiador americà i especialista

de l'Espanya contemporània,<sup>28</sup> ha assumit la seua defensa en la *Revista de Libros*,<sup>29</sup> on denuncia la dictadura del «políticament correcte» en la historiografia espanyola, en una Espanya incapaç d'examinar lliurement i serenament el seu passat, atès que els perdedors «guanyaren en gran part la batalla de la propaganda». En nom de l'esperit crític, Payne ens invita a alliberar-nos d'una lectura ideològica de la història «más propia de la Italia fascista o la Unión Soviética que de la Espanya democrática» (*sic*). Tals contribucions no fan progressar ni el debat de fons, ni el coneixement.

Javier Tusell va fer observar aleshores que la maniobra de Moa contradeia la resolució del Congrés sobre el «colp d'Estat» de 1936, resolució aprovada el 2002 per tots els partits, després d'anys de discussió. El treball de Moa seria una «ofensa al espíritu de la transición y la reconciliación». A la qual cosa Moa replicà tranquil·lament que la «memòria roja» ofenia també l'esperit i que ell no feia més que tornar el colp.<sup>30</sup> Amb raó, Tusell respongué que «lo abraza-dabrante es utilizar este tipo de argumentación histórica para la batalla política diaria y actual. A partir de su uso la convivencia es imposible».

Què hi ha d'això? Les dues Espanyes, ¿entrarien de nou en guerra l'una contra l'altra? ¿I on està la tercera Espanya? Algú va dir que hi havia de fet tres Espanyes, les dels dos camps en lliça, amb les seues conviccions i el seu fanatisme, i la del 80 % de la població restant, la que es va veure atrapada en la guerra i no aspirava més que a sobreviure. En les seues *Memorias*, Pío Baroja recull que el capellà Ariztimundo, nacionalista convençut, en el moment de ser afusellat, beneí l'escamot que l'executà.

¡Qué credulidad más extraordinaria! Es lástima que hombres inteligentes y honrados puedan tener una fe así, de mandinga o de hotentote.

En una altra ocasió va escriure:

Han fusilado a un médico de un pueblecillo próximo, nacionalista vasco exaltado, que se negó terminantemente a gritar «¡viva España!» ¡Qué absurdo fanatismo! Qué importará que quede en el aire un ¡viva España! o un ¡viva Francia! o un ¡viva la Pepa!<sup>31</sup>

Pío Baroja, ¿pertanyia a aquesta tercera Espanya?

¿I on situar Salvador de Madariaga? Javier Tusell li va retre un bell homenatge pòstum:

nunca se abonó a ninguno de los bandos contendientes y, además, intentó el advenimiento de la paz a través del único procedimiento realmente viable, la mediación de las potencias democráticas. Doble lucidez, por tanto, la suya: la de los principios y la de los instrumentos.<sup>32</sup>

Els historiadors, ¿hauríem de seguir l'exemple de don Salvador i no enterrar-nos en cap de les dues trinxeres com a combatents o portalliteres de la nova guerra de les memòries? □

*Traducció de Josep Beltran*

#### BIBLIOGRAFIA

ARMENGOU, Montse i Ricard BELIS (2004): *Las fosas del silencio*, Barcelona, Plaza y Janés.  
AVILÉS FARRÉ, Juan (1999): *La fe que vino de Rusia:*

*la revolución bolchevique y los españoles, 1917-1931*, Madrid, Biblioteca Nueva.

BENNASSAR, Bartolomé (2005): *El infierno fuimos nosotros. La guerra civil española (1936-1942)*, Madrid, Taurus.

CARDONA, Gabriel i Juan Carlos LOSADA (2004): *Aunque me tires del puente*, Madrid, Aguilar.

CASANOVA, Julián (2002): *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy.

CAZORLA SÁNCHEZ, Antonio (2000): *Las políticas de la victoria. La consolidación del nuevo estado franquista (1938-1953)*, Madrid, Marcial Pons.

ESPINOSA MAESTRE, Francisco (2000): *La justicia de Queipo. Violencia selectiva y terror fascista en la II División en 1936*, Sevilla, edició de l'autor.

GODICHEAU, François (2004): *La Guerre d'Espagne. République et révolution en Catalogne*, París, Odile Jacob.

JULIÀ, Santos (dir.) (2000): *La violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus.

— (2004): *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus.

MIR, Conxita (2000): *Vivir es sobrevivir. Justicia, orden y marginación en la Cataluña rural de posguerra*, Lleida, Milenio.

MOA, Pío (2003): *Los mitos de la Guerra Civil*, Madrid, La Esfera de los Libros.

MORADIELLOS, Enrique (2000): *La España de Franco (1939-1975)*, Madrid, Síntesis.

— (2004): *1936. Los mitos de la guerra civil*, Barcelona, Península.

NÚÑEZ DÍAZ BALART, Mirta (2004): *Los años del terror. La estrategia de dominio y represión del general Franco*, Madrid, La Esfera de los Libros.

PAYNE, Stanley (2005): *El colapso de la República. Los orígenes de la guerra civil, 1933-1936*, Madrid, La Esfera de los Libros.

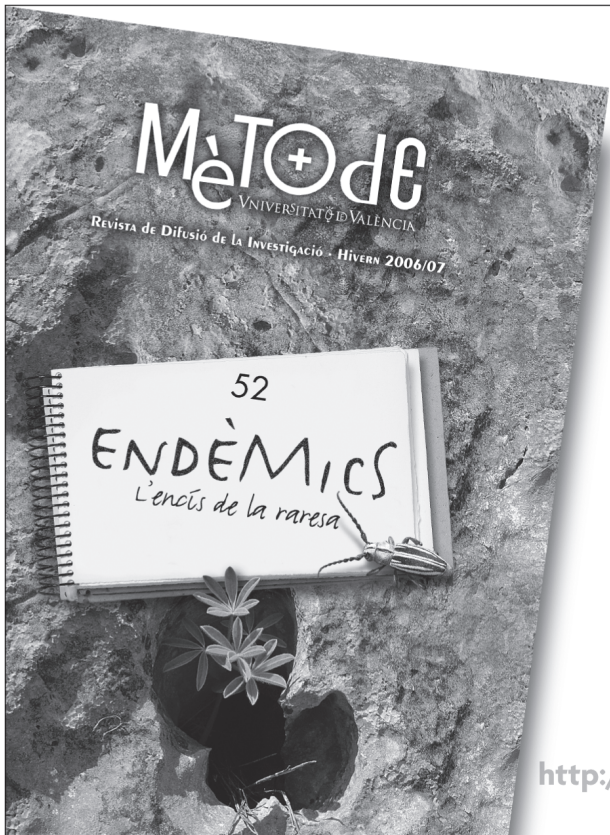
REVERTE, Jorge M. (2003): *La batalla del Ebro*, Barcelona, Crítica.

— (2004): *La batalla de Madrid*, Barcelona, Crítica.

SEVILLANO CALERO, Francisco (2004): *Exterminio. El terror con Franco*, Madrid, Oberón.

1. Vegeu el seu diari, publicat per Galaxia Gutenberg: *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios, 1933-1945*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2 vols., 2003.
2. Javier Tusell, «El terror franquista», *El País, Babelia*, 5 de juny de 2004.
3. Carme Molinero, «Memoria y democracia», *El País*, 7 de novembre de 2004. [L'autor ha traduït les citacions d'aquest text, procedents en la seua majoria del diari *El País*, del castellà al francès, i fóra un despropòsit traduir-les ara del francès al català. He considerat preferible localitzar els textos citats en l'hemeroteca d'*El País* i reproduir-los en la seua llengua original. Una operació que permet també escurçar la distància entre el que diuen realment els textos i el que de vegades els fa dir l'autor en la seua versió francesa, que no sempre és literal i que sovint en mutila el sentit o els matisos. *Nota del traductor.*]
4. Montse Armengol i Ricard Belis, *Las fosas del silencio*, Barcelona, Plaza y Janés, 2004. A propòsit d'aquest llibre tan celebrat, Javier Tusell va escriure: «Finalmente, el trabajo de mérito más dudoso es el escrito por Armengou y Belis, siempre a través de fuentes secundarias y testimonios orales y, además, contradictorio en cuanto a las cifras» (*El País, Babelia*, 5 de juny de 2004). Per contra, Paul Preston l'aprecia.
5. Reyes Mate, «El silencio de las palabras», *El País*, 7 d'agost de 2004, p. 10.
6. Paul Preston, «La fosas comunes...», *El País*, 31 de març de 2004, p. 36. [En realitat, no es tracta de cap article de Paul Preston, sinó d'una entrevista a *El País*, feta per Raquel Garzón, i les frases que l'autor li atribueix no apareixen en les respostes del mateix Preston, sinó a l'entradeta feta pel mateix periòdic. Sembla com si l'autor no s'hagués llegit l'entrevista i no hagués passat de l'entradeta, igualment mutilada, ja que, per exemple, la darrera frase continua: «y postula una historiografía que concilie el rigor y el drama humano». *Nota del traductor.*]
7. Julián Casanova, «La historia que nos cuenta TVE», *El País*, 3 d'abril de 2005, p. 19.
8. Julián Casanova, «Mentiras convincentes», *El País*, 14 de juny de 2004, p. 14.
9. Santos Juliá, en José Andrés Rojo, «De vuelta al pasado sin miedo ni culpa», *El País*, 31 d'octubre de 2004, p. 26. [En realitat, p. 44. *N. del t.*]
10. *Ibidem.*
11. Javier Tusell, «El terror franquista», *El País, Babelia*, 5 de juny de 2004.
12. Olegario González de Cardenal, «¿Qué España?», *El País*, 12 d'octubre de 2004, p. 14.
13. «Octubre del 34: las dos memorias», *El País*, 8 d'octubre de 2004, p. 14.
14. Juan Francisco Fuentes, «La guerra que no cesa», *Revista de Libros*, 102, juny de 2005, p. 13. Aquests textos són citats per Sandra Souto en el seu llibre *¿Y Madrid? ¿Qué hace Madrid? Movimiento revolucionario y acción colectiva 1933-1936*, Madrid, Siglo XXI, 2005.
15. Bartolomé Bennassar, *El infierno fuimos nosotros. La guerra civil española (1936-1942)*, Madrid, Taurus, 2005.
16. Textos apareguts en *El Socialista*, al començament de 1936, apel·len en un to angoixat a «superar» la República i a imitar la Unió Soviètica.
17. Títol de la seua entrevista en *El País*, 10 de setembre de 2004.
18. Enrique Moradiellos, *1936. Los mitos de la Guerra Civil*, Barcelona, Península, 2004.
19. Antonio Cazorla Sánchez, «¿Qué hacer con nuestra guerra?», *El País*, 3 d'abril de 2005.
20. Tot i que l'autor no la cita, tant aquest paràgraf com els dos anteriors, així com les citacions, procedeixen de la ressenya de Stanley G. Payne, «La guerra civil de Bartolomé Bennassar», *Revista de Libros*, 102 (juny de 2005), cosa que no deixa de plantejar seriosos dubtes sobre si Jean Meyer s'ha llegit realment el llibre de Bennassar o si funciona només amb ressenyes. *Nota del Traductor.*
21. François Godicheau, *La Guerre d'Espagne. République et révolution en Catalogne*, París, Odile Jacob, 2004.
22. Jorge M. Reverte, *La batalla de Madrid*, Barcelona, Crítica, 2004.
23. Entrevista en *El País*, 23 de setembre de 2004, p. 34.
24. Ignacio Martínez de Pisón, *Enterrar a los muertos*, Barcelona, Seix Barral, 2005.
25. Pío Moa, *Los mitos de la Guerra Civil*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2003; *Contra la mentira*, Madrid, Libros Libres, 2003; *Crímenes de la Guerra Civil y otras polémicas*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.
26. Antonio Cazorla Sánchez, «¿Qué hacer con nuestra guerra?», article citat.
27. Va ser per això que E. Moradiellos es decidí a escriure per a un públic més ampli que el dels seus col·legues el llibre *1936. Los mitos de la Guerra civil, op. cit.*

28. I de qui s'acaba de publicar en l'editorial de Moa el llibre *El colapso de la República. Los orígenes de la Guerra Civil, 1933-1936*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.
29. «Mitos y tópicos de la Guerra Civil», *Revista de Libros*, juliol-agost de 2003.
30. Javier Tusell, «El revisionismo histórico español», *El País*, 8 de juliol de 2004, p. 11; vegeu també sobre aquest tema, de Julián Casanova, «Mentiras convincentes», *El País*, 14 de juny de 2005, p. 14.
31. Pío Baroja, *La Guerra Civil en la frontera. Desde la última vuelta del camino*, t. VIII de les *Memorias*, Madrid, Caro Raggio, 2005.
32. Javier Tusell, «Intelectuales en crisis», *El País*, 4 de desembre de 2004, p. 12.



La revista de divulgació científica de la Universitat de València

NÚM. 52 (HIVERN 2006/07):  
**ENDÈMICS:**  
**L'encís de la raresa**  
 Entrevista a Miguel Delibes de Castro

MÉTODE PREMI 2006  
 Ciencia en Acción

REDACCIÓ MÈTODE:  
 Jardí Botànic de la Universitat de València  
 C/. Quart, 80  
 46008 València  
**SUBSCRIPCIONS: 96 386 45 61**  
<http://www.revistametode.com>  
 Preu Subscripció anual (4 números l'any):  
 18 € per a Espanya, 25 € per a l'estranger

# Economia de la identitat

Sols un *divertimento*?

*Pau Rausell*

Acceptem que l'economia com a ciència social és efectivament una plaga invasora que tracta de conquerir les distintes esferes del coneixement, el sentit i el sentiment, i s'atreveix amb la cultura (Towse, 2005), l'estètica (Mosseto, 2001), l'amor o la por (Boulding, 1973), o la felicitat (Frey, Stutzer, 2002). Així ens evitem malbaratar uns primer paràgrafs per a justificar, davant d'alguns recels, no sols la pertinència de l'aproximació sinó el seu, refrescant i sense prejudicis, punt de vista. Aquest assaig s'aproxima a una nova subdisciplina que irromp amb èxit, de la mà, és clar, de brillants i joves americans com Steven D. Levitt i Stephen J. Dubner, la *freakonomics* o «l'economia del que és rar». Aquests autors apunten que «la moral representa la manera com a les persones els agradaria que funcionara el món, mentre que l'economia representa com funciona en realitat». I mostren quines són les virtuts d'aquesta ciència: «L'economia és, abans que res, una ciència que mesura. Comprèn un conjunt de ferramentes extraordinària-

ment poderoses i flexibles capaces d'avaluar de manera fiable un munt d'informació i determinar l'efecte de qualsevol factor individual, o inclús l'efecte global. En això consisteix 'l'economia' al capdavant: un munt d'informació sobre ocupacions, mercat immobiliari, banca i inversió. Però les eines de l'economia poden aplicar-se amb la mateixa facilitat a qüestions que resulten més... bé, més interessants.» (Levitt, Dubner, 2006, p. 23)

Els avantatges de l'economia rauen en la senzillesa dels pressupòsits metodològics i en conseqüència, la facilitat de construir models i teories que expliquen les relacions causals entre variables... i el que és més important, la possibilitat de comprovar si les dades confirmen o rebutgen dites teories. Si les confirmen són una tesi certa, si les rebutgen són afirmacions errades.

Afirmar que l'èxit professional dels directius depèn del seu «grau de violència» és una declaració que ens genera inconvenients morals i ens provoca repulsa en el marc del políticament correcte, però la veritat o falsedat de dita asseveració és a un sol colp d'investigació de l'economia com a ciència. Amb una mica de dedicació, uns pocs recursos i algun becari/a brillant, podem construir indicadors que mesuren l'èxit professional (variable dependent) i el grau de violència (variable independent) i la

Pau Rausell Köster és professor de la Facultat d'Economia de la Universitat de València, i coordinador de la Unitat d'Investigació en Economia Aplicada a la Cultura. Ha publicat, entre altres, *Políticas y sectores culturales en la Comunidad Valenciana* (Tirant lo Blanch-PUV, 1999).

qüestió estava resolta en només unes poques setmanes. I el mateix podríem fer amb la relació entre consum cultural i la bondat individual, entre la frustració sexual i la grandària del vehicle que es compra o entre la preferència per la moixama i la propensió a l'engany. Totes aquestes qüestions poden ser insignificants en la majoria dels casos, o convertir-se en elements essencials en aspectes estrictament econòmics o de major dimensió social.

La perspectiva de l'economia com a *ciència de l'elecció* és que, davant d'opcions alternatives, són els individus els que trien una o altra opció tractant de maximitzar la seua utilitat (el seu benestar o felicitat) de manera consistent i racional, subjectes a les restriccions imposades pel seu pressupost, naturalment, però també per les normes, les institucions, la pressió dels seus familiars o els seus veïns o les modes imposades per la televisió. És a dir, és l'individu el que tria (individualisme metodològic) de manera consistent i racional (elecció racional o *rational choice*), entre el conjunt d'opcions que li queda dibuixat pels límits imposats per la seua capacitat d'elecció, mesurada en termes monetaris, limitada per les normes formals o informals del seu entorn social —és a dir, és un individu, naturalment porós al fet social— i restringida a l'espai físic de la comunitat de referència pel que fa al marc de la decisió en concret (la seua comunitat de veïns, en cas que l'elecció tinga a veure amb els canals de televisió que podrà sintonitzar, o la nació sencera si hi ha en joc davant de quina bandera s'ha d'emocionar). Amb aquests fils es construeixen explicacions sobre el funcionament de la realitat, que a vegades ens porten a l'atzucac de les obvietats, altres al bagul de les estupideses, però a vegades, unes quantes només, ens

descobreixen brillants relacions causals que contribueixen a il·luminar la construcció de nou coneixement.

### TRIEM LA IDENTITAT?

La identitat és una qüestió complexa però molt rellevant des del punt de vista de l'articulació social i que té efectes considerables en el funcionament de les comunitats i en el benestar de l'individu. La incorporació de la identitat en l'anàlisi econòmica no és només un *divertimento* d'un mediocre economista d'una universitat perifèrica sinó que fins premis Nobel d'Economia de la talla de George A. Akerlof, afirmen sense dubtar que la incorporació del concepte d'identitat pot ser rellevant per a molts successos que l'economia convencional no pot explicar adequadament. «Other problems such as ethnic and racial conflict, discrimination, intractable labor disputes, and separatist politics all invite an identity-based analysis». (Akerlof i Krenton, 2000, p. 716). Més encara, com que la identitat és fonamental per a explicar el comportament d'un individu, ja que és el procés pel qual es construeix un sentit, un objectiu per a l'acció, atenent a un o a diversos atributs als quals es dóna prioritat sobre la resta de les fonts possibles de sentit (Castells, 1997), «l'elecció d'una identitat determinada pot ser la decisió 'econòmica' més important que fa la gent». Els límits sobre aquesta elecció també poden ser el determinant més important per a explicar el benestar econòmic d'un individu.<sup>1</sup>

De manera conscient o inconscient, i des de la perspectiva de l'economia i els seus supòsits de racionalitat, els individus triem la nostra identitat en un procés de



construcció de la personalitat que suposa un acomodament entre els atributs que ens vénen donats (uns més que d'altres –des dels atributs masculí i femení, condició social, lloc de naixement, llengua materna, personalitat deguda a condicionants genètics–) i aquells que podem conformar de manera més lliure (vestimenta, equip preferit d'esports, pràctiques i usos culturals). Busquem, deliberadament, aquella identitat, o sistema d'identitats que maximitzen la nostra funció d'utilitat. I la identitat afecta el nostre benestar de variades maneres.

a) En primer lloc, una identitat simplifica les nostres regles de comportament, ja que tota identitat porta associat un vector de comportament, de manera que si assumim la identitat d'«espanyol», resulta relativament senzill quina llengua utilitzar, com salutar, a quina hora dinar i quina televisió de totes les possibles del món mirar. Una identitat per tant és un mecanisme descongestionador dels processos de decisió, que potser de vegades no és eficaç (és a dir, no aconsegueix els objectius perseguits en el nostre procés maximitzador de la utilitat), però almenys sí que és eficient en el sentit que prenem les decisions en un procés relativament automatitzat i simple.

b) La identitat facilita el reconeixement pels parells i té efectes mesurables en la valoració dels altres de la mateixa classe. L'autoestima, sentir-se volgut pels altres, el sentit de pertinença a un grup, són factors essencials en la percepció subjectiva de benestar i a més té efectes clars en l'entorn material de l'individu. En aquest cas, la identitat aporta utilitat en dos sentits contraris; la «identitat compartida» i integradora, que compleix els efectes de les «economies en xarxa» ja que la nostra utilitat estarà correlacionada, en termes exponencials, amb la

quantitat d'individus que compartesquen la dita identitat (*i*), o al contrari la identitat «contra altres», on la funció d'utilitat depèn de la capacitat de la dita identitat per diferenciar-me d'aquells que em rodegen (*no i*). Són les compensacions que ofereixen les identitats transgressores, elitistes, exclusives o sectàries i en conseqüència l'origen de la seua utilitat ve donada pels beneficis de la identitat «no triada».

Per a construir aquelles identitats, de les quals la utilitat és major per la «identitat no triada» que per la triada, habitualment s'exigeixen rituals d'iniciació més o menys sofisticats i es manifesten per exemple en els conflictes entre generacions, quan cada cohort ha de re/inventar els atributs de la identitat que els diferencia de les cohorts anteriors. Són les identitats que es defineixen tant per aquells espais compartits pels parells, però més encara per aquells que queden definits com territoris vedats a l'estrany i que compleixen la funció de reafirmació individual i de diferenciació.

Aquesta relació entre identitat i benestar es canalitza en un entorn social estructurat a través de mecanismes que suposen que l'elecció de la identitat ens aporta guanys en termes de renda, prestigi, capital social o relacional, protecció i seguretat, estatus social o qualsevol altra recompensa socialment estructurada però tradueïble en millores individuals materials i psicològiques. Naturalment, en societats estructurades apareixen mecanismes de premis i càstigs més o menys institucionalitzats (a través del mercat, la valoració social, o la pura pressió coercitiva) que s'apliquen sobre els processos individuals d'elecció de la identitat i que es converteixen en factors determinants per a la definició de la frontera de possibilitats d'elecció de la identitat.

c) Finalment, la identitat triada ens aporta un conjunt de compensacions que en termes d'utilitat podem dir que responen a motivacions intrínseques (Frey i Stutzer, 2002, Ryan *et al.*, 2006) i a valors propis que inclouen el creixement personal, l'enfortiment de les relacions, o el sentit de comunitat, més que objectius extrínsecs i valors, com a riquesa, fama, imatge, i poder.

#### LA CONSTRUCCIÓ D'IDENTITATS

«Un conegut experiment psicològic mostra que si en un grup de persones demanem que s'identifiquen aquells en què el número de DNI acaba en 7, al cap d'una estona, els del 7 troben que s'assemblen, que són diferents dels altres. No hi ha res més senzill que fabricar una identitat» (Ovejero, 2006). La identitat, per tant, afecta el sentit de pertinença a un grup i aquesta pareix que té molt a veure amb la felicitat individual i amb la percepció subjectiva de benestar. Des de la perspectiva disciplinar de l'economia, la conjunció d'identitats s'agrega en una identitat col·lectiva, la conformació de la qual afecta les utilitats derivades de la identitat individual, però com assenyala Bourdieu, «no podem dir, doncs, que la identitat col·lectiva siga la transposició analògica al grup de la identitat personal. Les identitats col·lectives són realitats socialment produïdes i socialment objectivades que, mitjançant els processos de socialització, es converteixen en elements de la identitat personal. Una identitat col·lectiva és una manera de definir una realitat col·lectiva en funció de la tinença o no d'atributs rellevants. Com a definicions d'una realitat social, les identitats col·lectives no són categories teòriques sinó categories pràctiques, i per tant, la seua eficàcia social no depèn de la seua veritat

o falsedat científiques, sinó de la seua capacitat per determinar el comportament» (Bourdieu, 1980).

El procés d'adquisició/creació d'una identitat es conformarà per tant a partir de l'adhesió a uns determinats atributs (ai...aj), i l'adopció d'uns determinats vectors de comportament (ci...cj) associats a una identitat estructurada socialment (*i*). És a dir, la identitat es construeix mitjançant una funció de producció que combina els atributs ai...aj i el vector de comportaments, normes i obligacions associats a tals atributs i a la dita identitat.

$$I = I (ai...aj, ci...cj) \quad (1)$$

Depenent del cost d'adhesió als atributs i les barreres d'entrada a l'adopció de comportament, la mobilitat entre identitats serà més o menys gran.

#### LA UTILITAT DE LA IDENTITAT

Suposem que la Utilitat total d'un individu ve donada per la suma de la utilitat derivada per altres factors no relacionats amb la identitat, que en el nostre cas resumirem per l'ingrés, més la utilitat derivada de la identitat que al seu torn es descompon en diversos factors de divers signe. L'economia tradicional assumeix que uns ingressos més grans (*Y*) produeixen una major utilitat (*U*) i un major benestar de l'individu. És a dir  $U = U(Y)$ , on  $U' > 0$  i  $U'' < 0$ , és a dir, els diners sí que ens proporcionen felicitat, encara que l'increment continuat dels ingressos té efectes marginals cada vegada menors sobre la nostra felicitat.<sup>2</sup> Cal fer, però, algunes matisacions a aquesta afirmació, que és certa de manera genèrica, quan es comprova en estudis empírics que la utilitat marginal és decreixent a mesura que incrementem els nivells de renda (és a dir, la correlació entre

increment dels ingressos i felicitat és més evident per als pobres que per als rics). I també resulta cert que el valor significatiu no és tant la quantitat absoluta de riquesa, sinó el valor relatiu respecte als ingressos dels altres individus de referència, és a dir, amb els que un es compara (Frey i Stutzer, 2002, p. 91).

Tenint en compte les afirmacions anteriors i afegint la dimensió de la identitat en la funció de la utilitat tindrem:

$$U = U(Y) + [U(i) \pm U(\text{noi}) - C(a_1, \dots, a_n, c_1, \dots, c_n)] \quad (2)$$

On la utilitat total depèn de la utilitat derivada dels ingressos  $[U(Y)]$  més la utilitat resultat de la identitat construïda  $[U(i)]$ , ja siga per raons intrínseques o extrínseques, més la suma (positiva o negativa) de les identitats no triades  $[U(\text{noi})]$ . A aquesta utilitat seria possible restar-li tots els costos d'adquisició dels atributs que manifesten les dites identitats així com els costos dels processos de comportament associats.

La formulació es pot entendre com una formulació que tracta d'arreglar —de forma simplificada— tant l'aproximació d'Akerloff i Kranton que se sustenta en el concepte d'identitat social entesa com que els individus s'identifiquen amb altres individus en termes de categories socials ( $i$ ) i la identitat personal ( $\text{noi}$ ) que es construeix a partir de la idea de la identitat individual elaborada com a identitat diferenciada dels altres —entesa tant a nivell individual com grupal—, concepte que és proposat per Davis en la revisió sobre les propostes d'Akerloff i Kranton (Davis, 2006).<sup>3</sup> És per això que l'efecte net en termes d'utilitat de l'elecció de la personalitat individual és indeterminada en funció de les penalitzacions/premis que la identitat social dominant carrega sobre les eleccions d'identitat individual.

## ELS ATRIBUTS I ELS SEUS COSTOS

Els atributs són tots aquells signes que es poden entendre com a adhesions a una identitat determinada. Així, en un atribut podem trobar dues característiques; per una costat, la naturalesa mateixa de l'atribut  $i$ , per l'altre, el grau d'adhesió que vehicula una identitat concreta. Parlar una llengua determinada és un atribut d'identitat, però en contextos diferenciats i exercit per individus distints, aquest mateix atribut transporta una major o menor càrrega d'adhesió a la dita identitat. Per tant, cal associar a cada atribut un determinat vector d'adhesió.

Entre aquests atributs, podem trobar-ne alguns que són de fàcil adquisició —com el color dels cabells, o portar una bandera— i altres que imposen majors rigideses —com les característiques racials o els trets sexuals. Uns requereixen elevats nivells d'inversió en capital humà —ser *skater* exigeix una elevada quantitat d'inversió en hores d'aprenentatge sobre uns patins— i uns altres no: per a ser del València CF n'hi ha prou amb uns mínims coneixements sobre el nom dels jugadors i les regles bàsiques del futbol. En uns casos els atributs van indefectiblement lligats a les circumstàncies de l'individu (lloc de naixement, trets fenotípics, característiques sociodemogràfiques del subjecte), per la qual cosa l'adquisició dels atributs s'aproxima a zero; mentre que en altres casos l'adquisició d'aqueixos atributs exigeix forçar molt les característiques del subjecte i els costos esdevenen molt alts (ser blanc per a un negre, ser dona per a un home, ser nord-americà per a un subjecte nascut a Indonèsia).

En aquesta tessitura, resulta clar que, *ceteris paribus*, la inversió en atributs molt

cars només s'iniciarà si les compensacions en termes d'utilitat són també elevades.

És evident que les identitats basades en atributs barats d'adquirir faciliten una major mobilitat en les identitats, però fins i tot sobre aquells que es mostren cars, es detecten processos d'elecció d'identitats. Fins i tot la raça pot ser una variable endògena en certes circumstàncies com assenyalen Bodenhorn i Ruebeck, i per tant la pròpia identitat racial pot ser triada per a distanciar-se d'un grup subordinat o millorar la categoria d'algú amb l'acceptació en el grup dominant. El 75 per cent de xiquets de parelles mixtes (negres-blancs) d'avui a EUA s'autoidentifiquen com a negres, el 17 per cent s'autoidentifiquen com a blancs, i el 8 per cent restant prefereix no seleccionar una designació racial única. Aproximadament el 10 per cent del jovent de raça mixta adopta una designació racial a l'escola i una de diferent a casa. És evident que fins la identificació racial és contextual i subjecta a processos de construcció individual (Bodenhorn, Ruebeck, 2003).

El preu relatiu dels atributs també depèn del context i així és comprensible que en entorns virtuals, com per exemple Internet, on el cost dels atributs és simplement declaratiu, es donen jocs múltiples d'identitats i aquestes siguen tan volàtils i ajustables a les necessitats d'interrelació concretes. Però les identitats no sols es construeixen en els xats o en altres espais, sinó que el *blog* o la pàgina web «són signes externs de la identitat individual, institucional o corporativa [...] l'aparador que l'individu ofereix a tota *alteritat* que casualment o per voluntat la vulga freqüentar. [...] Resulta, per tant, que la identitat es construeix i exhibeix en l'àmbit públic-privat, fruit de la interacció amb els altres, està estretament relacionada

amb el social, i a més es construeix també a partir dels discursos simbòlics» (Rausell i Rausell, 2003, p. 126).

La reducció dels costos de l'adquisició d'atributs per a conformar la identitat que han suposat l'aparició d'Internet, apunta que els processos de maximització de la utilitat a través de la identitat siguen més eficients i per tant, *ceteris paribus*, assoliquen majors nivells d'utilitat.

#### ALGUNES CONSIDERACIONS APLICADES A PARTIR DE LA CONCEPCIÓ ECONÒMICA DE LA IDENTITAT

És evident que tot el que hem escrit fins ara en els paràgrafs anteriors es pot dir també –i de fet es diu amb l'argot que pertoca– des de l'antropologia, la sociologia, la psicologia social o la semiòtica, per posar només alguns exemples de ciències socials i humanes que tracten amb intensitat el concepte de la identitat. Fins ara l'aportació de l'economia es limita a una nova *Weltanschauung*, que pot ser útil a certa biodiversitat conceptual, però l'abast del qual en el marc de la descripció de la realitat suma poc valor afegit. El vertader valor afegit de l'aproximació econòmica només pot entendre's com una epistemologia instrumental –si no hi ha contradicció en els termes– que permet l'anàlisi i l'aplicació d'intervencions sobre la realitat, a partir de la dita concepció i que possibilita estratègies de validació i refutació d'hipòtesis concretes.

L'objectiu del present assaig no és més que apuntar algunes potencialitats de tal enfocament i per tant ens limitarem a tractar d'exposar possibles utilitats intuïdes.

## LA CONSTRUCCIÓ DE POLÍTIQUES D'IDENTITAT

Una part important de les accions de les polítiques públiques en el conjunt d'Europa, però especialment en els països que han transitat per potents processos de descentralització (Espanya, Alemanya, Anglaterra, fins i tot França) o en els antics països de l'Europa de l'Est, han tingut en els últims anys com a objectiu el reforçament de les identitats nacionals (dels Estats-nació o de les subnacionalitats, com en el cas espanyol). Des de la política educativa, passant per les polítiques culturals o les polítiques orientades als mitjans de comunicació públics, s'han esforçat per reforçar la identitat nacional. La identitat nacional és un factor de cohesió social. La cohesió social és un atribut d'un grup que implica que els individus senten cert grau d'identitat col·lectiva, de pertinença i en conseqüència les interaccions entre individus són denses, continuades i no conflictives. Les identitats col·lectives són realitats socialment produïdes i socialment objectivades que, per mitjà dels processos de socialització, es converteixen en elements de la identitat personal. És evident que societats cohesionades resulten molt més fàcils de gestionar. La cohesió social significa que l'horitzó d'anhel i desigs que orienten els projectes col·lectius es dibuixa en un pla amb marcs limitats i en conseqüència facilita la plausibilitat i la materialització dels objectius sobre els quals s'assenten.

La perspectiva econòmica podria contribuir a la racionalitat instrumental de la intervenció mesurant d'una banda el vector d'adhesió als distints atributs en què es pot sustentar una identitat nacional (llengua, història, patrimoni tangible o intangible,

idiosincràsia en comportaments i actituds), i de l'altra, una vegada triats els atributs sobre els quals construir la identitat nacional, tractar o bé que aquests tinguin un cost d'adquisició reduït per als individus, o bé que la generació d'utilitat siga molt elevada. Per a, finalment, tractar que la utilitat de la identitat no triada (*noi*) ens genere o la mínima utilitat negativa o que aquesta fins i tot siga positiva.

Des d'aquesta perspectiva, l'aproximació teòrica sustentada en mesures, ja siga a través d'enquestes, de tècniques d'economia experimental, o altres tècniques com la valoració contingent, l'obtenció de preus hedònics o ombra, que aporta l'instrumental econòmic, podria fer aparèixer relacions causals noves molt interessants per a la investigació i que obligarien a reformular l'aplicació de polítiques concretes. Per exemple, a partir de l'excel·lent treball de Rafael Castelló (Castelló, 2002), sobre l'intercanvi lingüístic en el País Valencià, l'autor descriu un model de relació amb els atributs lingüístics que es dona en zones castellanoparlants de «mercat especulatiu» en què s'adquireixen capacitats lingüístiques sobre el valencià —se n'adquireixen els atributs— però després no es rendibilitzen en termes d'utilitats — $U(i)$ — ni a través de processos de valoració de les dites capacitats (recompenses intrínseques) ni a través de la seua rendibilització instrumental (recompenses de mercat per guanys directes en termes d'ocupació i renda o de capital relacional valuós). Pareix evident que, en aquests cas, el problema rau en el fet que la utilització dels atributs lingüístics sobre el català no genera utilitats en termes de construcció d'identitat, ja que l'atribut lingüístic del català no atorga prou nivells d'adhesió al procés. En aquest cas la política

lingüística només tindrà èxits parcials si la utilitat es limita a la derivada de recompenses en termes de  $U(Y)$ , generades pel sistema polític (requisit lingüístic, millors treballs, millors sous) o pel mercat,<sup>4</sup> amb el risc de provocar desutilitats en l'entorn de la creació d'identitat.

#### ECONOMIA DE LA IDENTITAT I IMMIGRACIÓ

Un altre camp fèrtil per a l'aplicació del model de l'economia de la identitat el constitueix el fenomen dels fluxos migratoris. Bàsicament des d'aquesta perspectiva un emigrant canvia expectatives de millorar la seua utilitat derivada d'unes rendes més grans  $U(Y)$  (salari i serveis públics com ara sanitat, educació, seguretat o llibertat), per una menor utilitat en el seu sentit d'identitat (descens de  $U[i]$ ) i per una major desutilitat derivada de la seua no-identificació amb la identitat dominant ( $U[noi]$  negativa). Amb aquesta aproximació i amb les tècniques de mesura adequades es podria, en termes comparatius, comprovar el grau de xenofòbia d'una societat (calculant el valor de  $U[noi]$ ). Es podria mesurar la utilitat generada per la identitat, usant tècniques de valoració contingent on els emigrants declararen per quina renda mensual, en els seus països d'origen, estarien disposats a no emigrar. O es podrien calcular quins efectes tenen els processos de guetització o assimilació sobre la reducció de la desutilitat de *noi*. O calcular els costos d'adquisició dels atributs de la identitat dominant en funció de les àrees d'origen de la immigració de manera que es podria explicar la composició de la identitat nacional en funció dels atributs (llengua, raça, religió, actituds) sobre els quals s'assenta en

cada país receptor. Les hipòtesis possibles de recerca són nombroses i ben segur que moltes de les respostes ens donarien noves interpretacions dels fenòmens i noves possibilitat de manejar-los.

\* \* \*

Tot i que la mirada del present article és superficial, científicament limitada i en conseqüència subjecta a crítiques profundes, no tenim cap dubte que l'aproximació econòmica a la qüestió de la identitat no és merament un *divertimento* acadèmic més o menys enginyós, sinó que constitueix una potent ferramenta amb capacitats explicatives profundes, que pot il·luminar noves relacions causals entre fenòmens socials, no previstes per altres aproximacions de les ciències socials, i que, a més, permet amb certa claredat, la seua contrastació empríca. La política cultural, la discriminació de gènere, la qüestió de l'emigració i el turisme o inclús molts aspectes de les polítiques de redistribució de la renda o de lluita contra la pobresa trobarien nous plans d'abordatge si s'hi incorporava la qüestió de la identitat, des de la perspectiva de l'economia. I no és sols una explicació més sobre una realitat ontològicament calidoscòpica, sinó una aproximació útil en el marc de les intervencions des de la lògica de l'acció pública, és a dir, és una mirada que no sols permet explicar, sinó fonamentalment tractar de transformar. □

#### REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

AKERLOF, G. i R. E. KRENTON (2000): «Economics and identity», *The Quarterly Journal Of Economics*, vol. CXV, núm 3. Agost 2000, pp. 715-753.



- BODENHORN, H., C. S. RUEBECK (2003): «The Economics of Identity and the Endogeneity of Race». NBER Working Paper No. 9962. <<http://www.nber.org/papers/w9962>>. Consultat setembre de 2006».
- BOULDING, K. (1973): *The Economy of Love and Fear*, Belmont, Wadsworth Publishing Company.
- BOURDIEU, Pierre (1980): «L'identité et la représentation», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 35, pp. 63-70.
- CASTELLÓ, R. (2002): «Economia dels intercanvis lingüístics al País Valencià», *Quaderns de Sociolingüística Catalana*, 16, pp. 195-216.
- CASTELLS, M. (1997): *La era de la informació. Economía, sociedad y cultura*. Vol 1. *La Sociedad Red*, Madrid, Alianza.
- DAVIS, J. B. (2006): «Akerlof and Kranton on identity in economics: inverting the analysis». *Cambridge Journal of Economics*. doi:10.1093/cjel/bel019.
- FREY, B.S., A. STUTZER (2002): *Happiness and Economics. How the Economy and Institutions affect well-being*, Princeton i Oxford, Princeton University Press.
- LEVITT, S., S. DUBNER (2006): *Freakonomics: un economista políticamente incorrecto explora el lado oculto de lo que nos afecta*, Barcelona, Ediciones B.
- MOSETTO, G. (2001): *Aesthetics and Economics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher.
- OVEJERO LUCAS, F. (2006): «Sóc qui sóc que no sóc jo», *El País*, 6/03/2006, p. 28.
- RAUSELL, P. (2002): «Economia de la Llengua», dins T. Mollà (ed.), *Llengües globals, llengües locals*, Alzira, Bromera.
- RAUSELL, C., P. RAUSELL (2003): «Red: Mercado y Publicidad», dins J. M. Bernardo, J. Gavalda, Pellicer (coord): *El debate sobre la cultura de la imagen*, València, Nau Llibres.
- RYAN, R. M., V. HUTA, E. L. DECI (2006): «Living Well: A Self-Determination Theory Perspective On Eudaimonia», *Journal of Happiness Studies* Online Date Friday, September 29, 2006.
- TOWSE, R. (ed.) (2005): *Manual de Economía de la Cultura*, Madrid, Fundación Datautor.

1. Segons Davis, les primeres contribucions per part d'economistes al tema de la identitat poden rastrejar-se en Amartya Sen (1985), N. Folbre (1994) o el mateix John B. Davis en 1995. Les següents aportacions ja són del segle XXI i poden seguir-se en l'article de Davis en el *Cambridge Journal of Economics* (Davis, 2006).
2. Encara que en general aquesta afirmació pot ser certa, s'ha avançat prou en els últims temps en la investigació, per part d'economistes i psicòlegs, sobre les causes de la felicitat. En la revista *Journal of Happiness Studies*, poden seguir-se amb detall quines són les últimes aportacions respecte a aquesta qüestió.
3. La discussió sobre les aproximacions sociològiques i psicològiques al concepte d'identitat són, naturalment, de molta més substància que les ací plasmades, però l'objectiu del present assaig no és entrar en les disquisicions teòriques de l'aproximació de l'economia als processos de maximització de la utilitat, sinó que la voluntat és il·lustrar en un to divulgatiu sobre les possibilitats d'aplicació de l'«economia de la identitat» en l'anàlisi d'alguns fenòmens de molta rellevància econòmica i social.
4. Algunes consideracions sobre les recompenses de mercat en la utilització de la llengua, en Rausell, 2002.

# Què diem quan diem que els animals tenen drets?

*Antoni Defez*

Sens dubte, vivim en una època que comença a ser favorable als animals. Ara bé, quan s'obre el debat sobre qüestions específiques –per exemple, què significa dir que els animals tenen drets, quins drets hem de reconèixer als animals, o quins animals tindrien drets i quins no– de seguida la situació esdevé confusa. I és que, com passa amb altres problemes morals, la discussió no és tant una qüestió de raons com d'actituds. En efecte, la nostra racionalitat moral –l'intercanvi de raons que despleguem davant d'una circumstància determinada– descansa, diguem-ho així, sobre la a-racionalitat de les nostres actituds. Aquestes actituds, que no necessiten ser sempre transparents als mateixos individus que les mantenen i que, de vegades, tenen algun origen instintiu o animal, són resultat de la nostra història, dels processos d'aculturització a què hem estat sotmesos i, clar, també del desenvolupament personal i moral de cadascú de nosaltres.

Òbviament, afirmar que la nostra moralitat no es fonamenta en raons, no vol dir que les raons siguin quelcom inútil o que

l'irracionalisme és l'alternativa. No. El racionalisme i l'irracionalisme morals comencen, encara que amb resultats diferents, el mateix error: interpretar malament el paper de les raons, en considerar que la moralitat, si és possible, ha de tenir fonaments incontestables, raons definitives o absolutes. En concret: mentre que el racionalista creu que aquest tipus de raons existeixen i, per tant, que poden funcionar com a fonaments de la moralitat, l'irracionalista considera que no pot haver-hi raons d'aquesta mena i, per tant, que la moralitat queda infonamentada, açò és, que tant valdria fer una cosa com qualsevol altra. Hom podria dir que així com el racionalista necessita demostrar que cal ser bo per a poder ser bo, l'irracionalista afirma que és indiferent ser bo o no, ja que és impossible demostrar que cal ser bo.

Ara bé, en contra d'aquestes posicions és possible argüir que la moralitat no és el tipus de pràctica que necessita fonaments o raons absolutes –per a ser bo no cal demostrar que cal ser bo. Les raons, a diferència del que pensa l'irracionalista, existeixen i tenen un paper important; tanmateix, i contràriament al que voldria el racionalista, no són mai concloents ni definitives, és a dir, no poden funcionar com a fonaments. En realitat, les raons pertanyen al procés d'aprenentatge, persuasió, discussió,

Antoni Defez (València, 1958) és professor de filosofia a la Universitat de Girona. Ha publicat articles de la seua especialitat en revistes com ara *Logos*, *Daimon* o *Isegoria*.

convenciment o educació moral de les persones; i així serveixen, o poden servir, si són bones raons –raons importants– per a fer-nos veure les coses des d'una determinada perspectiva moral, o per a induir-nos a actituds morals noves. I això perquè, en analitzar-les i discutir-les, les raons i les actituds morals es fan més comprensibles i, en conseqüència, més atractives o més reprovables.

Doncs bé, una vegada fets aquests aclariments, vegem què es pot dir en favor de la idea dels drets dels animals. Una estratègia que em sembla desenfocada i que sol acompanyar al racionalisme moral consisteix a dir:

Un ésser E té el dret D perquè posseeix alguna propietat del tipus P.

Aquesta línia de pensament té, però, un rival filosòfic que afirma:

Un ésser E té el dret D perquè, amb independència del fet que posseeix o no alguna propietat del tipus P, així ho han establert (conscientment o no) els éssers humans.

Al meu parer, aquesta darrera aproximació és filosòficament superior a la primera per dos motius: perquè permet entendre millor les nostres pràctiques de reconeixement de drets –que aquestes pràctiques es basen en última instància en actituds; i perquè deixa més clar el camí que hem de seguir per a modificar les nostres pràctiques de reconeixement de drets: en concret, canviar les nostres actituds. Però deixem de moment el problema de la valoració d'aquests enfocaments, i intentem aprofundir una mica més la seua comprensió.

Aquestes dues estratègies tenen significats i implicacions diferents. Així, mentre que la primera seria un realisme moral, la segona és més aviat una posició antirealista. Efectivament: per a la primera opció, que és la defensada per Peter Singer en *Alliberament animal* (1975) i Jesús Mosterín en *Visquen els animals* (1998), parlar de drets equival a parlar de quelcom que es posseeix d'una manera intrínseca o categòrica, en tant que es posseeixen les propietats intrínseques rellevants. Per contra, d'acord amb la segona, parlar de drets equivaldria a parlar de quelcom que s'atorga extrínsecament, és a dir, que «posseir un dret» és una propietat relacional. En altres paraules: si en el primer cas s'apela a algun tret de la realitat que és independent de la praxi humana, en el segon allò que es té com a horitzó últim en l'atribució de drets no seria altra cosa que la mateixa praxi humana, ja que és en relació a aquesta praxi com es decideix qui té drets i quins són els drets que cal reconèixer.

No obstant això, aquestes estratègies no tenen per què ser incompatibles: tot depèn de l'abast amb què les usem. Considerem les possibilitats següents:

(i) tot ésser humà, animal, planta i tot objecte inanimat –és a dir, qualsevol entitat–, si té drets, els té intrínsecament per estar en possessió d'alguna determinada propietat;

(ii) els éssers humans tenen drets intrínsecament per estar en possessió d'alguna determinada propietat, mentre que els altres éssers, si tenen drets, els tenen només extrínsecament ja que els han estat atorgats pels éssers humans a partir de la possessió d'alguna determinada propietat;

(iii) tot ésser humà, animal, planta i tot objecte inanimat –és a dir, tota entitat–, si

té drets, els té extrínsecament ja que, amb independència de posseir o no alguna determinada propietat, li han estat atorgats pels éssers humans.

La transició de (i) a (ii) està en funció tant del tipus de propietat intrínseca que considerem rellevant com del tipus d'entitat de què parlem. Així, per exemple, si considerem que la propietat intrínseca rellevant és posseir ànima, llavors podríem arribar a considerar que les partícules subatòmiques, les muntanyes, els rius, els arbres, les vaques, els insectes tenen drets, si acceptem que aquestes entitats tenen ànima tal com la tindrien els humans. Aquesta formulació de (i), com veiem, condueix a l'animisme o a una visió espiritualista del tot de la realitat, cosa que no té per què ser vista com una extravagància: no oblidem que hi ha divulgadors de la física quàntica que afirmen tranquil·lament que els fotons són ja l'esperit.

Al seu torn, si considerem que la propietat intrínseca rellevant és tenir sistema nerviós central, poder de patir dolors, tenir creences o ser capaços de planificar l'existència i aspirar a una vida feliç, llavors es podria dir que alguns animals, només alguns, tenen drets. I arribaríem a (i) o (ii) en funció de com entenguem que aquests éssers posseeixen la propietat intrínseca en qüestió. Si la posseeixen tal com la posseïm els humans, llavors estaríem en una instància de (i); per contra, si la posseeixen només en un sentit aproximat o analògic, llavors estaríem en (ii). En aquest darrer cas, mentre que la propietat intrínseca rellevant la posseïrien els humans i per això els seus drets són intrínsecs, els altres éssers només tindrien els drets extrínsecament o indirectament, en tant que posseeixen només analògicament o aproximadament la

propietat intrínseca rellevant. D'aquesta manera, (ii) sembla conduir-nos a algun tipus d'antropocentrisme benintencionat.

Entre els occidentals, en l'actualitat, l'antropocentrisme té més predicament que no l'animisme. Es tracta d'una posició amb clares arrels religioses que sota formulacions diverses atorga superioritat moral i metafísica als éssers humans, tot discriminant alhora la resta dels éssers. Que si déu hauria fet dels humans el centre de la creació, atorgant-los el dret de servir-se de la resta dels éssers en benefici propi i, és clar, *ad maiorem dei gloriam*. Que si els animals són simples màquines, mentre que els humans tenen raó i esperit. O també aquella que considera que, a diferència de nosaltres, que seríem únics i irrepetibles, els animals són indiscerniblement idèntics i repetibles i, per tant, que la seua manipulació i eliminació són accions moralment indiferents o innòcues.

L'antropocentrisme, amb tot, té també mala premsa filosòfica, i de vegades el terme *antropocentrista* sol ser usat com una desqualificació moral: de fet, en la literatura a l'ús hi ha divertidíssimes discussions sobre qui és més i qui menys antropocentrista; o sobre si tu sí, però jo no. No obstant, es tracta de discussions força irrellevants perquè, al cap i a la fi i sense remei, tothom ho és, d'antropocentrista. En realitat, no hi hauria manera de no ser antropocentrista, i del que es tracta —allò realment interessant— és saber de quin tipus és l'antropocentrisme que tenim entre mans, i què volem defensar.

Doncs bé, a parer meu, hi hauria un antropocentrisme correcte i un altre de perillós i pervers. El correcte és aquell que assumeix la posició antirealista adés esmentada segons la qual «Un ésser E té el dret

D perquè, amb independència del fet que posseesca o no alguna propietat del tipus P, així ho han establert (conscientment o no) els éssers humans». Per contra, l'antropocentrisme perillós i pervers afirmaria que els humans gaudeixen d'una posició metafísica i moralment privilegiada. I seria pervers i perillós perquè tendeix a veure la realitat com si estigués dividida en dos tipus d'éssers nítidament separats —els animals i els no animals (els humans)—, tot establint entre ells una diferència essencial, i no de grau.

La millor rèplica a aquest tipus d'antropocentrisme no és empírica. No ens la dona, per exemple, la teoria de l'evolució amb la idea que els animals no són una única classe natural, o amb l'explicació d'una continuïtat entre tots els animals, tot inclouent-hi els humans. Sempre és possible negar aquesta teoria, com fan als EUA els defensors de l'anomenada —només anomenada, és clar— teoria científica de la creació. No, com ja hem dit, en els problemes morals no hi ha raons concloents, sinó únicament raons importants, raons que formen part d'estratègies de convenciment, raons que coadjuven a un canvi d'actituds: per aquest motiu la teoria de l'evolució serveix de poc en tant que la vulguem usar com una raó demostrativa.

Tornem, però, al problema de les propietats intrínseques, i preguntem-nos si aquesta és una bona ruta. Considerem a tal efecte algunes situacions xocants o contradictòries. Per exemple, la del caçador que estima el seu gos i que dispara sense recança sobre llebres, conills i perdius. Igualment, la d'aquell que té cura dels seus animals de companyia mentre admet que altres animals siguen usats en experiments, o utilitzats en espectacles cruels, o criats en condicions vexatòries. O també la de

tots aquells que viuen amb indiferència els problemes de la fam en el món, però que compren aliments exquisits per al seu gat. Finalment, i potser el cas més cridaner, el d'aquell que en les seues valoracions morals col·loca la seua mascota per damunt dels altres éssers humans: per exemple, Schopenhauer quan deia amb sorna —o no tanta— que com més coneixia els humans, més volia el seu gos.

Aquestes contradiccions poden ser explicades pels defensors de les propietats intrínseques sense massa dificultats: tenir una actitud, dirien, res té a veure amb la possessió d'un dret, ja que les actituds serien simplement efectes o respostes que es poden donar o no davant de la possessió del dret, i no com allò que atorga el dret. Al seu torn, el defensor de (iii) també ho té fàcil: ja que són les actituds les que atorguen els drets, res no impedeix que es puguin tenir actituds diferents envers animals d'espècies diferents, o envers diferents animals de la mateixa espècie, etc. Dit d'una altra manera: per al defensor de (i) i (ii), ja que la relació entre actitud i dret és externa o accidental —el dret està determinat per la possessió de certes propietats intrínseques, però no per les actituds—, llavors pot haver-hi tants drets sense actituds, com drets i actituds contradictòries. Per contra, per al defensor de (iii), en la mesura que la relació entre actitud i dret és interna —el vincle entre dret i actitud seria indissociable—, no pot haver-hi drets sense actituds, però sí actituds i drets en contradicció.

Ara bé, fins on podem arribar amb la idea que els drets depenen de propietats intrínseques? Per a assolir aquest resultat, caldrà demostrar, i no simplement pressuposar, que la possessió d'una determinada propietat intrínseca implica la possessió

d'un dret, i també, evidentment, que l'absència d'aquesta propietat implica l'absència del dret. El problema, no obstant, és que no es veu com això serà possible. De fet succeiria tot el contrari: que quan s'afirma que la possessió d'una determinada propietat implica la possessió d'un dret, ja s'està pressuposant que la possessió d'aquesta propietat implica la possessió d'aquell dret. Per exemple, quan es demana prohibir les corregudes de bous perquè són espectacles que van contra la dignitat d'aquests animals, ja s'està pressuposant que la capacitat de patir dolors, patiments i vexacions dóna el dret a no ser tractat de determinades maneres. Tanmateix, precisament això que hom pressuposa és el que caldria demostrar.

Però és més, i com sembla intuir (ii), succeeix freqüentment que ni tan sols aquelles propietats que suposadament donen lloc a drets són susceptibles d'una definició exacta i precisa. No n'hi ha prou de dir, per exemple, que la capacitat de patir dolor atorga certs drets: caldrà especificar quant de dolor i en quines circumstàncies, perquè la vivència del dolor és quelcom difícil de definir i varia amb les expectatives que l'acompanyen o, com passa en el cas humà, amb la possibilitat de racionalitzar-ho, etc. Així les coses, en molts casos, encara que no sempre, podríem preguntar-nos si hi ha realment dolor, o patiment o vexació; o si n'hi ha en mesura suficient per a conferir drets. I això sembla jugar a favor de (iii), és a dir, a favor de l'estratègia antirealista.

Efectivament, si el que es vol dir és que l'atribució de drets es basa en una certa analogia entre la propietat intrínseca humana en qüestió i la propietat intrínseca dels altres éssers —per exemple, que els bous poden patir dolor, un dolor semblant al dolor humà pel fet de tenir com nosaltres

sistema nerviós central—, llavors tot el pes del reconeixement dels drets recaurà en última instància en el mateix reconeixement que fa la praxi humana, és a dir, en l'acceptació que l'analogia o la semblança entre propietats intrínseques és moralment rellevant. Ara bé, i com veurem tot seguit, acceptar que certa analogia o certa semblança són rellevants no és el mateix que dir que l'analogia o la semblança funcionen com a raons definitives o concloents. Ben bé al contrari, ja que aquesta analogia o semblança podria ser només una causa o una raó entre altres —i de vegades usem les causes com a raons— per a atorgar drets.

Cal reconèixer, però, que al defensor del realisme moral l'anima una bona intenció: explicar per què tendim a atorgar drets a aquells éssers que més s'assemblen a nosaltres, és a dir, que ens són pròxims en la cadena evolutiva. És un fet que estem disposats a atorgar drets més fàcilment als mamífers que no als peixos, i als peixos més que als insectes, i en absolut a allò que no és un ésser viu. I segurament la millor explicació és que amb els mamífers no humans compartim moltes més propietats intrínseques que amb la resta dels éssers. Ara bé, i com acabem de dir, això és susceptible de ser mal interpretat, si intentem convertir en raó demostrativa o concloent allò que tot just és un fet empíric i que, per tant, només pot funcionar com una causa dins d'una explicació causal o com una raó —una raó entre altres— dins del l'intercanvi de raons.

Apel·lar a la semblança o a la proximitat biològica entre els humans i els altres animals pot servir, sens dubte, per a promoure una actitud favorable cap als darrers; o pot servir per a explicar causalment —fer comprensible— per què, entre altres causes, els



humans hem arribat a desenvolupar aquesta actitud. Tanmateix, no serveix per a demostrar que d'aquesta semblança se segueix necessàriament que cal observar aquesta actitud. Podem usar aquesta semblança o proximitat com una raó, fins i tot com una raó important, en favor d'una actitud favorable cap als drets dels animals. Això no obstant, no equival a dir que aquestes són raons demostratives de per què cal tractar els animals d'aquesta manera, ja que sempre seria possible, sense cometre cap tipus de contradicció, negar els seus drets.

Com l'expert en filosofia deu haver detectat fa estona, la meua exposició no passa de ser una denúncia de la fal·làcia naturalista aplicada al cas dels animals, açò és, l'error de creure que és possible anar del com són les coses al com haurien de ser. Ara bé, com també deu saber aquest expert, la denúncia de la fal·làcia naturalista ha estat acusada també de cometre, i amb raó, l'anomenada «fal·làcia de la fal·làcia naturalista», és a dir, la creença que és possible parlar de com són les coses sense fer-ho des d'alguna perspectiva moral determinada. I això és el que ací hem intentat evitar: apel·lar a les actituds com a punt de partida de la moralitat o afirmar que entre actituds i drets hi ha una relació interna equival a afirmar que totes les propietats que es pretenguen introduir com a rellevants en la discussió ja estan valorades moralment des de l'inici. En efecte: dir que la possessió de propietat  $P$  implica el reconeixement del dret  $D$ , com afirmen (i) i (ii), ja pressuposa que la propietat  $P$  és considerada com a moralment valuosa, i així que no estem considerant  $P$  com una mera propietat empírica, ni la possessió de  $P$  com una simple qüestió de fet.

Aquestes dificultats no són presents en la posició antirealista. Per a aquesta opció,

els drets no existeixen *per se*; o si es vol, que ningú –ni humà ni no humà– té drets d'una manera intrínseca. Altrament, sempre que parlem de drets estaríem parlant de quelcom atorgat extrínsecament per la praxi humana, praxi que, com a resultat de la nostra història col·lectiva i personal, considera certes accions, certes pràctiques com a moralment valuoses o com a moralment reprovables. Els drets són guanys històrics i són, a més, propietats relacionals. I el fet d'atorgar drets, i també d'exigir obligacions, mostra únicament que reconeixem que els éssers a qui atribuïm drets i obligacions formen part de la nostra comunitat moral.

Les nostres comunitats morals –fragmentades i canviants, sens dubte– inclouen persones i quasi-persones, per exemple, els animals, o també els nens –abans les dones n'eren excloses. I en aquest sentit, parafrasejant unes conegudes paraules de Wittgenstein en les *Investigacions filosòfiques* (1958), podríem afirmar que només d'una persona i d'allò que se li assembla i que es comporta d'una manera semblant diem o podem arribar a dir que té drets. I ací tant les qüestions de què són les persones, què les quasi-persones i quins són els drets que cal reconèixer són qüestions intensionals, temporatives i permanentment obertes, és a dir, depenen de les nostres creences i actituds, i són indefugiblement problemàtiques.

Aquesta opció, com déiem abans, és un antropocentrisme perquè fa de la praxi humana l'horitzó últim del nostre discurs sobre els drets, i no sols respecte dels drets del que no és humà, sinó també respecte del propi àmbit humà. Aquest antropocentrisme, però, no n'és un de pervers: no es basa en una separació radical entre allò humà i allò no humà. No, és un antropocentrisme que s'articula al voltant de la idea

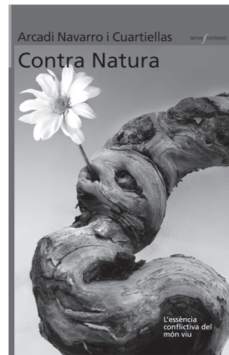
que la moralitat és una institució humana, i que només a dins seu té sentit parlar de drets. De manera que, quan diem que els animals tenen drets, ho diem perquè, com passa en el nostre propi cas –el cas dels drets que ens atribuïm– els humans així ho hem decidit. Ara bé, ja que aquesta decisió no és definitiva ni tancada, d'una banda, sempre seran possibles les discrepàncies i les contradiccions; d'una altra, també els refinaments.

Per exemple, i aquest seria, a parer meu, un argument important encara que no definitiu, una de les raons, entre altres, per la qual podem estar en contra de la caça o de les corregudes de bous és que preferim mantenir actituds i relacions diferents amb els animals. Que ens agrada més una forma de vida en què els animals siguen tractats d'una altra manera: que ens hi sentim més humans si no els maltractem. I ací el fet decisiu no és el suposat valor moral intrínsec del dolor o la mort, o que molts animals tinguen personalitat o caràcter, sinó el fet que el maltractament d'animals –i, evidentment, també d'altres persones– fa minvar la nostra pròpia humanitat, i que doncs cancel·la els ideals de vida que tenim o que podem arribar a tenir. I que aquests ideals siguen fragmentaris i, de vegades, contradictoris –que els problemes no sempre tinguen una solució definitiva i concloent– no ha de desesperar-nos, ja que justament en aquesta forma diguem-ne tan precària són part de la nostra manera de viure, de la forma de vida que també expandeix els drets als animals, i intenta millorar la seua situació. □

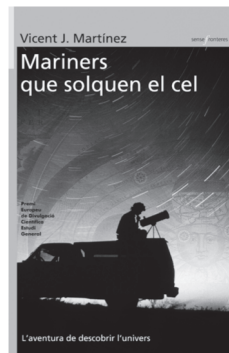
sense *f*ronteres



Evolució a la Terra  
Precambriana



L'essència  
conflictiva del  
món viu



L'aventura de  
descobrir  
l'univers

www.bromera.com  
edicions

**bromera**

**PUV** PUBLICACIONS  
UNIVERSITAT  
DE VALÈNCIA

# Anticatalanisme i catalanofòbia

---

## PRESENTACIÓ

*A*nticatalanisme i catalanofòbia són actituds polítiques i alhora sentiments difusos que impregnen estratègies i concepcions de l'organització de l'Estat, amb una presència significativa en alguns partits i grups de poder, però que són compartits també per sectors importants de la població espanyola, per ciutadans normals i corrents. Tenen arrels profundes i molta història, coneixen moments d'apaivagament, de vegades passen a un pla secundari, però de tant en tant reviften amb la força d'un foc incontrolat que envolta de flames devastadores i arrasa un bosc indefens. És sens dubte un fenomen divers, considerablement diferenciat, extern i intern, polític i social, racional i sentimental, individual i col·lectiu. Presenta una innegable dimensió psicològica, lligada al prejudici, i en aquest aspecte ofereix fortes similituds amb fenòmens paral·lels en què un col·lectiu ha estat designat com l'origen de tots els mals, enemic per antonomàsia i boc emissari, amb les conseqüències letals i altament dramàtiques que ens ensenya la història europea recent i més antiga.

Per això sobta i preocupa la constatació de fins a quin punt se'n fa ús, d'aquesta mena de tendències basades en el prejudici, en discursos i estratègies polítiques. La recent experiència política a Espanya, el suport català a un govern d'esquerra, el primer tripartit, el debat sobre la reforma i ampliació competencial i simbòlica de l'Estatut d'Autonomia de Catalunya, obriren totes les caixes dels trons. Però l'anticatalanisme també s'havia desfermat a un nivell molt visceral arran de la demanda de retorn dels papers de Salamanca, per exemple. Hi ha, no ho oblidem, mitjans de comunicació especialitzats en atiar l'odi anticatalà, a Madrid i a València. Al País Valencià l'anticatalanisme ha format part de l'estratègia constant de la dreta política d'ençà de la transició democràtica, i ha derivat sovint en agressions mai no aclarides. La història contemporània espanyola va plena d'episodis en què de la diferència i la confrontació normal d'interessos s'ha passat a la incomprensió i d'ací a alguna cosa molt més profunda, a l'odi i l'animadversió pura i simple. I no tot s'ha quedat en mera retòrica o en manifestacions verbals, com bé sabem. En el fons hi ha, és clar, una història de no reconeixement, d'imposició i de conflicte, de violència estructural.

Convé matisar i distingir, en qualsevol cas. Ni totes les forces polítiques són iguals, ni el conjunt dels espanyols manifesta la mateixa sensibilitat en aquest aspecte. L'origen de la incomprensió, les malfiances i el prejudici, de les actituds agressives i dels càlculs polítics interessats, ha de ser desvelat. I cal posar als responsables de la difusió d'imatges i formulacions difamatòries davant les seues responsabilitats. Sense combatre a fons i reduir l'abast del prejudici (i les seues profuses derivacions polítiques) que s'analitza en aquestes pàgines, sense denunciar-ne l'ús polític per una dreta extremista, amb la coincidència de vegades d'una part foraviada de l'esquerra i d'uns intel·lectuals que han passat del diàleg a l'anatema, serà molt difícil consolidar una convivència democràtica i lliure, i aconseguir l'encaix acceptable de la pluralitat. Que és, en principi, el que es diu tothora que es defensa en els grans discursos i en les grans ocasions.

# Els orígens històrics de l'anticatalanisme

*Antoni Simon*

Per abordar els orígens històrics de l'anticatalanisme és necessari, en primer lloc, precisar alguns elements conceptuals. D'entrada, cal dir que si entenem el catalanisme en un sentit estricte, assimilant-lo al nacionalisme català contemporani, resulta clar que caldrà situar els orígens de l'anticatalanisme a mitjan centúria del Vuit-cents. En canvi, si considerem l'anticatalanisme com un sentiment i una expressió, sobretot política, que s'oposa a una idea de nació catalana integrada pels «catalans», això és més antic i caldrà remuntar-se a l'època de la formació de les primigènies estructures estatals i nacionals, és a dir, a la Baixa Edat Mitjana i al Renaixement.

Quan sorgeix i per què sorgeix aquest sentiment i pensament anticatalà? Francesc Ferrer, que el va definir com a «catalanofòbia», el feia arrencar dels temps del comte-duc d'Olivares.<sup>1</sup> Tanmateix, no resulta difícil trobar testimoniatges que ens revelen un sentiment anticatalà instal·lat a

Castella de molt temps abans. Així, l'any 1534, Estefania de Requesens escrivia a la seva mare, la comtessa de Palamós, com el seu fill Lluís –el futur governador de Milà i dels Països Baixos– defensava el bon nom de Catalunya davant les escomeses d'altres patges de la cort: «Lluïset besa les mans de vostra senyoria i diu que estudiarà molt (...) i que vol ser català: que ja defensa la terra ab los altres patges del príncep que li diuen mal de Catalunya».<sup>2</sup> L'episodi que ens refereix Estefania de Requesens se situa a Castella i més precisament a la cort i, a l'igual que la multitud de textos i testimoniatges que han aportat Francesc Ferrer i d'altres autors, es refereix a un sentiment anticatalà projectat i arrelat des de l'àmbit castellanoespanyol. Però aquest sentiment quan i per què s'havia iniciat? Havia existit un anticatalanisme d'altres procedències?

Per abordar aquests interrogants, prèviament cal precisar quelcom sobre els orígens de les identitats i contraidentitats nacionals. A l'Europa Occidental, els segles de la Baixa Edat Mitjana i del Renaixement constitueixen un moment clau en la desclosa d'unes noves identitats nacionals. És un «moment» històric en què definició políticoterritorial, desenvolupament institucional, marc jurídic propi, llengua vernacle escrita, consciència històrica, sentiments i símbols compartits es conjunten en diverses comu-

Antoni Simon i Tarrés és catedràtic d'Història Moderna a la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha estat editor del *Diccionari d'historigrafia catalana* (Enciclopèdia Catalana, 2003). Així mateix, ha publicat, entre altres, *Els orígens històrics de la Revolució Catalana de 1640* (PAM, 1999) i *Construccions polítiques i identitats nacionals. Catalunya i els orígens de l'estat modern espanyol* (PAM, 2005).

nitats de l'Occident europeu.<sup>3</sup> Aquestes identitats prendran cos, en la percepció de la vella *Universitas Christiana*, per mitjà de contactes i relacions promogudes per elements tan diversos com les guerres, l'expansió del comerç, els relats dels viatgers o la major circulació de llibres i notícies a partir de la invenció de la impremta.

El terme *nació* manté en aquesta època el sentit tradicional pel qual agrupava aquells que parlaven una mateixa llengua; però no sempre és usat amb aquest significat, ja que a l'igual que el concepte *pàtria*, amb el qual moltes vegades es confon, tendeix a adquirir connotacions polítiques i territorials.

Podem captar, en definitiva, un «sentiment nacional» que no es contenta amb distingir allò «natural» d'allò «estranger», sinó que exalta el primer i rebaixa el segon, i conforma doncs uns sentiments de contraidentitat i d'aversion als estereotips dels altres. Erasme de Rotterdam ja va percebre nítidament que aquestes identitats patrioticonacionals estaven impregnades d'una fonamentació molt emocional; als *Col·loquis* el «Príncep dels humanistes» manifestava: «pràcticament tots els anglosaxons odien els gals i tots els gals els anglosaxons, per l'única raó de ser-ho. Els irlandesos, precisament per ser-ho, odien els bretons, els italians als alemanys, els suaus als suïssos i així sempre».<sup>4</sup>

A partir d'aquest «moment» històric en què les identitats nacionals agafen sentit i definició entre d'altres coses per les contraidentitats que generen, distingiré quatre etapes o fases en la conformació d'un sentiment anticatalà en els temps baixmedievalls i moderns.

1. Una primera fase correspondria a les dues centúries que van des de finals del segle XIII fins a finals del segle XV, que seria quan

primigèniament es configuren aquestes identitats i contraidentitats nacionals. En aquest període, interpreto que l'anticatalanisme castellà que en els segles posteriors es mostrarà tan vigorós, ara només es troba en un estat latent o larvat. La formulació d'una idea imperial castellana sobre l'àmbit hispànic per cronistes com Rodrigo Ximénez de Rada primer o després pels conversos Pablo de Santamaría i Alfonso de Cartagena no entraria en confrontació amb les elaboracions historicollegendàries catalanes per l'aïllament d'ambdues tradicions culturals.<sup>5</sup> Les idees que els reis de Castella eren els únics i legítims descendents dels monarques gots, que la primera fundació de la civilització i del cristianisme a la Península tingué principi a Castella o que l'hegemonia de la dinastia castellana dins l'àmbit hispànic era un fet indiscutible per ser fruit dels designis de la Providència, es desenvoluparen d'una manera paral·lela, però sense confrontació polèmica, amb l'apologia que de la història de Catalunya i de les seves institucions feien els seus grans cronistes i juristes medievals com ara Bernat Desclot, Ramon Muntaner o Jaume Marquilles entre d'altres. Aquests autors havien defensat amb orgull una forma de govern basada en la combinació dels principis de llibertat, ordre i llei, i, a l'igual que els intel·lectuals castellans, havien entès el propi procés històric com una successió d'esdeveniments regits per la Providència. Tanmateix, aquestes tradicions culturals es desenvoluparen aïllades, sense encreuaments polèmics.

Més aviat, en aquest període, cal buscar les expressions d'anticatalanisme a Itàlia i Aragó. L'expansió militar catalana a Sicília, Sardenya i al sud de la península transalpina, acompanyada de la penetració dels comerciants catalans en aquests mercats,

generaren, entre d'altres factors, un pregon sentiment d'animadversió contra els catalans –sovint identificats com espanyols–. Un anticatalanisme del qual es poden trobar molts reflexos a les obres literàries de Dante Alighieri, Giovanni Boccaccio, Francesco Petrarca, Luigi Alamanni, Pietro Aretino, Serafino Aquilano, etc. És un sentiment anticatalà més cultural-lingüístic que politicoterritorial, tal com semblen reflectir les generalitzades protestes per l'elecció d'Alfons de Borja el 1455 com a Papa Calixte III per ser *barbaro e catalano*.<sup>6</sup>

També, les tensions internes dins la corona catalanoaragonesa propiciaren que des d'Aragó es projectés un anticatalanisme especialment dirigit contra el Principat, i per tant amb un component més politico-territorial. El cronista i monjo cistercenc Fabricio de Vagad es mostrarà a la seva *Crònica de Aragón* (1499) com un gelós patriota aragonès defensor dels seus furs i privilegis, però també com un acèrrim detractor de castellans i catalans.<sup>7</sup>

2. Una segona etapa dels orígens de l'anticatalanisme, abraçaria de finals de segle XV a finals segle XVI. Seria una etapa marcada per dos fenòmens que incidiren en l'acreciment d'un anticatalanisme castellà. Un primer seria la irrupció de la impremta, amb la consegüent divulgació, arreu d'Europa i a través de la llengua llatina, dels plantejaments hegemònics castellans, cosa que desfermà l'acarament entre les distintes concepcions d'Espanya que contenien les tradicions culturals castellana i catalanoaragonesa. El coneixement d'aquest hegemonisme castellà provocà la resposta polèmica dels humanistes catalans davant la «pèrdua de reputació» que suposava per a la seva pàtria i per a la pròpia tradició històrica.<sup>8</sup> El segon fenomen seria el procés

d'unió dinàstica pel qual Catalunya restà incorporada a la monarquia dels Reis Catòlics primer i dels Àustria després, en la qual Castella exercia indiscutiblement el paper de pivot i de centre federador.

La primera «història hispana» que va arribar a la impremta fou la *Compendiosa Historia Hispanica* de Rodrigo Sánchez de Arévalo, que fou estampada a Roma el 1470, probablement per Ulrich Hahn.<sup>9</sup> Rodrigo Sánchez de Arévalo, ambaixador a Roma de Joan II i Enric IV, insisteix en la idea de la preeminència castellana, però d'una manera encara més inflada i pretensiosa que Ximénez de Rada o Alfonso de Cartagena, disposant tot el relat per a la glorificació de la missió divinal de Castella. La idea que Espanya era una sola comunitat històrica s'obre camí amb força en el pensament històric castellà del segle XVI (obres de Florián de Ocampo, Pedro de Mexia, Pedro de Medina, Juan Sedeño, etc.), alhora que es referma un ideal castellà supremacista i assimilista.<sup>10</sup> En aquestes batalles preeminencials hi ha sobretot un anticatalanisme per ommissió i per menys-teniment de la llengua, de la història, de les lleis i dels costums propis, les quals restarien desdibuixades i fins i tot sepultades per la concepció espanyola hegemònica castellana. Aquest és el sentit de la irada denuncia del tortosí Cristòfor Despuig a *Els Col·loquis de la insigne ciutat de Tortosa*: «y és que volen ser tan absoluts y tenen les coses pròpies en tant y les estranyes en tant poch, que par són ells venguts a soles del cel y que lo resto dels hòmens és lo que és eixit de la terra».<sup>11</sup>

Pel que fa al segon factor clau per a entendre l'acreciment d'un sentiment anticatalà procedent de Castella, cal considerar que la centralitat castellana deixava



els territoris de la perifèria de la monarquia sota una doble subjecció: la de la Corona i la d'un govern central que, radicat a Madrid, des de 1561, era controlat bàsicament per personal polític de procedència castellana. Les tensions politicoinstitucionals derivades d'aquesta situació avivaren alhora un sentiment anticastellà i anticatalà. Unes contradiccions que, especialment, esclataven en els escenaris de contacte entre naturals catalans i castellans: a les places fortes de la frontera del Rosselló amb guarnicions castellanques, als camins o vies del Principat per on transitaven aquests soldats, a la cort de la monarquia, o als monestirs com Montserrat, on la convivència entre monjos catalans i castellans era plena d'hostilitats.<sup>12</sup> Ací ja trobem un anticatalanisme més politiconacional, dirigit especialment envers els naturals de Catalunya i no tant relacionat amb la «nació» de parla catalana.

3. A les acaballes del Cinc-cents aquest anticatalanisme va entrar en una fase ascendent i d'intensificació, especialment entre els cercles del govern i de l'administració de la monarquia; a partir d'ací distingim una tercera etapa que arribaria fins la revolució catalana de 1640. D'ençà de les darreres dècades del regnat de Felip II, la *intelligentsia* castellanocortesana va madurar la idea d'Espanya com a comunitat política, la qual constituïria un estat mitjà, territorialment compacte i dotat d'uns lligams culturals i històrics comuns; uns ideals polítics que varen anar acompanyats d'un fort sentiment patriòtic espanyol.<sup>13</sup> A partir d'aquest moment es començaren a elaborar propostes d'unificació institucional, fiscal i legislativa, fetes des d'un fort biaix castellanista i que, en el fons, s'acostaven més a una proposta d'annexió i assimilació que no pas d'integració, les quals trobaran

fortes rèpliques a Catalunya i, en general, als països de la Corona d'Aragó.

Així, a mesura que avança la centúria del Sis-cents, per a molts membres de la cort i dels cercles governamentals de la monarquia, el valor de «pàtria espanyola» s'havia afegit als de Déu i rei. I a ulls de molts d'aquests intel·lectuals i dirigents, l'ordenament institucional del Principat i, en general, la seva organització politicosocial i fiscal, havien d'ajustar-se a la preeminència d'aquests valors superiors. Una escala de fidelitats, però, que no era la mateixa que s'havia desenvolupat en el cos social català.

Paral·lelament, i a voltes amb estrets lligams amb les polèmiques més ideològiques, assistim a una escalada de tensions constitucionals. Les torbacions de 1585-93 suposaran un moment de «fractura política» entre les institucions catalanes i el govern central de la monarquia que situarà la dialèctica política en el pendent de la Revolució de 1640.<sup>14</sup>

Aquestes tensions faran arrelar, molt especialment a la cort de Madrid, un covat sentiment anticatalà de connotacions ja plenament polítiques i identitàries. Fins i tot un fidel partidari reialista, i alhora bon coneixedor de la cort madrilenya, com era Miquel Joan Magarola, durant molts anys regent del Consell d'Aragó i des de l'agost de 1639 regent de la Reial Cancelleria del Principat, manifestava al virrei comte de Santa Coloma l'opinió que la falta de socors que patien les tropes del Rosselló era deguda a l'animadversió dels cercles cortesans envers els catalans: «segons veig lo que moltes vegades tinch escrit de la aversió que esta gent té a la nostra natió, que és gran i de cada dia se experimenta, y pens y sospitu que no faran cosa bona en la matèria

de diner, que tots nosaltres estam admirats, essent cosa tant convenient al servey del Rey (...) en fi, senyor, que no sé en què topà, sinó que són enemichs nostres, que es vergonya com se tracten los catalans».<sup>15</sup> Aquesta animadversió anticatalana sembla que havia traspassat les parets dels palaus de la cort i s'havia estés entre la gent del poble. Després de la pèrdua de la fortalesa de Salses, l'agost d'aquell mateix 1639, un altre català resident a Madrid, Fructuós Piqué, confessava a un oficial de l'administració virreinal que els catalans estaven atemorits i no s'atreuen a sortir pels carrers «temiendo no nos apedreen los muchachos si huelen lo que somos».<sup>16</sup>

4. La quarta etapa que hem fixat compren el període que va del 1640 al 1714. Amb l'esclat de la Revolució de 1640, l'aliança de Catalunya amb França i la guerra de separació de la monarquia espanyola s'inicià una altra fase de l'anticatalanisme castellanoespanyol caracteritzada no solament per l'agudització d'aquest sentiment sinó per la seva extensió en el cos social castellà, per tenir nítidament una dimensió nacional-territorial i per projectar-se molt especialment envers el Principat.

Per a les classes dirigents castellanes el procés de separació de Catalunya de la monarquia espanyola va obrir un abisme de despit i desconfiança envers els catalans que mai va poder ser tancat. Les bel·ligeràncies obertes d'ençà de 1640 confrontaren directament i massivament «castellans» i «catalans». La guerra desfermà un espiral d'odi sense aturador. Quan les tropes de l'exèrcit del marquès de los Vélez s'acostaven a Barcelona el gener de 1641, els catalans atacaven els soldats, des de les muntanyes del Llobregat, al crit de «carn, carn castellans»,<sup>17</sup> mentre que les tropes

castellanes escometeren Montjuïc el dia 26 d'aquell mateix mes «ab un gran alarit de 'Viva España'».<sup>18</sup> Altrament, els tallers propagandístics d'ambdós bàndols amplificaren i difongueren tot allò que contribuïa a augmentar la separació i l'animadversió amb la «nació enemiga», insuflant, per tant, força i volum als sentiments de contraidentitat. A la Castella de mitjan segle XVII s'anirà consolidant la imatge dels catalans com un poble deslleial, enemic, ingovernable, que havia traït el projecte comú de nació espanyola, i que no tenia més solució que la subjecció per la força de les armes. Un anònim *Manifiesto por las armas de Philipo Quarto el Grande en Cataluña y compendio de sus sucesos en el año de 1640* que circulà manuscrit per Madrid en aquells anys reflecteix a la perfecció les dimensions que havia agafat aquest sentiment anticatalà: «De todas salen siempre yngratos, nunca seguros; si los sobrellevan, se atreven mas; si los esperan, se desenfrenan; si los perdonan, se asentan; si los aprietan, se ostigan; de suerte que no ay camino por donde dejándoles en su libertad no sean peores. Y an de neccessitar a la magestad de el mas benigno monarca, a que después de tantos siglos de predecesor en predecesor, ponga oy en este Principado, ley, yugo y justícia».<sup>19</sup> El «retorn» de 1652 vindrà marcat per la repressió i la desconfiança mútues. Ni tan sols els serveis militars i dineraris que els catalans van prestar durant el regnat de Carles II en les guerres contra la França de Lluís XIV, van servir per a refer uns vincles de confiança política que la guerra de secessió de 1640-1652 havia trencat completament. Com expressava, encara en 1699, l'anònim autor de *Luz de la verdad* per boca del soldat català Joan Roca, els esdeveniments de la Guerra dels Segadors

eren la causa principal de «la oposició que todos nos tienen y mas los castellanos».<sup>20</sup>

Amb el seu caràcter de guerra civil peninsular, la Guerra de Successió s'anà impregnant d'hostilitats «nacionals». L'anticastellanisme de la societat catalana tingué la seva correlació amb l'anticatalanisme de la castellana. El militar i cronista felipista Vicente Bacallar de Sanna explicava la decidida defensa de la causa borbònica pel poble castellà dient que «no se puede negar que sostuvo mucho el ánimo de los castellanos la natural vanidad de no ser conquistados de aragoneses y catalanes, y ultrajados de los portugueses, a los cuales despreciaban y aborrecían».<sup>21</sup> Així mateix, la narració de Narcís Feliu de la Penya dóna coneixement del temor i l'animadversió del poble madrileny envers els miquelets catalans que acompanyaven el rei Carles l'any 1706. Segons Feliu, per tal de mantenir l'ordre a la capital castellana, s'ordenà a algunes tropes «vestir con el mismo traje de los Miqueletes de Cataluña, por aver concebido el pueblo de Madrid gran terror a los Miqueletes, juzgando los generales, que pocos solo con el nombre y traje los detendrían».<sup>22</sup>

La guerra havia servit per a estendre encara més el sentiment anticatalà en el cos de la societat castellana, però en els cercles governants i dirigents de l'estat-nació espanyola que es volia imposar per la força de les armes, el sentiment era tan profund que més que polític tenia una dimensió ètnica.

Després de 1714 la repressió borbònica tingué un caràcter deliberat, sistemàtic i violent.<sup>23</sup> A banda de donar via lliure a un indissimulat ànim de revenja, perseguia un objectiu polític ben concret: aplicar un càstig exemplar i punitiu per assegurar

totalment la subjecció d'aquella província on era «nativo» el «crimen de rebelión». En paraules del capità general marquès de Castel Rodrigo, només amb la medicina de les armes i de la força es podia «sino limpiar enteramente su sangre de la malignidad que le infecta, a lo menos irla purgando; de modo que con el curso del tiempo y con la aplicación continua de eficaces remedios, quede esperanza de salud (...) porque el mal humor de estos naturales, podrá si contenerse con las armas, pero no mudar nunca con la sola fuerza de ellas».<sup>24</sup> A ulls de les autoritats borbòniques, la força de les armes no era suficient per a posar fi d'arrel al mal d'aquella província; a més, s'havia de liquidar la seva identitat com a comunitat, com a nació: «Borrándoles de la memoria a los catalanes todo aquello que pueda conformarse con sus antiguas abolidas constituciones, ussáticos, fueros y costumbres» segons manifestaven el juny d'aquell mateix 1715 els membres del Consell de Castella.<sup>25</sup>

Fins i tot els catalans que havien demostrat un fervent felipisme no deixaven de ser sospitosos d'aquest sentiment nacional que calia extirpar. En les instruccions rebudes pel marquès de Castel Rodrigo en ser nomenat capità general del Principat, es deia: «Y siendo la nacion Cathalana de tan mala calidad, que aun con los mejores que de ella se han mostrado mas finos conviene tener el mayor cuidado, sin darles manejo en su pròpio País»;<sup>26</sup> unes prevencions que calia extremar en el cas dels catalans que servien en l'exèrcit: «Porque estos aun que sean buenos y se tenga experiencia de su fidelidad, sin embargo es tan grande i ciego su amor a la patria, y a los fueros de ella, que tratándose de ellos pudiera peligrar aun el celo constante que hasta ahora han manifestado

los buenos al real servicio, y para desviarlos de este riesgo conviniera emplearlos en otras partes fuera de la Provincia».<sup>27</sup> □

1. Francesc Ferrer, *Catalanofòbia. El pensament anticatalà a través de la Història*, Barcelona, 2000.
2. Maite Guisado (ed.), *Cartes íntimes d'una dama catalana del segle XVI*, Barcelona, 1988, p. 49.
3. Una síntesi dels meus posicionaments sobre aquest tema es pot veure a la «Presentació» del dossier «Nacions abans del nacionalisme. Entre el debat conceptual i la investigació històrica», *Manuscrits* 19 (2001), pp. 17-19.
4. Citat per J. R. Hale, *Guerra y Sociedad en la Europa del Renacimiento*, Madrid, 1990, p. 50.
5. Robert B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, 1970, p. 20 ss.
6. Vegeu S. Arnoldsson, *La leyenda negra. Estudios sobre sus orígenes*, Göteborg, 1960.
7. Vegeu Carmelo Lisón, «Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV» *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 25 (1984), pp. 95-136; i Robert B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía*, (1970), pp. 263-279.
8. Bàsicament: Eulàlia Duran, «Patriotisme i historiografia humanística», *Manuscrits* 19 (2001), pp. 43-58; Josep Solervicens, *Els Països Catalans i Espanya: ser o no ser*, València, 1988.
9. R. B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía...* (1970), p. 74 ss.
10. A. Simon, *Construccions polítiques i identitats nacionals. Catalunya i els orígens de l'estat modern espanyol*, Barcelona, 2005, p. 42 ss.
11. Cito per l'edició d'Eulàlia Duran, *Los Colloquis de la insigne ciutat de Tortosa*, Barcelona, 1981. La citació a p. 89.
12. Cfr., A. Simon, *Construccions polítiques...*(2005), p. 235 ss.
13. *Ibid.*, p. 68 ss.
14. Miquel Pérez Latre, *Entre el rei i la terra. El poder polític a Catalunya al segle XVI*, Barcelona, 2004, especialment p. 181 ss.
15. Citada per Pere Català Roca, *El virrei comte de Santa Coloma*, Barcelona, 1988, p. 168 s.
16. Citada per J. H. Elliott, *La revolta catalana 1598-1640*, Barcelona, 1966, p. 350.
17. Segons informa un anònim dietari castellà editat per C. Pujol i Camps, al *Memorial Histórico Español* XXII (1889), p. 268.
18. Segons informa el dietarista i conseller de Barcelona Francesc Ferrer, *Sucesos de Catalunya en los anys 1640 a 1641*, Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, ms. B-148, p. 51.
19. Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 13.539.
20. Cito per l'edició publicada per Joaquim Albareda a *Escrits polítics del segle XVIII*, tom I, Barcelona, 1996, p. 46.
21. V. Bacallar, *Comentarios de la Guerra de España e Historia de su rey Felipe V, el animoso*, edició de la BAE amb un estudi preliminar de C. Seco Serrano, Madrid, 1957, p. 125.
22. Narcís Feliu de la Peña, *Anales de Cataluña*, 3 vols., Barcelona, 1709. Edició facsimilar (Ed. Base) prologada per Jaume Sobrequès, Barcelona, 1999. La cita a vol. III, p. 578.
23. Bàsicament, Josep M. Torras i Ribé, *Felip V contra Catalunya*, Barcelona, 2005; i Antonio Muñoz i Josep Catà, *Repressió borbònica i resistència catalana (1714-1736)*, Barcelona, 2005.
24. *Ibid.*, citat a p. 158.
25. *Ibid.*, citat a p. 155.
26. *Ibid.*, citat a p. 157.
27. *Ibid.*, citat a p. 158.

# Síntomes d'un conflicte

*Jaume Renyer*

Què és el catalanisme? Hi ha un acord generalitzat a definir-lo com el moviment que propugna el reconeixement cultural i polític de la nació catalana. Doncs bé, si acceptem aquest punt de partida convinguem també que l'anticatalanisme és la posició contrària a la consecució dels objectius del catalanisme. En una primera aproximació podríem coincidir en el fet que l'anticatalanisme i la catalanofòbia són termes sinònims que defineixen les reaccions d'animadversió contra l'existència mateixa de la catalanitat o, més específicament, contra el reconeixement cultural i polític de la comunitat nacional catalana per part d'elements externs o per part d'aquells que, essent-ne originaris, en renequen. Filant més prim podem matisar ambdós termes i analitzar l'anticatalanisme i la catalanofòbia des de diverses perspectives: així, el primer, és un fenomen polític promogut o emparat des del poder estatal, mentre que el segon és un comportament xenòfob, individual o col·lectiu, contra persones d'origen català que es pot manifestar en qualsevol dels àmbits de la vida social.

## INTEGRISME D'ESTAT

Podem distingir dues menes d'anticatalanisme: un de caràcter estructural que deriva de la mateixa configuració de l'Estat espanyol en època moderna, i un altre de conjuntural que apareix en moments de confrontació amb projectes de canvis institucionals promoguts des del catalanisme. Pel que fa al primer, totes les constitucions que han estat vigents al Regne d'Espanya, i també durant les dues repúbliques, només han reconegut l'existència d'una única nació, l'espanyola, han negat per tant la catalana i els successius governs han menat polítiques adreçades a consolidar l'assimilació de tota la població compresa dins de les fronteres espanyoles. Certament, hi ha hagut projectes polítics que han proposat fórmules de reconeixement constitucional de la plurinacionalitat de l'Estat, però no han prosperat ni s'han arribat a aplicar. La Constitució de 1978 esmenta l'existència de nacionalitats, però ni les enumera ni els atorga cap transcendència jurídica. Aquest no-reconeixement no ha impedit que en determinats moments històrics (la Mancomunitat, la Generalitat republicana i l'autonomia actual) el catalanisme no hagi formulat i posat en pràctica subsistemes polítics propis que han estat tolerats, tutelats

Jaume Renyer Alimbau, jurista, és president del Fòrum català pel dret a l'autodeterminació.

o admesos pels governs espanyols coetanis però sempre coexistent dins de règims en els quals l'espanyolitat integral ha estat el pilar fonamental de l'Estat.

La catalanitat no forma part dels valors fundacionals d'aquest ordre estatal, ans al contrari, és objecte de desprestigi i repressió alhora que es fomenta la disgregació de la comunitat nacional en els aspectes cultural i comunicatiu. A més, l'Estat no és neutre en les seves decisions econòmiques, judicials o quan planifica les infraestructures i els serveis públics, sinó que condiciona l'evolució social i actua diàriament a través de l'escola, els mitjans de comunicació i la mateixa administració en el sentit de consolidar els mecanismes d'adhesió per part de la població a l'ordre establert que és percebut així com a natural.

Un aspecte que cal no oblidar és que l'Estat espanyol està construït sobre la victòria militar dels exèrcits castellans que van annexionar Navarra (1512) i successivament els diferents territoris catalanoaragonesos a partir de 1707. Aquesta marca originària impregna des de fa tres-cents anys el sistema institucional i la cultura política basada en la dominació i l'assimilació forçosa dels diversos pobles peninsulars al patró de l'espanyolitat. El recurs a la força ha estat l'últim argument al qual han acudit els sectors dirigents quan hi ha hagut crisis institucionals que han posat en qüestió la unitat estatal o s'ha plantejat la possibilitat de reordenar l'Estat a partir de bases igualitàries entre els diversos subjectes nacionals presents al conjunt peninsular. El franquisme ha estat el darrer i més evident exemple d'aquesta apel·lació a la violència com a suprema expressió de la raó d'Estat.

El règim constitucional vigent és equiparable formalment als altres sistemes par-

lamentaris occidentals (amb la singularitat significativa del redactat de l'article 8 de la Constitució que encarrega a les Forces Armades la defensa de la unitat i integritat de l'Estat), però es pot constatar igualment que tot l'edifici estatal descansa sobre l'afirmació d'una única nacionalitat, l'espanyola (que no es altra cosa que l'extensió de la castellana), i la conseqüent negació de les altres identitats nacionals. Un règim basat en la dominació política no significa necessàriament que sigui una dictadura, sinó un ordre compatible amb aspectes propis d'una democràcia limitada.

En la tradició política espanyola, la continuïtat i unitat de l'Estat se situa per damunt de la democràcia, que és concebuda com una concessió més que no com un dret. El reconeixement de les expressions de catalanitat (autonomia, llengua) està articulat d'acord amb una relació de jerarquia que les sotmet permanentment a una situació de subordinació (per exemple, l'autonomia pot ser suspesa en aplicació de l'article 155 de la Constitució). Aquesta dominació es correspon amb un sentit de la submissió (profundament interioritzat per part de la població catalana) que pot tenir dos orígens: l'habituaçió inconscient, és a dir, l'alienació dels dominats, o la voluntat d'obediència per part dels qui, estant subjugats, neguen aquesta evidència per interès o per por. Certament hi ha hagut en el passat, i evidentment es dona també avui, l'adhesió conscientment interessada o alienada, d'amplis sectors socials catalans a l'ordre econòmic i polític espanyol. Aquesta acceptació majoritària es tradueix en un sentit de pertinença dual, catalana-espanyola, que abasta la franja central de la població segons les conclusions que ofereixen les reiterades enquestes que s'interroguen



sobre la identitat dels ciutadans. Malgrat això, un anticatalanisme preventiu subsisteix fins i tot davant de la peculiar forma catalana de ser espanyols que assenyalen les enquestes.

L'anticatalanisme és, doncs, estructural i es manifesta en termes excloents quan percep la possibilitat que s'alterin les relacions de poder per la presència de persones o entitats catalanes en llocs clau. Aquesta reacció afecta, si cal, els sectors econòmics i empresarials quan pretenen incidir en l'ordre establert: la reacció de la patronal espanyola contra la pretensió de Gas Natural i la Caixa d'adquirir Endesa i el rebuig a què Joan Rossell, president del Foment del Treball Nacional, aspirés a dirigir la CEOE en són dos exemples. És significatiu que des de l'època del general Prim i dels presidents catalans de la primera República (i si n'exceptuem els casos de Maura o Samper, aquest més episòdic), mai més cap altre català no ha ocupat la presidència del govern de l'Estat. La patrimonialització de l'Estat i dels centres de poder en mans castelleses demostren que la igualtat entre tots els ciutadans que predica la Constitució no és real ni efectiva. Suposa també el reconeixement del fracàs de l'assimilació completa dels catalans, considerats de poc de fiar.

D'aquesta situació deriva també la crònica carència de continguts realment compartits de caire cultural i històric sobre els quals edificar una espanyolitat comuna. L'absència de referents intel·lectuals partidaris de la diversitat nacional entre els rengles de l'espanyolitat mostra el persistent temor irracional a no trobar una identitat col·lectiva que no inclogui el factor català, basc o gal·lec. Postures com la del professor Ramón Cotarelo que afirma: «puedo ser

(y soy) nacionalista de una nación que reconoce a sus componentes el derecho a separarse de ella»,<sup>1</sup> són l'excepció. L'espanyolitat no es capaç d'imaginar-se en termes d'igualtat amb la catalanitat i, per exemple, resulta impossible traslladar a escala estatal el reconeixement mutu que es dona a Gran Bretanya respecte de les identitats escocesa, irlandesa, gal·lesa i anglesa. La tradició jurídica i política espanyola es basa en la dominació i en aquest punt s'assembla a la francesa, en la qual també és dogma la identificació entre Estat i nació, recobrint-se en el cas jacobí d'una aurèola de supremacia cultural i de valors allò que realment és un projecte d'assimilació forçosa. L'evolució del nacionalisme espanyol en els gairebé trenta anys de règim constitucional es il·lustrativa en aquest sentit: ni es reconeix a si mateix com a tal ni s'admet l'existència dels nacionalismes de supervivència de les comunitats no castelleses.

L'Estat espanyol ha viscut de la mort de Franco ençà un procés de modernització econòmica i social sense precedents: a hores d'ara és un Estat fort, amb una economia potent i un ordre social i polític consolidat. Si fins als anys vuitanta del segle passat Barcelona encara era la capital econòmica per davant de la capital política que era Madrid i existia una classe empresarial que feia de contrapès al poder monopolista de la hisenda estatal, ara aquest equilibri ja no existeix. La concentració del poder polític i econòmic a Madrid ha anat en paral·lel amb la provincianització de l'economia catalana i la desaparició de la seva classe dirigent en tant que nucli influent a nivell espanyol. A hores d'ara no hi ha límits al centralisme econòmic espanyol i els grans desequilibris en els fluxos fiscals i financers ho demostren.

El nacionalisme espanyol té a començament de segle XXI un sentiment de superioritat, no solament en l'ordre econòmic sinó també en el cultural, que no tenia fa vint anys. Espanya s'ha incorporat a la Unió Europea i a l'OTAN, s'ha integrat econòmicament als mercats internacionals, per primer cop hi ha multinacionals espanyoles i el poder polític ha fet de Madrid una megalòpoli. Ha sigut, però, un desenvolupament econòmic que no ha comportat una millora sensible de la «qualitat de la democràcia»: no s'ha avançat en el reconeixement de la diversitat cultural i religiosa, subsisteix el verticalisme en les relacions entre Estat i societat, persisteix la falta de transparència de l'Administració (l'ocultació de les balances fiscals entre comunitats autònomes n'és una mostra), el cabdillisme intern i la cooptació són la norma de funcionament dels partits espanyols (PSOE i PP) i la divisió de poders entre legislatiu, executiu i judicial és molt feble, aspectes que combinats permeten la progressió de plantejaments autoritaris.

Entre la classe política i l'opinió pública espanyola existeix la convicció que els règims autonòmics basc i català van ser assolits en uns moments de debilitat de l'Estat que ara caldria neutralitzar en un clar procés d'involució, que reclama limitar les competències autonòmiques o modificar el sistema electoral per reduir la representació dels partits nacionalistes perifèrics. L'ordre estatal descansa en la dominació i aquesta activa els seus ressorts en moments de crisi. L'existència de dinàmiques polítiques pròpies tant a Catalunya com a Euskadi són percebudes, per si mateixes, com a factors de desestabilització. En aquest context s'ha desenvolupat des de mitjan anys noranta el segon tipus de nacionalisme espanyol, el de confrontació, que cerca la provocació de

situacions conflictives capgirant el paper dels nacionalismes perifèrics per fer-los passar com a fenòmens totalitaris amb comportaments opressius sobre la població espanyola que viu subjugada en terres catalanes. Aquests falsejaments de la realitat busquen la reacció institucional i social per posar fi definitivament a tot vestigi cultural i polític susceptible de possibilitar el desenvolupament de la catalanitat en qualsevol de les seves expressions. L'anticatalanisme en aquest sentit porta implícita, i a vegades explícita, l'amenaça de l'ús de la violència com es va veure en les declaracions que justificaven la negativa a retornar els «papers de Salamanca» o es pot comprovar en les continuades referències, als discursos dels mitjans de comunicació com *El Mundo* o la COPE, a la situació viscuda els anys anteriors a la guerra civil comparant-la amb l'actual.

El que resulta nou respecte a altres moments històrics, com els anys posteriors a la pèrdua de Cuba i Filipines en 1898, o el període anterior a la guerra de 1936, quan el catalanisme era una força en ascens i la decadència de l'Estat i del nacionalisme que el sustenta era una evidència, és que a hores d'ara, el 2007, l'Estat es més fort que mai i no té, almenys en l'àrea catalana, un projecte emergent que justifiqui la revifalla de la dinàmica de confrontació per part del nacionalisme espanyol. Subsisteix arreu dels Països Catalans, amb major o menor grau de consistència, un entrellat social amb voluntat de pertinença a una identitat específica i això en un context en el qual els canvis socials i econòmics es produeixen sense mecanismes d'intervenció política substancial que n'assegurin la continuïtat. Aquesta realitat autòctona subsistent es la que voldrien assimilar definitivament ara,

per aconseguir així un disseny que no s'havia pogut assolir en els segles precedents.

## BANALITZACIÓ I INHIBICIÓ

No abunden els estudis rigorosos fets des d'una òptica nacional catalana relatius als efectes que sobre la vida social, l'evolució econòmica i la mentalitat col·lectiva causa al llarg del temps la dependència respecte a l'ordre estatal espanyol. La negació de la seva existència o la banalització de l'anticatalanisme és l'actitud preponderant entre els professionals de la politologia i els opinadors mediàtics al nostre país. També entre la majoria de les forces polítiques que han contribuït a la consolidació del règim constitucional i autonòmic sorgit de la transició postfranquista. La banalització consisteix a argumentar que les reaccions anticatalanes que han proliferat els darrers anys tenen caràcter anecdòtic (pràcticament al mateix nivell de les picabaralles o rivalitats locals entre «espanyols») i episòdic (són la resposta a un *excés* puntual –la reforma de l'Estatut– de la classe política catalana que, deixant-se endur per la rauxa, ha desafiat inconscientment i sense seny l'ordre establert).

Per a aquests sectors polítics i culturals, la nació catalana és només una referència simbòlica desproveïda de contingut polític real. Ho va sintetitzar Joan Raventós afirmant que «Catalunya és una nació, però jo no sóc nacionalista»,<sup>2</sup> és a dir, s'afirma l'existència de la nació però es prescindeix del compromís de potenciar la comunitat nacional a través d'un projecte polític específic que es basi en el dret de decidir sobiranament el futur del poble català. Els que així actuen prioritzen l'Estat-nació

espanyol del qual l'element català és un component més. Les reflexions polítiques d'aquests sectors tendeixen a donar aparença de consens a allò que realment és un sistema de dominació política: l'acceptació de la sobirania única del «poble espanyol» suposa el no-reconeixement de les diverses comunitats nacionals que conviuen al territori de l'Estat. Instal·lats en aquesta lògica, acceptar que existeix l'anticatalanisme significaria reconèixer que hi ha un conflicte que el règim constitucional i autonòmic no ha resolt.

La qüestió nacional havia estat un tema secundari per als intel·lectuals més o menys marxistes que han mantingut una posició hegemònica en el terreny de la cultura i la historiografia catalana des dels anys seixanta fins a l'actualitat. Des de l'obra de Jordi Solé Tura *Catalanisme i revolució burgesa*,<sup>3</sup> aquests sectors han considerat el catalanisme una estratègia burgesa de defensa dels seus interessos durant el procés de construcció de l'Estat espanyol liberal i, tot i que Josep Termes va demostrar ben aviat el caràcter popular del nacionalisme català, van reduir el catalanisme a una reivindicació cultural susceptible de ser integrada en el projecte de transformació socialista que tenia, evidentment, àmbit estatal. En aquests plantejaments se separa nítidament la qüestió social de la reivindicació nacional i es deslegitima expressament l'independentisme, per tant tampoc es conrea l'estudi del fenomen nacional ni es contempla la complexitat de factors que hi conflueixen. La sensibilitat col·lectiva, el sentiment de catalanitat, els valors morals que en l'etapa del nacionalisme republicà dels anys trenta es van difondre com a propis són bandejats amb una actitud rígida i esquemàtica.

Aquest captivament ha sobreviscut al declivi de la ideologia i a la caiguda dels règims que se'n reclamaven. Ni tan sols la constatació de la vitalitat del nacionalisme català ha portat a una revisió autocrítica dels plantejaments reduccionistes que es limiten a considerar els aspectes formals del problema, com si només es tractés d'encertar en la fórmula d'encaix en l'estructura institucional espanyola o de trobar una interpretació constitucional més favorable. Aquesta actitud preventiva i plena de prejudicis s'ha mantingut vigent durant els anys noranta del segle passat i amb l'entrada del nou mil·lenni ha evolucionat en diverses direccions: des de l'anticatalanisme pretesament liberal fins al cosmopolitisme apàtrida. Totes amb un tret comú, el pas des de la inhibició respecte de la qüestió nacional fins a l'animadversió manifesta envers tot plantejament de construcció cultural i polític basat en la catalanitat. És significativa en aquest sentit l'evolució dels hereus de la burgesia franquista barcelonina (Félix de Azúa, Francesc de Carreras, Eugenio Trías), que als anys seixanta varen adoptar aparentment postures progressistes i que han esdevingut els instigadors de l'anticatalanisme reaccionari que ha centrat en la llengua (en l'etapa Foro Babel) l'aversion contra la comunitat nacional catalana de la qual, per elitisme, mai no s'han sentit part integrant.

La interrupció des de 1939 de la línia de continuïtat amb els intel·lectuals, científics i artistes que projectaven la transformació social, la modernització política i la consolidació de la identitat catalana ha menat a l'assimilació de pautes de pensament abstractes que provoquen que a la desfeta de l'ideal socialista el substitueixin altres abstraccions igualment deslligades de la realitat social i nacional pròpia.

Un nou tipus d'argumentació ha agafat impuls a partir de les potencialitats que ofereix la societat de la informació a l'hora d'interpretar i transformar la realitat social. Entre els sectors culturals, periodístics i polítics instal·lats en el món mediàtic es viu un enlluernament per la societat en xarxa, de la qual són protagonistes destacats, basada en l'intercanvi permanent, en la creació de noves realitats a partir de la barreja d'elements preexistents. Els defensors de l'Estat-nació espanyol tendeixen a contraposar aquesta potencialitat transformadora, pròpia de l'era de la globalització, amb les identitats concretes com la catalana, desproveïdes d'Estat de referència i que han d'apel·lar a la voluntat de permanència i a l'esforç continuat de cohesió per subsistir en el món global. Un nou relativisme favorable a la confusió d'identitats reposa sobre la idea que tot és manipulable i disponible, per tothom i en qualsevol moment, en una mena de mestissatge sense fronteres que reclama la plena disposició sobre els referents col·lectius dels pobles. Aquests defensors del cosmopolitisme es mostren ferotgement intolerants davant la resistència a l'assimilació en incertes identitats difuses per part de les identitats col·lectives sotmeses a processos de minorització. La catalanitat és un destorb i la seva mera existència una imposició.

Hi ha una sublimació de les identitats difuses, de les solucions globals com a via per a no afrontar la problemàtica concreta de la qual es vol fugir, en aquest cas les tensions catalanisme-espanyolisme que es viuen a la societat catalana. Entre les persones que han donat el pas de renunciar a la pròpia identitat d'origen, fins i tot renunciant a l'ús de la llengua catalana, hi ha una reacció d'hostilitat envers allò que

han deixat enrere que troba aixopluc en aquest tipus de plantejaments. La possibilitat mateixa d'un projecte de construcció política d'una comunitat nacional, que inevitablement s'ha de bastir sobre factors compartits d'homogeneïtzació del conjunt humà afectat, sembla horrorosa i mereix ser combatuda.

La nostra no és una societat homogènia, ans al contrari, hi ha encreuament d'identitats, relacions de superposició i col·lisió, tant a nivell col·lectiu com personal que provoquen reaccions diverses: assimilació al patró dominant espanyol, integració a la catalanitat, sentiment d'identitat complementària. La catalana és una societat en transformació amb les contradiccions derivades d'aquesta circumstància però amb la dificultat afegida que aquests canvis demogràfics, econòmics i culturals es produeixen en un context marcat per les condicions de dependència que resulten de l'ordre estatal.

## VIGÈNCIA DEL NACIONALISME I DEL CONFLICTE CATALÀ

Arran del llarg debat estatutari viscut a la Catalunya estricta ha anat proliferant l'argumentació, basada en la constatació de la realitat segons els seus divulgadors, en virtut de la qual les necessitats de la «Catalunya social» són alienes, i fins i tot contradictòries, respecte de les reivindicacions de la «Catalunya nacional». Les importants són les primeres mentre que les segones són una entelèquia ja superada que només serveix per a fer «soroll». En aquesta distinció coincideixen, curiosament, des de la patronal Foment del Treball Nacional fins a Comissions Obreres quan demanen

a la classe política atenció prioritària a l'economia i les reivindicacions laborals. El PSC tenia per lema electoral en les passades eleccions al Parlament de Catalunya precisament «la Catalunya social», que podia haver estat també el de ICV, ja que ambdues formacions coincideixen a destacar allò social per davant del factor nacional. Per la seva part, tant els «Ciutadans» (patrocinats per la *Brunete mediàtica* madrilenya) com el PP porten la distinció a l'extrem de negar l'existència mateixa de la qüestió nacional: l'única nació política jurídicament existent és Espanya, i punt. Per a aquestes formacions no existeixen els drets col·lectius de caràcter nacional, això és, el dret d'autodeterminació dels pobles, almenys pel que fa a la seva aplicació al poble català.

Des del camp de la intel·lectualitat progressista s'ha elaborat la tesi segons la qual el catalanisme i el nacionalisme són dues nocions diferents, el segon és una construcció abstracta dels nacionalistes, mentre que el catalanisme és una mena de particularisme compatible amb l'espanyolitat integradora. Ernest Lluch va insistir i divulgar aquesta distinció<sup>4</sup> que ha estat assumida ràpidament i sense un debat aprofundit per l'esquerra de tradició socialista i comunista. El catalanisme és un punt d'encontre de persones de totes les procedències mentre que el nacionalisme és excloent per essència pel fet de reduir els components de la comunitat nacional als que comparteixen un projecte polític que implica necessàriament la ruptura de la unitat de l'Estat i de la convivència que aquest garanteix. Amb aquesta interpretació s'eludeixen les contradiccions entre Estat espanyol i nació catalana i es justifica l'ordre establert.

Des del neoliberalisme autoritari de la dreta nacionalista espanyola, la Fundació

FAES per exemple,<sup>5</sup> s'ha posat en circulació la construcció teòrica segons la qual més enllà dels individus només hi ha l'Estat (espanyol per descomptat), que és neutral i dispensa un tracte igualitari a tots els ciutadans. Copiant els dogmes del jacobinisme francès afirmen que les identitats col·lectives són una ficció que va contra la llibertat i la igualtat dels ciutadans. Fet i fet, es tracta de dissociar l'individu del col·lectiu, la nació de la societat, la catalanitat del nacionalisme amb la finalitat de preservar un ordre estatal, inqüestionable i immutable. Suposa la negació dels factors d'evolució social i política, que sempre són col·lectius, i que només es donen quan s'articulen en un projecte polític: les aspiracions personals i les socials, és a dir, quan tenen caràcter nacional. Per a sostenir aquest discurs cal descontextualitzar històricament la realitat que es pretén emmotllar i així es prescindeix de les causes econòmiques i polítiques que han conduït a guerres, repressions i imposicions lingüístiques i culturals contra les nacions sotmeses a l'ordre estatal.

Tots els corrents que coincideixen, amb major o menor intensitat, a negar el lligam entre els aspectes socials i nacionals de la realitat política catalana tenen com a objectiu comú la defensa de l'ordre per davant de la llibertat, del dret formal per sobre de la democràcia, de l'Estat contra el poble. El nacionalisme no és, com es vol fer creure des dels mitjans de comunicació addictes, una problemàtica deslligada de les relacions de poder dins d'una societat. Ben al contrari, el nacionalisme espanyol és l'element cohesionador dels sectors que exerceixen l'hegemonia social i política que l'Estat representa (i que aplega també l'adhesió de la població que no participa dels rèdits però se sent identificada amb

les representacions mítiques d'aquest). L'espanyolisme és també la ideologia dominant dels sectors empresarials, mediàtics i financers hegemònics en el subsistema social català. El catalanisme és combatut des del poder, des de tots els poders, pel seu potencial aglutinador d'una majoria social amb unes necessitats socials, culturals i lingüístiques contradictòries amb les prioritats imposades per l'ordre estatal. En el conjunt nacional català (Principat, Illes i País Valencià) està establert un sistema de dependència respecte de l'ordre estatal, però no hi ha consciència de conflicte per a capgirar aquesta situació, l'única voluntat de confrontació la manifesta l'espanyolisme, des del govern a València i Mallorca i des de l'oposició a Barcelona. Per contra, el catalanisme cerca el pacte que eviti el conflicte polític. Mentre el catalanisme busca la cohesió social, des de l'espanyolisme s'aprofundeix la divisió identitària com a forma de mantenir la dominació política. Des del catalanisme s'intenta articular alhora un discurs social i nacional, mentre que des de l'espanyolisme s'intenta desvincular ambdós aspectes.

Ni el pujolisme ni el nacionalisme republicà han estat capaços, fins ara, de bastir un projecte de construcció nacional. Els processos de reforma estatutària viscuts recentment no han estat més que reestructuracions de l'ordre autonòmic vigent des de la transició que en res afecten l'estabilitat de l'Estat. La feblesa de les iniciatives polítiques del catalanisme s'ha pogut apreciar en les contradiccions i l'abrupte final del procés de reforma de l'Estatut de Catalunya. S'han acabat imposant les forces d'ordre i des dels cercles intel·lectuals addictes es promou el discurs de la necessitat d'una «rectificació» de les actituds dels partits



catalans perquè tornin a una realitat en què tota reivindicació nacional resulta sobrerera. Es pretén així deslegitimar fins i tot la mera iniciativa per canviar l'estat de coses.<sup>6</sup> I tanmateix, l'espòli fiscal continua malgrat el nou Estatut, i els interessos socials majoritaris de la població catalana quant a serveis, infraestructura i cultura divergeixen de les prioritats de l'Estat, que es reserva les competències clau en aeroports, ferrocarrils i immigració. No hi ha a curt termini un projecte de construcció nacional i social amb possibilitats de ser electoralment majoritari i amb capacitat per a resistir el conflicte polític que des del nacionalisme espanyol es planteja contra tota eventualitat que pugui alterar el sistema constitucional espanyol.

En el govern d'entesa nacional de progrés que s'ha constituït a Catalunya sota la presidència de José Montilla conviuen l'esquerra estatalista i l'esquerra nacional que alhora que són socis de govern són rivals estratègics i, malgrat que prevalen les postures d'ordre que prioritzen la Catalunya social davant la nacional, la dinàmica dels interessos catalans i de l'Estat són divergents i la correlació de forces al si de l'esquerra es pot invertir a mitjà termini. Tot depèn de la capacitat i la voluntat dels sectors polítics i socials, no sols d'ERC, per a bastir un projecte amb una ideologia pròpia (recuperant el republicanisme com a referent diferenciat tant respecte del liberalisme com del socialisme) i una estratègia de construcció nacional amb objectius més enllà de la reforma estatutària. □

1. Ramón Cotarelo, «La izquierda española y los nacionalismos», *Gara*, 24 d'octubre de 2006. Vegeu, així mateix, d'aquest autor, «Sobre la qüestió: 'les noves formes del nacionalisme espanyol'», *L'Espill* núm. 3 (1999).
2. Joan Raventós, declaracions al diari de la Universitat Catalana d'Estiu, 20 d'agost del 1998.
3. Jordi Solé Tura, *Catalanisme i revolució burgesa*, Barcelona, Edicions 62, 1967.
4. Ernest Lluch, «Catalanismo y nacionalismo», *La Vanguardia*, 10 de febrer de 2000.
5. *Papeles FAES* núm. 20, «Nación, Estado y Constitución», 12 de setembre de 2005.
6. Lluís Bassets, Albert Branchadell, Josep M. Fradera, Enric Juliana, Antoni Puigverd i Ferran Sáez Mateu, *La rectificació. Cabòries, exhortacions i premonicions sobre Catalunya*, Barcelona, Destino, 2006.

# Ulleres d'encongir

## La impermeabilitat del mercat castellà a la producció cultural en llengua catalana

Vicenç Villatoro

La mirada entre dues cultures rarament és una mirada neutra i transparent. Sempre està tenyida per les ulleres d'una determinada forma de prejudicis, no necessàriament negatius. Sobre les cultures llunyanes i desconegudes projectem tòpics i jerarquitzacions prèvies que distorsionen inevitablement la recepció dels seus productes culturals. Però també sobre les cultures absolutament pròximes i considerablement conegudes projectem judicis previs, construïts a partir de sobreentesos polítics o històrics. Rarament en la mirada a una cultura aliena, per pròxima i coneguda que pugui ser, hi participa tan sols la curiositat, la receptivitat oberta a allò que en pot venir. Aquesta curiositat apareix normalment associada a una idea feta sobre la naturalesa de l'altra cultura i sobre la naturalesa de la relació entre totes dues, i per tant la mirada es pot amplificar per prejudicis positius com l'admiració, el respecte o la compassió, però també es pot

encongir per l'efecte de prejudicis negatius com el menyspreu, l'antipatia política o la interiorització d'una relació jeràrquica entre les cultures en contacte, que en situa unes per damunt de les altres, en un pla superior.

Si la llunyania, ben sovint, fa que les mirades entre cultures quedin contaminades pels tòpics, la proximitat no és sempre la solució. Les cultures de la Península Ibèrica han compartit un espai molt ben enquadrat i tenen en la seva majoria uns orígens comuns que podrien fer pensar en unes evolucions paral·leles. Però en la mesura que les relacions polítiques a l'interior de la Península han estat sempre tenses, les mirades entre cultures han participat de tòpics, prejudicis i malfiances que tenien el seu origen en la política. La mirada castellana cap a la resta de cultures peninsulars –inclosa la portuguesa– ha estat feta en els últims segles des d'una sensació de superioritat i des d'una voluntat d'hegemonia.

No voldria convertir aquest article en una antologia d'anècdotes, però permetin-me esmentar-ne dues que són representatives d'una determinada forma de mirar. Un amic periodista em subratllava una vegada l'actitud tan diferent dels castellanoparlants quan van a Roma o quan van a Lisboa. A Roma, molts castellanoparlants intenten

Vicenç Villatoro és periodista i escriptor. Ha estat director de *l'Avui*, de la Fundació Enciclopèdia Catalana i de la Corporació Catalana de Ràdio i Televisió. Ha escrit novel·la, poesia i assaig. En aquest darrer gènere ha publicat recentment *Catalunya després del tripartit* (2004), *Crear Europa, reconstruir Occident* (2005) i *Els jueus i Catalunya* (2005).

parlar un italià més o menys macarrònic, intenten fer plurals acabats amb *i*, intenten italianitzar més o menys en aparença les seves formes castelleses. Quan van a Lisboa, és ben diferent: la majoria dels castellano-parlants, a Portugal, hi continuen parlant castellà com si no haguessin sortit de casa, convençuts que els portuguesos els han d'entendre, tenen l'obligació d'entendre'ls. Un castellanoparlant tendeix a comportar-se a Portugal com un anglòfon a qualsevol lloc del món: convençut que parla una llengua superior i necessària que tots els seus interlocutors han de conèixer.

Doncs si la mirada des de la llengua i la cultura castellana cap a la portuguesa ja baixa un graó respecte a la mirada sobre la italiana, posem per cas, i un parell o tres respecte a l'anglesa, la francesa o l'alemanya, encara baixa uns quants graons més quan es parla de la resta de llengües peninsulars, sense l'estatus que els dóna un Estat al darrere. Expliquen d'una senyora d'una capital castellana que va anar a comprar un producte alimentari i, en examinar-lo, es va dirigir irada al mostrador: era inacceptable! Entre les diverses llengües de l'etiqueta hi havia el català! Què s'havien cregut. El comerciant, per tranquil·litzar-la, li va dir que no era català, sinó portuguès. De fet, el botiguer no en tenia ni idea, de quina llengua era. Però sabia que una etiqueta en català seria considerada una ofensa per la seva clienta, mentre que una etiqueta en portuguès tindria una certa justificació.

Tibant una mica més l'anècdota, estic convençut que si al botiguer no se li hagués acudit la bona sortida del portuguès, i hagués hagut de justificar la presència del català, li hauria resultat més útil dir que era per vendre'n a Andorra que no pas per vendre'n a Barcelona. Al cap i a la fi, a Andorra

el català és la llengua oficial d'un Estat... I aquest és un argument més comprensible en la jerarquizació de les llengües peninsulars que no pas el del nombre de parlants o el de la tradició cultural. El que jerarquitzava les llengües és, per damunt de tot, el grau de reconeixement per part del poder públic, la seva oficialitat. Tota la resta ve al darrere. És també decisiu, però al darrere.

Vull dir amb això que la mirada des de la cultura castellana a la cultura catalana ha estat, sobretot en els últims segles, de dalt a baix, del gran al petit, però encara més del qui té tots els papers en regla cap a aquell qui té un status ambigu i fràgil. No és tan sols la mirada de la llengua que té més parlants respecte a la que en té molts menys. És la mirada des de la llengua i la cultura que té el poder, que gaudeix de tots els beneficis de l'oficialitat, respecte a qui no el té. Tot i així, aquesta mirada és variable, es modula al llarg del temps. I es podria dir que en aquests moments estem tocant fons, en l'últim segle, pel que fa a la consideració des de la cultura castellana de la producció cultural en llengua catalana. En qualsevol cas, en els últims segles, la modulació de la mirada des de l'Espanya castellana a la cultura produïda en català té més a veure amb circumstàncies polítiques entorn de la llengua que no pas a una lògica estrictament cultural, de vàlua i d'interès d'aquesta producció.

De ben segur, quan Garcilaso i Boscà, en la primera meitat del segle XVI, adapten al castellà com a propis poemes d'Ausiàs March, ho fan des d'una mirada d'igualtat o d'admiració. Boscà —nascut a Barcelona—, o Garcilaso, intenten construir una nova poesia castellana imitant models italians, però també models en català, i molt específicament March. No és aquesta una

mirada des de la superioritat. Al contrari, des d'una tradició que s'està construint es contempla una tradició ja construïda. A començament del XVI, el castellà és emergent, però contempla el català i l'italià amb el respecte admiratiu amb què es contempen els iguals o els clàssics. Quan Garcilaso converteix un «Amor, amor, un hàbit m'he tallat» en un «Amor, amor, un hábito vesti» o quan Boscà fa de «Així com cell que en lo somni es delita» un «Como aquel que en soñar gusto recibe», estan posant Ausiàs March a la mateixa altura que Petrarca. Certament, això té a veure amb una admiració individual, personal, per l'obra de March, però també amb un respecte pel gresol cultural d'on procedeix March. No estan recuperant uns materials que veuen per sota del seu paisatge cultural, sinó per damunt, avançats, admirables.

Però entre el XVI i el XVIII es produeixen esdeveniments culturals i polítics que transformaran aquesta relació, que deixarà de ser igualitària, paritària, i esdevindrà profundament desequilibrada. Durant el segle XVI i el XVII, la literatura en llengua castellana arriba a un moment de màxima esplendor, que coincideix amb una certa decadència de la literatura culta de llengua catalana. Per tant, en una dinàmica estrictament de vàlua i de modernitat de l'expressió cultural, el castellà agafa avantatge sobre el català. N'agafa també com a llengua internacional, de difusió. Els models i les modes en el barroc les imposa el castellà, i no tan sols respecte al català, sinó respecte a moltes cultures d'Europa.

De tota manera, en la relació entre la cultura catalana i la castellana, en la mirada mútua, allò que més pesa és la construcció política que es genera al segle XVIII. Podríem dir que a començament del XVIII

es confronten sobre territori peninsular dues concepcions sobre l'organització d'un espai polític, que van més enllà d'una lluita entre dinasties i d'una lluita entre territoris. Austriacisme i felipisme no són conceptes estrictament dinàstics, entre partidaris de legitimitats dinàstiques diverses, ni són tampoc els noms de dues faccions perfectament territorialitzades. Hi ha austriacistes castellans i hi ha botiflers catalans, valencians i aragonesos. En el fons hi ha dues ideologies o si es vol dues protoideologies que estan en el fonament de dues concepcions diverses de l'Estat, que es desenvoluparan en el segle següent. El felipisme significa la via francesa, que considera que els espais polítics s'han de construir damunt de la igualtat o l'homogeneïtat legislativa, institucional i també cultural. D'aquest embrió naixerà l'absolutisme, però també arribarà més endavant la concepció jacobina: un Estat és en definitiva un marc homogeni de lleis, d'institucions, de cultura i de llengua. Per contra, l'austriacisme es fonamenta en el manteniment dels furs i per tant contempla la possibilitat de construir un espai polític unificat en què convisquin lleis diferents, institucions diferents i, per tant, llengües i cultures diferents. Serà el model anglosaxó, el model holandès, però també segons com el model de l'imperi austrohongarès.

Fent servir termes anacrònics, podríem dir que a començament del segle XVIII s'enfronten dues maneres d'organitzar la Península Ibèrica: una que tendiria a l'unitarisme i l'homogeneïtat cultural, una altra que hauria apuntat cap a una visió federalista o confederalista, a partir de la diversitat. Òbviament, la primera opció té més partidaris a Castella, que és qui des de l'hegemonia opta al paper predominant; la segona en té més a tota la corona d'Aragó,

que difícilment podrà imposar un model únic a tota la península –entre altres coses, perquè mai no l’ha tingut ni en el seu mateix interior– i que per tant pot aspirar a tot estirar a preservar les seves personalitats dintre d’un model d’articulació de les diversitats. I no cal dir que aquests dos models diferents d’entendre la construcció de l’espai peninsular contenen –encara que sigui d’una manera inconscient i esquemàtica– un model de relació entre les llengües i les cultures de la península. Un mapa polític, un mapa jurídic, un mapa cultural.

Van guanyar els unitaristes, ja se sap. Però no del tot. O no prou, per al seu projecte. Ernest Lluch ha estudiat la pervivència d’aquest austriacisme de la diversitat en el segle XVIII. A mitjans del XIX, les restes del vell austriacisme es revifen amb l’empelt de la concepció romàntica dels pobles i les arrels, que porta a la renaixença cultural. A començament del segle XX, aquesta doble tradició, el vell austriacisme jurídic i el nou particularisme romàntic, troben expressió política, a través sobretot del catalanisme. El mateix Lluch subratlla l’existència d’un fil entre aquests tres estadis, tot i que no sigui sovint conscient. El catalanisme aixeca banderes de la diversitat cultural dintre de la península –i les formula sovint a través d’una mena d’iberisme confederal– que tenen un lligam, i no estrictament simbòlic o sentimental, amb les velles banderes austriacistes.

Dit d’una altra manera, després de la batalla d’Almansa, s’imposa militarment per a Espanya la via francesa a la modernitat: per a esdevenir un Estat modern, cal construir un poder central fort damunt d’un territori homogeni en lleis i cultura. És derrotada una via alternativa a la modernitat, la que faran servir Holanda o Anglaterra. L’austria-

cisme no era tan sols –tot i que de vegades ho era també– una via per al manteniment d’estructures medievals obsoletes. També era una via a la modernitat. Però perd. L’especificitat hispànica, a diferència de França o d’Anglaterra, és que la via que guanya no és prou forta i la que perd no esdevé prou feble. És a dir, Espanya tria –és una manera de parlar– la via francesa unitarista, però no aconsegueix dur-la a terme mai d’una manera plena. El tardoaustriacisme al començament, la revolució romàntica després i finalment l’eclosió del catalanisme després de la guerra del 98, fan que aquest projecte concret d’accés a la modernitat resti sempre inacabat, a mitges. Bé, més que a mitges. Però no pas a totes.

El resultat d’aquests tres segles ha estat que no ja la Península Ibèrica, ni tan sols l’àmbit de l’Estat espanyol, no han aconseguit el nivell d’homogeneïtat cultural que buscava el que podríem anomenar la via francesa, però tampoc no s’ha construït mai l’articulació de la diversitat en termes igualitaris que correspondria a un model confederal o federal. El vell austriacisme ha mantingut una certa pervivència, podríem dir que des de l’oposició, mentre que el vell felipisme ha governat Espanya, però sense complir plenament els seus objectius. Llavors, la persistència de les diverses llengües i cultures a l’interior d’un projecte de model francès, que tendeix a identificar modernitat amb homogeneïtat, ha estat percebuda com una nosa, com un impediment a la plena modernització, com un residu medieval primer, carlí després, que impedeix la plena formulació d’Espanya com un Estat liberal modern de matriu francesa. Les llengües i les cultures no castellanès no han desaparegut de la península. Ni tan sols han quedat reduïdes a formes dialect-

tals, a patuesos sense prestigi, a la manera de França o d'Itàlia. Però tampoc no han esdevingut cultures integrants de l'espanyolitat en peu d'igualtat amb la castellana, a la manera de Canadà, de Suïssa o de Bèlgica. S'ha consolidat a l'Estat espanyol un model de pluralisme asimètric, de pluralisme interiorment jerarquitzat, que és el marc jurídic, polític i fins i tot imaginari en el qual es produeix la relació entre les diverses llengües i cultures

La mirada de la cultura castellana respecte a la catalana no és la mirada de la francesa respecte a l'occitana ni la de la italiana respecte a la siciliana. Però tampoc no és la que té un suís alemany respecte a un suís francòfon. En paral·lel, el nivell quantitatiu i qualitatiu de la producció cultural en llengua catalana al llarg de la segona meitat del segle XIX, tot el segle XX i el que portem del XXI és suficient per a no esdevenir estrictament invisible, per a no merèixer alguna mena de mirada i alguna mena de teorització. En aquesta mirada des del món en castellà a la cultura en català podríem distingir tres fases, que s'han anat trepitjant i succeint, segons els impulsos de les situacions polítiques i culturals d'aquests gairebé dos segles de renaixença.

En algunes fases, i des d'algunes mirades, la cultura catalana ha estat vista com una nosa o, encara pitjor, com una forma de malbaratar talent i energia per part d'actors culturals que podrien haver escollit el castellà amb més, per dir-ho així, rendibilitat. És un retret molt típic del XIX: autors catalans, esteu perdent el temps escrivint en una llengua perduda per a la república de les lletres. Teniu talent, teniu coneixements, el que us correspondria és fer les coses en castellà perquè tinguessin més difusió. L'opció pel català és vista com una

dèria ideològica, antinatural, anticultural. Podríem fer una llarguíssima antologia de retrets d'aquesta mena, posats en boca d'Unamuno o de Galdós o de tants autors rellevants en castellà. Tant des de posicions conservadores com des de posicions progressistes, s'ha interioritzat la noció de jerarquia entre les llengües. Entre totes les llengües del món, però sobretot entre les llengües hispàniques. En alguns casos s'ha teoritzat que una llengua és un sistema de comunicació, sense cap càrrega identitària, i que per tant és preferible i superior la que pot ampliar més el ventall comunicatiu, la que pot arribar a més persones. No cal dir que aquest argument de l'amplària comunicativa s'ha fet servir més vegades a favor del castellà i contra el català que no pas a favor de l'anglès i contra el castellà. Perquè en el fons s'està aplicant sobre el mapa del pluralisme asimètric que ens ha deixat el nostre estrany segle XVIII.

En altres fases, la cultura en llengua catalana ha produït en alguns àmbits del món cultural castellà una mirada compassiva. Això ha passat sobretot en els períodes en què les dictadures conservadores han perseguit el català i han subratllat el seu estatus d'inferioritat, en la línia d'esborrar-lo simplement del mapa. És a dir, durant la dictadura de Primo de Rivera i durant la dictadura de Franco. S'han produït llavors moviments de solidaritat, de curiositat i sobretot de compassió respecte a la producció catalana i de reivindicacions del seu dret a existir. En els moments de màxima opressió lingüística, han aparegut corrents de simpatia una mica paternal, que han portat a demostrar un cert interès—des de la desigualtat—per la producció cultural en català. Molt sovint, aquestes formes de compassió han desaparegut quan el català



ha aixecat una mica el cap i ha reclamat una millora substantiva del seu estatut jurídic. Va passar molt clarament en els anys trenta: intel·lectuals castellans que es manifestaven a favor del català al final de la dictadura de Primo de Rivera van ser furiosos adversaris pocs anys després de l'Estatut de Catalunya, precisament per consideracions lingüístiques. El procés es va repetir gairebé exactament al final del franquisme i el començament de la transició democràtica. Perquè hi hagi compassió, cal que la víctima continuï fent el paper de víctima. Si es revolta contra aquest paper, si reclama igualtat, si no vol fer més de víctima, s'ha acabat la compassió.

Hi hauria una tercera fase, en la qual estaríem situats a hores d'ara. En un cert sentit, és una variant de la primera: l'existència d'una cultura en llengua catalana és percebuda com una anormalitat històrica, com una resistència estranya a la modernitat i la racionalitat, però el volum i la força de la producció fa que no sigui imaginable a curt termini la seva pura i simple desaparició. Jo diria que la mirada actual de la cultura castellana respecte a la catalana és d'un enorme recel. En l'imaginari de fons, la vella concepció del pluralisme asimètric: a Espanya hi ha més d'una llengua, però no totes tenen el mateix valor. N'hi ha una d'universal i de comuna, n'hi ha d'altres de locals. Per això la universal i comuna és constitucionalment obligatòria per a tots, mentre que les locals són estatutàriament una mica obligatòries, però només per als territoris respectius. La jerarquia entre llengües i cultures està constitucionalitzada. Pertany a l'imaginari del conjunt dels espanyols, però també al seu ordenament jurídic.

Però en l'imaginari col·lectiu, s'hi ha instal·lat també una altra consideració, que

neix de l'encreuament entre el model de pluralisme asimètric constitucionalitzat i la comprensió de la cultura com un mercat dominat per un cert darwinisme, en el qual només subsisteixen els millors. Per a aquesta concepció, hi ha una perplexitat inicial: si tots ens podríem entendre en espanyol, si produir cultura en espanyol et dóna un mercat més ampli, com és que hi ha gent que encara produeix cultura en català? La resposta és: per política. Per un afany identitari de naturalesa política. El mercat aniria a favor de l'espanyol. La política, del català. La raresa, l'extemporaneïtat, de la pervivència contra tota lògica i racionalitat d'una producció cultural en català només s'explicaria per la seva intencionalitat política. Hi ha català perquè hi ha catalanisme. Hi ha producció cultural en català perquè el catalanisme ho necessita. Hi ha producció cultural en català perquè les institucions ho mantenen.

Aquest prejudici bàsic —l'existència d'una jerarquia entre llengües, la naturalesa política del manteniment del català, la hiperprotecció de la producció cultural en català— està enormement estès i actua, de vegades inconscientment, com a motor del recel, del desinterès i de la ignorància des de la cultura castellana per tot allò que es fa en català. S'ha generat la idea que la producció cultural en castellà competeix en el mercat. Mentre, la producció en català, que no podria sobreviure en el mercat, que no podria estar-se a la intempèrie, sobreviu només sota l'hivernacle protector dels poders públics. Hi ha la idea d'una cultura catalana que perviu només gràcies a les subvencions institucionals, impermeabilitzada respecte a les demandes del mercat, alimentada amb diner públic. La cadena lògica continua: si això és així, un autor de vàlua, capaç de re-

sistir darwinianament el procés de selecció del mercat, escriurà naturalment en castellà. Qui escriurà en català? Qui té la dèria, la ceba, o qui no seria capaç de sobreviure a la intempèrie i per tant busca el refugi acrític d'uns poders públics als qui només interessa la llengua de producció i no la seva qualitat. Llavors, a qui podria interessar-li un producte que ve d'aquest hivernacle, en el qual s'han refugiat els mediocres? Quina curiositat pot provocar una obra nascuda de la sobreprotecció?

S'ha dibuixat un mapa en què el castellà i la seva producció cultural estan a primera divisió i el català i la seva producció estan a tercera, com a molt amunt. Només es queden a tercera, podent estar a primera, o els qui no valen prou o els qui hi apliquen una dèria ideològica. La producció en català no provoca compassió, perquè ja no és percebuda com una víctima. Ja no provoca admiració, perquè no és percebuda com una igual. Ja no provoca curiositat, perquè és percebuda com un producte artificios de laboratori i d'hivernacle. Només pot provocar menyspreu o indiferència. La recepció de la producció cultural en llengua catalana és avui més baixa i més recelosa que mai. Fins al punt que per a molts autors en llengua catalana resultaria més fàcil ser coneguts i reconeguts a Alemanya o a Holanda que no pas a l'Espanya castellana. De la mateixa manera que s'estudia català a més universitats alemanyes que no pas espanyoles de fora dels Països Catalans. A Alemanya, la producció cultural en català ha de competir des de la igualtat amb la producció cultural de molts altres països petits i mitjans. A Espanya, ha de competir carregada amb el llast del prejudici. Amb un matís: per a un observador alemany, la cultura castellana és la via natural per al coneixement de la cata-

lana. Si la castellana, que és percebuda com la seva protectora natural, no fa cas d'un producte cultural català, per què n'hauria de fer l'alemanya? Si no s'ha fet la traducció a l'espanyol d'una novel·la catalana, per què s'hauria de traduir a l'holandès? Quan, a més, molt sovint, l'editor holandès pensa accedir a la novel·la catalana precisament a través de la seva traducció al castellà.

El resultat de tot plegat és que el mercat en llengua castellana és enormement impermeable a la producció cultural en català o traduïda del català, tant pel que fa a la literatura com al cinema i encara més a la música. S'ha produït un retrocés fins i tot amb relació al final del franquisme i començament de la transició, quan l'obra dels grans autors en català –Espriu, Rodoreda, Pla– tenia una certa circulació en la seva traducció castellana i els cantautors catalans –Raimon, Llach, el Serrat en català– podien actuar amb una certa continuïtat en el mercat castellà. Certament, estem parlant de grans noms, però també d'un clima menys hostil, potser pel pes ja al·ludit abans de la compassió: llavors el català tenia clarament el paper de víctima i no havia pogut aixecar el cap. La producció audiovisual en llengua catalana pateix un cert menysteniment –s'ha vist amb la trajectòria d'una pel·lícula com *Salvador*– i pel que fa al teatre, els grups catalans tenen prestigi, però no és proporcional al gruix de la seva obra. Cada any en els guardons i reconeixements que es produeixen en l'àmbit estatal i que per tant teòricament haurien de premiar per igual productes procedents de totes les cultures, es veu clarament aquest menysteniment de la producció catalana. De vegades per raons físiques: la producció catalana ha estat vista només a Catalunya i la producció en castellà ha estat vista a tot l'Estat.

Pot ser que aquest retrocés en la recepció de producció en llengua catalana en l'àmbit espanyol tingui a veure amb una caiguda de la qualitat d'aquesta producció? Franca-ment, em resisteixo a creure-ho. Sobretot perquè en paral·lel s'ha incrementat la recepció de la producció catalana en altres cultures europees. Repeteixo, per a molts autors és més fàcil ser traduïts, publicats i valorats en anglès, alemany o hongarès que en castellà. Editorials en castellà radicades a Catalunya han fet apostes serioses per divulgar l'obra d'autors ja consagrats en l'àmbit català—Monzó, Calders, Torrent—i els resultats han estat decebedors. El mercat en castellà rebutja aquests productes, sense grans escarafalls, sense fer-ne teòrica, però amb una contundència fàcil de mesurar.

Repeteixo, no crec que es tracti estrictament d'un cas de catalanofòbia. No és que veure coses en català els produeixi basques. És que actua un prejudici extremadament viu que situa allò que prové del català en una divisió menor, local, de poc interès. En el món del cinema existia una llegenda urbana que deia que una pel·lícula on sortís un taxi negre i groc, el color dels taxis barcelonins, no triomfaria mai a Espanya, perquè seria percebuda com a local. Poden sortir taxis de Nova York, tots grocs, i és universal. Poden sortir taxis blancs madrilenys i no és local. Però allò que és barceloní està condemnat a ser local, vist des d'Espanya. Aquest és un prejudici ideològic, que té a veure amb el mapa del pluralisme asimètric de què parlàvem abans i la concepció darwinista en la qual hi ha llengües més aptes que d'altres per a la comunicació i el mercat. Una mena d'enorme diglòssia cultural: hi ha llengües i cultures diverses, totes tenen el seu lloc sota el sol, però estan especialitzades. El castellà serveix per a algunes coses, el català per a

unes altres. La literatura en català, encara que parli de l'holocaust, dels bars de moda o dels viatges a l'Àfrica, esdevé localista—en el mite diglòssic— precisament per ser en català. Si és català, és d'estar per casa. Si és català, pertany a un món hiperprotegit. Si és en català, és de la ceba, hiperideològic, polític. I a qui li interessa una cosa local, políticament marcada i que necessita la protecció en la qual els mediocres poden sobreviure?

Acabo amb una experiència personal sobre el món dels prejudicis lingüístics, viscuda a Catalunya no fa gaires anys. En una de les periòdiques crisis del diari *Avui*, quan jo n'era el director, vam encarregar una enquesta quantitativa i qualitativa sobre la imatge del diari. Preguntàvem sobretot als qui no n'eren lectors. Per què no el llegien, què hi trobaven. Ens van aparèixer dues respostes sobtants, entre d'altres. Una, que érem un diari massa marcat ideològicament. Una altra, que érem un diari útil per a saber el que passava a Catalunya, però no el que passava al món. Vam demanar precisions. Què volia dir, massa ideològic? Massa convergent? Massa independentista? El retret ens frapava perquè havíem fet un esforç molt important de despartidització del diari, entrant col·laboradors que anaven des de Vázquez Montalbán a Néstor Luján, posem per cas. No, l'excés d'ideologia era que se'ns veia massa el llautó de la cosa catalana. Però els qui ens ho deien no ens sabien posar exemples concrets. L'empresa va arribar a la conclusió que allò que ens feia un diari hiperideològic—en un context on els diaris en castellà estaven en guerra entre ells, precisament perquè eren ideològicament molt marcats— era el fet de ser en català. Escollir el català com a llengua d'un diari marcava ideològicament. Escollir

el castellà era ideològicament neutre. Com deia un quiosquer a una persona que li demanava un exemplar d'*El Periódico*, quan va treure dues edicions idèntiques, en les dues llengües: «El vol normal o en català?».

Anem al segon retret. *L'Avui* servia per a parlar de Catalunya, però no per a saber què passava al món. El mal és que quan vam fer aquesta enquesta estàvem particularment orgullosos de la secció d'internacional, on havíem fixat uns quants corresponsals i l'havíem reforçat en pàgines i recursos. Per contra, la nostra secció de Catalunya no vivia els moments més esplendorosos. Tant se val. Els no-lectors que no volien comprar *L'Avui* en aquella època ens deien que per a assabentar-se dels grans temes d'internacional necessitaven comprar *La Vanguardia*, *El País* o *El Periódico*. I resulta que en aquell temps, al meu parer, la secció d'internacional d'*El Periódico* no era millor que la de *L'Avui*, però en canvi la seva secció de local o de Catalunya ens donava cent voltes. La diferència és que *L'Avui* era en català i *El Periódico*, llavors, en castellà. I ja

se sap, fins i tot per a molts lectors catalans, el català és l'idioma de les coses pròximes, d'estar per casa, el vernacle. I el castellà és l'idioma de veure el món. Encara que Almodóvar faci localisme manxec en castellà i Ventura Pons cosmopolitisme en català. El prejudici sobre les llengües acaba camuflant els continguts.

La mirada respecte al català des de la cultura castellana està filtrada per unes ulleres, polítiques, històriques, que tenyeixen allò que miren. És probable que les ulleres amb què els catalans ens mirem la cultura castellana també estiguin tenyides de color. El que és segur és que ni unes ni altres poden ser neutres. La cultura catalana ha estat de vegades molt injusta amb la castellana, per a bé i per a mal. Ha condemnat coses, però també ha sobrevalorat coses, en funció del color dels propis prejudicis. Però, si més no a hores d'ara, les ulleres amb què la cultura castellana es mira la producció cultural catalana són tan opaques que el que resta a l'altra banda esdevé invisible o molt injustament encongit. □

# «Ciutadans», una sorpresa relativa

*Albert Balanzà*

L'elecció de tres representants de Ciutadans-Partido de la Ciudadanía en les eleccions al Parlament de Catalunya del passat 1 de novembre ha estat la novetat més important d'uns comicis que aventuraven el retorn de Convergència i Unió al govern de la Generalitat però que els resultats i la política de pactes s'han encarregat de desmentir, amb la conseqüència final de la reedició del govern d'esquerres format per PSC, ERC i ICV-EUiA. Tant en la forma com en el fons, l'entrada de Ciutadans a l'hemicycle del Parc de la Ciutadella aporta novetats al panorama parlamentari català: una ampliació del clàssic pentapartit, però sobretot una possible recuperació de l'escenari de tensió lingüística que en els últims vint-i-cinc anys ha viscut Catalunya i, per extensió, la resta de Països Catalans.

El Parlament de Catalunya engegarà per tercera vegada des de la reinstauració de l'autogovern una legislatura amb sis forces polítiques (PSC, ERC, ICV-EUiA, CIU, PP i C'S), setze anys després de l'últim cas i vint-i-sis anys després de la primera experiència. El 1980 i el 1988 els

protagonistes de fer anar la representació parlamentària a Catalunya més enllà del pentapartit van ser, respectivament, el PSA-Partido Andaluz, en una època encara d'assentament de la immigració espanyola, i el CDS, en plena fagocitació per part de la que aleshores s'anomenava Alianza Popular.

Els andalusistes, amb una llista encapçalada per Francisco Hidalgo (ara al PSC), van obtenir 72.071 vots i un 2,7% de vots de mitjana, i van concentrar el 88% dels sufragis a la demarcació de Barcelona (63.672 vots). És en aquesta demarcació on el PSA-PA va superar la barrera del 3% que estipula la llei electoral a l'hora d'obtenir representació: un 3,02% els va donar dret a ocupar dos escons. Els centristes, liderats per Antoni Fernández Teixidó (ara a CiU), van aconseguir a tot el territori 103.351 vots i un 3,83%, i també van fer pivotar bona part del seu èxit en el suport assolit a Barcelona, amb 78.927 sufragis i un 3,85%. Aquest resultat, més homogeni en percentatge a la resta de Catalunya respecte dels andalusistes però insuficient a l'hora d'obtenir més representació, els va permetre assegurar tres representants al Parlament.

L'escenari de tensió lingüística, d'altra banda, no és una novetat al Principat i el discurs de Ciutadans en aquest àmbit,

Albert Balanzà és periodista. Ha publicat recentment el llibre *Boadella & Cia. Els intents de crear un partit espanyolista a Catalunya* (Ara llibres, 2006).

gràcies a la participació en el nou projecte de protagonistes de totes les èpoques anteriors, remunta almenys fins a 1981 i troba altres punts d'efervescència en 1993 i en 1997. Però si anteriorment els intents de vehicular l'anomenat discurs bilingüista havien prioritzat el seu desenvolupament des del vessant associacionista abans que el de les plataformes polítiques —creades sense èxit—, ara Ciutadans esdevé la concreció que el panorama ha canviat i el que abans era inoportú des d'aquests sectors, la creació d'un partit polític, ara s'ha revelat com a imperatiu.

#### ENTRE EL «MANIFIESTO DE LOS 2.300» I LA «GUERRA DE LA LENGUA»

Tenint en compte, doncs, que els afluents que arriben a Ciutadans es remunten almenys a vint-i-cinc anys enrere, cal situar l'inici d'aquest discurs que es reivindica d'esquerres però que coincideix sovint programàticament amb el PP en el document que el 12 de març de 1981 va publicar *Diario 16* dins del seu suplement *Disidencias*. «Los abajo firmantes, intelectuales y profesionales que viven y trabajan en Cataluña, conscientes de nuestra responsabilidad social, queremos hacer saber a la opinión pública las razones de nuestra profunda preocupación por la situación cultural y lingüística de Cataluña». Així començava l'anomenat «Manifiesto de los 2.300», impulsat, entre altres, per Federico Jiménez Losantos i Santiago Trancón, aleshores professors d'ensenyament secundari, als quals es va afegir com a signatura de prestigi el professor universitari Amando de Miguel. Redactat el document en

una pizzeria de la Rambla i distribuït ràpidament fins a assolir la quantitat de firmes que li va acabar donant el nom, la seva publicació va tenir com a reacció popular el naixement de la Crida a la Solidaritat i també, en un altre pla, l'episodi cruent de l'atemptat contra Jiménez Losantos per part d'un comando de Terra Lliure.

Però l'aventura dels 2.300 havia tingut un any abans la seva gairebé desconeguda derivada política a partir de l'intent de confluència d'aquests sectors espanyolistes d'esquerres amb la proposta del PSA-Partido Andaluz amb vista a les eleccions al Parlament de 1980. Jiménez Losantos mateix volia arribar a impulsar una «candidatura de l'emigració» amb partits aragonesos, extremenys, castellans i andalusos que van desembarcar a Catalunya a pescar vots d'acord amb un discurs amb alguns tints lerrouxistes. El famós periodista, que impulsava el PSA aragonès a Catalunya, va arribar a fer un míting a la galeria d'art Rinocerus de l'avinguda de Madrid de Barcelona. El PSA-PA finalment va rebutjar l'oferta de la candidatura unitària i l'experiment polític de gran abast va quedar anul·lat.

Els anys vuitanta es van esllanguir amb una certa millora de l'ensenyament públic a tot l'Estat, que va provocar que cada cop hi hagués menys professorat de fora de Catalunya que es traslladés lluny del seu territori per exercir, però a principis dels noranta, amb el desplegament de la Llei de normalització lingüística en l'àmbit educatiu, van tornar les tensions. El Decret 75/1992, que posava fi al sistema de doble línia d'ensenyament, va donar ales, d'una banda, al grup de professors que en 1991 havien presentat un recurs contenciós contra un decret de la Conselleria



d'Ensenyament que exigia el coneixement del català per a la provisió de places docents en centres públics d'ensenyament no universitari, i de l'altra, als pares i mares d'alumnes d'una vintena d'escoles, sobretot de les demarcacions de Barcelona i Tarragona, que no acceptaven la fi de la doble línia. Arran d'aquests fets es van crear i van confluïr ràpidament l'Asociación por la Tolerancia, amb seu a Santa Coloma de Gramenet, i la Coordinadora de Afectados en Defensa del Castellano (CADECA), amb seu a Salou. Aquests últims, per cert, també tindrien en aquella època la seva experiència política, quan alguns dels seus membres van fundar i presentar a les eleccions municipals de 1991 el partit Nuevo Salou, que va obtenir un regidor amb un discurs adreçat sobretot a la immigració.

El cercle de relacions de l'associacionisme bilingüista es comença a ampliar en aquests anys, doncs, a través dels dos pols situats a Barcelona i Tarragona, amb connexions amb altres entitats veteranes i hereves del *Manifiesto* com l'Asociación Cultural Miguel de Cervantes –creada el 1982– i amb intents de nous projectes de reflexió ideològica com l'editorial Giordano Bruno, que mai no es va arribar a concretar. Sí que es va editar, però, el primer llibre de capçalera del moviment: *Extranjeros en su país*, signat pel col·lectiu Azahara Larra Servet, encapçalat per Antonio Robles, aleshores president de l'Asociación por la Tolerancia i actual secretari general i diputat de Ciutadans. Aquesta ebullició havia de vessar per alguna banda, i ho va fer el 12 de setembre de 1993 a la portada del diari *ABC* amb una imatge del president de la Generalitat, Jordi Pujol, i un titular d'impacte: «Igual que Franco

pero al revés; persecución del castellano en Cataluña». Començava l'anomenada guerra de la llengua.

Durant dos anys llargs, Catalunya va ser l'objectiu de la campanya més agressiva que es recorda contra un dels seus senyals d'identitat, la llengua, i curiosament això va coincidir amb l'altra campanya de desprestigi que va engegar la *Brunete mediática* contra el govern de Felipe González, afectat per diversos casos de corrupció i amb el suport de Jordi Pujol un cop el president espanyol havia perdut la majoria absoluta el juny de 1993. En aquest escenari ja només faltaven els protagonistes del territori i aquell mateix setembre de 1993 ja va haver-hi la primera manifestació de pares a Barcelona davant l'escola Reyes Católicos, amb el suport de l'Asociación por la Tolerancia. Vuit mesos després, la confluència de sectors es va concretar en un nou document: el «Manifiesto por la Tolerancia Lingüística en Cataluña», signat per 14.000 persones. A tot plegat hi van ajudar els dubtes del Tribunal Suprem sobre cinc articles de la Llei de normalització lingüística, l'entrada de la Real Academia Española en la polèmica... fins i tot la polèmica tindria una nova torna política, amb la creació d'Izquierda Solidaria (ISO)-Izquierda por la Tolerancia Lingüística (ITL), el partit engegat per Félix Pérez Romera que va arribar a demanar per carta al Ministeri de l'Interior el canvi del primer nom pel segon amb l'objectiu de presentar-se a les eleccions al Parlament de 1995. No ho van fer –«era perquè el PSC reaccionés», diu avui Pérez Romera– i el PP amb Aleix Vidal-Quadras va treure rèdit de la guerra lingüística: 17 diputats. Val la pena retenir el nom del fundador d'ISO-ITL, perquè el seu currículum el si-

tua també com a impulsor de l'Asociación por la Tolerancia, fundador del Foro Babel, promotor de Ciutadans i actualment simpatitzant de base del moviment.

### UN DIA DE TARDOR AL CONSELL CONSULTIU

Antonio Robles, Félix Pérez Romera i Julio Villacorta, aquest últim dirigent històric del sector crític del PSC i fitxatge estrella de Ciutadans en aquesta campanya electoral de 2006, es troben un dia de tardor de 1994 per anar a veure Francesc de Carreras al seu despatx del Consell consultiu de la Generalitat. Tenen una proposta: l'Asociación por la Tolerancia engega una sèrie de sopars amb convidat especial a Premià de Mar, al restaurant Mogambo, que és conegut popularment com *el bar de Benito* i que és propietat d'un soci. Els tres impulsors de la idea volen ampliar el seu camp de contactes i l'excusa perfecta és la instauració dels premis anuals a la tolerància. Entre 1995 i 2005 es guarda Ivan Tubau, Félix de Azúa, Francesc de Carreras, Arcadi Espada i Albert Boadella i els sopars representen la «soldadura», com defineix Robles, entre el món associatiu i el món intel·lectual espanyolista.

Però no tot va tan ràpid a mitjan dels noranta: tots aquests intel·lectuals encara mantenen un fort cordó umbilical amb el PSC i es fan els sords davant de les anàlisis més o menys apocalíptiques que els arriben des del món associatiu. És cert que uns i altres expressen una inquietud pel fet que el candidat socialista (Reventós, Obiols, Nadal...) tingui una ànima diferent a la de la majoria de votants del partit a l'àrea metropolitana, però la solució que

proposen dirigents com Josep Maria Sala, Ferran Bello, Miquel Iceta o Joan Ferran a aquests sectors crítics implica com a màxim la creació o col·laboració amb espais de debat com ara la Fundació Crisol o el Foro Babel. Aquest últim conclave serà continuador de la fórmula ja tradicional dels manifestos amb «Document sobre l'ús de les llengües oficials a Catalunya» (1997) i «Per un nou model de Catalunya» (1998) a través dels quals es vehicula la crítica a la possibilitat de reforma de la Llei de normalització lingüística en aquell temps. I els suports que rebrà seran més amplis que mai: Félix de Azúa, Albert Boadella, Victòria Camps, Colita, José Agustín Goytisolo, Gabriel Jackson, Juan Marsé, Eduardo Mendoza, Terenci Moix, Rosa Regàs, Rosa Maria Sardà, Xavier Sardà, Esther Tusquets, Ignacio Vidal-Folch... També en aquesta època, malgrat l'oposició intel·lectual, hi haurà un altre intent frustrat de partit espanyolista: España Mestiza-España Constitución de Ciudadanos, promogut per l'incombustible Antonio Robles i pel seu company i amic Rafael Àvila, president de l'Asociación de Profesores por el Bilingüismo.

Hi ha sis anys de distància entre 1998 i 2004, l'any en què es detecta el despertar a Catalunya del renaixement d'una possible unitat d'acció entre aquells sectors associatius i intel·lectuals que van decidir fer alguna cosa junts a partir de les trobades al restaurant Mogambo. La raó d'aquest parèntesi, només interromput per algun sopar i uns quants articles en premsa, és la derivació del focus de tensió política cap a Euskadi, amb el pacte de Lizarra i la treva d'ETA de 1998, i la frustració d'aquests sectors per la derrota de Pasqual Maragall davant de Jordi Pujol en les eleccions de 1999. La

*basquitis* atrapa aquests sectors i els obre un nou camp d'actuació al País Basc amb dirigents constitucionalistes que sovint seran convidats i homenatjats a Catalunya

### LES ELECCIONS DE 2003

Però sempre hi ha una segona oportunitat. I Maragall té la seva en les eleccions al Parlament del 16 de novembre de 2003, quan aquest cop mesura les seves forces contra el delfí de Jordi Pujol, Artur Mas. I perd. No hi ha res a fer: com quatre anys enrere, el PSC supera CiU per uns pocs milers de vots però la llei electoral afavoreix el partit millor implantat a tot el territori i això significa que un vot a l'àrea metropolitana, feu socialista, val menys que un vot a les comarques d'interior, feu convergent. Resultat: 46 escons a 42 a favor de la federació nacionalista. Fins i tot els diaris més prosocialistes ho tenen clar: «Guanyen els nacionalistes». CiU i ERC poden sumar majoria absoluta.

Però l'endemà de les eleccions hi ha una trucada del secretari general d'Esquerra, Joan Puigcercós, al portaveu parlamentari socialista, Miquel Iceta: «No us penseu que això està fet», li engega, en referència al probable acord amb CiU. I la conseqüència són unes llargues negociacions i un anar i venir fatigant que desemboca en el primer pacte tripartit entre PSC, ERC i ICV-EUiA. Més enllà de les primeres crisis que hi ha al govern i de les que vindran, hi ha un fet que fa ressorgir amb més força que mai les ganes dels sectors espanyolistes d'esquerreres de tornar a l'activitat i ara, si pot ser, crear un partit, perquè el PSC —pensen— ja no té remei. Aquest fet és l'*entrega*, com a resultat del Pacte del Tinell, de la Conselleria d'Educació a Esquerra Republicana,

primer a Josep Bargalló i després a Marta Cid. Ho sintetitza el periodista Arcadi Espada en una de les seves primeres aparicions com a impulsor de Ciutadans: «el PSC ha fet un seguidisme corregit i augmentat del nacionalisme de CiU».

Espada, que durant la guerra de la llengua de 1993-1995 no va dubtar a criticar els intents dels sectors associatius bilingüistes de fer-se sentir a cop de manifest antinacionalista, és qui munta el 2 de juny de 2004 un sopar al restaurant de l'Hotel Barceló Sants que fa retrobar vells amics com Félix de Azúa, Albert Boadella, Francesc de Carreras, Teresa Giménez Barbat, Félix Ovejero i Ivan Tubau i nous convidats com ara Xavier Pericay i Ferran Toutain. El diagnòstic contra la política del PSC és gairebé unànime, però la idea d'Espada de muntar un partit a alguns els sembla directament demencial. Però per això estem en el país dels sopars i de les reunions conspiratives, i un any després la cosa ja és madura.

Hi ha ajudat tothom: ha tornat el clima de contactes entre el sector associatiu i el sector intel·lectual amb noves trobades entre 2004 i 2005; de fet, el sempre visionari Antonio Robles ja treballa des d'inicis de 2003 amb la recuperació del corpus ideològic que havia desaprofitat a España Constitución de Ciudadanos i funda el partit Iniciativa No Nacionalista gairebé en paral·lel a la presentació del primer manifest de Ciutadans de Catalunya, el 7 de juny de 2005 al restaurant El Taxidermista de la plaça Reial de Barcelona. «INN serà una assegurança de vida per garantir un partit de centreesquerra no nacionalista si finalment Ciutadans decidís no ser-ho», argumenta en aquell temps. El 21 de juny de 2005, en un acte al Centre de Cultura

Contemporània de Barcelona (CCCB), el mateix escenari curiosament que el 1996 va veure néixer el Foro Babel, es presenta oficialment Ciutadans de Catalunya. Entre el públic hi ha protagonistes de totes les èpoques de la reivindicació bilingüista... i també hi és Albert Rivera, un jove advocat de 26 anys de la Garriga i exalumne de Francesc de Carreras a la universitat. De Carreras fa el míting central de l'acte després que Albert Boadella hagi muntat un xou dels seus.

Cal insistir que en aquest retrobament hi ha ajudat tothom: sobretot els mitjans de comunicació. Ciutadans, a banda del bon ús que fa de les noves tecnologies des dels seus inicis, és una plataforma amb un poder mediàtic encara ara no prou valorat. Els seus quinze impulsors tenen cada dia almenys una tribuna fixa en un o altre diari d'abast general (De Carreras a *La Vanguardia*, De Azúa a *El Periódico*, Espada a *El País* i després a *El Mundo*, Tubau a *El Mundo* i Pericay a *ABC*). Tot aquest poder, òbviament, no és estrany al debat polític i, a més, hi ha un moment concret d'aquesta evolució en què mitjans madrilenys com *El Mundo*, la COPE o la revista *Época* decideixen jugar fort a favor de Ciutadans: la negociació de l'Estatut a Madrid. Uns mesos abans, com *ABC* en *la guerra de la llengua* iniciada el 1993, *El Mundo* ha publicat en exclusiva el 30 de maig el manifest dels quinze intel·lectuals, i Oriol Malló, vell amic d'Espada i Boadella, ha estat qui ha respost més dur contra els «falangistes taxidermistes». Però l'arribada de l'Estatut al Congrés un 2 de novembre de 2005 és rebuda a la capital de l'Estat amb un número especial d'*Época*: «Cataluña bajo la opresión» i una imatge d'*El crit* d'Edvard Munch. El director d'*El Mundo*, Pedro J.

Ramírez, durant les festes de Nadal, encarrega una sèrie de reportatges sota un títol genèric, «La imposición del catalán». Només entre el 9 i el 12 de gener els impactes mediàtics a favor de Ciutadans a *El Mundo* es disparen amb una mobilització sense precedents, per la intensitat, que implica des del director fins als membres del consell editorial i des dels redactors fins a l'últim columnista.

### LES ELECCIONS DE 2006

Amb aquest panorama mediàtic afalagador, Ciutadans culmina la conversió en partit polític en un congrés constituent caòtic a Bellaterra el juliol de 2006, en el qual es presenten dues candidatures a executiva –i fins i tot un nom va en les dues llistes– enmig d'un gran debat sobre la definició ideològica. Ciutadans té clar que no li convé entrar en el debat dretes-esquerres perquè pretén captar electors descontents del PSC i del PP i el perfil de simpatitzant que ha detectat en els seus actes de presentació a Sant Cugat del Vallès no és el mateix que el de Nou Barris (Barcelona), per exemple. La definició ideològica, doncs, queda així: «l'ideari bàsic de Ciutadans es fonamenta en dos grans corrents polítics de la cultura europea: el socialisme democràtic i el liberalisme progressista».

Malgrat aquesta actualització de l'ideari, el cert és que el discurs dels seus dirigents ha canviat molt poc, sobretot des dels anys noranta. «Los territorios no hablan, lo hacen las personas», indicaven uns adhesius de l'Asociación por la Tolerancia el 1994. Ara el segon manifest de Ciutadans, de març de 2006, apunta una lleugera variació: «Els territoris no tenen drets. Només

en tenen les persones». Un altre exemple: el segon manifest del Foro Babel proposa quatre eixos: ciutadania, pluralisme, bilingüisme i federalisme, mentre que el segon text de Ciutadans va per aquest camí: ciutadania, llibertat i igualtat, laïcisme, bilingüisme, Constitució. El canvi més significatiu és aquesta evolució del federalisme al constitucionalisme. «No ens posàvem d'acord», apunta sincer De Carreras.

A la vista del programa electoral de Ciutadans, hi ha més elements que els identifiquin amb el liberalisme que amb la socialdemocràcia, si bé els seus dirigents reivindiquen els dos conceptes, el primer per als sentiments de pertinença i el segon per a les relacions econòmiques. El problema és que aquesta ideologia àmplia es desquadra a l'hora de convertir-la en discurs: Ciutadans no són nacionalistes però neguen qualsevol altra nació que no sigui l'espanyola («Espanya és una realitat tangible i la resta pertany a la sentimentalitat privada», diu Espada, o en el programa electoral es parla d'un sistema nacional de seguretat o d'un pla nacional de recerca; estatal, esclar); Ciutadans no estan en contra d'una certa protecció del català i fins i tot proposen que s'ensenyi a les universitats de l'Estat com a assignatura optativa, però no comparteixen que sigui un requisit per a accedir a un càrrec de l'administració pública i plantegen que els serveis actuals de normalització lingüística es reconverteixin en serveis generals d'integració.

Però l'argumentari i el programa coincideixen fil per randa amb el Partit Popular quan arriben a tractar les institucions catalanes: Ciutadans fa costat a la presentació de recursos d'inconstitucionalitat contra el nou Estatut perquè «no respecta les bases

del règim democràtic espanyol ni els drets ni les llibertats ciutadanes» i perquè conté uns plantejaments «intervencionistes, excloents i essencialistes» (la proposta 83 planteja la recuperació de competències de l'Estat a les comunitats autònomes); Ciutadans, com tantes vegades ha demanat el dirigent del PP Alberto Fernández Díaz, proposa la substitució de la Diada de l'11 de setembre pel 23 d'abril, diada de Sant Jordi.

El cas és que, amb base a aquest programa i a aquesta declaració de principis, Ciutadans es presenta a les eleccions al Parlament de Catalunya amb una direcció executiva i una llista gairebé coincidents: el president, Albert Rivera, anirà de número 1; el secretari d'organització, José Domingo, anirà de 2; i el secretari general, Antonio Robles, serà el 3. Dos advocats i un professor d'institut i periodista. Alguna cosa ha canviat en un moviment fins aquests anys dominat pels professors d'institut. El que es confirma també és una passa enrere dels impulsors i fins ara cares visibles del moviment, Albert Boadella, Arcadi Espada i Francesc de Carreras, que hauran d'engruixir en un futur una fundació. Només l'últim nom, De Carreras, accepta tancar simbòlicament la llista en l'últim lloc. De la resta dels quinze intel·lectuals que van signar el primer manifest, alguns només han posat el nom com Horacio Vázquez Rial i altres s'han anat desmarcant progressivament fins a ser simplement simpatitzants de base, com Félix Pérez Romera. L'escriptora Teresa Giménez Barbat és un cas a banda: és l'única que s'ha integrat en el grup capdavanter de Rivera, és membre de l'executiva i se li ofereix en un principi el número 3 de la llista, però ella el rebut-

ja. També crida poderosament l'atenció en la candidatura el nom d'històrics de les plataformes bilingüistes: a banda de Robles i Domingo, expresident i vicepresident de l'Asociación por la Tolerancia, Antonio Roig, Carmen Leal, Rafael Ávila o José Antonio Mengibar són altres noms que des de Tolerancia han participat anteriorment en els intents de crear un partit espanyolista a Catalunya.

Amb 400.000 euros recollits sobretot a partir de donacions d'un màxim de 3.000 euros, segons xifres del partit, Ciutadans arrenca al Palau de la Música el 16 de setembre una precampanya electoral amb un cartell impactant –amb el candidat nu– i amb l'aprofitament d'algunes polèmiques per treure el coll als mitjans de comunicació com la manifestació en suport a la pregonera de les festes de la Mercè, Elvira Lindo, o l'adaptació com a himne rocker d'un tema de Sabino Méndez –simpatitzant de Ciutadans–, *Ritmo de garaje*, sense permís de Loquillo. Quan un mes després engega oficialment la campanya, les piconadores dels partits grans i els blocs d'informació electoral redueixen el protagonisme del nou partit. Tampoc és que els anomenats intel·lectuals que tenen tribuna pròpia a la premsa facin una campanya gaire intensa en els seus articles en aquells dies, però *El Mundo* i la COPE han comprat el producte i la resta de mitjans també ofereixen a Ciutadans una quota de presència notable. I el més important: no hi ha dia que el nou partit no sigui present a menys d'una desena de punts del territori català amb parades o actes de carrer. Sense complexos.

## UNA TRUCADA DE ZAPATERO A PEDRO J.

La campanya avança amb Artur Mas marcant l'agenda temàtica en un to gairebé agressiu contra el seu màxim rival, José Montilla, que s'ha marcat com a objectiu fer despertar 150.000 electors del cinturó metropolità («juanis», en diuen els experts del PSC) que habitualment voten a les eleccions generals. El president del govern espanyol, José Luis Rodríguez Zapatero, que és el màxim mobilitzador d'aquest vot, ve fins a set vegades en un mes, però un dels últims actes de campanya no està previst: és dilluns 30 i Zapatero, amb la seva esposa, es passeja pel mercat de Santa Coloma de Gramenet. Vint-i-quatre hores abans el president ha trucat al director d'*El Mundo*, Pedro J. Ramírez, per donar-li les dades d'un *tracking* electoral: «Els teus treuen dos diputats», li confirma, i Zapatero fa un últim esforç per arrencar vot socialista en disputa amb el nou partit. Tres dies després d'aquesta conversa, Ciutadans entra al Parlament amb no dos sinó tres diputats. Ni ells s'ho arriben a creure. A la seu de la nit electoral, on TV3 s'ha acreditat l'última, a les sis de la tarda, per si de cas, un cop confirmats els resultats, es desborda l'alegria entre crits histriònics de «Libertad, libertad» quan Rivera comença a parlar en castellà per la televisió pública catalana. «TV3, toma tres» és un altre dels crits de la nit i alguns simpatitzants, a fora de l'hotel, en plena Rambla de Catalunya, aplaudeixen el pas d'un vehicle de la Guàrdia Civil.

Els resultats, amb el cent per cent escrutat al punt de la mitjanit, són reveladors: 89.567 vots i un 3,04% de mitjana



a Catalunya. Ciutadans ha aconseguit els seus 3 representants amb 78.307 vots i un 3,55% a la circumscripció de Barcelona; és l'únic lloc on han superat la barrera del 3%. A Tarragona, antic feu de les plataformes bilingüistes, els 6.950 vots i el 2,4% són insuficients per a obtenir representació. A Lleida, 1.748 vots i un 1%, i a Girona, 2.562 vots i un 0,94%, la presència històricament ha estat i és encara testimonial.

En la primera anàlisi detallada, el suport de Ciutadans sorprèn per la penetració en determinades comarques de l'àrea metropolitana com el Barcelonès, el Baix Llobregat, el Garraf, el Maresme, el Vallès Occidental i el Vallès Oriental, per aquest ordre, on el partit obté puntes de resultats a Cerdanyola del Vallès (6,7%), Castelldefels (6,2%), Sant Joan Despí (5,2%), Sant Andreu de la Barca (5,2%) o Sant Cugat del Vallès (5,1%). Hi ha una trentena de municipis de més de deu mil habitants on Ciutadans supera el 3%. I encara més atenció cal donar a Barcelona ciutat, on el nou partit suma 31.951 vots i un 4,5%, amb puntes a Sarrià-Sant Gervasi (5,8%), les Corts (5,3%) i Sant Andreu (4,8%). A Tarragona l'èxit no és tan homogeni com a l'àrea de Barcelona però obté rècords a Salou (5,2%), Tarragona capital (4,8%) o Cambrils (4,5%).

«No és el mateix vot el de Sant Cugat del Vallès que el de Badia del Vallès», assegura el número 2 de Ciutadans, José Domingo, l'endemà de les eleccions. És cert. La gran pregunta que es fan la resta de partits, i sobretot els que mantenen segments d'electorat limítrof amb Ciutadans PSC i PP, és com Ciutadans ha aconseguit obrir una escletxa i fer-se un forat en el panorama parlamentari català. La resposta, més enllà de les teories apressades que els analistes radiofònics pontifiquen, co-

mença a analitzar-se el dia després mateix, per exemple, en el seminari d'investigació de la Facultat de Ciències Polítiques de la Universitat Pompeu Fabra. Un estudi elaborat pels analistes Jordi Muñoz i Eduard Bonet a partir de les dades obtingudes en totes les seccions electorals en què es divideix Catalunya apunta que la major part de vot de Ciutadans prové d'aquelles zones que en anteriors eleccions han produït més vot a favor del Partit Popular. Cada punt percentual que obté Ciutadans, segons aquests analistes, té en el seu origen un exvotant del PP (0,36%), un exvotant del PSC (0,20%) o un abstencionista (0,15%).

Muñoz i Bonet també han creuat les dades de Ciutadans en aquestes seccions corresponents a municipis catalans amb taxes d'atur, renda bruta i percentatge de població nascuda en altres comunitats autònomes. I la conclusió també és aclaridora: el perfil del votant de Ciutadans està associat a territoris amb un nivell d'atur baix, un nivell de renda alt i un percentatge d'habitants nascuts fora de Catalunya alt.

## I ARA, AL PARLAMENT

L'estil d'agitació utilitzat per Ciutadans ha triomfat en aquestes eleccions al Parlament de Catalunya, el nou partit ha fet una bona campanya de penetració social i s'ha guanyat la simpatia d'una part dels mitjans de comunicació. Però ara toca fer política. I política parlamentària, en una arena que els tres diputats de la formació no han trepitjat mai i on admeten el seu desconeixement. Fins i tot demanen l'ajut a periodistes que cobreixen habitualment la informació de la cambra perquè els assessorin.

L'estrena, la constitució de la cambra i la investidura de José Montilla, ha estat fàcil, però ara arriba el moment de la defensa de les propostes programàtiques a través de mocions i el treball en comissió, on perd pes l'efectisme de parlar en una o altra llengua. Ciutadans ja ha avisat que es farà forta en el rebuig a qualsevol proposta de caire identitari que presentin la resta de partits i previsiblement una de les primeres iniciatives que defensaran és la Iniciativa Legislativa Popular que ha engegat Convivència Cívica Catalana, l'entitat conservadora fundada per Aleix Vidal-Quadras i ara presidida per Francisco Caja, amb qui Ciutadans ha evitat coincidir en els últims mesos per no diluir el seu perfil de partit d'esquerres.

Però també és veritat que tot apunta que aquesta serà una legislatura menys tensa des del punt de vista identitari que l'anterior, que va estar condicionada absolutament per la negociació de l'Estatut amb el govern espanyol. Els tres membres del nou govern de l'Entesa Nacional de Progrés, PSC, ERC i ICV-EUiA, no es cansen de repetir que només tiraran endavant allò que puguin fer units com a executiu perquè s'ha acabat, diuen, que la gent vegi en la cara de José Montilla o Josep-Lluís Carod el color d'un partit i no el d'un govern. També és cert que l'Estatut s'ha de començar a desplegar i que ningú es vol ficar al cap que el text reformat trigui tant a ser desplegat com el seu antecessor. Per una altra banda, les eleccions municipals estan a tocar de dits i els dirigents de PSC i PP admeten que s'han de posar a treballar perquè els percentatges de Ciutadans obtinguts l'1-N no es traslladin als municipis i uns comencin a perdre i els altres a guanyar regidors. La pròxima cita, no menys important que la del Parlament, serà el mes de maig. □

## Col·lecció Assaig

1. *Història. Entre la ciència i el relat*  
FRANÇOIS DOSSE
2. *Reflexions sobre la violència*  
JOHN KEANE
3. *El descrèdit de la modernitat*  
NEUS CAMPILLO
4. *El totalitarisme. Història d'un debat*  
ENZO TRAVERSO
5. *Un país de ciutats o les ciutats d'un país*  
JOSEP SORRIBES
6. *Foucault: un il·lustrat radical?*  
JOSEP ANTONI BERMÚDEZ I ROSES
7. *Utopística. Les opcions històriques del segle XXI*  
IMMANUEL WALLERSTEIN
8. *Alacant contra València*  
EMILI RODRÍGUEZ-BERNABEU
9. *Literatura, món, literatures*  
JOAN F. MIRA
10. *La ment captiva*  
CZESLAW MILOSZ
11. *Els noms de la història*  
JACQUES RANCIÈRE
12. *Identitat*  
ZYGMUNT BAUMAN
13. *Viure per viure*  
JOAN FUSTER
14. *Espanya inacabada*  
JOAN ROMERO
15. *Comprendre el món*  
JOAN REGLA
16. *Els usos del passat. Història, memòria, política*  
ENZO TRAVERSO

**PUV** PUBLICACIONS  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

# L'anticatalanisme radical del PP valencià

Francesc Viadel

El foraster poc informat podria afixar-se a dictaminar que el *blaverisme* al País Valencià, i més concretament al *cap i casal*, és un fenomen propi del laberíntic àmbit de les disputes identitàries. En qualsevol cas aquest seria, però, un diagnòstic incomplet. És una evidència que el triomf relatiu a casa nostra de la ideologia *blavera* no ha suposat, posem per cas, l'engorgament d'un poderós procés de normalització del valencià «*diferente*» i «*diferenciado*», el naixement d'una literatura mínimament homologable separada del català o la consolidació d'un nacionalisme *blau* més enllà del regionalisme anticatalanista reivindicat per la sucursal valenciana del Partit Popular (PP). Naturalment, el *blaverisme*, no s'articulava a fi de revalencianitzar cap cosa sinó justament amb intencions contràries. A la llarga i a la curta, la vigorosa existència d'aquest anticatalanisme indígena, altrament assumit com a part consubstancial de l'ideari de la dreta regional, ha comportat, clar i ras, l'hegemonia entre nosaltres de l'espanyolisme més ranci i antivalencià. Així mateix, aquest èxit parcial de la causa

anticatalanista ha suposat també la quasi consumació d'un suïcidi cultural col·lectiu que es va inaugurar amb la deserció lingüística dels Xavier Casp i Miquel Adlert de la transició i, en definitiva, la resignada acceptació per part dels democràtes de l'univers simbòlic i sentimental de la reacció *blavera*.<sup>1</sup> Un univers, cal dir-ho, dubtosament avalat per un grapat d'impostures de tota mena, de veritats a mitges, legitimitat mitjançant un pacte polític gairebé imposat per la dreta que va recolzar en la violència ultra i el xantatge a les noves institucions democràtiques, però que, paradoxalment i després de tants anys, continua estant desigualment acceptat o reconegut entre els valencians.<sup>2</sup>

Malgrat tot, la dreta fa uns trenta anys que està capficada a perseguir en l'àmbit públic la denominació de País Valencià, la de català per a la llengua o l'ensenyà de les quatre barres. No importa que es tracte de denominacions emprades per nombrosos partits o entitats civíques d'arreu del territori, pròpies de l'àmbit de la ciència, sovint amb la concurrència de sentències dels més alts tribunals o de símbols representats des de fa segles en tota mena de suports, fins i tot en edificis tan emblemàtics des del punt de vista de la iconografia identitària com el Palau de la Generalitat o les Corts valen-

Francesc Viadel és periodista i escriptor. Ha publicat recentment *No mos fareu catalans. Història inacabada del «blaverisme»* (L'esfera dels llibres, 2006).

cianes. El mateix podem dir pel que fa al silenciament forçat i vergonyant—sense precedents en un país democràtic europeu— de l'obra i la memòria d'alguns dels principals valedors de la cultura del país siguen aquests pensadors, músics o artistes. Evidentment, aquest encaçament actiu de persones i símbols té com a objectiu principal d'exercir un control sobre la memòria i sobre el passat. Ocultar, proscriure una realitat cultural i lingüística que ignoren o rebutgen com a conseqüència de prejudicis ideològics i complexos polítics molt arrelats. Cal no oblidar que des de l'arribada al poder del PP primer a l'Ajuntament de València, en 1991, i després a la Generalitat en 1995, s'han promulgat decrets i protagonitzat nombroses actuacions de caràcter ben sovint predemocràtic i totes amb una única direcció: eliminar qualsevol senyal sospitosa de catalanitat de la cultura valenciana en llibres de text, publicacions oficials o manifestacions públiques. Aquesta obsessió *valencianitzadora* ha dut els governants a suprimir dels llibres de text de valencià mapes lingüístics o autors pel simple fet d'haver nascut a Catalunya; impedir des de les institucions el reconeixement oficial així com la promoció de l'obra de personatges com Ovidi Montllor, Joan Fuster o Enric Valor; decretar la deshomologació de titulacions oficials de coneixements del valencià expedits per les administracions catalana i balear; marginar de la línia d'ajuts econòmics oficials editorials, associacions o entitats que s'han caracteritzat per la seua defensa dels drets dels valencianoparlants com ara Escola Valenciana... La por a la contaminació catalunyesa ha suposat també un notable empitjorament de les necessàries relacions institucionals amb el Principat ahora que s'incrementaven i publicitaven

aparatósament les que s'establien, cal dir que sovint sense justificacions massa clares, amb governs com els de Múrcia o Madrid, tots dos del PP.

Però tot això no serien, ni de bon tros, les pitjors conseqüències del *blaverisme* si les comparem amb les de la divisió i la desmobilització política que aquest ha provocat entre els valencians, el retrocés públic del valencià, la depredació urbanística del territori, la corrupció o el desmantellament de la sanitat i l'educació pública entre moltes altres. A fi de comptes, no hi ha hagut pràcticament cap desgavell protagonitzat pel PP o els seus aliats que no s'haja emparat en la invocació mística al patriotisme «*valenciano*» ni, per descomptat, cap crítica o posicionament distint de l'oficial per part de l'esquerra que no s'haja qualificat gairebé d'acte de guerra o de traïció catalanista.

Malauradament, aquest ambient opressiu a major glòria de la irracionalitat, sostingut durant anys per elements i interessos perfectament identificables, no ha tingut la resposta que hauria calgut. De fet, enfront de no poques campanyes salvatges de premsa o amenaces polítiques, el conjunt de la societat civil, l'esquerra, s'ha limitat a callar o, a tot estirar, a respondre de manera dispersa i tímida com si en el fons estigués esperant que el pas dels anys així com una inevitable modernització acabàs escampant la tempesta reaccionària. Un plantejament resignat que, justament, ha possibilitat la consolidació del *blaverisme* més retrògrad amb el que això suposa. Des d'aquest punt de vista, l'anticatalanisme ha estat la gran victòria de la dreta en termes sobretot electorals, però també el gran fracàs, ja no de les forces de l'esquerra, sinó de la societat civil valenciana i de tots els demòcrates independentment de la seua tendència ideològica.

## RETORN ALS ORÍGENS

Convindria remuntar-nos al naixement d'allò que el sociòleg Toni Mollà anomenà, amb expressió afortunada, el valencianisme il·lustrat, per a comprendre millor alguns aspectes del problema. Aquell valencianisme sorgit a les acaballes del franquisme, amb arrels en el context cultural i polític de la Segona República i, en bona mesura, redescobert i reelaborat per Joan Fuster, fou una sotragada molt forta per a la confiada fauna provincial del franquisme. Les reflexiones fusterianes, els seus punts de vista, suposaren sens dubte un colp per a les visions residuals i limitades que del país es tenien fins aleshores.

Tal com ha assenyalat Mollà, «el disseny del projecte valencianista va representar, al País Valencià, una autèntica *revolució cultural*, una *revolució tranquil·la* que generà una intel·liguència com els valencians no havíem tingut mai en la història: un moviment intel·lectual, però també pràctic—cívic i polític— l'objectiu del qual va ser, en primer lloc, l'erosió dels tòpics provincians i espanyolistes de la tradició local i les velles interpretacions idealistes del país».<sup>3</sup> Un valencianisme que proposava, en clau d'urgència, no tan sols el retrobament de valencians amb catalans i balears sinó que implicava alhora la radical modernització/democratització del país. Així mateix, la tímida assumpció d'aquests plantejaments per bona part dels partits de l'esquerra alertà la dreta política, que ràpidament procedí a la demonització del valencianisme. Com ha subratllat Vicent Bello, «català i catalanista són els objectes catàrtics i diabòlics que simbolitzen la crisi de l'univers de garanties franquistes a les quals s'aferrava la petita burgesia conservadora».<sup>4</sup> És important,

però, assenyalar que segons la visió dels factòtums de l'anticatalanisme, al si de les formacions de l'esquerra en realitat no hi va haver una presa de consciència en clau valencianista, ni un redescobriments, si volem, de l'autonomisme de preguerra sinó més aviat un capgirament provocat per les tèrboles maquinacions d'uns pocs conspiradors anònims tot i que perfectament identificats en el pla ideològic. Almenys aquesta va ser l'explicació, al·lucinant i perversa, repetida una vegada i una vegada en els mitjans de comunicació i molt especialment en *Las Provincias*, diari amb una gran influència social i que va servir de poderosíssima corretja de transmissió per a l'anticatalanisme. Sens dubte, era un bon intent, un més de tants, de desllegitimar l'esquerra i alhora d'estrangeritzar-la juntament amb el valencianisme i els valencianistes, els quals molt aviat passarien a ser despectivament denominats per la dreta com a catalanistes i pancatalanistes. «Una minoria nacionalista pancatalanista», assegurava en *Las Provincias* l'any 1982 l'empresari i dirigent de *Valencia 2000*, Francisco Domingo,<sup>5</sup> «infiltrada especialmente en los partidos políticos de la izquierda valencianos, con su reconocido activismo han conseguido desestabilizar todo un horizonte social que ha prostituido peligrosamente. Una izquierda que debiendo ser española y hasta internacionalista—solidaria con un efectivo y real movimiento social— está a merced de un decadente intelectualismo de mariposones, traicionando el espacio social y político que deberían asumir con responsabilidad. Una izquierda que la querríamos valenciana y española y que no está siendo sino una marioneta de la 'derechota' expansionista catalana». El retret, la invitació tramposa a l'esquerra per tal que aquesta renunciàs a les

seues reivindicacions i creences i s'alineara al costat dels plantejaments bàsicament identitaris de la dreta valenciana, serà una constant durant anys i es repetirà, malèvolament i cínica, fins a despús-ahir. En una data tan recent com el 2 de gener de 2005, el diari *ABC* recollia unes declaracions del conseller del PP, Víctor Campos, en les quals acusava el líder socialista valencià, Joan Ignasi Pla, de «còverd». Campos afirmava amb rotunditat que l'actitud submissa i servil del dirigent duia els socialistes valencians a «traicionar las principales reivindicaciones y aspiraciones del pueblo valenciano (...) no les importa ni nuestra identidad, ni nuestra prosperidad (...) Para ellos cuanto peor, mejor. (...) Seguramente estas fiestas brindará con los que celebraron la paralización del trasvase de agua o con los que quieren cambiar el nombre de nuestra lengua».

Com hem vist, tant ahir com avui, el *blaverisme* acomplia la funció de frenar l'ascensió de les esquerres al poder, d'evitar la modernització del país, de mantenir l'hegemonia dels valors d'una casta que havia governat durant quaranta llargs anys de dictadura. El *blaverisme* va comptar amb el suport dels mitjans de comunicació més influents, amb la complicitat i l'activisme dels elements més reaccionaris de la petita burgesia castellanitzada del cap i casal, ocupà l'espai simbòlic i orgànic del món de la festa i de l'esport i fou apadrinat per una Església maridada amb la dictadura i, per a la qual, el valencianisme no era cap altra cosa que l'atractiva i ràpida via de penetració d'un marxisme que, allà pels anys setanta, captivava el jovent de mig món.<sup>6</sup> Així les coses, la dreta fabricà la catastròfica demonització del valencianisme, d'un valencianisme complotista compromès en la destrucció del poble valencià el qual comptava amb

el finançament de poderosíssims enemics exteriors. Recordem l'evocació mítica de l'or català o, encara, aquella temible *plutocràcia barcelonesa* invocada amb pànic allà pels anys seixanta pel falangista (i catedràtic de dret polític) Diego Sevilla Andrés. La situació, doncs, des d'aquest punt de vista dels reaccionaris era desesperada i requeria que el «poble» es defensàs a mort de la «invasión catalanizante, terrible y sinuosa que, fomentada desde fuera y desde dentro, intenta corroer la sustancia histórica de la personalidad valenciana, en gravísimo riesgo de aniquilamiento», segons profetitzava el *surestista* Vicente Ramos al pròleg del seu cèlebre pamflet *Pancatalanismo entre valencianos* (1978). Un «poble», cal advertir-ho, inconcret, confiat, burlat pels polítics de l'esquerra i la universitat, innocent, victimitzat, ignorant, que el *blaverisme* invocava –i invoca– dramàticament cada vegada que fa una crida a la defensa heroica dels seus interessos econòmics i de classe. Ni més ni menys que el mateix poble al qual apel·la el president Francisco Camps a l'hora de defensar un transvasament de l'Ebre contra Catalunya i a favor dels interessos urbanístics dels depredadors del sud o a què incita a manifestar-se en defensa d'una llengua que ni ell ni els seus coreligionaris tenen per costum parlar llevat de comptades situacions amb un elevat caràcter litúrgic.

Els nous prohoms de l'anticatalanisme valencià (antiintel·lectual, bròfec, xenòfob, intolerant, acomplexat, hiperfolkloritzat, castellanitzat), en realitat, no estaven combatent cap invasió sinó més aviat lluitant per la continuïtat històrica de l'Espanya tradicional i ultracatòlica, de l'arnat *regionalismo bien entendido*, per un model de societat totalment antagònic a, posem per cas, la pluralitat cultural, el sistema de



partits, l'emancipació de la dona, els drets de les minories socials, la redistribució igualitària de la renda, la descentralització de l'Estat, la normalització lingüística, l'avortament lliure, l'ecologisme, el divorci o el cinema eròtic... «En el pensamiento de estos pancatalanistas, tan evidente es el aniquilamiento real de España como el de Valencia», sentenciaria Ramos.

La del *blaverisme* fou una reacció visceral, marcada per la por, la manipulació emotiva i la fanatització, que va incapacitar els seus partidaris i apologistes per a dialogar amb l'adversari, per a distingir entre les diferents i variades propostes del valencianisme ja proveïnguessen de l'àmbit de la cultura o de la política. En plena batussa ni Manuel Broseta –un Broseta que potser encara s'avergonyia de les mostres violentes de la marea blava antidemocràtica que poc després encapçalària– aconseguiria de convèncer els capítosts de les bondats de la moderació ideològica a través d'uns esclaridors articles publicats la tardor de 1977 en el diari *Las Provincias* amb els títols de «Catalanismo» i «Anticatalanismo». En aquells escrits, el malaurat professor no tan sols es mostrava partidari de la proscrita denominació de País Valencià sinó que, a més, demanava als seus lectors que aprenguessen a discriminar les qüestions estrictament filològiques de les polítiques alhora que defensava la tolerància i el diàleg i condemnava les tergiversacions interessades. Tanmateix, cal insistir-hi, les propostes del valencianisme resultaven massa perilloses en la mesura que volien –segons assegurava Manuel Zarzo en *Valencians front el catalanisme* (1989)– eradicar de la societat, «creencies, sentiments, costums, símbols, rebuts dels antepassats mes be per via oral que d'un altra manera. I tot aço ho

tenien que fer convençent a la societat per mig d'una historia nova, plena de invents acientífics, pero que venien avalats per unes personalitats científiques a les que la Banca Catalana anava pagant molt be per a fer-ho».

Amb tot, malgrat l'evidència que calia defensar-se, contrarestar la sinuosa suplantació de la personalitat valenciana per la del catalanisme, resultava difícil sobreviure políticament amb un corpus ideològic com el del blaverisme en un context de canvis com els que venien aparellats amb la democràcia. Els promotors de la causa *blavera* volgueren des de molt aviat, desempallegar-se de cap vincle amb el franquisme. Així, de Vicente Ramos a María Consuelo Reyna, tots ells s'esforçaren a explicar que la conspiració catalanista es maquinava ja des de molt temps endarrere, almenys des de l'època de Prat de la Riba. Es recuperaven episodis del passat polític del nacionalisme català bo i descontextualitzant-los, es barrejaven les propostes d'uns sectors del nacionalisme amb els d'uns altres, es desfiguraven textos i contextos, s'augmentaven les posicions més maximalistes d'alguns, es negaven determinades connexions o, simplement, es distorsionaven.

D'aquesta manera també l'anticatalanisme no sols es presentava com un moviment d'autodefensa desvinculat dels aparells i la ideologia de la dictadura del general sinó que, a més, mirava de connectar-se històricament amb un espanyolisme benigne al qual de vegades, fins i tot, se li volien atribuir certes virtuts republicanes i, per tant, democràtiques. No importava que tothom sabés que els principals valedors logístics i propagandístics del *blaverisme* fossen personatges com ara el darrer alcalde franquista del cap i casal, Miguel Ramón Izquierdo,

o com el seu coreligionari i president de la Diputació de València, Ignacio Carrau Leonarte. Tampoc que entre els membres de grupuscles violents com el Grup d'Acció Valencianista (GAV),<sup>7</sup> es comptaven activistes reconeguts del carlisme radical o del falangisme. Els *blavers*, naturalment, provaren tant com pogueren de dissimular aquests vincles ideològics, gairebé sempre tàctics, a fi de no restar deslegitimats davant d'una societat que majoritàriament es decantava sense marxa endarrere per la nova democràcia i en la qual fins i tot alguns sectors redescobrien, sota l'òptica de la nova intel·lectualitat valenciana, aspectes de la seua identitat.

Xavier Casp no dubtà a reivindicar-se públicament com a republicà represaliat pel franquisme durant la celebració a Carcaixent (Ribera Alta) d'un esperpèntic acte d'homenatge a la senyera organitzat pel Consell que presidia Eduardo Zaplana i en plena maniobra *blava* d'absorció d'Unió Valenciana pels populars. Certament, acabada la Guerra Civil, el poeta de Carlet havia estat internat, com milers d'espanyols, en un camp de concentració atesa la seua condició de soldat de la República. Però, òbviament, ningú pot pensar que aquesta desgraciada circumstància el convertís automàticament per sempre més en un lluitador contra el franquisme. D'altra banda, Miquel Adlert es vantà durant tota la seua vida d'haver estat perseguit pel règim franquista a causa de les seues presumptes idees polítiques tot i que recentment l'historiador Josep Cruanyes ha posat al descobert en el setmanari *El Temps*<sup>8</sup> la seua participació, a València, una vegada acabada la guerra, en un dels equips de confiscació de documents muntat pel bàndol vencedor (que acabarien nodrint els «papers de Salamanca»).

Una conspiració, doncs, que venia de llarg però que ara amb l'arribada de la democràcia, casualment, aconseguia els seus primers objectius. «Terminada la guerra», escrivia per l'abril de 1980 el vicepresident d'Alianza Popular (AP) José Rafael García-Fuster, «renace de sus cenizas el espíritu casi secular valenciano de las manos del pueblo llano. Ese renacimiento fue la expresión de la valencianía: valencianía que no se puede concebir de otra manera que dentro de España. Pero esta interpretación nuestra está intentando ser destruida por un movimiento separatista: el pancatalanismo».<sup>9</sup> D'altra banda, per al diputat conservador, els pancatalanistes, «previamente habían introducido a sus hombres en casi todos los partidos, especialmente los de izquierda que, al salir ganadores en los municipios se apresuraron a practicar una administración catalanista. Creado el Consell que denominaron 'del País Valencià' ocuparon las consellerías claves como Educación, Cultura, etc..., organizando un tinglado a toda prisa que ocasionó la izada de la bandera catalana en el Palau de la Generalitat (...) el momento era crítico». «En la Universidad, Institutos, y Escuelas –afirmava aterrit– se organizaron grupos pancatalanistas y cursos de lengua y cultura catalanas. Una inmensa maniobra de tergiversación y falseamiento de los principios básicos fue llevada adelante en los medios informativos. En cuatro días se cambió la bandera, el nombre, la cultura y hasta el Himno Regional. A mayor abundamiento, el pancatalanismo estaba firmemente encaballado en el marxismo, y había aprovechado todo tipo de reivindicaciones justas o injustas». L'explicació del diputat no és, però, de les més esclaridores dins de les del seu gènere. De fet, altres autors s'atrevirien a concretar més l'abast així

com els elements constitutius del complot. Per al ressentit Adlert, el qual data l'inici de l'operació precisament cap al 1951, als voltants de la publicació del *Diccionari Català-Valencià-Balear*, hi ha una coincidència total d'interessos entre el marxisme i el pancatalanisme. No en va per al jutge de pau lletraferit el pancatalanisme serà «massivament marxista». Adlert sostingué que l'objectiu d'aquest, amb l'Estat espanyol a punt d'entrar a la Comunitat Europea, era econòmic i no pretenia cap altra cosa que «la solució a molts problemes catalans, com la compensació al dèficit de divises català, en els superàvits: valencià per a l'exportació i mallorquí per al turisme».<sup>10</sup>

D'altra banda, per a Manuel Zarzo i d'altres autors conspiracionistes la idea començà a forjar-se «(...) Des que en les conversacions dels grups de l'oposició catalana al franquisme, reunits en el Monasteri de Montserrat baix la tutela del monje abat Escarré, havien previst tots els plans de la creació dels Països Catalans, tot estava lligat i ben lligat. Els intel·lectuals catalans ho podrien fer tot si estaven apoyats pels diners necessaris. Els diners tenien que eixir de la burgesia catalana i eixa burgesia hauria d'estar recollida dins del terreny econòmic d'influència de la Banca Catalana. Per ad este menester es fundà eixa Banca».<sup>11</sup> Només són alguns exemples d'aquesta obsessió del *blaverisme*, d'altra banda tan pròpia del pensament reaccionari, d'invocar l'existència d'un complot al darrere de les causes de la desaparició d'un món, la persistència del qual cal mantenir contra tot canvi i amb tots els mitjans a l'abast, la violència inclosa. El *blaverisme*, doncs, es comporta, actua, aconsegueix les mateixes funcions que la fòbia als jesuïtes del XIX europeu o l'antisemitisme. Precisament,

León Poliakov al seu assaig *La causalidad diabólica* (Muchnick, 1982) recordava unes paraules molt esclaridores de Karl Popper sobre la teoria de la conspiració: «La teoria de la conspiració –diu aquest filòsof– és una perspectiva segons la qual tot el que es produeix en la societat –incloses les coses que per regla general disgusten la gent, com la guerra, l'atur, la misèria, la penúria– és el resultat directe dels designis de certs individus o grups poderosos. Aquesta superstició està molt estesa, encara que supose una superstició molt primitiva... En la seua forma moderna, és un resultat típic de la laïcització de les supersticions religioses. (...) Segons la teoria de la conspiració, tot allò que ocorre és per desig d'aquells que se'n beneficien». I ben pensat, vist des d'aquesta perspectiva, no eren els autèntics demòcrates convenientment demonitzats, els també catalanistes, els intel·lectuals i altres elements díscols els qui presumptament serien els principals beneficiaris del desballestament de l'*Ancien Règime*?

#### EL PP VALENCIÀ, LLIURAT AL BLAVERISME

Dissortadament, l'anticatalanisme continua actiu al País Valencià, atiat pel PP de forma totalment irresponsable. Fins i tot, sembla que aquest s'ha acabat legitimant com a garant d'una personalitat valenciana que es vol vigilada i reclosa dins dels límits ben perfilats d'un regionalisme de tall espanyolista, sovint arcaïtzant, políticament inoperant quan no contrari als interessos territorials i econòmics dels valencians. Res de nou, però. Es tracta, ni més ni menys, que del vell regionalisme de sempre en el qual no hi ha cabuda per a la recuperació

social del valencià, per a la sincera reivindicació política enfront de l'Estat, on es censura i es persegueix qualsevol apel·lació culturalista a una identitat valenciana molt més complexa que no l'oficial. De fet, els partidaris d'aquest regionalisme només poden entendre la plena normalització lingüística com una agressió al castellà, el qual defensen per damunt de totes les llengües; la identitat valenciana com un fet indestruïble de l'espanyolisme més radical car la singularitat en si mateixa els mena a una dolorosa esquizofrènia que son incapaç de resoldre; la legítima reivindicació política com un acte de rebel·lia contra l'aparell de l'Estat llevat que aquest estiga controlat pel seu adversari polític. I és que des dels temps de don Teodor Llorente, la dreta valenciana sempre s'ha mostrat ben disposta a sacrificar les aspiracions dels valencians en pro dels interessos generals d'Espanya encara que aquests, en realitat, només hagen sigut que els de pocs i concrets espanyols.

A fi de comptes, les permanents apel·lacions de Camps i Pons, de Castellano, Font de Mora i *tutti quanti* a la recuperació de l'autoestima per part dels valencians –autoestima que durant el període dels governs de l'esquerra hauria estat destruïda– no és més que l'expressió dels seus propis sentiments de culpa i mala consciència. Després de tot, els d'una classe social i política que va abandonar el valencià com a llengua de comunicació i de cultura, que sempre va pensar en els rèdits i possibilitats que ofería el sucursalisme polític perquè mai no va creure en les del propi país i la pròpia gent.

Després de molts anys, l'anticatalanisme no ha canviat gaire. Fet i fet, continua sent tan emotiu i demagògic com sempre. Hi

ha l'apropiació simbòlica d'un segle d'or que s'idealitza i es compara amb les obres faraòniques executades pel PP durant els darrers anys, mentre la gent mor al metro de València per una evident manca de manteniment bàsic o mentre es persegueix als promotors d'aquesta mateixa llengua que exalten diàriament sense parlar-la. El *blaverisme* serví, i serveix encara, per a disculpar la deserció lingüística i política de molts o per a satisfer mitjançant l'exaltació d'un grapat de desgavellats tòpics sense cap interès una llarga lletania de frustracions col·lectives. Per si no n'hi havia prou, en plena ofensiva catalanofòbica administrada des del PP el *blaverisme* ha convertit el País Valencià en una fortalesa de l'Espanya ultraconservadora i gris, aixecada territori endins, a tocar dels indòmits dominis polítics, sentimentals i culturals de Catalunya.

Especialment greu ha estat que el PP haja donat credibilitat i publicitat a una de les enganyifes més perilloses del *blaverisme* i que, per cert, té poc a veure amb les històries de caràcter filològic. Consisteix, clar i ras, a fer creure que només els ciutadans conservadors i anticatalanistes són, o estan potencialment capacitats per a ser, uns bons valencians. I aquest només és, però, un dels molts i inestables components del *blaverisme* actual amb el qual s'han blindat els populars, temerosos d'altra banda d'un ressorgiment a la seua dreta de l'anticatalanisme que representa l'exfalangista Juan García Sentandreu i la formació política que lidera, Coalición Valenciana (CV).

El cas és que no ens hauríem de sorprendre d'aquesta obstinació del PP a combregar amb el *blaverisme*. Fet i fet, ja advertia en el seu profètic, mediocre i atemoridor opuscle García-Fuster que, malgrat haver arriat «por votación la bandera de la coloniza-

ción y la ignominia (...) la lucha empero aún no ha terminado» ja que «se sabe que el pancatalanismo, dando por perdida a la capital del reino, va a dar fuertes golpes en los pueblos explotando inicualemente el recelo contra aquella. El mal está hecho y hay que extirparlo. Dura tarea para esta generación». La crida als croats defensors del regne, doncs, s'haurà de mantenir, i de fet es manté, almenys fins que no reste un sol catalanista dempeus en el país.

Amb tot i això, vull dir malgrat la persistència i el fanatisme d'alguns teòrics i dirigents, hom hauria volgut, amb la situació política normalitzada, i per pura salut democràtica i sentit civil, que la dreta hagués renunciat a continuar nodrint-se d'una ideologia capaça, entre d'altres bestieses, de definir la cultura com un càncer. No ha estat el cas, car l'anticatalanisme continua oferint interessants rèdits electorals a més de tenir un efecte notablement atemoridor sobre els seus contrincants de l'esquerra llevat d'algunes poques excepcions. Sens dubte, algú podria pensar que aquesta és una visió del fenomen en excès instrumentalista, fins i tot benigna perquè, a dir veritat, qui pot assegurar que Francisco Camps, Serafín Castellano o Julio de España no creguen sincerament en aquesta sinistra visió de la complexa realitat valenciana? Al capdavant, els gestos i les accions de l'actual president de la Generalitat l'han revelat com un anticatalanista per excel·lència, no escènic/cínic com de fet ho han estat durant molts anys una gran part dels seus companys de files. Camps és, sens dubte, un hispanovalencianista furibund, ben sovint un anticatalanista convençut, demagògic, agressiu i poruc ahora, a més d'un nacionalcatòlic inspirat com ha demostrat durant la darrera visita d'un pontífex romà a la ciutat de Valèn-

cia. També, si voleu, i sobretot, un dels productes més clàssics de la dimissionària classe mitjana-alta de la ciutat de València que s'unfla quan diu públicament sentir-se terroritzat per l'arribada al poder de les esquerres o que assegura desvergonyidament que la consecució d'un hipotètic govern Bloc, PSPV i Esquerra Unida suposarà una pujada del preu de la vivenda. Amb ell, la dreta s'ha instal·lat en una mena d'autoritarisme paternal, xovinista, panxacontent que, com d'habitud, es justifica i s'acreix explotant entre la ciutadania més desprevinguda la por a la conspiració catalanista i al triomf polític i social de les esquerres. Un autoritarisme sense escrúpols que empra els mitjans de comunicació públics a la manera de Goebbels; que emparant-se en la seua majoria absoluta manipula les regles del joc democràtic a tots els nivells; que menteix amb finalitats estrictament electoralistes sense calcular ni massa ni poc les conseqüències. Probablement el teòric Guy Durandin<sup>12</sup> tindria en aquest Consell i les seues accions una font inegotable a l'hora d'estudiar la pràctica de la mentida en la propaganda política. Certament, els governs de Camps han estat anys mentint a una població mal informada sobre qüestions com la marxa de l'economia o la situació real de les finances de la Generalitat. Mentint sobre si mateixos i sobre els seus adversaris, sobre intencions, fets i actes, sobre el passat i el present i, fins i tot, sobre el futur. Com sempre, com en els millors temps del *gaviste* Pasqual Martín Villalba i de l'ucedista Abril Martorell, es tracta de mantenir per damunt de tot el poder, els privilegis, la visió del món i l'escala de valors d'una casta sobre el conjunt de la societat. D'una casta que ahir era franquista i per tant antiautonomista visceral i que avui

es presenta com la defensora radical d'un regionalisme postís que durant vuit anys d'aznarisme fou mut però que, ara mateix, es pretén rebel i desafiador, fins i tot, i si molt convé deslleial amb un Govern central que políticament no controlen. Heus ací, una altra de les mentides d'aquest *blaverisme* fins a cert punt renovellat, rebatejat pel PP, la de la marginació dels valencians per part del Govern socialista d'Espanya. Una marginació que es produeix a instàncies de Catalunya, o si més no de partits com Esquerra Republicana de Catalunya i davant la passivitat i la traïdoria del PSPV-PSOE. Per desgràcia, però, sembla que una part important de la societat valenciana comparteix aquesta visió perversa i catastròfica divulgada pel PP.

El cas és que el campsisme, sense capacitat econòmica per a desenvolupar un projecte polític després de l'espectacular balafament de recursos protagonitzat per Zaplana, angoixat pels casos de corrupció dins del seu propi partit, ha redescobert la utilitat del *blaverisme* amb el qual tan còmode se sent. Les proves d'aquesta sinistra reedició –amb complot i convocatòria del sanedri inclosa– són abassegadores. Només cal que retinguem algunes dels centenars d'afirmacions fetes gairebé a diari durant els darrers anys com ara la del conseller Cotino: «(...) estamos ante un hecho: otros en Francia, están diseñando lo que tenemos que hacer. Y han decidido que no tengamos trasvase, que nuestra lengua no lo es, que nuestras infraestructuras no han de ir adelante (...) Hay un acuerdo previo entre Rovira y ETA sobre los Países Catalanes»;<sup>13</sup> les del conseller Esteban González Pons arran d'un acte del Correllengua al camp del Barça denunciant «(...) el catalanismo fascista que hace de la Comunidad Valen-

ciana y Baleares sus objetivos como ya hizo en su día Alemania con Checoslovaquia, Austria y Polonia»;<sup>14</sup> o encara, les del president provincial del PP i alcalde de Xàtiva, Alfonso Rus, davant d'un enfervorit auditori de coreligionaris: «todos vienen contra nosotros porque existimos. Los catalanes nos tienen miedo, nos quieren hacer daño y quieren impedirnos avanzar porque somos una comunidad de primera.»<sup>15</sup> Tots ells, a més d'altres populars com Castellano, Costa, Campos, Rambla, Pedrosa o De España, han estat reincidents en aquesta visceralitat verbal. Alguns han convidat els valencians partidaris de la unitat de la llengua a abandonar el país, d'altres fins i tot han acusat de delinqüents els professors de valencià del sistema públic educatiu a causa de les seues ensenyances basades, com tothom sap, en el comú consens de la ciència. Es tracta, a més, d'estirabots esfereïdors que conviden al pogrom simbòlic o no tan simbòlic. Cal recordar que els darrers mesos s'han intensificat els atacs *blavers* a locals i a persones sense que el PP, per cert, haja condemnat ni una sola d'aquestes agressions (a excepció d'un cas, el de l'alcaldesa de València després de veure's notablement pressionada des de la bancada de l'oposició). Ben al contrari, el PP no ha deixat de subvencionar des de totes i cadascuna de les institucions que controla, fins i tot, grupuscles ben pròxims als plantejaments dels agressors, de vegades vantant-se'n i tot, com ha estat el cas del president de la Diputació de València, l'exfalangista Fernando Giner.<sup>16</sup>

Així, el patriotisme *valencianero* de Camps i els seus, a estones salvífic i místic, passa entre altres coses per l'aniquilació simbòlica de l'adversari en el pla de l'acció política a través de la seua demonització, per la persecució sistemàtica de qualsevol



dissidència, per l'exaltació d'un bilingüisme que a la pràctica, evidentment, vol el valencià rellegat a l'exhibició folklòrica, emmordassat amb una veta de teories filogenètiques gairebé impossibles. Per cert, que assenyalava Lluís Vicent Aracil a *Papers de Sociolingüística* (La Magrana, 1982): «el bilingüisme mític valencià és un mer estratagema verbal: precisament l'escapatòria, àlibi o coartada dels grups ex-catalanòfons que a hores d'ara són castellanòfons unilingües. I ells són –insistia– també els que idolatren el valencià quan en parlen ocasionalment –sense arribar, però, al desenfrenat excés de parlar-lo habitualment, fluentment i amb naturalitat». Perquè és clar, com diu el sociòleg «no en saben –perquè han decidit irrevocablement que no cal ni importa». Davant d'aquesta certesa, d'aquest convenciment, no cal dir-ho, no hi ha Acadèmia Valenciana de la Llengua que valga, ni tan sols un mal simulacre de pacte lingüístic.

Som al món feliç i blau dels ultraconservadors valencians. Un món que avança malgrat la marginació del Govern roig de Madrid captiu en mans de forces radicals catalanes. És un món pròsper on no hi ha crisi industrial, on no existeixen conflictes socials, ni depredació urbanística, ni corrupció política, que s'emmiralla en les seues pròpies conquestes sintetitzades en fites com la de la Ciutat de les Arts i les Ciències. És el millor dels mons només amenaçat per socialistes indígenes i forasters, tripartits esquerranosos o catalanistes traïdors. Una autoimatge fantàsica un bilió de vegades repetida des dels mitjans de comunicació afins o controlats fèrriament com ara TVV però que, no obstant això, sembla plaure, i molt, a una societat desinformada, de vegades frustrada i acomplexada davant els

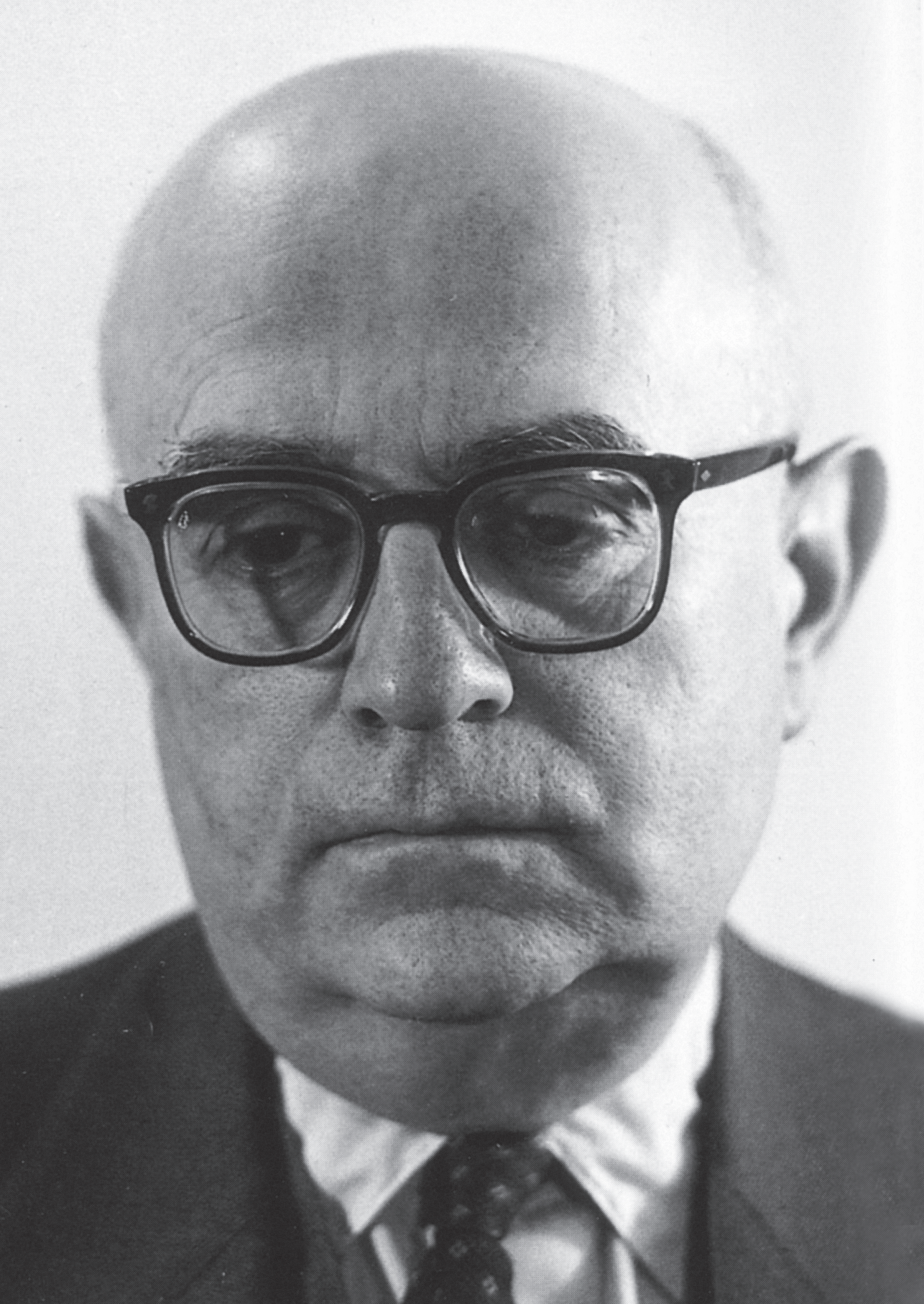
hipotètics èxits d'altres pobles de l'Estat. És el triomf també de l'hispanovalencianisme autoritari sobre una esquerra que encara no ha sabut trobar la manera d'evitar electoralment l'anticatalanisme sense trair-se a si mateixa, amb un discurs a estones feble a estones massa allunyat de la realitat, carregada d'obscurs sentiments de culpa, massa sovint pusil·lànim i políticament acovardida davant de la reacció.

«Valencianía, valencianía y valencianía», així diuen que va definir l'alcaldesa de València, Rita Barberà, a l'actual president Camps durant el transcurs d'un míting del PP carregat d'onejants senyeres amb la franja blava. Tot un indicatiu de per on van les coses i alhora un inquietant avís. □

1. Xavier Casp (Carlet, 1915-València, 2004) i Miquel Adlert (Paterna, 1911-1988), tots dos valencianistes reconeguts des d'abans fins i tot de la guerra civil, proporcionaren durant la transició democràtica la coartada indígena, la legitimació de caràcter autòcton al regionalisme espanyol tardofranquista. En 1977 Adlert publicà una gramàtica secessionista adoptada per l'Acadèmia de Cultura Valenciana, entitat, per cert, que contra el seu desig mai no va admetre'l com a soci. Pel que fa a Casp, arribà a formar part de l'Acadèmia Valenciana de la Llengua pactada entre les principals forces polítiques amb la intenció de traure el conflicte lingüístic de l'agenda política.
2. Sobre aquell període Alfons Cucó va escriure a *Roig i blau* (València, Tàndem, 2002): «(...) Amb escassa maduresa ideològica, amb poca autonomia respecte dels aparells centrals dels seus partits, sotmeses al bombardeig constant del populisme blaver vehiculat per una *agit-prop* constant i violenta, les direccions dels partits d'esquerra van anar plegant-se a les exigències i els enganys d'un 'centrisme' valencià al qual pràcticament res separava ja de la dreta postfranquista de Fraga Iribarne (...)». Per a Cucó el resultat fou un procés atrafegat que ha «fet créixer considerablement la síndrome d'incertesa del país (no ser, nacionalment parlant, 'ni carn ni peix')».

3. La majoria d'autors qualifiquen la publicació en 1962 de *Nosaltres els valencians* de Joan Fuster com un punt de no-retorn del nacionalisme valencià. Toni Mollà, al seu llibre *La utopia necessària. Nacionalisme i societat civil* (Alzira, Bromera, 1994), assegura que en l'obra de l'assagista, en la seua actitud intel·lectual, Fuster contravé «tots els tòpics ideològics explicatius del país inventats per la tradició jocfloralca local i alimentats pels ideòlegs del franquisme». D'altra banda, segons Mollà, en *Nosaltres els valencians*, «Fuster presenta un país nou, contradictori i ple de matisos, i aposta per un projecte prospectiu fonamentat en el coneixement del passat històric» que la premsa franquista atacarà de seguida.
4. Per a una explicació exhaustiva del fenomen blaver és imprescindible la lectura del llibre de Vicent Bello *La pesta blava* (València, Tres i Quatre, 1988).
5. L'empresari de jardineria Francisco Domingo fou el principal impulsor de l'entitat València 2000, organització del petit empresariat valencià que aspirava a fer de mecenes de la cultura blavera a imitació del que pensava que passava a Catalunya. Vicente González Lizondo intentà arrossegar en va l'associació cap a la política. La negativa, possiblement de Domingo, de convertir-se en un competidor de la dreta oficial provocà, en part, la fundació d'Unió Valenciana.
6. El sociòleg valencià Gil-Manuel Hernández pensa que en el decantament de les falles cap al blaverisme comprà també l'abandonament d'aquestes per part del nacionalisme així com, en general, del món festiu tradicional de la ciutat. Gil-Manuel assenyala també que els primers problemes importants sorgiren amb la descomposició del règim franquista i a tall d'exemple recorda que des de 1953 i fins a 1978 l'estendard oficial de les falles serà les quatre barres, concretament una reproducció del Penó de la Conquesta que algú féu desaparèixer en plena batalla pels símbols. Com a dada important cal assenyalar que en 1979 participaven en les falles de València unes setanta mil persones amb més de tres-cents locals oberts a tota la ciutat. Pel que fa al futbol, fou decisiva la manipulació política de la qual fou objecte el club esportiu durant la temporada 1978-1979 sent president José Ramos Costa, persona pròxima a la UCD i els ambients blavers de la ciutat. Aquella temporada els jugadors adoptaren la samarreta de la senyera amb franja blava. Posteriorment, el PP s'ha recolzat en el club per potenciar la campanya «Agua para todos» contra la derogació del transvasament de l'Ebre, una de les primeres mesures del govern socialista de José Luis Rodríguez Zapatero.
7. El GAV, nascut la tardor de 1977, continua mantenint un important grau d'activisme. A final de gener de 2006 tres dels seus membres foren condemnats per un jutjat de València, a un any i mig de presó per un delictes de robatori i una falta de danys. La sentència considera provat que, el 29 de desembre de 2003, assaltaren el Casal Jaume I del barri de Russafa, propietat d'Acció Cultural del País Valencià. Institucions com l'Ajuntament de València continuen, malgrat l'existència d'aquests i d'altres fets semblants, subvencionant-los activitats de caràcter presumptament cultural.
8. *El Temps*, 3 de juliol al 5 d'agost, 2002.
9. *Historia y cultura del Reino de Valencia. Ponencia presentada por José Rafael García-Fuster y González-Alegre. Vice-Presidente Provincial de AP en el II Congreso Regional de AP celebrado en Benidorm el 26 de abril de 1980.* Opuscle prologat per Manuel Fraga Iribarne i editat per Alianza Popular.
10. Revista *Murta*, número d'octubre de 1978.
11. *Valencians front al catalanisme* (València, 1989).
12. Guy Durandin, *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*, Barcelona, Paidós-Comunicación, 1983.
13. *Las Provincias*, 9 de gener de 2001.
14. *Levante-EMV*, 24 de octubre de 2005.
15. *El Mundo*, 20 de novembre de 2005.
16. Giner, exfalangista i exdirigent d'UV i seguidor de Zaplana, els darrers anys s'ha erigit des de la presidència de la Diputació de València en una mena de contrapoder blau al cap del Consell, Francisco Camps. El dirigent ha protagonitzat no pocs exabruptes i actuacions anticatalanistes de vegades interpretades com autèntiques provocacions. Autèntic mecenes de la pseudocultura anticatalanista, a l'octubre de 2006 i amb motiu de la dida dels valencians reeditava un dels clàssics del secessionisme amb exposició inclosa, *El crit de la llengua*, del capellà Josep Almiñana. Giner ha desautoritzat públicament i en nombroses ocasions l'Acadèmia Valenciana de la Llengua.







## Educació després d'Auschwitz

*Theodor W. Adorno*

L'exigència que no es repetesca Auschwitz és la primera de totes en educació. Precedeix fins a tal punt qualsevol altra que crec que no cal fonamentar-la, ni he de fer-ho. No puc entendre que s'hi haja expressat tan poc fins avui. Fonamentar-la tindria quelcom de monstruós, considerant la monstruositat que s'hi esdevingué. Tanmateix, el fet que s'haja pres tan poca consciència de l'exigència, i de les qüestions que s'hi plantegen, palesa que no ha penetrat en les persones com fou de monstruós; i això és símptoma que la possibilitat de repetició, que pertoca a l'estat de consciència o d'inconsciència de les persones, subsisteix. Tot debat sobre els ideals de l'educació és fútil i indiferent davant d'això: que Auschwitz no es repetesca. Fou la barbàrie, contra la qual tota educació actua. Es diu que amenaça una recaiguda en la barbàrie. Però no és una amenaça, ja que Auschwitz *fou*; la barbàrie subsisteix mentre es mantinguen essencialment les condicions que maduren aquella recaiguda. Això és l'horror complet. La pressió social continua gravitant, encara que el perill es manté invisible. Empeny les persones cap a allò que no es pot afigurar, que culminà en Auschwitz en una dimensió historicouniversal. D'entre les idees de Freud, que vertaderament concerneixen també la cultura i la sociologia, em sembla una de les més profundes aquella que la civilització produeix per la seua banda un element anticivilitzatori i el reforça de manera creixent. Els seus escrits *El malestar en la cultura* i *Psicologia de masses i anàlisi del jo* mereixerien la major de les difusions precisament en connexió amb Auschwitz. Si en el principi mateix de la civilització està posada la barbàrie, aleshores té quelcom de desesperat protestar contra ella.

Aquest escrit de T. W. Adorno (títol original: *Erziehung nach Auschwitz*) té el seu origen en una conferència a Ràdio Hessen, emesa el 18 d'abril de 1966 i publicada en *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart*, Frankfurt, 1967; reedició en *Stichworte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969. El text es troba recollit a *Gesammelte Schriften*, edició a cura de Rolf Tiedemann, vol. 10.2, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, pp. 674-690. © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

La reflexió sobre com s'hauria d'impedir la repetició d'Auschwitz s'enfosqueix pel fet que s'ha de ser conscient d'aquest caràcter desesperat, si no es vol caure en una xerrameca idealista. Malgrat tot, cal intentar-ho, també tot considerant que l'estructura bàsica de la societat –i amb això la d'aquells dels seus membres que dugueren les coses fins aquell punt– és la mateixa ara que fa vint-i-cinc anys. Milions de persones innocents –anomenar les xifres, o fins i tot regatejar-ne, és ja indigne d'una persona– foren assassinades d'una manera totalment planificada. Cap vivent no hauria de despatxar això com un fenomen superficial, com una desviació del curs de la història, que no s'hauria de prendre en consideració davant la tendència general del progrés, de la il·lustració, de la suposada humanitat cada vegada més gran. El fet que s'esdevingués és, en si, expressió d'una tendència social summament poderosa. Voldria referir-ne un fet que, de manera molt significativa gairebé no sembla ser molt conegut a Alemanya, encara que serví com a tema per a un *best-seller* com *Els quaranta dies del Musa Dagh* de Werfel. Ja en la Primera Guerra Mundial els turcs –l'anomenat Moviment dels Joves Turcs, sota la direcció d'Enver Paixà i Talaat Paixà– havien assassinat més d'un milió d'armenis. La cúpula militar alemanya i també alts càrrecs governamentals n'eren manifestament conscients, però mantingueren un estricte secret. El genocidi té les seues arrels en aquella resurrecció del nacionalisme agressiu que, des de la fi del segle XIX, s'esdevingué a molts països.

No es pot refusar la consideració que la invenció de la bomba atòmica, que literalment pot extingir d'un sol colp centenars de milers de persones, pertany al mateix context històric que el genocidi. El fort creixement de la població s'anomena avui de bon grat «explosió demogràfica»: sembla com si la fatalitat històrica tingués llestes per a l'explosió demogràfica també contraexplosions, la matança de pobles sencers. Això només per indicar de quina manera les forces, contra les quals s'ha de combatre, corresponen a les tendències de la història universal.

Com que la possibilitat de transformar els pressupòsits objectius, val a dir socials i polítics, que incuben aquests esdeveniments, és avui summament limitada, els intents d'anar en contra de la repetició es desvien necessàriament cap al costat subjectiu. Amb això em referesc essencialment també a la psicologia de les persones que fan una cosa així. No crec que ajude gaire apel·lar a valors eterns, respecte dels quals aquells que estan predisposats a aquesta mena de crims només arronsarien les espatlles; tampoc no crec que fos gaire útil la il·lustració sobre les qualitats positives de les minories perseguides. Les arrels s'han de buscar en els perseguidors, no en les víctimes, que han estat assassinades sota les acusacions més miserables. És necessari allò que, en aquest aspecte, vaig anomenar una vegada el gir al subjecte. Cal identificar els mecanismes que fan a les persones capaces d'aquests actes; cal mostrar aquests mecanismes a ells mateixos i tractar d'impedir que siguen novament així, mentre es desperta una consciència general d'aquells mecanismes. Els assassinats no són culpables, ni tan sols en el sentit sofisticat i caricaturesc que molts voldrien projectar avui. Només són culpables aquells que, sense cap consideració, hi van descarregar el seu odi i la seua agressivitat. S'ha d'anar en contra d'aquesta desconsideració; les persones han de desistir de llançar colps sense

reflexió que es tornen contra elles mateixes. L'educació tindria només sentit ple com una educació per a l'autoreflexió crítica. Però com que, segons els coneixements de la psicologia profunda, els caràcters en conjunt, també els d'aquells que en l'edat adulta perpetren els crims, es formen ja en la primera infància, aleshores l'educació que vulga impedir-ne la repetició s'ha de concentrar en la primera infància. Ja he esmentat la tesi de Freud sobre el malestar en la cultura. Té, però, un abast més gran que el que Freud suposava; abans de res, perquè mentrestant la pressió civilizatòria, que ja contemplava, s'ha multiplicat fins a límits insuportables. Amb la qual cosa les tendències a l'explosió, sobre les quals va cridar l'atenció, han assolit una violència que ell a penes pogué preveure. El malestar en la cultura té, tanmateix, el seu costat social, que Freud no va desconèixer, encara que tampoc no se n'ocupà de manera concreta. Es pot parlar de la claustrofòbia de la humanitat en el món administrat, d'un sentiment d'estar reclus en un context socialitzat de cap a cap, teixit com una xarxa compacta. Com més compacta és la xarxa més vol hom eixir-ne, i precisament la seua densitat impedeix que hom pugui eixir-ne. Això reforça la fúria contra la civilització, contra la qual es protesta de manera violenta i irracional.

Un esquema que ha confirmat la història de totes les persecucions és que la fúria s'adreça contra els febles, primer que res contra aquells que són considerats socialment febles i a la vegada –amb raó o sense– feliços. Sociològicament, gosaria afegir-hi que la nostra societat, mentre s'integra cada vegada més, incuba alhora tendències a la desintegració. Aquestes tendències a la desintegració, compactades sota la superfície de la vida ordenada, civilitzada, estan molt avançades. La pressió d'allò universal dominant sobre tot el particular, les persones individuals i les institucions particulars, té una tendència a destruir allò particular i allò individual, juntament amb la seua força de resistència. Amb la seua identitat i amb la seua força de resistència perden les persones també les qualitats, en virtut de les quals serien capaces d'oposar-se decididament a allò que, en un temps qualsevol, els atrauria novament al crim. Tal vegada són a penes capaços d'oposar-se quan els poders establerts els ordenen actuar novament, només que això s'esdevinga en nom d'un ideal en el qual creuen a mitges o ja no creuen en absolut.

Quan parle de l'educació després d'Auschwitz em referesc a dos àmbits: en primer lloc, a l'educació en la infància, principalment en la primera; i també, a la il·lustració general, que crea un clima espiritual, cultural i social que no permet una repetició; un clima, per tant, en què els motius que conduïren a l'horror esdevenen, en certa mesura, conscients. No puc pretendre evidentment fer l'esbós d'un pla d'una educació així, ni tan sols en línies generals. Però voldria almenys assenyalar alguns punts neuràlgics. Moltes vegades s'ha fet responsable –per exemple, a Amèrica– a l'esperit alemany fidel a l'autoritat, del nacionalsocialisme i també d'Auschwitz. Considere aquesta explicació massa superficial, encara que tant a casa nostra com en altres països europeus sobreviuen els modes de comportament autoritaris i l'autoritat cega de manera molt més tenaç d'allò que fóra acceptable sota condicions de democràcia formal. Més aviat s'ha d'assumir que el feixisme i l'horror que causaria estan relacionats amb el fet que les antigues autoritats establides per l'Imperi es desintegraren i

foren abatudes, però les persones no estaven psicològicament preparades per autodirigir-se. No es mostraren a l'altura de la llibertat que els va caure del cel. Per això les estructures d'autoritat assumiren una dimensió destructiva i –si puc dir-ho així– dement que abans no tenien o, en qualsevol cas, no palesaven. Si es pensa en la manera com la visita d'un qualsevol potentat, que políticament ja no té cap funció real, provoca esclats d'èxtasi en poblacions senceres, aleshores està fonamentada la sospita que el potencial autoritari és, tant ara com abans, molt més fort del que hauríem pensat. Tanmateix, vull subratllar amb força que el retorn o no del feixisme no és, de manera decisiva, una qüestió psicològica, sinó una qüestió social. Si parle dels assumptes psicològics és només perquè els altres moments, més essencials, estan considerablement allunyats de la voluntat de l'educació, quan no de la intervenció dels individus en general.

Moltes vegades ha estat citat el concepte d'obligació per part de persones ben intencionades, que no voldrien que allò pogués repetir-se. Per a elles, la responsabilitat del que s'esdevingué estaria en el fet que les persones ja no tindrien cap obligació. I efectivament, està relacionada amb la pèrdua d'autoritat una de les condicions del terror sàdic-autoritari. Per a un sa enteniment humà és possible invocar obligacions que contraresten allò sàdic, allò destructiu, allò desintegrador mitjançant un enèrgic «no has de fer-ho». Malgrat tot, considere una il·lusió que l'apel·lació a obligacions, o fins i tot l'exigència que s'hagen de contraure noves obligacions, siga útil de veritat perquè es veja una millora en el món i en les persones. La falsedat de les obligacions que s'exigeixen només per aconseguir alguna cosa –encara que siga una cosa bona–, sense que siguen experimentades per les persones com una cosa substancial en ella mateixa, és sentida molt ràpidament. És sorprenent com de sobte reaccionen les persones, fins i tot les més ximpls i ingènues, quan es tracta de rastrejar les febleses de les millors persones. Les anomenades obligacions esdevenen fàcilment o bé un certificat de disposicions –s'accepten per mostrar-se un com un ciutadà digne de confiança–, o bé produeixen una rancúnia odiosa, que és psicològicament el contrari d'allò que es posava en joc amb elles. Signifiquen heteronomia, un fer-se dependent d'ordres, de normes, que no es justifiquen per la pròpia raó de l'individu. Allò que la psicologia anomena el superjò, la consciència moral, ha estat substituïda en nom de l'obligació per autoritats externes, discrecionals, bescanviables, com s'ha pogut observar molt clarament també a Alemanya després de l'enfonsament del Tercer Reich. Precisament la disposició a estar al costat del poder i, com a norma, doblegar-se externament davant allò que és més fort, correspon a la mentalitat dels torturadors, que no ha de tornar a sorgir mai més. Per això la recomanació d'obligacions és tan fatal. Les persones que les accepten de manera més o menys voluntària són col·locades en una mena d'estat permanent de necessitat d'obligacions. L'única força vertadera contra el principi d'Auschwitz seria l'autonomia, si es permet emprar l'expressió kantiana; la força de la reflexió, de l'autodeterminació, del no col·laborar.<sup>1</sup>

Una vegada m'esglaià molt una experiència: en un viatge pel llac de Constança vaig llegir un periòdic de Baden en què es donava informació sobre la peça de Sartre *Morts sense sepultura*, que presenta les coses més terribles. Al crític la peça li era evidentment desagra-



dable. Però ell no explicava aquest malestar amb l'horror de l'assumpte, que és l'horror del nostre món, sinó que li donava la volta, ja que nosaltres, enfront d'una actitud com la de Sartre, que tracta d'aquests assumptes, hauríem de tenir –el cite fidelment– un sentit per a alguna cosa més elevada; ja que no hauríem de reconèixer l'absurditat de l'horror. Dit breument: el crític volia, a través d'una elevada xerrameca existencial, sostraurer's a la confrontació amb l'horror. El perill de repetició de l'horror rau, i no en últim terme, en què no es deixa que s'acoste a nosaltres i que hom vulga foragitar qui gose parlar-ne, com si ell fos el culpable, per tal com actua de manera immoderada, i no els perpetradors.

En el problema de l'autoritat i la barbàrie em resulta cridaner un aspecte que generalment a penes és observat. A ell remet una observació del llibre *Estat SS* d'Eugen Kogon,<sup>2</sup> que inclou una idea central per a tot el complex i que no ha estat assimilada per la ciència i la pedagogia en el grau que mereixeria. Kogon diu que els torturadors del camp de concentració, on ell mateix passà uns anys, eren, la majoria, joves de famílies camperoles. La diferència cultural, que encara persisteix, entre el camp i la ciutat és una de les condicions de l'horror, bé que certament no l'única ni la més important. Estic lluny de qualsevol sentiment de superioritat enfront de la població del camp. Sé que cap persona no és responsable d'haver crescut en una ciutat o en un poble. Només prenc nota que probablement la superació de la barbàrie s'ha assolit encara menys a l'àmbit rural que en altres llocs. Tampoc la televisió i els altres mitjans de comunicació de masses no han modificat molt la situació de les persones que no han pogut accedir del tot a la cultura. Em sembla més just expressar això i oposar-m'hi, que lloar algunes qualitats particulars de la vida rural que amenacen de desaparèixer. Vaig tan lluny com per sostenir que la superació de la barbàrie al camp és un dels objectius més importants de l'educació. Aquest objectiu pressuposa, per descomptat, un estudi de la consciència i de la inconsciència de la població d'allà. Abans de res, hauria d'ocupar-se de l'impacte dels mitjans moderns de comunicació de masses sobre un estat de consciència que ni de lluny s'ha equiparat al del liberalisme cultural burgès del segle XIX.

Per a modificar aquesta situació, no hi hauria prou amb el sistema normal d'escoles populars al camp, que és molt problemàtic en molts sentits. Pense en una sèrie de possibilitats. Una seria –estic improvisant– planificar emissions televisives que tinguessen en compte els punts neuràlgics d'aquell estat de consciència específic. Podria imaginar una cosa així com grups o brigades educatives de voluntaris, que anirien al camp per intentar omplir les llacunes més amenaçadores amb discussions, cursos i instrucció complementària. No ignore, certament, que aquestes persones amb prou feines es faran populars; però es formaria un petit cercle al seu voltant, on trobarien ressò, i des del qual podrien, tal vegada, irradiar.

No hauria d'haver cap malentès, però, sobre el fet que la tendència arcaica a la violència també es troba als centres ciutadans, i precisament als més grans. Pertot arreu s'han engendrat tendències de regressió –vull dir, persones amb trets sàdics reprimits– per la tendència global social. Amb això voldria recordar la relació torta i patògena amb el cos que Horkheimer i jo exposàrem en la *Dialèctica de la Il·lustració*. Allà on la consciència resta mutilada és re-

troprojectada de forma no lliure i propensa a actes de violència sobre el cos i l'esfera d'allò corporal. S'ha de prestar atenció a com, en el cas d'un determinat tipus de persones sense formació, el seu llenguatge, sobretot quan són interromputs o se'ls fa una objecció, passa a ser amenaçador, com si els gestos lingüístics fossen els d'una violència corporal a penes controlada. Per cert, ací s'hauria d'estudiar també el paper de l'esport, que no s'ha analitzat de manera suficient per una psicologia social crítica. L'esport és ambivalent: d'una banda, pot tenir efectes antibàrbars i antisàdics mitjançant el *fair play*, la cavalleriesitat i el respecte pel més feble. De l'altra, alguns dels seus estils i modes de comportament poden fomentar l'agressió, la brutalitat i el sadisme, sobretot en persones que no s'exposen a l'esforç i la disciplina de l'esport, sinó que merament el contemplen; en aquelles persones que bramen als estadis. Aquesta ambigüitat s'hauria d'analitzar sistemàticament. En tant que l'educació hi tingué alguna influència, els resultats s'haurien d'aplicar a la vida esportiva.

Tot això està més o menys relacionat amb la vella estructura vinculada a l'autoritat, amb modes de comportament –diria quasi– del bo i vell caràcter autoritari. Tanmateix, allò que es produeix a Auschwitz, els tipus característics del món d'Auschwitz, són presumiblement una cosa nova. D'una banda, designen la identificació cega amb allò col·lectiu. De l'altra, estan dissenyats per a manipular les masses, allò col·lectiu, com és el cas dels Himmler, Höss o Eichmann.<sup>3</sup> Considere que el més important davant el perill d'una repetició és contrariar la prepotència cega de tots els col·lectius, augmentar la resistència contra ells, projectant llum sobre el problema de la col·lectivització. Això no és tan abstracte com sembla si es considera la passió amb què precisament persones joves de consciència progressista es fan membres de qualsevol cosa. Es pot connectar amb el patiment que els col·lectius afegeixen en principi a tots els individus que s'hi incorporen. Només cal pensar en les primeres experiències a l'escola.

S'hauria de combatre tot tipus de *folk-ways*,<sup>4</sup> costums populars i ritus d'iniciació, de qualsevol forma, que causen dolor físic a les persones –freqüentment fins a un punt insuportable– com a preu per a poder sentir-se membre, un més d'un col·lectiu. La malignitat de tradicions com les «dotze nits salvatges» o la «justícia popular de l'Alta Baviera» i altres costums per l'estil, arrelats i estimats, pot ser considerada gairebé com una immediata forma prèvia de la violència nacionalsocialista. No és casualitat que els nazis enaltissen i cultivassen tals monstruositats en nom dels «usatges tradicionals». La ciència té ací una tasca summament actual. Podria capgirar enèrgicament la tendència folklorista, que els nazis confiscaren amb entusiasme, per posar remei a la supervivència, alhora brutal i espectral, d'aquestes alegries populars.

Del que es tracta en tota aquesta esfera és d'un suposat ideal, que també té, certament, un paper considerable en l'educació tradicional: l'ideal de la duresa. Es pot apel·lar fins i tot, d'una manera prou ignominiosa, a una sentència de Nietzsche,<sup>5</sup> encara que vertaderament significa una altra cosa. Recorde que el terrible Boger,<sup>6</sup> durant el procés d'Auschwitz, tingué un rampell que culminà en un panegíric sobre l'educació per a la disciplina mitjançant la duresa. Era necessària per a produir el tipus de persona que a ell li semblava correcte. Aquesta imatge educativa de la duresa, en què moltes persones poden creure sense reflexionar-hi,

és errònia de cap a cap. La idea que la virilitat consisteix en una màxima capacitat de resistència ha estat durant molt de temps la imatge encobridora d'un masoquisme que —com la psicologia demostra— es troba molt fàcilment junt amb el sadisme. L'apreciada duresa, per a la qual hauríem de ser educats, significa simplement indiferència enfront del dolor. Sense que es distingisca gaire entre el dolor propi i l'aliè. Qui siga dur contra ell mateix, obtindrà també el dret a ser dur contra els altres, i es venja del dolor, les commocions del qual no va poder mostrar i que hagué de reprimir. Cal prendre consciència d'aquest mecanisme així com promoure una educació que no tinga, com abans, com a premis el dolor i la capacitat de suportar el dolor. Amb altres paraules, l'educació hauria de prendre's seriosament una idea que no és en absolut estranya a la filosofia: que el temor no ha de ser reprimat. Si el temor no és reprimat, si esdevé efectivament el temor, tant de temor com mereix la realitat, aleshores desapareixerà probablement bona part de l'efecte destructor del temor inconscient i desviat.

Les persones que s'enquadren cegament en col·lectius es converteixen en una mena de material, s'extingeixen com a éssers autodirigits. S'hi correspon la disposició a considerar els altres com a masses amorfes. En *Authoritarian Personality*<sup>7</sup> vaig anomenar «caràcter manipulador» les persones que es comporten d'aquesta manera. I això, per cert, en el temps en què no s'havia fet públic el diari de Höss o que les anotacions d'Eichmann no eren encara conegudes. Les meues descripcions del caràcter manipulador daten dels últims anys de la Segona Guerra Mundial. De vegades la psicologia social i la sociologia són capaces de construir conceptes que només més tard es confirmen completament de manera empírica. El caràcter manipulador —qualsevol pot controlar-lo en les fonts, que estan a disposició sobre aquells dirigents nazis— es distingeix per la seua mania organitzadora, per la incapacitat de fer experiències humanes immediates en general, per un cert tipus de manca d'emocions, per un realisme sobrevalorat. Vol practicar a qualsevol preu una suposada, encara que il·lusòria, política realista. Ni un segon pensa o desitja el món d'altra manera que com és, posseït per la voluntat de *doing things*, de fer coses, i és indiferent siga quin siga el contingut de tal fer. Fa de l'activitat, de l'anomenada *efficiency* [eficiència] com a tal, un culte, que troba ressò en la propaganda a favor de la persona activa. Mentrestant aquest tipus —si les meues observacions no m'enganyen i algunes recerques sociològiques permeten la generalització— s'ha difós més àmpliament del que es podria pensar. Allò que antany només exemplificaren alguns monstres nazis, es pot constatar avui en un gran nombre de persones, com ara delinqüents juvenils, caps de bandes i semblants, sobre els quals llegim cada dia als diaris. Si hagués de traslladar a una fórmula aquest tipus de caràcter manipulador —tal vegada no s'hauria de fer, però pot estar bé per a la comprensió—, l'anomenaria el tipus de la *consciència cosificada*. En primer lloc, les persones són de tal tipus que s'han igualat en certa mesura a coses. Després, si els és possible, assimilen els altres a coses. L'expressió *fertigmachen* [acabar, apanyar, liquidar], tan popular al món dels joves *rowdies* [breguistes] com al del nazis, expressa precisament això. Aquesta expressió, *fertigmachen*, defineix les persones com a coses preparades en un doble sentit. La tortura, segons l'opinió de Max Horkheimer, és l'adaptació amb una direcció i en

certa mesura accelerada de les persones a allò col·lectiu. Una mica d'això hi ha en l'esperit de l'època, encara que tinga poc a veure amb l'esperit. Cite merament unes paraules pronunciades per Paul Valéry abans de la darrera guerra: «La inhumanitat té un gran futur». Contra això és particularment difícil combatre, perquè aquelles persones manipuladores, que realment no són capaces d'experiències, mostren per això els trets d'incapacitat de reacció que els vinculen amb certs malalts mentals o caràcters psicòtics, esquizoïdes.

En els intents d'oposar-se a la repetició d'Auschwitz, em sembla essencial posar en clar, en primer lloc, com apareix el caràcter manipulador, per tal de mirar d'impedir-ho mitjançant una transformació de les condicions de la seua gènesi. Voldria fer una proposta concreta: estudiar els culpables d'Auschwitz amb tots els mètodes disponibles de la ciència, en particular amb una psicoanàlisi d'anys, per tal d'esbrinar, tant com siga possible, com una persona esdevé així. Això seria una cosa bona que encara podrien fer, si bé està en contradicció amb la seua pròpia estructura de caràcter, que ells ajudaren una mica perquè no es repetira. Això només es podria fer si ells volien col·laborar amb la recerca de la seua gènesi. Certament, no seria fàcil fer-los parlar; de cap manera es podria aplicar una cosa com els seus propis mètodes per a saber com esdevingueren així. En qualsevol cas, ara com ara es troben —precisament en el seu col·lectiu, en el sentiment que són en conjunt vells nazis— tan segurs que cap d'ells no mostra a penes sentiments de culpa. Però també existiran suposadament, o almenys en alguns, punts de connexió psicològica, mitjançant els quals es podria canviar això, com ara el seu narcisisme, o dit planerament la seua vanitat. Es considerarien importants si poguessen parlar d'ells mateixos sense impediments, com Eichmann, que parlava per omplir de volums biblioteques senceres. S'ha de suposar finalment que també en aquestes persones, si s'excava bastant profundament, hi ha residus de la vella instància de la consciència moral, que avui es troba moltes vegades en procés de dissolució. Però una vegada que es coneixen les condicions internes i externes que els han fet així —si puc suposar hipotèticament que es puga esbrinar— probablement en podrien traure conseqüències pràctiques, perquè no s'esdevinga de nou. Només es podrà mostrar si l'assaig ajuda o no quan es porte a cap; no voldria sobrevalorar-lo. S'ha de tenir present que les persones no poden ser explicades automàticament des d'aquelles condicions. Sota condicions iguals uns foren així i uns altres no. Malgrat tot, pagaria la pena. Ja només en el plantejament de la qüestió de com foren així permetria un potencial il·lustrador. Doncs correspon a l'estat funest de consciència i inconsciència el fet que la seua manera de ser —que és així i no diferent— es considere falsament com natura, com quelcom donat, inalterable, i no com una cosa que ha esdevingut. He esmentat el concepte de consciència cosificada. Aquesta és, abans de res, una consciència que s'apaga enfront de tot ésser esdevingut, enfront de tota evidència respecte del seu propi caràcter condicionat i una consciència que, allò que és, ho posa com a absolut. Si es trencava aquest mecanisme coercitiu, alguna cosa —dic jo— es guanyaria.

Més enllà, en el context de la consciència cosificada, també s'hauria de considerar de manera precisa la relació amb la tècnica, i no només en el cas dels grups petits. És una relació tan ambivalent com la que hi ha en l'esport, amb la qual, d'altra banda, està emparenta-

da. Per una banda, cada època produeix aquells caràcters –tipus de distribució d'energia psíquica– que necessita socialment. Un món com el d'avui, en el qual la tècnica té aquesta posició clau, produeix persones tecnològiques, que concorden amb la tècnica. Això té la seua bona racionalitat: les persones necessitaran aprendre menys coses al seu estret àmbit, la qual cosa influirà també en allò més universal. D'altra banda, en les relacions actuals amb la tècnica hi ha alguna cosa d'exagerat, d'irracional, de patogen. Això està relacionat amb el «vel tecnològic». Les persones es decanten a prendre la tècnica com la cosa mateixa, com un fi en ell mateix, com una força amb entitat pròpia, i amb això obliden que és el braç allargat de l'ésser humà. El mitjà –i la tècnica és un conjunt de mitjans per a l'autoconservació de l'espècie humana– són fetitxitzats perquè els fins –una vida humana digna– estan encoberts i han estat escindits de la consciència de les persones. Això, d'una manera tan general com jo ho he formulat, hauria de ser evident. Però tal hipòtesi és encara massa abstracta. No se sap en absolut, de manera precisa, com la fetitxització de la tècnica s'imposa a la psicologia individual dels éssers humans particulars; no se sap on està el llindar entre una relació racional amb la tècnica i aquella sobrevaloració, que condueix en definitiva al fet que una persona que dissenya un sistema ferroviari per a dur les víctimes cap a Auschwitz de la manera més ràpida possible i sense entrebancs, oblide el que a Auschwitz ocorria amb elles. En el cas del tipus que tendeix a la fetitxització de la tècnica es tracta, dit planerament, de persones que no poden estimar. Això no s'ha d'entendre de manera sentimental o moralitzant, sinó que designa la relació libidinosa insuficient amb altres persones; aquestes persones són totalment fredes, i també en el seu fur intern neguen la possibilitat d'estimar, sostrauen des del principi, abans que pugua desplegar-se, el seu amor per altres persones. La capacitat d'estimar que encara hi sobreviu, han d'emprar-la amb els mitjans. Els caràcters plens de prejudicis i vinculats a l'autoritat, dels quals ens ocuparem en *Authoritarian Personality*, en Berkeley, en subministraren moltes proves. Un subjecte d'experiment –l'expressió és ja una expressió de la consciència cosificada– deia d'ell mateix: «I like nice equipment», m'agraden els equips bonics, els aparells bonics, i és igual quins aparells siguen. El seu amor estava absorbit per coses, per màquines com a tals. Allò que produeix consternació –produeix consternació perquè fa que aparega de manera molt desesperançada el fet d'oposar-s'hi– és que aquesta tendència està acoblada amb la tendència de tota la civilització. Combatre-la és tant com estar contra l'esperit del món; però, amb això, repetesc només allò que he anticipat al començament com l'aspecte més obscur d'una educació contra Auschwitz.

He dit que aquelles persones eren fredes d'una manera particular. Permeteu-me dues paraules sobre la fredor en general. Si la fredor no fos un tret bàsic de l'antropologia, val a dir, de la condició humana, tal com es dona efectivament en la societat, i si aquelles persones no fossen, per tant, profundament indiferents enfront d'allò que succeeix als altres, llevat d'uns pocs, amb els quals estan pròxims i units possiblement pels interessos tangibles, Auschwitz no hauria estat possible, perquè les persones no l'haurien tolerat. La societat en la seua forma actual –i des de fa mil·lennis– no es basa, com se suposa ideològicament des d'Aristòtil, en l'atracció, sinó en la persecució de l'interès propi enfront dels interessos

dels altres. Això ha penetrat en el caràcter de les persones fins allò més íntim. Allò que s'hi oposa, l'instint gregari de l'anomenada *lonely crowd*,<sup>8</sup> de la multitud solitària, és una reacció enfront d'això, l'agrupament mutu de persones fredes que no suporten la seua fredor, però que tampoc no la poden canviar. Totes les persones avui, sense cap excepció, se senten massa poc estimades, perquè totes poden estimar massa poc. La incapacitat per a la identificació fou, sense dubte, la condició psicològica més important perquè un fet com Auschwitz pogués esdevenir-se enmig de persones, en certa mesura, educades i inofensives. Allò que s'anomena «col·laboracionisme» fou en primer lloc la defensa d'un interès comercial: traure profit de l'avantatge propi per damunt de tot, i perquè no es pose en perill, cal no obrir la boca. Aquesta és una llei general d'allò establert. El silenci sota el terror fou només la seua conseqüència. La fredor de la mònada social, del competidor aïllat, fou, en tant que indiferència davant el destí dels altres, el pressupòsit del qual només se n'apartaren molt pocs. Els esbirros de la tortura ho saben; constantment en fan la prova de nou.

No m'entenguen malament. No voldria predicar l'amor. Tinc per una cosa inútil el predicar; també, ningú no tindria dret a predicar-ne, perquè la manca d'amor —com ja he dit— és una manca de *totes* les persones sense excepció, tal com avui existeixen. La predicació de l'amor pressuposa ja, en aquells als quals s'adreça, una estructura de caràcter distinta d'aquella estructura que es vol canviar. Ja que les persones que s'ha d'estimar són les mateixes que no poden estimar, i per això mateix no són dignes de ser estimades. Un dels grans impulsos del cristianisme, que no és immediatament idèntic amb el dogma, fou anul·lar la fredor que tot ho penetra. Aquest intent, però, fracassà; tal vegada perquè no remogué l'ordre social que produeix i reproduceix la fredor. És possible que aquella calidesa entre les persones, per la qual sospirem, no haja existit mai, tret de curts períodes i en grups molt petits, potser també entre alguns salvatges pacífics. Els tan bescantats autors d'utopies n'eren conscients. Així, Charles Fourier va definir l'atracció com allò que s'ha d'establir mitjançant un ordre social digne; i reconeixia també que aquest estat només seria possible quan les pulsions de les persones ja no estiguen reprimides, sinó satisfetes i permeses. Si alguna cosa pot ajudar contra la fredor en tant que condició de la desgràcia és, doncs, tenir una idea de les seues condicions i l'intent d'oposar-s'hi anticipadament en l'àmbit individual. Es podria pensar que quan menys es fracassa a la infància, quan millor són tractats els nens, n'hi ha més oportunitats. També ací, però, amenacen les il·lusions. Els nens, que res no sospiten de la crueltat i duresa de la vida, estan exposats a la barbàrie així que deixen l'entorn protector. I no es pot, sobretot, animar la calidesa d'uns pares que són, ells mateixos, productes d'aquesta societat i que porten les seues marques. L'exhortació a donar més calidesa als nens tracta artificialment la calidesa, i, d'aquesta manera, la nega. A més d'això, no es pot exigir amor en relacions mediatades professionalment, com ara la del professor i l'estudiant, la del metge i el pacient o la de l'advocat i el client. L'amor és una cosa immediata i està essencialment en contradicció amb les relacions mediatades. L'encoratjament a l'amor —encara més en la forma imperativa *has de*— és al seu torn un component de la ideologia que eternitza la fredor. És propi d'ella allò coactiu, allò repressiu, que actua contra la capacitat d'estimar. Per això, el

primer seria ajudar a aconseguir que la fredor prengués consciència d'ella mateixa, de les raons per les quals s'esdevindria.

Permeteu-me finalment dedicar unes quantes paraules a algunes possibilitats de presa de consciència dels mecanismes subjectius en general, sense els quals Auschwitz no s'hauria esdevingut. És necessari el coneixement d'aquests mecanismes; de la mateixa manera que és necessari també el coneixement de la defensa estereotipada que bloqueja tal consciència. Qui encara diu avui que no fou així o que no fou tan greu, defensa ja el que va passar, i sens dubte estaria disposat a consentir o col·laborar si succeís de nou. Encara que la il·lustració racional no dissol directament —com la psicologia sap amb exactitud— els mecanismes inconscients, almenys enforteix en allò preconscient certes contrainstàncies i ajuda a crear un clima que és contrari a allò més extrem. Si tota la consciència cultural s'impregnà de la idea del caràcter patògen dels trets que acompliren un paper tan gran en Auschwitz, les persones tal vegada controlarien millor aquests trets.

D'altra banda, caldria aclarir la possibilitat d'una desviació d'allò que desembocà en Auschwitz. Demà pot arribar el torn a un grup diferent dels jueus, com ara les persones grans, que encara foren respectades durant el Tercer Reich, o els intel·lectuals, o simplement grups divergents. El clima —com ja he indicat— que més promou aquella resurrecció és el nacionalisme que ressorgeix. És tan dolent perquè en l'època de la comunicació internacional i dels blocs supranacionals ja no pot creure de debò en ell mateix i s'ha d'exagerar fins a la desmesura per tal de fer creure a ell mateix i als altres que encara seria substancial.

En tot cas, s'haurien de mostrar possibilitats concretes d'oposició. S'hauria de tractar, per exemple, la història dels assassinats per eutanàsia, que a Alemanya, gràcies a la resistència en la seua contra, no es perpetraren amb tot l'abast que havien planejat els nacionalsocialistes. L'oposició va quedar restringida al propi grup; precisament això és un símptoma particularment cridaner i àmpliament difós de la fredor universal. Tanmateix, la resistència era, d'altra banda, limitada respecte de la insaciabilitat que hi havia al principi en les persecucions. Al capdavall, qualsevol persona que no pertanyia al grup dels perseguïdors podia ser atrapada; per tant, hi ha uns interessos dràsticament egoïstes, als quals es pot apel·lar. Per últim, hauríem de preguntar-nos per les condicions específiques, històricament objectives, de les persecucions. Els anomenats moviments de renovació nacional, en una època en la qual el nacionalisme està antiquat, són particularment propensos a pràctiques sàdiques.

Finalment, tota instrucció política hauria d'estar centrada en la idea que Auschwitz no es repetís. Això només seria possible si la instrucció política s'ocupàs amb allò que és el més important de tot, sense por de topar amb poders de qualsevol tipus. Per a fer això, hauria de transformar-se en sociologia, és a dir, alligonar sobre el joc de forces social, que té lloc per sota de la superfície de les formes polítiques. S'hauria de considerar críticament, per donar només un model, un concepte tan respectable com el de «raó d'Estat»: quan es posa la raó de l'Estat per damunt dels seus membres, l'horror ja està plantejat de manera potencial.

Walter Benjamin em va preguntar una vegada a París, durant l'emigració, quan jo encara tornava esporàdicament a Alemanya,<sup>9</sup> si hi havia prou esbirros de la tortura per executar



allò que manaven els nazis. N'hi havia. La pregunta té, no obstant això, una justificació profunda. Benjamin percebia que, en oposició als assassins d'escriptori i als ideòlegs, les persones que *fan*, actuen en contradicció amb els seus propis interessos immediats, actuen com a assassins d'ells mateixos quan assassinen els altres. Em pense que, per moltes i àmplies mesures que es prenguen en l'educació, serà ben difícil impedir que rebroten els assassins d'escriptori. Però que hi haja persones que, en posicions inferiors, com a esclaus, facen allò que els perpetua en la seua pròpia esclavitud i minven la seua pròpia dignitat; que hi haja més Bogers i Kaduks,<sup>10</sup> en contra d'això es pot fer, malgrat tot, alguna cosa a través de l'educació i la il·lustració. □

*Traducció i notes de Francesc Jesús Hernández i Dobon  
(Universitat de València)*

1. «*Nicht-Michmachen*» –‘no col·laborar’, ‘no entrar en el joc’– era el lema dels membres de l’Institut de Recerca Social de Frankfurt, segons relata Leo Löwenthal en la seua conversa autobiogràfica amb Helmut Dubiel, titulada tot just *Mitmachen wollte ich nie* –«Mai no vaig voler col·laborar»–. Frankfurt, Suhrkamp, 1980 [trad. cast. *Leo Löwenthal. Una conversació autobiogràfica*, València, Alfons El Magnànim, 1990].
2. N’hi ha una trad. cast. Eugen Kogon: *El Estado de la SS. El sistema de los campos de concentración alemanes*, Madrid, Alba, 2005.
3. Heinrich Himmler (1900-1945): cap de la SS i ministre de l’Interior, un dels màxims responsables del genocidi jueu; Rudolf Höss (1900-1947): comandant del camp de concentració d’Auschwitz; Adolf Eichmann (1906-1962): tinent coronel de la SS i responsable dels trasllats als camps de concentració i extermini.
4. Cfr. William Graham Sumner: *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, Boston, Ginn, 1906. Adorno recomana la lectura del llibre de Sumner i es refereix a la justícia popular de l’Alta Baviera (*Haberfeldtreiben*) en les Lliçons de 1968 (llició 5a) [trad. cast. *Introducció a la sociologia*, Barcelona, Gedisa, 1996].
5. No es pot precisar a quin aforisme de Nietzsche sobre la duresa es refereix Adorno. Cfr., per exemple, *Més enllà del bé i del mal*, aforismes 82, 210, 260, 262, 269 –aquests tres últims del capítol «Què és aristocràtic?», que tracta abundantment del tema–; *La gaia ciència*, afor. 26; i *Així va parlar Zaratustra*, cap. «De velles i noves taules», afor. 29.
6. Wilhelm Boger (1906-1977): oficial de la SS al camp d’Auschwitz. Assassinà i torturà presoners, en particular aquells que intentaven fugir. Fou sentenciat a cadena perpètua als Judicis d’Auschwitz, celebrats a Frankfurt en 1963-1965. El tribunal el trobà autor material de la mort de 144 persones i còmplice de no menys de mil assassinats.
7. Theodor W. Adorno; Else Frenkel-Bruswik; Daniel J. Levinson; R. Nevitt Sanford: *The Authoritarian Personality*, Nova York, 1950.
8. Cfr. David Riesman *et al.*: *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, New Haven, Yale University Press, 1950.
9. Probablement al novembre de 1936 o agost de 1937. Cfr. Stefan Müller-Doohm: *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*, Barcelona, Herder, 2003, p. 747.
10. Oswald Kaduk (1906-1997): oficial de la SS al camp d’Auschwitz, un dels principals acusats als Judicis de Frankfurt, on fou trobat culpable d’uns deu assassinats individuals i milers de col·lectius.

# Història dels heterodoxos espanyols.

## Epíleg

*Marcelino Menéndez Pelayo*

Què es dedueix d'aquesta història? Al meu entendre, el següent:

Ni per la naturalesa del sòl que habitem, ni per la raça, ni pel caràcter, semblàvem destinats a formar una gran nació. Sense unitat de clima i produccions, sense unitat de costums, sense unitat de culte, sense unitat de ritus, sense unitat de família, sense consciència de la nostra germanat ni sentiment de nació, sucumbim davant de Roma tribu a tribu, ciutat a ciutat, home a home, batallant heroicament cadascú pel seu compte, però mostrant-se impassible davant la destrucció de la ciutat veïna o més aviat alegrant-se'n. Llevat d'alguns trets nadius de selvàtica i feroç independència, el caràcter espanyol no comença a accentuar-se sinó sota la dominació romana. Roma, sense anul·lar del tot els vells costums, ens porta a la unitat legislativa, nuga els extrems del nostre sòl amb una xarxa de vies militars, sembla en les malles d'aquesta xarxa colònies i municipis, reorganitza la propietat i la família sobre fonaments tan robustos, que, en l'essencial, encara persisteixen; ens dona la unitat de llengua, mescla la sang llatina amb la nostra, confon els nostres déus amb els seus i posa en els llavis dels nostres oradors i dels nostres poetes el rotund parlar de Marc Tuli i els hexàmetres virgilians. Espanya deu el seu primer element d'unitat en la llengua, en l'art, en el dret, al llatinisme, al romanisme.

Però faltava una altra unitat més profunda: la unitat de la creença. Només per ella adquireix un poble vida pròpia i consciència de la seua força unànime, només en ella es legitimen i arrenen les seues institucions, només per ella corre la saba de la vida fins a les últimes branques del tronc social. Sense un mateix Déu, sense un mateix altar, sense uns mateixos sacrificis; sense jutjar-se tots fills del mateix Pare i regenerats per un sagrament comú; sense veure visible sobre els seus caps la protecció de l'alt; sense sentir-la cada dia en els seus fills,

Aquesta traducció de l'epíleg de la *Historia de los heterodoxos españoles*, de Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), un dels llibres més admirables de la literatura i el pensament espanyols, constitueix un avanç editorial de l'obra que, amb el títol de *Defensa de la Inquisició*, publicarà pròximament PUV en la col·lecció «Breviaris».

en la seua casa, en el circuit de la seua heretat, en la plaça del municipi nadiu; sense creure que aquest mateix favor del cel, que vessa el tresor de la pluja sobre els seus camps, beneeix també el llaç jurídic que ell estableix amb els seus germans i consagra amb l'oli de la justícia la potestat que ell delega per al bé de la comunitat; i rodeja amb el cingol de la fortalesa al guerrer que lluita contra l'enemic de la fe o l'invasor estrany, quin poble hi haurà gran i fort? Quin poble gosarà llançar-se amb fe i alè de joventut al torrent dels segles?

Aquesta unitat, li la va donar a Espanya el cristianisme. L'Església ens educà als seus pits amb els seus màrtirs i confessors, amb els seus Pares, amb el règim admirable dels seus concilis. Per ella vam ser nació, i gran nació, en compte de multitud de gents col·lectícies, nascudes per a presa de la tenaç porfídia de qualsevol veí cobdiciós. No van elaborar la nostra unitat el ferro de la conquesta ni la saviesa dels legisladors; la van fer els dos apòstols i els set barons apostòlics; la van regar amb la seua sang el diaca Llorenç, els atletes del circ de Tarragona, les verges Eulàlia i Engràcia, les innumerables legions de màrtirs cesaraugustans; la van escriure en el seu draconià codi els Pares d'Il·líberis: brillà a Nicea i a Sardis sobre el front d'Osi, i a Roma sobre el front de sant Damas; la cantà Prudenci en versos de ferro celtibèric: triomfà del maniqueisme i del gnosticisme oriental, de l'arrianisme dels bàrbars i del donatisme africà: civilitzà els sueus, va fer dels visigots la primera nació de l'Occident; va escriure en les *Etimologies* la primera enciclopèdia; inundà d'escoles els atris dels nostres temples; començà a alçar, entre les despulles de l'antiga doctrina, l'alcàsser de la ciència escolàstica per mans de Licià, de Tajó i de sant Isidor; esborrà en el *Forum Iudicum* la iniqua llei de races; cridà el poble a *assentir* a les deliberacions conciliars; donà el suc dels seus pits, que infonen eterna i santa fortalesa, als restauradors del Nord i als màrtirs del Migdia, a sant Eulogi i Àlvar Cordovés, a Pelagi i a Omar-ben-Hafsun; envià Teodulf, Claudi i Prudenci a civilitzar la França carolíngia; donà mestres a Gerbert; emparà sota el mantell prelati de l'arquebisbe D. Raimon i sota la púrpura de l'emperador Alfons VII la ciència semiticoespanyola... Qui contarà tots els beneficis de vida social que a aqueixa unitat vam deure, si no hi ha, a Espanya, pedra ni muntanya que no ens en parle amb l'eloqüent veu d'algun santuari en ruïnes? Si en l'Edat Mitjana mai no deixàrem de considerar-nos *uns*, va ser pel sentiment cristià, la sola cosa que ens ajuntava, a pesar d'aberracions parcials, a pesar de les nostres lluites més que civils, a pesar dels renegats i dels *muladis*. El sentiment de pàtria és modern; no hi ha pàtria en aquells segles, no n'hi ha en rigor fins al Renaixement; però hi ha una fe, un baptisme, un ramat, un pastor, una Església, una litúrgia, una croada eterna i una legió de sants que combaten per nosaltres des de Causegadia fins a Almeria, des del Muradal fins a la Higuera.

Déu ens va conservar la victòria, i va premiar l'esforç perseverant donant-nos el destí més alt entre tots els destins de la història humana: el de completar el planeta, el d'esborrar les antigues fites del món. Un ramal de la nostra raça va forçar el cap de les Tempestes, interrompent el son secular d'Adamastor, va revelar els misteris del sagrat Ganges, portant per despulles les aromes de Ceilan i les perles que adornaven el bressol del sol i el tàlem de

l'aurora. I l'altre ramal anà a prendre en terra intacta encara de carícies humanes, on els rius eren com mars, i les muntanyes, deus de plata, i en l'hemisferi del qual brillaven estrelles mai imaginades per Ptolemeu ni per Hiparc.

Feliç edat aquella, de prestigis i meravelles, edat de joventut i de robusta vida! Espanya era o es creia el poble de Déu, i cada espanyol, com un altre Josuè, sentia en si fe i alè suficients per a derrocar els murs al so de les trompetes o per a atallar el sol en la seua carrera. Res no pareixia ni resultava impossible; la fe d'aquells homes, que semblaven guarnits de triple làmina de bronze, era la fe que mou del seu lloc les muntanyes. Per això en els arcs de Déu els estava reservat de fer sonar la paraula de Crist en les més bàrbares gentilitats; d'enfonsar en el golf de Corint les superbes naus del tirà de Grècia, i salvar, per ministeri del jove d'Àustria, l'Europa occidental del segon i darrer gest de l'islamisme; de trencar les hosts luteranes en els maresmes bataus amb l'espasa a la boca i l'aigua a la cinta i de lliurar a l'Església romana cent pobles per cada un que li arrabassava l'heretgia.

Espanya, evangelitzadora de la meitat de l'orbe; Espanya, martell d'heretges, llum de Trento, espasa de Roma, bressol de sant Ignasi...; aquesta és la nostra grandesa i la nostra unitat; no en tenim una altra. El dia en què acabe de perdre's, Espanya tornarà al cantonalisme dels arevacs i dels vectons o dels reis de taifes.

A aquest terme anem caminant més o menys precipitadament, i cec serà qui no ho veja. Dos segles d'incessant i sistemàtica labor per a produir *artificialment* la revolució, ací on mai podia ser orgànica, han aconseguit no renovar el mode de ser nacional, sinó viciar-lo, desconcertar-lo i pervertir-lo. Tot allò dolent, tot allò anàrquic, tot allò desbocat del nostre caràcter es conserva il·lès, i surt a la superfície cada dia amb més puixança. Tot element de força intel·lectual es perd en infecunda soledat o només aprofita per al mal. No ens queda ni ciència indígena, ni política nacional, ni, amb prou feines, art i literatura pròpia. Tot el que fem és imitació i transsumpte dèbil del que en altres indrets veiem aclamat. Som incrèduls per moda i per semblar homes de molta fortalesa intel·lectual. Quan ens posem a racionalistes o a positivistes, ho fem pèssimament, sense cap originalitat, com no siga en el que és estrafolari i en el que és grotesc. No hi ha doctrina que arrelle ací; totes naixen i moren entre quatre parets, sense més efecte que avivar estèrils i enervants vanitats i servir de pàbul a dues o tres discussions pedantesques. Amb la contínua propaganda irreligiosa, l'esperit catòlic, viu encara en la multitud dels camps, ha anat defallint en les ciutats; i, encara que no siguen molts els lliurepensadors espanyols, bé se'n pot afirmar que són de la pitjor casta d'impis que es coneixen en el món, perquè, si no està guillat com els sofistes de càtedra, l'espanyol que ha deixat de ser catòlic és incapaç de creure en cap cosa, com no siga en l'omnipotència d'un cert sentit comú i pràctic, la major part de les vegades bast, egoista i grolleríssim. D'aquesta escola utilitària solen eixir els aventurers polítics i econòmics, els arbitristes i regeneradors de la Hisenda i els saltejadors literaris de la baixa premsa, que, a Espanya com a tot arreu, és un fangar fètid i pestilent. Només algun augment de riquesa, algun avanç material, ens indica a vegades que som a Europa i que seguim, encara que a remolc, el moviment general.

No continuem en aquestes amargues reflexions. Contribuir a descoratjar sa mare, és certament obra impia, en què jo no posaré les mans. Potser és cert, com alguns benèvolament afirmen, que la massa del nostre poble està sana i que només els excrements són els que ixen a la superfície? Tant de bo siga veritat! Per la meua part, preferesc creure-ho, sense escodrinjar-ho molt. Els esforços de les nostres guerres civils no proven certament falta de virilitat en la raça; el futur, qui ho sap? No solen venir dos segles d'or sobre una mateixa nació; però mentre els seus elements essencials continuen sent els mateixos almenys en les últimes esferes socials; mentre siga capaç de creure, amar i esperar; mentre el seu esperit no s'erme de tal manera que rebutge la rosada del cel; mentre guardi alguna memòria de l'antic i es contemple solidària amb les generacions que la van precedir, encara es pot esperar la seua regeneració, encara es pot esperar que, juntes les ànimes per la caritat, torne a brillar per a Espanya la glòria del Senyor i *acudesquen les gents al seu foc, i els pobles a la resplendor del seu Orient.*

Que el cel apresse tan felïços dies. I mentrestant, sense escarni, sense afront ni menyspreu de la nostra mare, que li diga tota la veritat el qui se senta amb coratge per a això. Jo, a falta de grandeses que admirar en el present, he pres sobre els meus flacs muscles la deslluïda tasca de testamentari de la nostra antiga cultura. En aquest llibre he anat portant les espines; no serà meravella que del seu contacte se m'haja apegat alguna aspror. He escrit enmig de la contradicció i de la lluita, no pas altrament de com els obrers de Jerusalem, en temps de Nehemies, alçaven les parets del temple, amb l'espasa en una mà i el martell en l'altra, defensant-se dels comarcans que sense parar els envestien. Dura llei és, però inevitable a Espanya, i tot el que escriga d'acord amb el dictat de la seua consciència, ha de passar per ella, encara que en el fons abomine, com jo, aquest hòrrid tumult i torne els ulls amb amor a aquells *serens temples de l'antiga saviesa*, cantats per Lucreci:

*Edita doctrina sapientum templa serena!*

7 de juny de 1882

#### PROTESTACIÓ DE L'AUTOR

Tot el contingut en aquest llibre, des de la primera paraula fins a l'última, se sotmet al judici i correcció de la santa Església catòlica, apostòlica, romana i dels seus superiors amb respecte filial i obediència rendida. □

*Traducció d'Antoni Furió*

# La guerra inguanyable

Una entrevista amb Zygmunt Bauman

*Lukasz Galecki*

En comptes de fer front a l'obligació que té l'Estat de protegir els seus ciutadans, els governs occidentals exigeixen una més gran flexibilitat en àrees de la vida ciutadana regulades per les forces del mercat. Una de les conseqüències del retrocés de l'Estat és una crisi de legitimitat, que els governs tracten de recuperar amb la seua resposta al terrorisme. A l'Orient Mitjà, mentrestant, s'ha eixamplat l'abisme entre l'elit que s'ha sabut aprofitar de l'occidentalització i les masses empobrides. I són aquestes les que són atretes, en nom de la religió, a l'extremisme antioccidental, cosa que perpetua el cercle viciós d'inseguretat.

LUKASZ GALECKI: *Com defineix els límits de la globalització?*

ZYGMUNT BAUMAN: La globalització no és un procés que estiga tenint lloc en un indret llunyà i exòtic. La globalització té lloc a Leeds i a Varsòvia, a Nova York i a qualsevol petita ciutat de Polònia. És just

aquí fora, a l'altra part de la finestra, però també ací dins. N'hi ha prou amb passejar pel carrer per a veure-la. Els espais global i local només poden ser separats en abstracte, en la realitat estan entrelaçats. El problema és que la globalització a què ens enfrontem avui és totalment negativa. Es basa en la desaparició de barreres, cosa que permet la globalització del capital, el moviment de béns, la informació, el crim i el terrorisme, però no de les institucions polítiques i judicials, basades en la sobirania nacional. Aquest aspecte negatiu de la globalització no s'ha vist seguit per un aspecte positiu, i els instruments de regulació dels processos econòmics i socials no han estat suficientment establerts per a bregar amb l'abast i les conseqüències de la globalització.

LG: *Hi ha precedents històrics d'aquesta situació?*

ZB: Fa dos-cents anys, els nostres avantpassats tenien por del caos pur que no podia ser controlat pels modestos poders de les comunitats locals, com ara el poble, la parròquia o la petita vila. Els grans espais d'acció que, en aquells moments, suposava la creació de nacions devien semblar tan amenaçadors i exposats a una emboscada com les forces de la globalització als Estats-nació d'avui. Els nostres avantpassats eren

L'original polonès d'aquesta entrevista aparegué a *Rzeczpospolita*. Traducció de l'anglès, a cura d'Antoni Furió, a partir de la versió publicada per Eurozine ([www.eurozine.com](http://www.eurozine.com)). © Zygmunt Bauman/Lukasz Galecki  
© Eurozine, 13 de desembre de 2006.

capaços de construir els instruments de representació política i els mitjans legislatius i judicials per a dominar el caos, per a coordinar normes i procediments per a controlar aquest caos, per a fer-lo relativament transparent i més o menys previsible. Els pioners del món modern esperaven que les societats, governades per la raó i impulsades pels seus mitjans tècnics, resultarien més previsibles i manejables que un món subjecte als mers capricis dels desastres naturals. Aquest somni esdevingué una quimera; i ara, en un món postmodern, ens enfrontem a la situació a què ja ens vam enfrontar en el passat, al començament del segle XIX a Anglaterra, on les comunitats locals van perdre el control sobre les forces del desenvolupament econòmic en un moment en què només les comunitats locals tenien els mitjans, bé que precaris, per a governar aquestes forces. Aquest món en vies d'industrialització, que escapava a corre-cuita del control local, es trobà en una terra de ningú molt semblant a l'espai global d'avui on l'èxit és determinat pel pur poder, l'astúcia i la manca d'escrúpols, i on les forces que tracten d'imposar-se en aquests processos són clarament insuficients.

LG: *Quant de temps passà abans que es controlassen aquestes forces?*

ZB: Calgué tot el segle XIX i bona part del XX perquè l'Estat modern pogués controlar aquesta nova realitat. L'Estat modern havia d'establir normes i regulacions sobre temes que les autoritats anteriors no havien hagut d'enfrontar, com les lleis de treball infantil, la prohibició del comerç d'esclaus, la regulació del treball setmanal, el subministrament d'aigua potable, una sanitat acurada i l'assistència mèdica bàsica. Parlant en general, havia de reparar el dany

causat per les forces del caos. Feren falta un centenar d'anys perquè els aspectes negatius d'aquesta primera globalització poguessen ser compensats pels positius, almenys en l'àmbit d'una sola nació. En el món d'avui, les possibilitats per a l'acció col·lectiva van més enllà del que es requereix, encara que gairebé tothom està d'acord que almenys cal fer alguna cosa. La globalització dura ja des de fa molt de temps, però alguns fets recents, de forma espectacular i espantosa, ens han obligat a tenir molta cura de coses que, abans, eren latents i fàcilment controlables. Els mitjans a la nostra disposició per a protegir l'imperi de la llei i defensar els ciutadans són clarament insuficients per a controlar aquestes forces globals, que, en essència, són extraterritorials. Els fets de l'11 de setembre i els atacs més recents a Madrid i Londres han deixat clar que els mitjans tradicionals de seguretat i manteniment del respecte per la llei i l'ordre, dit cruelment, no serveixen de res. Ens han sorprès. A tots nosaltres.

LG: *No creu, a la vista del que passa a Iraq, que per tractar un pacient amb una grip lleugera hem fet servir una gran operació d'extirpació de fetge, ronyó i mig cervell?*

ZB: Sí. Amb tot, hem de considerar per què està passant això. Les desgràcies produïdes per persones en el curs de la globalització negativa encara succeeixen com a catàstrofes naturals: ningú no sap quan vénen ni d'on vénen. Com si caminàssem sobre un camp de mines. Se sap que es produirà una explosió, però ningú no sap quan ni on. Hi ha una forta temptació per bombardejar de seguida aquest camp de mines, per destruir les mines abans que puguin esclatar. Resulta particularment temptador si poseeixes una quantitat il·limitada



de bombes i difícilment altres mitjans de resoldre el problema. És tan diferent de la imatge del món futur que es va dissenyar al principi de l'era moderna. Els filòsofs de la Il·lustració somniaven un món ordenadament obedient a la voluntat humana, benigne i acollidor. I els homes acomplirien aquests somnis per ells mateixos, sense veure's forçats a confiar en la saviesa de la creació divina. Acabaven d'experimentar el trauma del terratrèmol de Lisboa (1755) i l'incendi i el tsunami que van seguir, que vingueren sobtadament i causaren terribles estralls tant sobre els justos com sobre els injustos. Jean-Jacques Rousseau blasmà la civilització per aquesta catàstrofe natural. Digué que si la gent visqués d'acord amb la natura, si no visqués en ciutats superpoblades, si no construïssen edificis tan alts i, més que tractar de salvar les seues possessions personals, s'haguessen salvat ells mateixos de l'incendi i la inundació, no hi hauria hagut aleshores tantes víctimes. D'altra banda, Voltaire menyspreava l'«estat natural»; tenia més fe en les intencions i accions de les persones. Si la gent actuava de manera prou raonable, crearia una societat civilitzada en què les persones podrien sentir-se segures. Ambdós pensadors, tot i discrepar en molts altres temes, confiaven en els homes. Tots dos s'equivocaren.

LG: *Així, l'inici de la modernitat està en la por a allò desconegut?*

ZB: El projecte mateix de la modernitat va nàixer del desig d'un món sense sorpreses, un món segur, un món sense por. La culminació d'aquest esforç de dos segles, i la consecució d'aquest projecte-ambició-somni, va ser l'estat social, anomenat de manera errònia l'estat de benestar. El projecte en el seu conjunt no tenia tant a veure amb el

benestar com amb una societat que pren responsabilitats per cada ciutadà o ciutadana, oferint-li una vida lliure de por i plena de dignitat i sentit. Era un concepte d'una política d'assegurança col·lectiva contra les conseqüències de la desgràcia individual. Si un individu sofreix una desgràcia, la societat hauria d'estar allí per ajudar-lo o ajudar-la, i la redistribució dels recursos era un mitjà, no un fi. El concepte enter es basava en la idea que només els ciutadans que se senten segurs poden alçar-se sobre els seus dos peus. William Beveridge, que dissenyà la versió britànica de l'estat social, era un liberal, no un socialista, i considerava el concepte d'estat social com la realització de la idea liberal.

LG: *Significa això que l'estat social, després de tantes dècades, assolí l'objectiu liberal de l'autodeterminació?*

ZB: Així és com es va entendre. No hi ha autodeterminació individual sense solidaritat social. La llibertat no és prou si no hi ha la garantia que tothom té els mitjans i la mateixa oportunitat per a utilitzar-los. A la gent se li va dir: us donarem seguretat contra qualsevol risc inacceptable, us protegirem contra les conseqüències de l'atur, contra la invalidesa, contra la malaltia, contra la pobresa en la vellesa. Així que no tingueu por. Sigueu valents! Feu un esforç! I així la globalització negativa ha fet gairebé impossible trobar un equilibri raonable per a les obligacions humanes dins el marc de l'Estat-nació. Ataca el concepte de coexistència humana. Si fas una ullada al món, trobaràs que, potser amb l'excepció dels països escandinaus, aquest concepte d'estat social es troba en retrocés. Ens han dit que no ens el podem permetre. En comptes d'acomplir aquesta obligació de l'Estat de

donar protecció contra la inseguretat i la por que en resulta, els governs exigeixen més flexibilitat en el mercat de treball i en totes les altres àrees de la vida regulades per les forces del mercat. I això significa encara més inseguretat. Allò que estan demanant no és una disminució del risc, sinó un increment. Una de les conseqüències del retrocés de les obligacions de l'Estat és una crisi de legitimitat de l'autoritat de l'Estat. Aquesta autoritat requeria obediència, disciplina i respecte per la llei, promentent a canvi als ciutadans seguretat i una vida digna. Però aquestes promeses es van incomplint una a una, incloent-hi l'educació gratuïta, l'assistència mèdica bàsica, les pensions de vellesa i prestacions bàsiques per als desocupats. Aquest estat té les mans lligades; ell mateix va sent abandonat a les mans de les forces del mercat. Si s'atreveix a oposar-se a les forces del mercat, aleshores el capital fugirà a un lloc on puga créixer fàcilment i confortable. I aleshores el país s'enfrontarà a una plaga d'atur i pobresa. El capital es pot moure només prement un botó. La qüestió és: què pot substituir les bases inicials, tradicionals, de la legitimitat de l'Estat?, en què s'ha de basar la confiança ciutadana? És trist, però les conseqüències més terribles de la globalització negativa (com ara l'11 de setembre) han ajudat les autoritats estatals a trobar una nova base per a la seua pròpia legitimitat.

LG: *Té això cap relació amb la qüestió de la seguretat individual?*

ZB: Es pot traslladar la noció de seguretat del domini existencial —que és la teua confiança en el futur, en els teus propis mitjans i béns, en la teua posició social, en la certesa del benestar de la teua família i el teu propi— a l'esfera de la seguretat personal:

el teu cos i les teues possessions i la teua casa i el teu veïnat.

LG: *Potser l'Estat-nació tradicional lliura una batalla perduda contra la globalització?*

ZB: En aquesta batalla ens enfrontem amb dos processos que tenen lloc al mateix temps. D'una banda, tractem de dominar aquest nou element anomenat globalització, els poders del qual estan fora de l'abast de qualsevol Estat. Els instruments que tenim a la nostra disposició són massa febles per a resistir les forces contràries. D'altra banda, hi ha la cerca desesperada d'una fórmula política *ersatz*, d'una legitimitat *ersatz*, que es puga utilitzar encara que els poders de l'Estat s'hagen vist reduïts. Cal trobar una esfera en què l'Estat puga mostrar que és capaç de fer alguna cosa, que no està plegat de braços. Cada vegada amb més assiduitat podem veure en la pantalla de la nostra televisió escenes molt espectaculars, com ara una invasió de les forces especials, tancs desplegats per aeroports, la policia acordonant estacions de metro i de tren. Aquesta és la lliçó que l'Estat tracta d'ensenyar-nos: estem en això. I ara tracteu de pensar —diu l'Estat— què passaria si no hi estiguéssim. És cert que les coses van malament, però podria ser pitjor si no féssim la nostra feina.

LG: *Més enllà de la perspectiva global i de la perspectiva de l'Estat-nació, hi ha encara la perspectiva de la psicologia humana individual. Dins aquest marc, com es manifesta la tensió entre llibertat i seguretat?*

ZB: En el món actual la gent té moltes raons per a tenir por. D'una banda, podem fer fàcilment un catàleg dels riscos a què s'enfronta avui una persona jove.

Però, de l'altra, resulta impossible acabar aquest catàleg perquè les causes reals de la por són disperses i imprecises i molt difícils de definir, cosa que les fa encara més amenaçadores. Una persona jove que ha passat molts anys rebent educació i adquirint capacitats professionals podria no tenir cap valor en el mercat perquè la feina que esperava obtenir quan començà els seus estudis ha estat transferida a Cambodja. També la seua vida privada pot anar-se'n en orris perquè el seu company o la seua companya ha trobat millors aires. Podem enumerar milers i milers d'aquests elements líquids en la realitat actual que amenacen d'enfonsar-te. Tots plegats provoquen una mena d'angoixa general, més encara en la mesura que el mapa d'aquesta por és descolorit i poc clar. Com més imprecisa i indefinida siga aquesta por, més desesperada és la cerca de persones o objectes concrets a qui es puga donar la culpa de les teues pors difuses. L'objectiu de seguretat personal és perfectament desitjable com a objecte. Se sap qui és culpable, què fer i, el que és més important, que hi ha, de fet, alguna cosa que es pot fer.

LG: *Cosa que significa que ràpidament queda clar què ha de fer un ciutadà...*

ZB: El gran avantatge de transferir aquest nivell general d'incertesa existencial al nivell més concret de la seguretat personal és que, finalment, hom sap què fer. Jo puc posar millors panys a les meues finestres, o un circuit tancat de televisió al voltant de ma casa, sensors que detecten qualsevol estrany que s'hi acoste. Després de cada assassinat, de cada bomba, de cada acte de terror, sorgeixen noves tasques a fer. La gent troba objectius i una ocupació concreta en què centrar-se. Això els dóna un

sentit de participació en un comportament important i útil. Jo no puc impedir que la meua empresa, que em dóna feina a mi i els mitjans d'existència a la meua família, es trasllade a Bangalore, però quan veig una persona sospitosa amb molt d'embalum sota un abric prim o que porta un paquet sospitos, puc anar al policia més pròxim, o almenys assenyalar aquella persona sospitosa. Quan agafe l'autobús i veig algú de pell color d'oliva furgant la seua bossa, puc anar i avisar el conductor. Ja no estic indefens. Els costos d'això són prou alts, perquè les llibertats civils de què han fruit els ciutadans des de la Carta Magna han quedat suspeses. Pas a pas, el paisatge de llibertats, del qual tant s'enorgullien els britànics, ha estat desmantellat. Enquestes recents mostren que el 73 % dels britànics creuen que és un preu que val la pena pagar en aquest joc obscur.

LG: *Així doncs, restringir les llibertats civils no resulta tan impopular. Potser els súbdits de la reina no cerquen ja protecció contra els poders de l'Estat sinó que, més aviat, esperen ser protegits per l'Estat.*

ZB: Tota moneda té dues cares. El fet que pugues comunicar-te a través d'Internet amb algú que està a Nova Zelanda i discutir els detalls d'alguna mena de projecte també té el seu costat obscur. No sols les accions terroristes, sinó qualsevol activitat criminal podria basar-se en aquesta xarxa global. En aquest context, el monopoli de l'ús de la força, que segons Max Weber constitueix el fonament de l'Estat modern, deixà d'existir fa temps. Ha quedat molt clar que aquest monopoli, que des de fa temps l'Estat nació reclamava per a ell, estava dissenyat per a funcionar en el marc de les batalles i guerres territorials. Tenia a veure amb conquerir

un territori i instal·lar-hi les teues forces militars allí, sotmetent aquell territori guanyat a la teua pròpia administració i impeding que altres se n'apoderassen. En el passat, la sobirania i l'autoritat es definien territorialment. I la força militar de l'Estat era una mena de garantia d'aquest ordre. El terrorisme actual, un fenomen de l'era de la globalització, és extraterritorial per definició, i així eludeix la definició. Les forces armades més poderoses de tots els temps, amb l'equipament tècnic més sofisticat a la seua disposició i també el major pressupost de la història, es troben impotents contra armes de butxaca d'ús individual que no pesen ni mig quilo. Es tracta d'una força militar molt peculiar, que no té quarters generals, ni bases militars ni barracons que puguen ser bombardejats. Aquesta força militar apareix del no-res i de seguida desapareix en l'aire. Les seues estructures organitzatives són només d'importància teòrica. Podem fer servir la metàfora d'un eixam d'abelles. No hi ha comandament, no hi ha ordres, no hi ha sergents ni caporals, i per alguna raó molts individus aïllats segueixen el mateix trajecte, movent-se fins i tot de la mateixa manera. En l'edat mitjana hi havia la imatge de l'enemic com a reflex invers de nosaltres mateixos. L'Anticrist té també els seus apòstols, encara que potser tretze en comptes de dotze, i la seua jerarquia de dimonis eren vistos com a antiàngels. Si realment existeix al-Qaeda, és com a concepció global del món, extremament maniquea i amb una àmplia sèrie de deixebles potencials. La visió maniquea, que consisteix en dos mons separats en què l'altra meitat és governada per Satan i la «nostra» meitat és l'única on regnen el bé i la veritat, no és, de cap manera, una invenció del fonamentalisme islàmic.

LG: *La guerra contra Occident s'ha fet en nom de l'ànima russa, la raça germànica, el comunisme, i ara en nom de l'islam. Però l'occidentalisme, com una ideologia d'odi a Occident –i basada en raons religioses– es converteix en una guerra santa contra un mal absolut. En aquesta guerra santa, els creients vertaders han de destruir el fals déu del materialisme occidental amb tots els poders i mitjans que tinguen a la seua disposició. Es pot guanyar una guerra així?*

ZB: Què és primer, l'ou o la gallina? Més que a una politització de la religió (no importa si la musulmana o qualsevol altra), estem assistint a la «religionització» de la política, en què el conflicte normal d'interessos de grup és considerat com un assumpte escatològic, i a la confrontació d'aquests interessos se li dóna un caràcter apocalíptic. És l'enyor per certes coses en un món inestable. És una fugida de problemes extremament complicats que ni tan sols podem anomenar. És l'enyor per la «gran simplificació». És la nostàlgia per un món senzill perdut, i per la senzilla sèrie de tasques dins aquest món. En aquesta cacofonia general –en què quasi mai no es produeix un debat seriós sobre l'estat de les coses, i en què la televisió mostra tenir actors davant les càmeres, disparant consignes contra l'altre i usant paraules mordaces contra l'altre– hom necessita alguna mena de certesa. Hom necessita una senzilla divisió entre el bé i el mal, en què els nostres cors són immaculats i els mal-factors són condemnats, sense esperança de redempció. Recorde que l'islam no té el monopoli d'aquesta visió. Si ens fixem en els radicals palestins i israelians, els uns i els altres, sorprenentment, usen la mateixa mena de vocabulari. Tant del costat israelià com del palestí, es presenta el conflicte com

la lluita final entre Jehovà i Mahoma, i no entre els palestins i els colons israelians. Trobem un vocabulari similar quan analitzem la cobertura informativa de les darreres eleccions nord-americanes, encara que els déus invocats tenien noms diferents. Però hem d'admetre que en aquest vast corrent actual de maniqueisme, l'islam ha ocupat una posició molt important, i això per raons geopolítiques.

LG: *La geopolítica està al servei de la religió, o és a la inversa?*

ZB: Comencem des del principi. El món islàmic té el control del petroli. És bastant obvi que els recursos energètics tindran un paper clau en la formació del nou ordre geopolític del segle XXI. I els recursos disponibles en l'Orient Mitjà són els únics que poden estar en funcionament a mitjan segle. Jo ja no ho veuré, però tu podràs veure-ho amb els teus propis ulls, i aleshores comprovaràs que, malauradament, jo tenia raó. Les economies de les grans potències mundials, i en particular les economies de més importància, es basen en un combustible barat. La situació resulta encara més seriosa si tenim en compte que tant Xina com l'Índia estan motoritzant els seus centenars de milions d'habitants. Imagina un món en què cada família xinesa i índia decidís comprar un cotxe i omplir-lo de combustible. Qui tingués el control dels recursos petrolífers del món seria capaç de dictar condicions globals. El món dels grans negocis n'és perfectament conscient. Però, òbviament, la gent que viu en regions productores de petroli, el destí de les quals depèn d'aquests recursos, també en són plenament conscients. De manera que no hi ha res d'estrany en el fet que Nord-amèrica tracte de guanyar una major influència en la

regió. La història comença just després de la Segona Guerra Mundial, amb el complot de la CIA contra Mossadegh, que fou prou valent per a nacionalitzar els recursos petrolífers. Després d'això, es van instal·lar en la regió règims autoritaris bastant repugnants obedients als nord-americans, que usaren sovint el fonamentalisme religiós per a legitimar la seua autoritat. No hi hagué ni la menor oportunitat per a les llibertats civils i, menys encara, per a la democràcia. Els exemples més destacats d'això són Aràbia Saudí i Kuwait. Les elits àrabs són perfectament conscients que el control del petroli els permet controlar Occident, i encara que Occident té un enorme avantatge econòmic i militar, sempre poden trobar noves maneres d'alçar les estaques. Ens enfrontem, d'una banda, amb aquesta elit, que guanya gradualment autoconfiança o que fins i tot és cada vegada més insolent, i de l'altra, amb les masses emprobrides, que no s'han beneficiat d'aquest procés distorsionat d'occidentalització, i que han perdut ja el seu sentit de seguretat. Tots aquests factors junts constitueixen una mescla verdaderament explosiva. Bé, tractem de recordar els nostres propis profetes del terror, com ara Bakunin i Sergei Netxaev o els dimonis inventats per Dostoievski. Comparteixen el mateix terreny fèrtil, on la intel·liguència frustrada i desil·lusionada es troba amb les masses empobrides i humiliades. A aquesta gent —que de fet no té oportunitat de dur una vida digna— se la convenç fàcilment que almenys tenen l'oportunitat de deixar la seua empremta en el món. El Satan americanoisraelià no et permetrà dur una vida de dignitat, però pots morir dignament i deixar la teua empremta en aquest món colpejant Satan. És d'un gran cinisme abusar d'una religió per

a la realització d'objectius que, de fet, no tenen res en comú amb cap religió.

LG: *És això encara un altre exemple de propaganda religiosa o és un concepte per a l'acció política?*

ZB: És just una ideologia. Però la diferència crucial amb la ideologia política elaborada en salons intel·lectuals és que el seu objectiu no consisteix a incitar les masses a pensar, sinó a actuar: l'assassinat de l'infidel mitjançant el suïcidi del fidel. Com qualsevol ideologia, canalitza les emocions. També simplifica la visió del món i redueix les opcions, i en qualsevol cas els adeptes d'aquesta ideologia són candidats a una mort suïcida. No estic segur si Bin Laden utilitza exactament les mateixes expressions amb els seus col·laboradors més pròxims, o si aplica el mateix esquema simplificat de conflicte, però el món va ple d'aquesta mena de coses. Els instructors dels futurs suïcides són intel·lectuals. Són gent que, d'acord amb els nostres propis criteris, estan ben educats i s'han llicenciat o doctorat, sovint *magna cum laude*, i bastant sovint també a les institucions occidentals més elitistes. En el nostre món desorganitzat, la lluita que té lloc en aquests moments no és sobre la formació del futur ordre mundial, sinó més aviat sobre qui decidirà aquesta formació. I cada part del conflicte fa servir tots els recursos a la seua disposició. Nord-amèrica fa servir tota la seua força militar i tot el seu poder econòmic. L'islam té el seu propi trumfo, que serà decisiu en el conflicte. És el fet que en més o menys trenta anys –potser fins i tot abans, tenint en compte la bogeria de les borses de valors– resultarà evident que no hi ha res de més preciós, i al mateix temps essencial, per al manteniment de la civilització que el petroli.

LG: *Creu que el terrorisme juga amb la feblesa occidental?*

ZB: Si l'objectiu dels terroristes és sembrar la llavor del dubte en les societats occidentals sobre el seu propi poder, o estendre el pànic, o incapacitar les societats occidentals, els terroristes poden comptar amb l'ajuda de les grans companyies de televisió, que difonen contínuament les imatges de l'horror. També saben que les mesures preventives de l'Estat creen una atmosfera de constant opressió i propaguen la sensació de fortaleça assetjada, de l'enemic a les portes. Ens enfrontem a una situació en què una persona amb una motxilla o el conductor d'una furgoneta poden ser un assassí disfressat. En segon lloc, descobrim que els poders de control de l'Estat van creixent. Dues o tres persones amb artefactes molt primitius poden causar un efecte sorprenentment paralitzador. El món és ple d'aquesta mena de material explosiu. D'altra banda, els poders militars d'Occident es troben d'alguna manera en la situació contrària; bilions de dòlars i víctimes incomptables no poden causar aquests estralls. Es pot dir que mentre que la coalició antiterrorista ha d'usar una destrul per a afaitar, els terroristes poden fer servir una fulla d'afaitar per a talar un bosc. Aquesta guerra és inguanyable.

LG: *Les iniciatives que l'Estat pot emprendre en nom de la seguretat no tenen límits. Es pot aturar aquesta escalada armamentística?*

ZB: Aquest és un procés amb el seu propi ritme que no s'aturarà sense la nostra intervenció. Ambdues parts estan inflament l'atmosfera de confrontació. Hem de ser raonables i comprendre que no es



pot tractar el tifus amb una crema per a l'acne. Sense atacar les causes d'arrel, no es pot fer res.

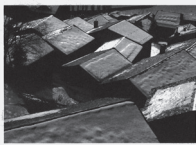
LG: *I com van poder posar fi al terrorisme a Irlanda del Nord?*

ZB: El final del terrorisme a Irlanda del Nord va ser un efecte del miracle econòmic en la república veïna. En part va ser el resultat d'un complet esgotament. Una vida de constant perill –sota l'amenaça de tiroteig i el soroll de les bombes– al final es fa insuportable. Quan la gent d'Irlanda del Nord creuava la frontera per baixar a la República Irlandesa, veien que la gent

gaudia de la vida, s'enriquia, bevia als *pubs* i pensava més en el seu pròxim sopar que a tornar a omplir els seus barrils de pólvora. Miraven al voltant, se sentien gelosos i s'estenia el missatge. No podem excloure la possibilitat que, a llarg termini, l'èpica del terrorisme per la qual estem passant acabarà d'aquesta manera. Com no acabarà és amb l'aplicació desesperada i irregular –i, per tant, ineficaç– de mètodes policíacs i militars. Els acords sobre condonació del deute i el desenvolupament sostenible per als més pobres han contribuït més a la causa de la lluita contra el terrorisme que la invasió americana d'Iraq. □

## CARÀCTERS

ES UNA REVISTA DE LLIBRES  
I AQUEST N'ÉS EL NÚMERO 38



Fina Birulés i Simona Škrabec parlen de Hannah Arendt, «la intel·lectual lliure».  
Vint anys d'Edicions Bromera: conversa amb Josep Gregori i Joan Carles Girbés  
Joan Borja i Sanz: «El Judici final de Ferran Torrent»  
Pere Calonge parla d'Un Home Vulgar, de Miquel Palol  
Josep Maria Sala-Valldaura comenta Modernitat del món fungible, de Jordi Julià  
Antoni Maestre i Manel Ollé analitzen l'obra de Sergi Pàmies  
Gaspar Jaén i Urban tria Susanna Rafart  
Articles de Sam Abrams, Montserrat Bacardí, Feliu Formosa, Marc Granell, F. Pérez Moragón, Mercè Rius, Enric Sòria...  
Pàgines centrals dedicades a Sergi Pàmies.

SEGONA ÈPOCA · GENER 2007

# CARÀCTERS

REVISTA DE LLIBRES

Núm. 38 Gener 2007

Fina Birulés i Simona Škrabec parlen de Hannah Arendt,  
«la intel·lectual lliure»

Vint anys d'Edicions Bromera:

conversa amb Josep Gregori i Joan Carles Girbés

Joan Borja i Sanz: «El Judici final de Ferran Torrent»

Pere Calonge parla d'Un Home Vulgar, de Miquel Palol

Josep Maria Sala-Valldaura comenta

Modernitat del món fungible, de Jordi Julià

Antoni Maestre i Manel Ollé analitzen l'obra de Sergi Pàmies

Gaspar Jaén i Urban tria Susanna Rafart

Articles de Sam Abrams, Montserrat Bacardí, Feliu Formosa,

Marc Granell, F. Pérez Moragón, Mercè Rius, Enric Sòria...

Pàgines centrals dedicades a Sergi Pàmies

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](mailto:caracters@uv.es)



# Walter Benjamin i l'aura de l'autobiografia

*Antoni Martí Monterde*

*Un fet de la nostra vida no té valor perquè siga veridic, sinó perquè significa alguna cosa.*

GOETHE a ECKERMANN  
30 de març de 1831

És la biblioteca una foma d'autobiografia? Només caldria un sol escrit que ho demostrés de manera plena per a afirmar que sí, i aquest text el va escriure Walter Benjamin, qui el 17 de juliol de 1931 va publicar, a *Die literarische Welt*, un «discurs sobre el col·leccionisme» sota el títol «Tot desembolicant la meua biblioteca». <sup>1</sup> Es tracta d'una magnífica mostra d'assaig narratiu que es construeix tibant de manera poderosa la relació entre filosofia, història, ficció literària i autobiografia, precisament perquè amb el tema triat mira de donar resposta a una pregunta que travessa tot el seu pensament, per bé que mai no enunciada en aquests termes: si no es pot salvar una vida, és possible salvar-ne el sentit? En aquelles pàgines mira d'establir una relació entre experiència viscuda i experièn-

cia literària, retrobades en la imatge del bibliòfil, tot construint amb el seu escrit una cruïlla per aquesta relació. És un text fonamental entre els molts que va dedicar al col·leccionisme al llarg de dues dècades i fa evident que aquest havia estat no només una de les seves afeccions, sinó una traça de pensament que s'estén durant massa temps per a no atorgar-li la seva importància i que encara resulta més visible si l'associem al gruix de texts sobre la infantesa, l'educació i la joventut, entre d'altres, estretament vinculats entre si. El que resulta decisiu és l'encaix d'aquesta reflexió permanent, a l'ensens, en la crítica de la modernitat i en la temptativa autobiogràfica benjaminiana.

D'entrada, pel que fa a la necessitat interior de posseir una biblioteca, ja formulada en una carta a Ernst Schoen datada el 17 de juny de 1918, pocs dubtes pot haver-hi, com de les dificultats per a realitzar aquest propòsit que sempre l'acompanyaran: «Resulta que el desig més personal de posseir la meua biblioteca (o simplement la possibilitat de poder tenir-la) ha coincidit amb un període en què les dificultats financeres o materials d'adquirir-

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

la eren extraordinàries». Ara bé; a mesura que desenvolupa els seus treballs sobre el Romanticisme i Goethe, Benjamin sembla impulsar íntimament aquesta necessitat en forma de replantejament de la noció de *Bildung*, matisada per l'època en què, al seu entendre, es fa fonedís allò que aquesta noció designava. Ja en 1924 comença una ressenya sobre Karl Hobrecker i els «Antics llibres infantils» amb una doble pregunta que mai no deixarà de fer-se: «Per què col·leccioneu llibres?» Ha estat formulada algun cop aquesta pregunta als bibliòfils per estimular un examen de consciència? Que interessants que serien les respostes, si més no les sinceres». <sup>2</sup> I, efectivament, de trobar una resposta sincera es tractava, tant en aquells primers escrits dels anys vint, com en el seu treball més important sobre el tema: «Història i col·leccionisme: Eduard Fuchs», publicat en 1937, passant per molts altres escrits menys citats que són, en un cert sentit, temptatives d'aquella resposta adelerada, esbossades amb motiu d'una ressenya o amb caràcter més personal, dedicats als col·leccionistes pobres, als abecedaris, al col·leccionisme de joguines, als llibres per a infants, als de malalts mentals. Però el més remarcable d'aquell escrit és com situa la comprensió d'un mateix com una relació significativa trencada que, de sobte, és represa des d'allò ocult, desplaçada, per a manifestar la seva veritable significació. Ja en 1918, també en una carta a Schoen datada el 31 de juliol, tot parlant del que anomena la seva especialitat com a col·leccionista, els vells llibres infantils, i també d'altres obres de Flaubert, de Baudelaire, d'Eckermann, etc., que posseïa, afirma que

sabré d'ací a uns quants anys el que signifiquen per a mi algunes d'aquestes obres; per

a moltes d'elles caldrà potser molt de temps. Des del moment que arriben de qualsevol manera al celler, són enterrades en la biblioteca: no les toco. És per aquesta raó, entre d'altres, que m'he familiaritzat amb la idea d'exili en una regió on tindrè necessitat de la meua biblioteca, que llavors aprendré a entendre.

Per tant, la idea de relacionar pèrdua i comprensió, filtrada per l'exili, esdevé premonitòria. Simètrica a aquesta, hi ha una anotació de *Crònica de Berlín*, redactada en 1932, on es traça el vincle entre passat i destí que també caracteritza aquella interrogació com a individual, però des de l'endemà de la pèrdua:

Hi ha persones que creuen trobar la clau del seu destí en l'herència, d'altres en l'horòscop, d'altres en la seva educació. Pel que a mi respecta, crec que trobaria algun aclariment sobre la meua vida posterior en la meua col·lecció de postals, si avui pogués veure-la de nou. <sup>3</sup>

Totes dues afirmacions es troben inscrites, de manera invisible, en el text de 1931.



Cal tenir present que, si es tracta de col·leccionisme i col·leccionistes, Benjamin comença per deixar clar que, en tots els seus escrits sobre la qüestió, «és un d'ells qui us parla, i comptat i debatut, només de si mateix» (87), la qual cosa s'estén més enllà del text específic on es realitza aquesta afirmació. És una actitud que impregna tot allò que ocupa les seves reflexions. Fins i tot no costa gaire lligar aquests mots amb la forma surrealista, expressionista i

errant que pren la legibilitat de la ciutat per articular els fragments –i fins i tot la imatge de la coberta de l'edició original, de 1928– a *Carrer de direcció única*; o amb el plantejament de l'*Obra dels passatges*; en aquest darrer cas no sols per les pàgines dedicades a la figura del col·leccionista, sinó pel somni benjaminí d'escriure un llibre en què tot fossin citacions recollides en el discurs d'un temps obert, gràcies al fet que «la seva teoria està íntimament lligada al muntatge literari» (N 1, 10); una col·lecció d'enunciats dels altres que donessin la mesura d'un home que afirmava que «si escric un millor alemany que la major part dels escriptors de la meva generació ho dec, en gran part, a l'observació des de fa vint anys d'una única regla menor. Diu: No emprar mai la paraula “jo”, llevat de les cartes.»<sup>4</sup> De la mateixa manera que l'errància en els carrers dels seus escrits no busca ni la representació ni la descripció, la funció central de les citacions en Benjamin no és ni erudita ni documental, sinó que mostra la mateixa constitució discursiva de la seva mirada, reconeix de manera orgullosa però no arrogant la «necessitat per molts anys d'escoltar atentament qualsevol citació casual, qualsevol menció passatgera d'un llibre» (N 7, 4) i aconsegueix «desenvolupar l'art de la citació sense cometes fins al seu màxim nivell» (N 1, 10). L'*Obra dels passatges* és el llibre dels passatges de París, i l'obra dels passatges d'altres obres –i fins i tot també d'altres escrits seus– que es donen cita en la mirada de Benjamin, sota les arcades de la Bibliothèque nationale, a París. El 5 de març de 1924 escriu a Scholem que, en treballar sobre el drama barroc alemany, «disposava de més de 600 citacions, però perfectament ordenades de forma clara i sistemàtica». Pocs mesos més tard, el 22 de

desembre, escriu també a Scholem que «el que més em sorprèn és que el que he escrit són gairebé per complet citacions. El més foll mosaic que hom pugui imaginar». El valor d'aquesta manera de treballar, manifestada tan aviat en Benjamin, el va saber remarcar Hannah Arendt: aquest recull de citacions no tenia la intenció de facilitar l'estudi posterior, sinó que constituïa el treball principal, en relació amb el qual l'escriptura resultava secundària; el treball principal consistia a arrencar els fragments del seu context i donar-los una nova disposició, de tal manera que s'il·luminaven els uns als altres i mostraven la seva *raison d'être* en total llibertat;<sup>5</sup> el text propi havia de mirar de preservar la intenció emanada d'aquella investigació, tot realitzant una perforació, i no una excavació. Ara bé, el que sembla que no queda clar en el brillant text d'Arendt, que desenvolupa la distinció entre perforació i excavació d'una carta de Benjamin a Hugo von Hofmannsthal del 13 de gener de 1924, és que aquesta perforació descriu la manera de «trençar la dura crosta dels conceptes», tot defugint el retorn a «la barbàrie del llenguatge estereotipat», a la recerca de l'«estrat més profund del llenguatge i del pensament» que constitueix la intenció de les seves recerques; per tant, també es tracta de redactar els texts propis que requereixen les investigacions presentades des de l'excavació prèvia i (im)precisa –necessària, però a les palpentes. La «perforació» textual no substitueix ni completa l'excavació, sinó que mira de respectar-la per tal de no suplantar el sentit que ella mateixa genera, i que el text recull i desplega: «No tinc res a dir. Només a mostrar. No manllevaré res de valuós, ni m'apropriaré de cap formulació profunda. Però els parracs, les deixes, no les vull inventariar, sinó dei-

xar-les que assoleixin el seu dret de l'única manera possible: emprant-les». (N 1 a, 8)<sup>6</sup>



Aquest plantejament d'escriptura parteix d'una qüestió invisible i irrenunciable –i en aquest punt remet als orígens de la relació discursiva de Benjamin amb Marcel Proust, de qui havia traduït tres volums d'*À la recherche du temps perdu*–<sup>7</sup> especialment pel que fa als relats autobiogràfics: que pugui remetre a una experiència tant de Benjamin com de qualsevol altra persona. En comentar a Gershom Scholem, el 21 de juliol de 1925, els detalls editorials de la traducció, captivat per l'experiència proustiana, Benjamin exclama «com de proper m'és el seu estil de consideració filosòfica. Cada cop que llegeixo res de la seva obra, tinc el sentiment d'una gran familiaritat». Aquesta afinitat serà filosòficament i narrativament molt important, i Benjamin no va estar-se mai d'insistir-hi. Un dels trets en què es concreta aquesta afinitat afecta a la relació entre autoria, narració i lectura, com ha assenyalat Robert Kahn,<sup>8</sup> perquè el narrador benjaminià d'escrits com ara *Infantesa a Berlín cap a 1900* deixa disponible, a través de la pronominalització i la flexió verbal i de la constant absència d'un nom propi que adscriu el relat de manera tancada, la possibilitat de fer-se càrrec de l'experiència relatada per part de qualsevol individu que consideri que pot o que l'ha d'assumir; innominat –com gairebé també ho és el narrador de la *Recherche* si no fos per un parell de fugaces i difuses aparicions del seu nom, que Proust va voler esborrar, com havia fet també amb totes les altres, segons anava enlllestint els volums i revi-

sant-ne l'edició–, el narrador benjaminià permet proustianament que cada lector sigui, en llegir, lector de si mateix. Tal com li va escriure Erich Auerbach el 6 d'octubre de 1935 en comentar-li el desig de veure realitzat el seu projecte de llibre, per tal de fer-se una visió de conjunt d'allò que coneixia fragmentàriament per la premsa, es tractava d'un llibre «sobre la seva infantesa, que de ben segur es també la nostra».<sup>9</sup> Però l'afirmació d'aquesta possibilitat per part d'Auerbach ja pertanyia a l'escriptura pública cada cop més difícil de Benjamin, qui ja havia lliurat els primers fragments d'aquell llibre, sota obligat pseudònim, a la premsa. Pel que fa al relat mateix, no tancar amb un nom determinats escrits no implica que qualsevol els pugui signar, sinó que els escrits mateixos es poden fer càrrec d'allò que imperceptiblement potser hauran de representar algun dia: la història personal de qualsevol. Si per a Marcel Proust un llibre és com un gran cementiri on, a les tombes, tots els noms han estat esborrats, per a Benjamin el que compta narrativament i històricament és que, d'un nom a l'altre, allò perdut pugui ser comprès: també els noms perduts. Per això en el seu assaig sobre «El narrador» conclou que aquest

Està en condicions de remetre's a tota una vida. (Una vida que, d'altra banda, no sols abasta la pròpia experiència, sinó també no poca d'aliena. Per al narrador fins i tot allò que coneix d'haver-ho sentit a dir passa a formar part d'allò que és més seu.) El seu talent és la seva vida; la seva dignitat consisteix a narrar la seva vida *sencera*. El narrador és l'home que podria deixar que el ble de la seva vida es consumís per complet en la flama suau de la narració.<sup>10</sup>

Per a l'historiador benjaminià, el repte més difícil era assumir que «a la memòria dels sense-nom està consagrada la construcció històrica»,<sup>11</sup> la lectura literària d'aquesta idea implica que qualsevol nom veritable, sense haver de dir-se, pot explicar-se en la narració, si la comprèn en totes les seves dimensions.

La malenconia de l'escriptura de Benjamin, una malenconia que també inclou les seves figures de reflexió més constants, no pot comprendre's sense aquesta traça. Tota ratlla de la seva mà inscriu aquest plantejament, i la seva escriptura en constel·lació modifica a cada fragment les seves lleis de gravitació, que es posen de manifest en cada text, per breu que sigui o tangencial que sembli. No es tracta, doncs, només de reprendre l'esperança romàntica en el fragment, sinó de materialitzar una *Bildung* que se sap desplaçada, dispersa, fragmentada i inaprehensible, però necessària enmig de tot allò que envolta un individu que, tanmateix, no deixa d'existir i de dir-se contra la impossibilitat de dir-se, d'afirmar-se, d'aferrar-se, ni que sigui en tot allò que no és ell: aquí es troba el secret de la seva inquietant objectivació densificada, dialèctica, que sembla objectivitat però que no ho és.

Si per a Proust l'aportació de la memòria involuntària és que «un minut alliberat de l'ordre del temps ha recreat en nosaltres, per poder sentir-lo, l'home alliberat de l'ordre del temps. (...) és fàcil d'entendre que el mot "mort" no tingui sentit per a ell: puix que és fora del temps, què podria témer de l'esdevenidor?», Benjamin planteja en aquesta mateixa direcció allò que qui desempaqueta la seva biblioteca aconsegueix respecte de si mateix: retrobar-se amb allò que fou tal com ho havia oblidat; però ho

fa en forma de desplegament. Si sobre la *Recherche*, Benjamin insisteix que

el principal per a l'autor que rememora no és pas allò que ha experimentat, sinó la forma de teixir el seu record, el treball de Penèlope de fer memòria. O bé seria millor de l'obra de Penèlope de l'oblit? La memòria no volguda, la *mémoire involontaire* de Proust, no es troba més a prop de l'oblit que d'allò que sol anomenar-se record?<sup>12</sup>

Per això el col·leccionista va retrobant, de la seva pròpia llunyania, del seu propi oblit, del fons d'unes caixes empolegades, la continuïtat en el present d'un temps perdut, del qual la superació de la idea de mort no serà sinó la legibilitat d'un sentit que quedarà en la immaterialitat d'allò material. El moment del despertar proustià serà el model d'interrupció: si «en Proust és important que la vida sencera s'aboqui en el punt de fractura de la vida» (N 3 a, 3), el moment de retornar a la llum uns llibres, després del que és imaginable més com a mudança que com a trasllat, resulta una interrupció —arqueològica— de l'individu per si mateix. Entre la pols del desordre sorgeix el pols dels records per a intensificar el breu interval en què el llibre roman a la mà de qui l'ha tret del fons d'una caixa i encara no l'ha disposat en el rengle discursiu dels prestatges: «l'existència del col·leccionista està sotmesa a una tensió dialèctica entre el pols del desordre i el de l'ordre.» (88) A mesura que es retroben, abans de disposar-los a les lleixes, deixa que l'ordre de la memòria s'organitzi per ell mateix des del desordre, perquè considera que «Una mena de desordre productiu és el cànion de la memòria involuntària, i també del col·leccionista» (H 5, 1), que es deixi endur a un espai fronterer entre la passió i

el caos, proposant a l'individu un instant d'interrupció hermenèutica de si mateix, un instant que se sap passatger, perquè els llibres han de passar de l'emmagatzemament a la classificació malgrat que, al capdavall, «aquesta possessió, què és sinó un desordre al qual el costum s'ha avesat tant que es pot presentar com un ordre? (...) Tot ordre no és, en aquests dominis, sinó un estat que equival a surar damunt de l'abisme.» (87-88) En aquest instant demorat, abans que els llibres hagin de ser disposats atenent a una classificació precisa que permeti recuperar-los amb intencions discursives concretes i previstes o previsibles, funcionals, es trenca la continuïtat de l'existència, que tanmateix ja estava trencada implícitament en el fet que hi hagi unes caixes plenes de llibres per obrir. Ara, el trencament s'esdevé en l'instant de sostenir a les mans, fugaçment, allò que emergeix del fons de les caixes, perquè si cada objecte conté, als ulls del col·leccionista, el món sencer, «una enciclopèdia màgica, un ordre del món» (H 2, 7; H 2 a, 1), alentint el temps de l'autopercepció ritmat pels volums que retornen a la llum, des del primer fins a l'últim, el discurs fa un tomb pel relat en què el sentit individual s'inscriu en el del món. Un relat que sap des d'on s'escriu: des de l'experiència proustiana, que incorpora gairebé forçant-la a acarar-se a allò que ha permès descobrir. Benjamin desempaqueta la seva biblioteca amb una consciència proustiana que necessita posar en moviment, perquè «col·leccionar és una forma de recordar mitjançant la praxi i, d'entre totes les manifestacions profanes de la "proximitat", la més concloent». (H 1 a, 3) Dit ras i curt: Benjamin té l'esperança que l'experiència proustiana pugui posar-se en moviment sense destruir-se, raó per la

qual el que podríem considerar el seu text més proustià a banda d'*Infantesa a Berlín*, «Tot desembolicant la meua biblioteca», és radicalment literari.

Però, sense posar la literatura al servei de la filosofia de la història, Benjamin necessita que el seu escrit disposi una línia d'actuació moral més enllà dels seus límits textuals. És per això que parla no tant del que és una col·lecció com del que significa col·leccionar, i que aquesta reflexió sigui desplegada alhora que es reconeix un plec en el temps entre el passat i el present del llibre que es té entre les mans; un passat i un present que passen, tots dos, per les mans que el reconeixen com a propi, perquè en el centre de significació de les col·leccions sempre hi ha d'haver l'individu: el col·leccionista, que desplaça les coses deslligant-les del seu sentit utilitari: «Diguem-ho d'entrada: a una relació amb les coses que no hi veu en primer terme el seu valor funcional, és a dir, la seua utilitat, el seu profit, sinó que se les mira i estima com l'escenari del seu propi destí». (88) Per un costat, la figura del col·leccionista lliga possessió amb passió, i per això Benjamin recull l'afirmació de Balzac, d'*El cosí Pons*: «Són col·leccionistes: els homes més adelerats que hi ha al món», idea que ell mateix desenvolupa en tots els seus extrems en 1930: «el nen i el col·leccionista, i fins i tot el nen i el fetitxista, trepitgen el mateix terreny, si bé, certament, hi accedeixen per diferents vessants de l'escarpat i sinuós massís de l'experiència sexual».<sup>13</sup> Però aquesta possessió no és sinó insignificant comparada amb el que l'emmarca i excedeix: la possibilitat de trencar el *continuum* de la història a partir de la capacitat de l'objecte de fer esclatar des de dins la mateixa idea de possessió: posseir esdevé un verb d'una intransitivitat tan do-



lorosa com inesperada, tan adelerada com intangible. En aquest punt, el concepte de destí lliga definitivament el sentit d'una vida amb la significació immaterial de tot allò material, que el fet de col·leccionar posa en moviment. Benjamin ha parlat de gent que ha emmalaltit per haver perdut els seus llibres. Un cop traçada la relació entre el destí dels objectes i el de l'home, les paraules amb què Benjamin tanca el seu Currículum Vitae tramès al Comitè Danès d'Ajut als Refugiats en 1934, poc després d'emprendre la redacció del seu treball sobre Fuchs, prenen un relleu especial:

He hagut d'abandonar França perquè l'estada resultava massa cara per a mi. A París vaig acordar amb el gran col·leccionista Eduard Fuchs, igualment refugiat, fixar en una àmplia i concloent exposició les línies fonamentals del treball de la seva vida, el material documental de la qual ha estat intervingut per la policia de Berlín i, en gran part, destruït. Aquesta exposició m'ocupa actualment. (...) D'altra banda, no tinc cap fortuna; la meua única propietat és una petita biblioteca de treball que ara es troba a casa del Sr. Brecht.<sup>14</sup>

L'instant en què deixa a George Bataille, a la Biblioteca Nacional de París, el manuscrit i els materials preparatoris de l'*Obra dels Passatges*; el moment d'abandonar al seu apartament de la capital francesa la correspondència i els manuscrits que, en aquell tràngol, va considerar menys importants; la frase amb què, segons el testimoniatge de Lisa Fittko, determina que «l'important és salvar el manuscrit, és més important que la meua pròpia persona», referint-se a la misteriosa maleta perduda, que segurament contenia les pàgines de les *Tesis sobre el*

*concepte de la història*, constitueixen només el darrer alè de les successives pèrdues de les col·leccions que Benjamin havia reunit al llarg de la seva vida, i que van dissoldre's a cop de fugides. Les paraules de 1918, convertides en pregunta el 1924, comencen una frase que s'acaba el 1940. Si, com escrivia al caliu de Jean Paul F. Richter en 1931, «de totes les maneres d'aconseguir llibres, es considera que la més lloable és d'escriure'ls un mateix» (88), despullada de tota ironia, fa del manuscrit en la maleta l'última peça d'una col·lecció que lluita desesperadament per salvar el seu sentit, per sobreviure al seu destí precisament, donant paraula a un nou discurs sobre el destí històric. No és estrany, doncs, que una de les primeres formulacions d'una idea central en les *Tesis sobre «El concepte de la Història»* la trobem ja en el seu treball sobre Fuchs: «No hi és mai un document de cultura sense ser alhora un document de barbàrie».<sup>15</sup> Si «els escriptors són persones que escriuen llibres no pas a causa de la seva pobresa, sinó de la seva insatisfacció amb els llibres que podrien comprar i que no els agraden», Benjamin sap que la salvació d'aquell manuscrit permetria l'existència d'un llibre des del qual repensar tot allò què l'havia empès també a llegir, i a col·leccionar.

Com han assenyalat Traverso i Assmann, la noció de *Bildung* amb relació al judaisme assoleix una importància i una complexitat determinants, ja que d'una banda lligaria amb el romanticisme, però de l'altra constituiria la superació de la seva dimensió política: amb el conjunt de valors educatius, d'autorealització, preocupació ètica i bones maneres que de manera intraduble correspondrien al *Bildungsbürgertum*, els jueus alemanys transcendeixen el *Volk*, infranquejable, com l'accés a la jerarquia militar,

a l'ensenyament universitari i a la funció pública; els jueus representarien la màxima expressió de la burgesia tot desenvolupant el caràcter socioeconòmic dels drets cívics.<sup>16</sup> La ciutadania s'individualitza amb relació als objectes de què s'envolta, que atorguen una enunciació de la pròpia posició; però s'esdevé que el valor dels objectes canvia constantment, com la posició de l'individu en aquest complex entramat de legitimacions i deslegitimacions, de reconeixements i estigmatitzacions, que finalment el nazisme faria esclatar. La *Bildung* benjaminiana és plena d'objectes que, en 1931, encara no sap que canviaran violentament de valor, no per la inflació sinó per l'evocació totalitària del seu fantasma. Més tard, ni això; la classe mitjana i burgesia culta a la qual pertanyia Benjamin es veu traïda, desposseïda, en el moment que la noció de *Bildung* és renacionalitzada, estatalitzada. Però aquest criteri es creua amb un altre: l'època en la qual Benjamin havia nascut veu una nova forma de punt i final: la desaparició en la materialitat; i és aquest el mateix malson de l'habitar sense empremtes d'*Ombres breus*, o de la destrucció de l'experiència en «Experiència i pobresa», o la preocupació per la relació entre l'interior domèstic i la individualitat: «La forma prototípica de tot habitar no és estar en una casa, sinó en una funda. Aquesta exhibeix les empremtes del seu inquilí. En darrer terme, l'habitatge esdevé funda. El segle XIX estava més ansiós d'habitar que cap altre. Va concebre l'habitatge com un estoig per a l'home (...) Amb la seva porositat, la seva transparència, la seva essència a plena llum i a l'aire lliure, el segle XX va posar fi a l'habitar en el sentit antic. (...) tot habitar s'ha reduït: el dels vius, per les habitacions d'hotel; el dels morts pels crematoris». (I 4, 4) Si «habitar

significa deixar rastre», no deixar-ne destrueix la condició d'existència de l'habitar. Però, aquesta idea no sols lligaria amb el Benjamin representant d'una burgesia en retrocés, o per la irrupció de la *Bauhaus*, ni s'explicaria per la professió del seu pare, antiquari i comerciant d'art; té a veure amb el relat que se'n pugui desprendre: així, aquesta sensació de pèrdua que domina la relació de Benjamin amb els objectes que caracteritzaven la vida burgesa té com a rescabament la seva reparació possible com a relat que salvaria el sentit d'allò perdut en el passat per a constituir el present: d'aquí que la devaluació de la moneda i els efectes de la inflació no siguin sinó una petita part de la gran devaluació moral que travessa tota la seva generació: la d'entreguerres; es tracta d'una devaluació de l'experiència que semblava no aturar-se. «Una generació que encara havia anat a escola amb tramvia de cavalls es va trobar a cel obert en un paisatge on tot s'havia transformat excepte els núvols, i a sota d'ells, en un camp de força de corrents destructius i explosions, el cos humà diminut i fràgil»,<sup>17</sup> escrivia en 1936.

Es tracta d'una pèrdua contra la qual reaccionen els escrits autobiogràfics de Benjamin; però ho han de fer a través d'allò que el discurs sobre el col·leccionisme fa possible. Així, com conclou en el primer resum «París, capital del segle XIX»:

El col·leccionista és el vertader estadant de l'interior. Emprèn pel seu compte la comesa de transfigurar les coses. Li escau la feina de Sísif, d'esborrar, per tal de posseir les coses, llur caràcter de mercaderia. Però ell les investeix solament d'un valor d' enamoradís en comptes del valor d'ús. El col·leccionista somnia no solament un món

llunyà o passat, sinó també un món millor, on els homes estan tan desproveïts com en el món de cada dia del que necessiten, però on les coses són lliures de la servitud d'ésser útils.<sup>18</sup>

Ara bé, aquesta és una reacció perfectament lligada amb el projecte arqueologicopolític d'una història de la modernitat que Benjamin desplega a través de la figura del *flâneur* baudelairià, en tant que la multitud, a través de la qual la ciutat fa senyals fantasmagòrics al *flâneur*, unes vegades és estança i d'altres paisatge; «el *flâneur*, òptic; el col·leccionista, tàctil» (H 2, 5), arriba a sintetitzar. Per això el passatge, en tant que interior i exterior alhora, en tant que passatge i paisatge, en tant que casa que no és llar, centra la lectura baudelairiana de Benjamin: els passatges i els objectes que arriben a mans d'un col·leccionista són tan equiparables perquè el *flâneur* i el col·leccionista mantenen una estreta afinitat: si Benjamin troba en *El pintor de la vida moderna* la necessitat de veure-ho tot i de no oblidar res per tal de concebre la memòria del present, aquest present esdevé, tot repensat a través de Proust, el que fa esclatar la història des de dins. Són, també, dues menes d'al·legorista –Benjamin es resisteix a considerar el col·leccionista com a al·legorista, però acaba posant èmfasi en allò que els lliga en l'al·legòric– endinsats en un somieig del qual el despertar seria la cruïlla del relat dels records. Així, «una llibreria de saldo, on lligalls polsegosos parlaven de totes les formes de la ruïna» (H 1, 1) és el lloc semblant a «una espècie de sala d'estar» on es desfermen les reflexions sobre el col·leccionista de l'*Obra dels Passatges*. Tots dos troben la manera de relacionar-se amb la degradació, tots dos

saben que parteixen d'una detenció del temps en les coses: «Matèria fracassada: això és l'elevació de la mercaderia al nivell de l'al·legoria. L'al·legoria i el caràcter fetixista de la mercaderia». (H 2, 6) Tots dos saben que «les al·legories són en el regne del pensament el que les ruïnes en el regne de les coses.<sup>19</sup> Proust és el punt d'arribada de la teoria benjaminiana de l'al·legoria; com sembla apuntar en *Diari de Moscou* després de llegir-li a Asja Lacis un fragment de Proust, «em vaig adonar de fins a quin punt concorda amb les intencions del meu llibre sobre el barroc. (...) em vaig adonar que Proust hi exposa una concepció que coincideix amb tot allò que he intentat d'englobar sota el concepte d'al·legoria».<sup>20</sup> A una figura i a l'altra els passa alguna cosa semblant amb passatges i objectes:

(...) el que li passa al col·leccionista amb les coses. L'assalten de sobte. El fet de perseguir-les i topar amb elles, el canvi que opera en totes les peces una peça nova que apareix: tot això li mostra les seves coses en un onatge perpetu. Aquí es consideren els passatges de París com si fossin adquisicions en mans d'un col·leccionista. (En el fons, es pot dir que el col·leccionista viu un fragment de vida onírica. Perquè també en el somni el ritme de la percepció i del que es viu canvia de tal manera que –fins i tot allò que aparentment és més neutral– ens assalta sobtadament, ens afecta. Per a entendre a fons els passatges, els submergim en el nivell oníric més profund, i parlem d'ells com si ens haguessin assaltat de sobte... (H 1a, 5).

Dir-se res a través de les coses, no fer-les dir allò preconcebut, ni tan sols per un mateix. En els objectes, el col·leccionista

hi troba una memòria que no sabia que tenia, i que pot convertir-se en record de l'avenir. Aquesta seria la classe d'errància que mena el bibliòfil de llibre en llibre. «El veritable mètode per a fer-se presents les coses és plantar-les en el nostre espai, i no nosaltres en el seu» (H 2, 3), afirma; la qual cosa difereix malenconiosament tota certesa sobre allò que hom pot esperar de la pròpia vida. Molt encertadament, Ricardo Forster insisteix que això caracteritza l'estil benjaminí com a encreuament de dues experiències: respira al ritme del caminant i s'atura a descriure amb la minuciositat del col·leccionista; es tracta d'una doble passió: la del caminant i la del col·leccionista, ambdues sustenten el saber del filòsof que, seguint el laberint d'aquestes derives ciutadanes, anirà muntant pacientment el seu propi laberint fet de paraules, d'idees, d'estratègies d'interpretació i d'ocurrències sorgides al pas.<sup>21</sup> Desembolicar la pròpia biblioteca és una manera de reconèixer aquesta errància com a resseguible, demorar-s'hi, diferir i albirar per un instant el seu paper en la individualitat, sense tancar-la, aquesta errància, en la comprensió, sinó més aviat intensificant la relació amb ella, voluntàriament però no anihiladorament, delerant que esdevingui aquest trencament, aquest llamp de comprensió, però tot conscient que pertany a l'esdevenir mateix.



Resulta d'allò més pertinent adduir el concepte d'aura pel que fa al col·leccionisme, i estendre'l a tot allò que des d'aquest es pugui relacionar amb el sentit d'una vida. No ens referim ara només a la definició citada més sovint, la de «L'obra d'art en l'època de la seva reproductibilitat tècnica»;

sense oblidar-la, però ens referim més aviat a una altra que produeix un interessant encreuament entre Baudelaire i Proust:

Si les representacions domiciliades en la memòria involuntària, que malden per agrupar-se entorn d'un objecte visible, les anomenem aura d'aquest objecte, aleshores l'aura d'un objecte correspon justament a l'experiència que es diposita com a exercici en un objecte d'ús.<sup>22</sup>

De fet, aquesta definició d'aura seria estesa pel mateix Benjamin no sols als objectes utilitaris, sinó fins i tot a tota aquella manifestació de la cruïlla entre la realitat tangible i el sentit intangible, la qual cosa implica fins i tot el llenguatge: així, tot recolzant-se en Karl Kraus, no dubta a afirmar que «les paraules, àdhuc, poden tenir llur aura. Karl Kraus ho ha descrit així: “Com més de prop s'esguarda una paraula, més lluny esguarda ella cap enrere”».<sup>23</sup> A partir d'aquestes consideracions podem afirmar que Benjamin és un col·leccionista proustià. Tant per al narrador proustià com per a Benjamin, el contingut literal dels llibres és només una part d'allò que es posa en moviment; una part, al costat del tacte i l'olor del paper, la manera d'obrir-se el llom, qualsevol altre aspecte material que es manifestava en la primera possessió i lectura. En 1927 ja s'havia publicat el setè i darrer volum de la *Recherche*, on Benjamin va poder llegir:

Si hagués tingut la temptació de ser bibliòfil (...) ho hauria estat d'una manera particular, sense menystenir tanmateix aquella bellesa independent del valor propi d'un llibre i que per als aficionats prové de conèixer les biblioteques per on ha passat, de saber que fou donat, amb motiu de tal es-

deveniment, per tal sobirà a tal home cèlebre; aquesta bellesa, històrica d'alguna manera, d'un llibre no la perdria pas. Però m'estimaria més deduir-la de la història de la meua pròpia vida, és a dir, no com a simple curiós; (...) La primera edició d'una obra hauria estat per a mi més valuosa que les altres, però hauria considerat com a tal l'edició en la qual els vaig llegir per primera vegada. Buscaria les edicions originals, vull dir aquelles que em van donar dels llibres una impressió original.

«No cal subratllar en quina mesura Proust s'havia possessionat del concepte d'aura»,<sup>24</sup> afirmariem en aquest punt recollint uns mots de Benjamin que permeten també afirmar que aquest assaig «Sobre alguns motius de Baudelaire» és també un gran assaig sobre els motius de Proust, i si el primer li permet convertir París en la capital del segle XIX, «fou Proust qui va convertir el segle XIX en quelcom digne de ser rememorat».<sup>25</sup> Per tal de fer concebible aquesta rememoració del temps que fou seu, i que s'acaba, Benjamin reprèn la idea de la memòria involuntària però no per a aplicar-la, sinó per a desplegar-la. Benjamin sap, com Proust, que «una cosa que hem mirat fa temps, si la tornem a veure, ens retorna, juntament amb l'esguard que hi vam traçar, totes les imatges que aleshores l'omplien.» Per això a Benjamin li sembla que les correspondències, troballa romàntica que Baudelaire va saber portar a la seva màxima profunditat, troben en l'obra de Proust la seva veritable culminació, en un lloc instersticial entre el temps i el record: «fer-se paleses en la nostra vida viscuda».<sup>26</sup> Proust aconsegueix donar a Benjamin una alternativa a la pèrdua d'experiència, al decandiment de la figura del narrador i a la destrucció de l'aura. Benjamin cita el Proust

de les primeres pàgines de la *Recherche*, les ratlles immediatament anteriors a l'experiència de la magdalena, on s'afirma la derrota de l'individu per a rescatar el passat a través del record explícit, menat per la intel·ligència; del passat, no se'n conserva res, especialment del passat propi; inaccessible per a l'individu que s'hi vulgui relacionar, si de cas es troba «fora del seu domini, en algun objecte material (o en la sensació que aquest objecte provoca en nosaltres) per a ell no reconeixedor, i en el qual, nosaltres, no pressentim res. Però trobar aquest objecte abans de la mort o no topar-s'hi mai, és cosa de l'atzar». Si normalment –tot seguint el seu treball sobre Fuchs– el trencament del *continuum* de la història és explicat com a aportació del materialisme dialèctic tot superant l'historicisme, la consecució d'un fragment de temps en estat pur en l'experiència proustiana no pot bandejar-se en aquest assoliment. Per a reprendre l'esperança del relat en els objectes, gràcies al trencament de la continuïtat que contenen, Benjamin insisteix que

Segons Proust, ha escaigut a l'atzar que cadascú es formi una imatge de si mateix, que s'ensenyoreixi de la pròpia experiència. Dependre de l'atzar, en aquesta qüestió, no és una cosa clara per si mateixa. Els interessos interiors de l'home no tenen per natura aquest caràcter irremeiablement privat: l'adquireixen així que minva, per als interessos externs, amb la possibilitat d'éssers incorporats a l'experiència. (...) La narració no aborda la comunicació de l'esdeveniment en si (com fa la informació); l'enfonsa en la vida del narrador, a fi de proporcionar-la als oients com a experiència. Així hi resta la seva empremta, com l'empremta de la mà del terrisser en un atuell d'argila.<sup>27</sup>

La figura del col·leccionista benjaminiana seria precisament la que podria restituir aquesta continuïtat entre experiència i narració a través dels objectes, lligant l'esgarrifança del moment de l'adquisició amb el calfred de la comprensió del seu significat, que el fet de trobar-se desembolicant la biblioteca propicia però no exhaureix pas. Benjamin afirma que «per al col·leccionista de llibres la veritable llibertat de tots els llibres rau en algun racó dels seus prestatges»; però no és menys evident que la idea d'entitat individual concretada en la col·lecció és alliberada com a resultat no preconcebut d'aquesta recerca sense persecució ni perquisició. El destí de l'objecte, gravat com les empremtes de l'artesà, xifra un destí que s'escriu a cada troballa: «Els col·leccionistes són els fisonomistes del món dels objectes. Només cal observar-ne un d'ells mentre manipula les coses de la seva vitrina. Només d'agafar-les amb la seva mà sembla inspirat per elles, com un màgic que veïés, a través d'elles, la seva llunyania»,<sup>28</sup> escriurà en «Lloança de la nina», una argumentació que recuperarà de manera pràcticament textual per al text de 1931 i per a l'*Obra dels passatges*. El col·leccionista seria l'interpret del destí dels llibres, però tenint molt clar que «per a ell tenen destí no els llibres sinó més aviat els *exemplars*. I al seu entendre el destí més important de qualsevol exemplar és el fet d'haver-se trobat amb ell, amb la seua pròpia col·lecció». (88) La resurrecció dels llibres i la resurrecció proustiana són pràcticament idèntiques, només canvia la seua orientació: en el cas de Proust, envers l'art, en el de Benjamin, envers la història; en tots dos casos, des de l'individu. Però en el cas del col·leccionista de llibres hi ha una particularitat important: en l'ampliació esmentada d'aquesta darrera argumentació

realitzada per a l'*Obra dels Passatges* Benjamin planteja una consideració que, sense esborrar les anteriors, hi afegeix un matís: «(Seria interessant estudiar el col·leccionista de llibres com l'únic que no ha separat incondicionalment els seus tresors del seu entorn funcional)». (H 2, 7; H2 a, 1) Això implica una relació dialèctica de la més gran importància, perquè per al bibliòfil els llibres no poden deixar de ser-ho; la relació que s'estableix amb aquest objecte inclou sempre una traça de legibilitat, bé sigui de l'obra de la publicació, bé del seu passat com a llibre. Si per al col·leccionista, adquirir un llibre significa fer-lo renéixer, també comporta renéixer ell mateix, fragmentàriament, a cada troballa, de manera diferida; així, tota la informació que determina objectualment el moment de l'adquisició queda subsumida en el decurs d'una apropiació que és tant desallunyament de l'objecte com acostament al propi ésser: «L'any de publicació, el lloc, el format, els propietaris anteriors, el relligat, etc., tot això ha de dir-li alguna cosa, i no sols en el sentit eixorc de l'en si i per a si, sinó que aquestes dades han de concertar i, segons l'harmonia i la força de les veus concertades, el comprador ha de ser capaç de reconèixer si el llibre en qüestió és per a ell o no». (90) Això ens permet pensar que en la figura del bibliòfil que sosté un llibre a les mans amb la mirada perduda es retroben, en un interstici i intersecció alhora, l'empremta i l'aura: si «l'empremta és l'aparició d'una proximitat, per lluny que pugui estar el que la va deixar enrere. L'aura és l'aparició d'una llunyania per propera que pugui estar allò que la provoca. En l'empremta ens fem amb la cosa; en l'aura és ella qui s'apropia de nosaltres», (M 16 a, 4) en la figura de qui desembolica la seua biblioteca el trencament



del *continuum* de la història esdevindria, individualment i secreta, en comprendre que allò extremadament proper que albira en les empremtes d'un llibre, precisament en tant que empremtes, li permeten albirar la seva pròpia vida com a inaprehensible, com a manifestació d'una llunyania inexpressable si no és en les empremtes que ell pugui deixar, al seu torn, en aquell mateix exemplar. En interpretar el destí dels objectes està interpretant la seva pròpia llunyania. Per això tota aquesta informació que sustenta l'empremta en la descripció catalogràfica i la referència bibliogràfica no es transforma en valor fetitxista, sinó en una traça que potser no té res a dir-li més que a qui, entre dubtes i incerteses, s'hi reconeix; per això la coincidència en la cobejança per un llibre determinat no suposa en el planejament de Benjamin sinó una casualitat possible, per bé que terrible, atesa la mancança que pot evidenciar; i per això també els criteris pels quals aquestes informacions susciten l'interès no són gaire diferents dels que impliquen la lectura de l'obra editada. Tots els llibres que reapareixen en desembolicar la biblioteca mostren aquesta doble relació; potser un exemple molt clar d'aquest fet sigui el relat de com va aconseguir el llibre de Johann Wilhelm Ritter *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*, el pròleg del qual és considerat com «la prosa personal més important del Romanticisme alemany», (91) un llibre que ocuparia un lloc fonamental en la seva reflexió sobre el *Trauerspiel*.<sup>29</sup> El lligam impossible entre empremta i aura és un radical acte de lectura; com a imatge, la del bibliòfil és una imatge dialèctica i com a tal «porta en el més alt grau la marca del moment crític i perillós que hi ha en el fons de tota lectura». (N 3, 1)

Per això les veritables biblioteques són personals, i les biblioteques públiques, a parer de Benjamin —que va passar moltíssimes hores en aquests establiments, que hi va fer autèntiques prospeccions de manera tenaç en el seu col·leccionisme de citacions— no poden desfermar aquest procés, tot i que potser caldria matisar que, també benjaminianament, en tot cas el podrien desenvolupar d'una altra manera, a través de la memòria de la lectura i, alhora, de l'espai. Estan mancades, les biblioteques públiques, d'allò que els dona unitat malgrat la seva absència: la figura individual del col·leccionista; la insistència en aquest punt és fonamental. Tampoc no pot passar inadvertit que Benjamin no és aliè a la idea que aquesta generació no té la riquesa dels seus progenitors del seu costat; tampoc no basta amb tenir llibres per a ser un bibliòfil, per més rars que siguin els volums que tingui una persona en les seves lleixes, aquest fet per ell mateix no determina una biblioteca: la biblioteca exigeix una relació discursiva plantejada per la *Bildung* que la mera acumulació i ordenació a uns prestatges no satisfà de cap de les maneres; no tothom que té molts llibres és adscriptible a la figura que ens planteja Benjamin, definida com a condició insubornable per les mistificacions de l'acumulació: al darrere d'una biblioteca hi ha d'haver una aventura personal, al darrere de cada llibre una experiència irrepètible, individual i individualitzant. El pensament totalitari sempre es troba a punt de cremar els llibres que reuneix, que acumula, que amuntega, que arrenclera per a disposar de les seves vides; redueix el llibre a objecte, com a les persones, i s'hi arroga la màxima potestat. Per molts llibres que pugui acumular un dictador, molts dels quals li arribarien

precisament per aquesta condició, això no el pot convertir en bibliòfil, tal com el caracteritza Benjamin. El col·leccionisme, però, ha entrat en descrèdit, i no és aliè a tal descrèdit el fet que una persona pugui acumular bona cosa de llibres sense tenir res a veure amb ells, ni amb el fet de tenir-los, cosa que pot explicar-se il·letradament, per la seva posició social o pública. Així, el col·leccionista defuig definitivament el camp d'acció del pensament totalitari, del nazisme, del feixisme i, a partir del pacte russo-soviètic, hom podria afegir des de la perspectiva de Benjamin també l'estalinisme, que tenia com un dels seus primers objectius i precondicions per a esdevenir eficaç assolir l'esborrament de l'individu en nom de l'esborronament col·lectiu: «La veritable passió del col·leccionista, normalment ignorada, és sempre anàrquica, destructiva. La seva dialèctica és combinar amb la fidelitat un objecte únic, protegit per ell, la tossuda i subversiva protesta contra allò típic, allò classificable. La relació de possessió mostra accents completament irracionals».<sup>30</sup> La figura del col·leccionista, caracteritzada com a revolucionària, no pot ser una figura autoritària perquè, com assenyala Arendt, el seu poder respecte dels objectes va constituint-se des de la legitimitat del sentit individual, del caràcter únic que desafia la tradició.<sup>31</sup> Un desafiament a la tradició que, com remarca Reyes Mate, implica tant la possibilitat d'acabar en un sol gest la memòria d'allò absent, sense nom, sense lloc reconegut en el discurs històric, i la continuïtat del sentit en la ruptura, el *discontinuum* com a veritable tradició, plantant cara al decret d'insignificança del passat,<sup>32</sup> mostrant, doncs, la falsedat del buit hermenèutic sobre el qual s'assenta el discurs dominant sobre la realitat. També

en aquest punt la traça proustiana serà fonamental per al plantejament de la sisenà Tesi sobre el concepte d'història, com mostrarien clarament els seus materials preparatoris:

La imatge del passat que llampegueja en l'ara de la seva cognoscibilitat és, en una aproximació més precisa, una imatge de la memòria. S'assembla a les imatges del propi passat que li vénen a l'home en un moment de perill. Aquestes imatges es fan presents, com sabem, sense voler-ho. D'aquí que la història sigui, en un sentit estricte, una imatge que prové de la remembrança involuntària, una imatge que es presenta sobtadament al subjecte de la història en un moment de perill. La legitimació de l'historiador depèn de l'agudesa de la seva consciència a l'hora de captar la crisi en què es troba, en un moment donat, el subjecte de la història. Aquest subjecte no és de cap manera un subjecte transcendental, sinó la classe oprimida que lluita en una situació de màxim perill. Només ella té coneixement històric, i això només en un instant històric. Amb aquesta precisió es confirma la liquidació del moment èpic en l'exposició de la història. A la memòria involuntària no se li fa present mai –i en això es diferencia de la voluntària– una successió d'esdeveniments, sinó només una imatge. (D'aquí el «desordre» com a espai imaginari de la remembrança involuntària.)<sup>33</sup>

D'altra banda, cal insistir que en l'ànim del col·leccionista no hi ha la intenció de posseir el món, sinó de renovar-lo. (88) Per tant, el seu propòsit no és pas finalista respecte al món, sinó que, a través d'un endinsament en allò que hi ha en l'oblit, en busca de l'experiència originària, desborda

categories com ara la de totalitat, exhauriment, i replanteja la de completesa.

De la mateixa manera, en la seva relació amb l'oblit, el discurs de Benjamin tampoc no planteja l'experiència del col·leccionisme com la panacea que salvaria l'abisme de la pèrdua de sentit. Si en aquesta interrogació indaga sobre les coses tal com han estat oblidades, i hi troba una certa esperança, sap que aquesta esperança no és per ell: al seu costat hem de situar la versió kafkiana d'aquesta problemàtica, que implica no sols el reconeixement que cap temptativa no es resol en cloendes sinó que dialoga amb altres que descobreixen i posen de manifest altres aspectes de la qüestió, així com les seves possibilitats de reflexió: «Odradek és la forma que prenen les coses en l'oblit. Estan desfigurades»,<sup>34</sup> escriurà al caliu de l'obra de Kafka. Aquest diàleg entre les dues maneres de relacionar-se amb l'oblit a través de les coses és un exemple clar de com el discurs benjaminià reafirma incessantment el seu caràcter malenconiós, que s'expressa millor que en cap altre indret de la seva obra en «Joc de lletres», d'*Infantesa a Berlín*:

Mai no podrem rescatar del tot allò que oblidem. Potser ja està bé així. El xoc que produiria recobrar-ho seria tan destructor que a l'instant hauríem de deixar de comprendre la nostra nostàlgia. Altrament la comprenem, i més bé, com més profundament jeu en nosaltres allò oblidat. De la mateixa manera que la paraula perduda, que acaba de fugir dels nostres llavis, ens infondria l'eloqüència de Demòstenes, així allò oblidat ens sembla que pesi per tota la vida viscuda que ens promet. El que fa molest i gràvid allò oblidat potser no és sinó una deixa de costums perdudes que ens resulten difícils de recuperar. Potser és

la mescla amb la pols de les nostres llars enderrocades el que constitueix el secret pel qual perviu.<sup>35</sup>



El desordre del col·leccionista pertany a la mateixa categoria que la ruptura de la tradició, aconsegueix una legitimitat pròpia, que s'oposa a la legitimitat dels tradicionalismes conservadors o de les classificacions instrumentals. És una legitimitat que emana de valors invisibles, i que s'organitza des dels objectes mateixos en virtut d'unes clares determinacions imprevisibles: «Els grans col·leccionistes es caracteritzen per l'originalitat en l'elecció de l'objecte de la seva activitat (...) Però, per regla general, els col·leccionistes són guiats sempre per l'objecte mateix».<sup>36</sup> Per això les anècdotes d'algunes adquisicions il·lustren l'inexplicable interès de cada peça, incompreensible, incompartible més enllà del que l'individu particular hi fa gravitar. El col·leccionisme és un humanisme; per tant, universalitzable; si d'una banda retreu a Balzac que en un cert moment empri com a sinònims els mots *milionari* i *col·leccionista*, en un breu escrit publicat al *Literaturblatt* del *Frankfurter Zeitung* el 6 de desembre de 1931, estén les seves reflexions a la figura dels *Col·leccionistes pobres*, i deixa clar que aquell qui no pot permetre's segons quines adquisicions no queda pas exclòs de l'experiència del col·leccionisme, sinó que l'articula d'una altra manera; no a través de llibres antics, sinó de llibres vells.<sup>37</sup> A més a més cal tenir en compte també que «de cap manera no n'hi ha prou, en la compra de llibres, només amb els diners o només amb un coneixement expert. I ni tan sols ambdues coses juntes són ben bé prou per a

bastir una autèntica biblioteca» (90); i això quedarà més clar amb l'evolució posterior del col·leccionisme d'art, que deixa de ser un art per ell mateix per a esdevenir especulació, tant econòmica com relacionada amb les aparences socials, amb el prestigi: prestidigitació no és màgia; la relació amb els llibres del veritable col·leccionista se sustenta en la màgia, perquè envolta cada objecte d'un cercle màgic, els converteix en una enciclopèdia màgica on la interpretació dels detalls de la seva història conté xifrat el destí de l'objecte. I també en «Tot des-embolicant...» insisteix en les privacions i penúries que solia comportar alguna adquisició, o dels estratagemes per a fer viable una compra, fent equilibris entre el risc i la renúncia, entre la impossibilitat d'adquirir un llibre i la possibilitat que algú altre, en tenir-lo a tocar, l'hi arrabassi.

Amb aquesta consideració canvia el centre de gravitació del seu concepte de materialisme dialèctic, queda trasbalsat el fetixisme de la mercaderia, perquè el veritable valor de les peces de col·lecció emana de la relació, més que de la plusvàlua, sense que això esborri les empremtes de la raresa dels exemplars o les empremtes dels propietaris anteriors, que esdevenen traces on l'hermenèutica dels catàlegs resulta fonamental, però no elimina la incògnita sobre allò que el catàleg refereix. Del valor incalculable, el fetixisme de la mercaderia en la bibliofília passa a mesurar-se com a inquantificable, relatiu, intangible, malgrat que el tacte, prendre les coses, fer-les pròpies a través de la pròpia empremta i transformació, esdevinguí el punt d'inflexió de la relació. Amb aquest fet se'ns il·luminaria un materialisme dialèctic benjaminià desplaçadíssim respecte al marxisme; fins i tot podem afirmar que com més literària esdevé la definició

d'aura, com més proustiana esdevé, sense esborrar el seu origen baudelairià, menys té a veure amb el marxisme la concepció de la història que se'n desprèn, i no és pas segur que s'hi perdi radicalitat, ni dimensió política, en aquest desplaçament, sinó més aviat el contrari; així, en els manuscrits de les «Noves tesis», trobem

{La història té a veure amb connexions i cadenes causals construïdes arbitràriament. Ara bé, en establir la història un concepte del que per principi cal citar del seu objecte, cal que llavors aquest objecte es presenti en el seu format més elevat com un moment de la humanitat. El temps ha de quedar suspès en ell.}

La imatge dialèctica és un llamp que travessa tot l'horitzó del passat.

{Articular històricament el passat significa reconèixer en el passat allò que es troba en la constel·lació d'un únic i mateix instant. El coneixement històric és possible només i únicament en l'instant històric. Però, és clar, el coneixement en un instant històric és sempre coneixement d'un instant. En contraure's el passat en un instant –com s'esdevé en la imatge dialèctica– entra a formar part del record involuntari de la humanitat.}

{Cal definir la imatge dialèctica com el record involuntari de la humanitat redimida.}<sup>38</sup>

No es tractaria només d'un marxisme impossible o d'un marxisme malenconiós, sinó d'una idea de les relacions entre l'individu i la realitat que, concebuda des de la literatura, després busca el seu encaix en les necessitats marxistes que durant un cert temps van caracteritzar els escrits benjaminians; però aquestes relacions tornarien a literaturitzar-se allà on l'escriptura de

Benjamin desplega textures autobiogràfiques, sense perdre ni una espurna de radicalitat sinó afegint, precisament, aquella que només des de la literatura és possible imaginar.

Benjamin insisteix en la infinitud del procés de constitució de la biblioteca, una infinitud només comparable a la que se sent en tornar a la llum els llibres des dels fons de les caixes, de manera que pràcticament se'ns ha relatat tot un dia rescatant de les profunditats encaixades de l'oblit els instants i els indrets que cada llibre contenia, i que el relat fa comprensibles: «Quants records que ens vénen quan ens lliurem a la feina de treure els llibres de les muntanyes de caixes en una mena d'exploació a cel obert durant tot el dia o, millor encara, la nit. Res no fa més palesa aquesta fascinació que produeix desembolicar els llibres que la dificultat d'aturar la comesa». (92) En aquest punt, Benjamin desenvolupa la lliçó proustiana més enllà d'on el narrador de la *Recherche* sembla dur-la. Tots els indrets, ciutats, situacions i llibreries que han retornat amb el comentari de cada llibre que ha reaparegut del fons de les caixes troben el seu encaix definitiu en l'heretabilitat d'allò que han fet emergir, que és alguna cosa més que el seguit d'objectes que conformen l'herència. Això s'esdevé a la manera proustiana, en l'instants, descrit com a casual, quan ja es plantejava la possibilitat de deixar la tasca, en què reapareixen «dos àlbums de figures en relleu que ma mare havia apegat quan era una nena, i que jo havia heretat. Aquests àlbums són la llavor d'una col·lecció de llibres per a infants, que avui encara creix constantment, tot i que ja no al meu jardí». (92)

Per a Benjamin, «l'herència és la forma més enraonada de fer una col·lecció. Car l'actitud del col·leccionista envers els seus

tresors neix del sentiment d'obligació del propietari envers la seua propietat. És, així doncs, l'actitud de l'hereu en el sentit més elevat. El títol més distingit d'una col·lecció serà, per tant, sempre la possibilitat de constituir-se en llegat». (92) Resulta molt important en aquest punt que la paraula emprada en la traducció sigui exactament *llegat*, perquè implica un deix immaterial que la mera herència no satisfà; des de la perspectiva del sentiment de compromís moral amb el fet de col·leccionar, afirmacions com que «el fenomen de la col·lecció perd el seu sentit quan perd el seu artífex» i «només en el moment de la seua desaparició és comprès el col·leccionista» (92) esdevenen complementàries. D'una banda, afirmen el sentit humanista de la proposta benjaminiana, en tant que la cloenda del procés que descriu només es pot donar en el moment de la mort del col·leccionista, que no pot observar l'estat definitiu de l'obra de la seva vida, la col·lecció, on quedarà xifrat el sentit de la seva vida, a l'espera d'una hermenèutica que des d'un altre present sigui capaç de llegir allò que el llegat té a dir des del passat; que sigui capaç de salvar el sentit, perquè la vida ja no hi és. Si això no és possible, si més no, espargida, dissolta la col·lecció, les seves traces no es fondrien en el no-res, sinó que tornarien a desfermar el mateix procés en altres biblioteques atapeïdes de veus del passat que ajuden a escriure i comprendre, de manera tàcitament responsable, un altre present de llegat en llegat. I tot això mentre construeix el mateix text en què el narrador desapareix per integrar-se en la seva pròpia idea: «No és que llavors les coses visquin al seu si, ans al contrari, és ell mateix qui viu en les coses. Així és com he presentat, davant de vostès, un dels seus habitacles, fet de llibres, i vet

ací que ara hi desapareix al seu interior, com és just i necessari». (93) És a dir que el text de Benjamin, i Benjamin mateix, fa el que diu i diu el que fa, amb totes les seves conseqüències.

Concebre la biblioteca com una forma d'autobiografia pot semblar una exageració, però no ho és pas, sinó més aviat la constatació d'una al·legoria que troba la seva manifestació vital: l'apropiació d'objectes no implica tant imposar una propietat com fer-los esdevenir propis, omplint-los d'un sentit que sense ells no podria existir; per al col·leccionista, i això és el que s'aconsegueix en el pas de la mera acumulació de llibres a la biblioteca; per tenir «una autèntica biblioteca, que sempre té alguna cosa d'impenetrable i alhora d'inconfusible» (90), cal un sentit que es gesta des de la mirada que aquesta mateixa biblioteca ha possibilitat, i els títols, els autors, l'ordre dels llibres, la seva infinita hipòtesi de classificació constituïrien un autoretrat del qual els subratllats serien els trets més marcats, i els indrets on van ser adquirits serien les fites que disseminarien la identitat del bibliòfil arreu d'on l'hagués endut la vida, una vida que, gràcies a la interrupció de la mudança, pot fer-se llegible per un instant, fins i tot per a aquell mateix que la viu, un autoretrat que el fet de desempaquetar la biblioteca mostra fugaçment:

Però vet ací que fa estona que ha passat la mitjanit i tinc davant la darrera caixa a mig buidar. D'altres pensaments em vénen, que no són aquells de què he parlat. No pensaments, sinó més aviat imatges, records. Records de les ciutats on he trobat tantes coses: Riga, Nàpols, Munic, Danzig, Moscou, Florència, Basilea, París. Records de les magnífiques sales de la llibreria Rosen-

thal de Munic; del Stockturm de Danzig, on vivia el difunt Hans Rhaue; del soterrani de llibres, amb olor de resclosit, de Süssengut, a Berlín-Nord; records de les cambres on s'han hostatjat tots aquests llibres, del meu racó d'estudiant a Munic, de la meua habitació a Berna, de la solitud d'Istelwald a la vora del llac Brienz i, també, de la meua cambra de minyó, d'on provenen quatre o cinc dels diversos milers de volums que s'amunteguen al meu voltant. Benaurat col·leccionista, benaurada persona privada! (93)

Aquest serà el detall que marcarà l'escriptura autobiogràfica de Benjamin. El punt en què Benjamin més sembla seguir Proust és, en canvi, on més se n'allunya per tal de poder incorporar la seva experiència al seu projecte crític: el narrador proustià, en retrobar a la biblioteca dels Guermantes el *François le Champi* de George Sand, té por que la pressió del present de l'esperit esborri allò que la troballa fa reaparèixer de l'esperit del passat:

si encara tingués el *François le Champi* que l'àvia em devia donar pel meu sant, no el miraria mai; tindria massa por d'inserir-hi a poc a poc les meves impressions d'avui, de veure'l esdevenir una cosa tan del present que, quan li demanés que tornés a suscitar una altra vegada l'infant que en va desxifrar el títol a la petita habitació de Combray, l'infant sense reconèixer el seu accent, no respongués més a la seva crida i romangués per sempre enterrat en l'oblit.

Si a la *Recherche* es rebutja la possibilitat d'esdevenir un bibliòfil precisament per tal de no perdre allò que la memòria involuntària pot desfermar en la troballa del llibre,



Benjamin, però, desafia, ni que sigui respectuosament i agraïda, aquesta concepció rescatant els seus llibres del fons de la caixa –no sap què hi ha a les caixes, però sap que hi ha les caixes, hi regira i remena– no pas per a interrogar-los des del present, sinó per a interrogar el present a través d'aquests volums. Benjamin pot estar d'acord amb la idea proustiana que «una cosa que vam veure en una època determinada, un llibre que vam llegir, no romanen units per sempre més a allò que hi havia al nostre voltant, sinó també a allò que aleshores érem»; en el cas de la *Recherche*, l'infant. Però necessita saber què li poden dir sobre el present i sobre l'avenir aquells esclats de la memòria involuntària, que Benjamin es resisteix a no interrogar precisament perquè ha dipositat massa esperança en la immaterialitat del materialisme per a no confiar en la seva força gairebé profètica. A partir d'aquella experiència, Proust no fa pas un relat d'infantesa; ni Benjamin tampoc no ho farà en *Infantesa a Berlín cap a 1900*. El que Proust realitza amb una infantesa individual, Benjamin es planteja la necessitat de desenvolupar-ho col·lectivament (vg. K 1, 1), des de la seva individualitat: un gir copernicà de la història gràcies al relat entès com a despertar.



En 1931, quan més intensa és la seva reflexió sobre el col·leccionisme, Benjamin rep un encàrrec decisiu de *Die literarische Welt*: redactar quatre cròniques, d'unes dues-centes o tres-centes ratlles, sobre la vida a Berlín. El *Berlín viscut* esdevé una pregunta inquietant. Benjamin va incomplir aquell contracte, però no pas per incapacitat per a escriure sobre la seva ciutat, sinó tot al

contrari, precisament per veure's desbordat pel que aquelles cròniques implicaven: el resultat van ser 59 pàgines en format octau, en un quadern relligat en pell, que el filòsof va redactar durant una estada a Eivissa entre juliol i agost de 1932. De seguida va comprendre, des de dins mateix de la reflexió sobre el que estava redactant, dues coses nítidament relacionades amb el seu discurs sobre el col·leccionisme: la primera, que «els records, fins i tot quan s'estenen en detalls, no sempre representen una autobiografia». <sup>39</sup> Cal una disposició a la narració, una consciència de l'acció responsable de relatar la pròpia vida que, indefugiblement, remet a una interrogació sobre la vida mateixa, i aquesta interrogació el compromet de manera radical, perquè exigeix donar compte del mitjà que permet donar una visió de conjunt d'aquella ciutat, per tal que les seves imatges es mostrin i adquireixin transparència: «un mitjà en el qual, si bé encara de forma velada, ja es poden albirar les línies de l'avenir com llunyans perfils muntanyencs. Aquest mitjà és la realitat present de qui escriu. Des d'aquesta realitat, l'autor secciona d'una altra manera la sèrie de les seves experiències. Descobreix una nova i insòlita articulació entre elles». <sup>40</sup> Ara bé: en un segon sentit Benjamin aclareix que no hi ha una recuperació d'allò viscut, perquè el relat autobiogràfic no és la recuperació d'un material per a fer-lo disponible: tot negant que el que ell fa sigui una autobiografia, i distanciant-se del model assajat anys abans a *Diari de Moscou*, el que realitza és una reconceptualització moderníssima sobre el radical sentit de l'escriptura autobiogràfica, i doncs s'avança a Starobinski i de Man, o més aviat posa les bases per als seus treballs. Aquesta reconceptualització té a molt a veure amb el fet que fes una lectura auto-

biogràfica de la *Recherche*, considerant que Proust no ha descrit en la seva obra una vida tal com ha estat, sinó una vida tal com la recorda aquell que l'ha viscuda». <sup>41</sup> Aquesta consideració autobiogràfica de Proust no es vincula, doncs, a les habituals preguntes sobre la verificabilitat d'uns fets narrats, sinó a la constitució en el relat d'allò que és relatat, que és el sentit dels fets que es relaten més enllà de la correspondència factual; perquè és en els intersticis dels fets i de la linealitat dels temps on cal buscar precisament el fet autobiogràfic. Per a Benjamin

l'autobiografia té a veure amb el temps amb el transcur i amb allò que constitueix el constant fluir de la vida. En canvi, aquí es tracta d'un espai, de moments i d'inconstància. Malgrat que també hi apareixen mesos i anys, ho fan en la forma que tenen en l'instant de la seva rememoració. Aquesta estranya forma –fugaç o eterna–, en cap cas la matèria de què està feta és la de la vida. <sup>42</sup>

El relat autobiogràfic parteix, doncs, d'una discontinuïtat que també implica fer saltar el *continuum* del temps homogeni i ordenat.

Però tot això és només un punt de partida de la seva autobiografia berlinesa. Un cop redactades aquelles pàgines, el 26 de juliol de 1932, a Niça, considera la possibilitat de posar fi a la seva vida i redacta el seu primer testament. Però sobreviu a aquesta decisió. <sup>43</sup> Pot dir-se que és una profunda reflexió sobre l'escriptura autobiogràfica el que salva la vida de Benjamin en aquells dies. En una anotació conservada a l'arxiu Bataille, Benjamin descriu com

l'any 1932, estant a fora [a Eivissa], vaig adonar-me que ben aviat hauria d'abandonar la ciutat on havia nascut, potser per

sempre més. Moltes vegades en la meua vida havia experimentat amb el procediment de la immunització com una cura; vaig aferrar-me a aquest procediment en aquesta situació i intencionadament vaig evocar en mi aquelles imatges que en l'exili solen despertar la nostàlgia amb més força, és a dir, les imatges de la infantesa. No vaig permetre que el sentiment de la nostàlgia dominés el meu esperit, com no hauria permès que el material immunitzador dominés un cos sa. Vaig mirar d'aconseguir-ho limitant el meu examen als aspectes de la pèrdua social necessària del passat, més que als arbitraris aspectes biogràfics. <sup>44</sup>

Després de passar una breu i cada cop més difícil estada a Berlín, finalment, el 17 de març de 1933, abandona la ciutat on havia nascut. Ara sabem que l'exiliar-se de Benjamin esdevé definitiu, i que les estades anteriors a l'estranger, fins i tot les de París, no són sinó moviments cap a un exili que mai no deixaria de ser fugida –durant anys, acumulant pèrdues de col·leccions a mesura que meditava sobre el sentit del col·leccionar.

En aquest punt, la figura del *flâneur* i la del col·leccionista es donen cita en la de l'autobiògraf, perquè

El llenguatge ha suposat inequívocament que la consciència no sigui un instrument per a explorar el passat, sinó el seu escenari. És el medi d'allò viscut, com la terra és el medi en què les ciutats mortes jeuen sepultades. Qui maldi per acostar-se al seu propi passat soterrat ha d'actuar com un home que excava. Això determina el to, l'actitud dels autèntics records. Aquests no han de tenir por de tornar una vegada rere l'altra sobre un i el mateix estat de coses; espar-

gir-lo com s'espargeix terra, aixecar-lo com s'aixeca la terra en excavar. Perquè els estats de coses són només emmagatzemaments, estrats, que només després de la més curiosa exploració lliuren el que són els veritables valors que amaguen en l'interior de la terra: les imatges que, despreses de tot context anterior, estan situades com objectes de valor —com runa o torsos en la galeria del col·leccionista— en les estances de la nostra posterior clarividència. I no hi ha dubte que per a emprendre excavacions amb èxit cal una planificació. Però igual d'imprescindible és la prospecció amb cura a les palpentes en la terra obscura, i aquell qui guardi en el seu escrit només l'inventari de les troballes sense incloure aquesta obscura sort del propi lloc exacte on les ha fet, estarà privant-se del millor. La cerca desafortunada en forma part tant com la reeixida, per això el record no ha d'avançar de manera narrativa, ni menys encara informativa, sinó assajar èpicament i rapsòdicament, en el sentit estricte de la paraula, la seva prospecció a les palpentes en llocs sempre nous, indagant en els antics amb capes cada cop més profundes.<sup>45</sup>

El Benjamin autobiògraf se sap una mena d'historiador de si mateix que ha de concretar de manera personal les exigències que somia per a la història, ha de relatar des de la discontinuïtat allò que ha de donar compte d'una vida que se sap en un llindar. Però, des d'aquesta perspectiva, la ciutat perduda ha de ser escenari també de la pèrdua de destí, i només en aquesta pot trobar-se aquella materialitat immaterial que permeti establir-ne la imatge. Cal tenir, doncs, molt present que Benjamin és plenament conscient que no explicarà una ciutat qualsevol, sinó que s'enfronta

al relat de la ciutat que considera *seva*, i respecte a la qual sent una doble pèrdua: la pèrdua coneguda consistia a haver de exercir de cronista d'un món desaparegut, d'una ciutat on havia desenvolupat la seva *Bildung*, però on allò que l'havia fet possible estava en desaparició; una desaparició transformada en desintegració per l'ascens del nazisme, que determina l'altra vessant de la pèrdua, la certesa que mai no podria tornar a la seva ciutat. La tercera possibilitat versemblant d'aquesta pèrdua, la relació amb un Berlín retrobat malgrat o després del nazisme, ni es planteja, especialment perquè el suïcidi no era, en aquell moment, gens descartable.

Això exigeix diversos replantejaments en una direcció gens habitual: el seu amic Franz Hessel reclamava en els seus *Passeigs per Berlín* una qüestió fonamental, més enllà de la ciutat a què es refereix: «Nosaltres, els berlinesos, hem d'habitar més la nostra ciutat». I, efectivament, aquest requeriment representa tot un desafiament en la teoria de la ciutat benjaminiana. Com sap perfectament pels viatgers romàntics, la descoberta d'una ciutat sempre implica un desplaçament i un renaixement de la subjectivitat, desplaçament que comença precisament per ser efectiu, i per això «si hom volgués dividir en dos grups totes les descripcions de ciutats que existeixen, llavors caldria concloure que les escrites pels seus habitants són una minoria. L'oportunitat superficial, allò exòtic, i allò pintoresc només tenen efecte en el foraster». És un procés de renaixement de la individualitat a través del viatge que el *Viatge a Itàlia* de Goethe representa magníficament. Però, des de les mateixes necessitats del viatger romàntic, Benjamin planteja per a qui mira de descriure la pròpia ciutat una altra

problemàtica, que té més a veure amb les dècades que transcorren entre el viatge a Itàlia de Goethe i l'escriptura del *Viatge* en si. Així, en el mateix article sobre el llibre del seu amic, publicat en 1929 a *Die literarische Welt*, parla del retorn del *flâneur*: el veritable *flâneur*, després de la seva desaparició, té la seva darrera errància a fer en un escenari amagat a la pròpia llum:

Arribar a fer-se una imatge de la ciutat essent-ne autòcton exigeix motius diferents i més profunds. Són els motius de qui viatja cap al passat més que cap a la llunyania. El llibre sobre la ciutat que escriu l'autòcton està sempre emparentat amb els records, no debades l'escriptor hi va viure la seva infantesa. (...) En l'asfalt pel qual avança, les seves passes desperten una sorprenent ressonància. La llum de gas que es reflecteix sobre el paviment projecta una ambigua lluminositat sobre aquest doble sòl. La ciutat com a recurs mnemotècnic del passejant solitari, incita més que la pròpia infantesa i la joventut, més que la seva pròpia història. El que obre és la immensa escena de la *flânerie* que creïem definitivament suprimida. I és precisament aquí, a Berlín, on mai no va florir especialment, el lloc on es renova.<sup>46</sup>

Benjamin, que en la seva exploració de la *flânerie* s'havia recolzat en Baudelaire per a sustentar la memòria del present, ara que torna a necessitar sustentar la memòria del present per tal de relacionar-se amb el passat, ho farà des de Proust. I, efectivament, per a parlar de Berlín, per a organitzar el seu relat, comptarà amb cinc guies, un dels quals és París.<sup>47</sup> La ciutat que havia resultat determinant per al seu projecte de la mà de Baudelaire, el meridià de la *flânerie*, li havia

ensenyat una textura importantíssima, la de la pèrdua: així, si a *Crònica de Berlín* anota: «No orientar-se en una ciutat: això potser és poc interessant i banal. Per això fa falta desconeixement... i res més. Però perdre's en una ciutat —com perdre's en un bosc— és una cosa que ja requereix una formació molt distinta. (...) Aquest art de perdre's me l'ha ensenyat París»,<sup>48</sup> que esdevindrà la primera frase d'*Infantesa a Berlín cap a 1900*: «Importa poc no saber orientar-se en una ciutat. Perdre's, però, en una ciutat com qui es perd en un bosc, requereix aprenentatge».<sup>49</sup> Però París remet també explícitament a Proust, als anys que el va estar traduint a París, on troba un model sense el qual, diu, «amb prou esforços em seria possible abandonar-me a la intermitència d'aquests records de la meua més primera vida en la ciutat»; i afegeix:

Allò que Proust va començar com un joc s'ha convertit en quelcom d'una serietat vertiginosa. Qui un bon dia ha començat a obrir el ventall del record sempre troba noves peces, noves barnilles, cap descripció no el satisfà, perquè s'ha adonat que seria susceptible de desplegar-la, que únicament en els plecs resideix allò autèntic: aquella imatge, aquell sabor, aquell tacte a causa del qual hem desdobleat, hem desplegat tot això; i aleshores el record va d'allò petit a allò petitíssim, d'allò petitíssim a l'infinitesimal, i cada cop es fa més fort allò amb què es troba aquest microcosmos. Aquest és el joc mortal en què Proust és va ficar.<sup>50</sup>

No per casualitat Benjamin es reconeix, sobtadament, en una interrupció quan escriu el dia 5 de juliol de 1932 a Scholem:

Avui, per primer cop des de fa cinc o sis anys, he tornat a llegir Proust, i estic impacient per deduir alguna cosa sobre mi i sobre el temps que ha quedat enrere a partir del previsible contrast entre l'efecte que aquesta lectura va produir en mi aleshores i el que produirà ara. Sense considerar aquest contrast massa estrany o profund.

Benjamin pren poc després –tardor de 1932– la decisió de transformar aquelles anotacions de la *Crònica* en el que serà *Infantesa a Berlín cap a 1900*, i la transformació és tan profunda que no s'explica només remarcant que és pràcticament impossible resseguir les frases que perduren de l'un a l'altre, de fet, només tres cinquenes parts de *Crònica* tenen alguna mena de correspondència amb *Infantesa*. Sol descriure's la relació entre tots dos texts afirmant que totes les referències a l'actualitat, als fets concrets, a les conviccions polítiques... a allò que convencionalment podria constituir la seva biografia immediata i real, va ser suprimit, en favor d'allò que relatava la infantesa; i és cert, però això no explica completament el pas d'un text a l'altre. No sembla just considerar, com ho fan els editors d'*Escrits autobiogràfics*,<sup>51</sup> que aquesta metamorfosi literària, aquestes transformacions del material respongui a motivacions externes: el canvi d'objectius literaris d'aquesta nova versió, que consideren que deixa caure una llum més suau sobre els esdeveniments i, malgrat el vigor dels detalls, més conciliadora que aquella altra llum d'influx i inspiració militant sota la qual havia sorgit la *Crònica*. Resulta complicat entendre una motivació literària com una motivació externa. Potser és més raonable entendre que hi ha dos texts autobiogràfics sobre Berlín, estretament relacionats entre si, el segon

dels quals aprofundeix certes qüestions de lectura autobiogràfica, més que d'escriptura autobiogràfica. *Crònica*, en tant que gènesi d'*Infantesa*, permet a Benjamin desplaçar la pregunta autobiogràfica a una pregunta per l'origen, i per això fa desaparèixer al seu si els materials relatius a la seva gènesi. I en aquest origen, més que els records, es troben els oblits.

A Berlín, i sota el pseudònim de Detlef Holz, anirà publicant-ne alguns fragments a la premsa; però la situació política ho complica tot i fins i tot aquesta possibilitat de guanyar-se la vida sota una màscara periodística queda truncada. En canvi, aquest llibre pren una estranya força. En una carta a Scholem datada el 26 de setembre d'aquell any, Benjamin comenta que

escriu tot el dia i, de vegades, fins i tot de nit. Però si per això t'imagines un manuscrit voluminós estaries en un error. No només és prim, sinó que, a més a més, consta de petits fragments, forma a què em condueixen contínuament, primer, el caràcter precari de la meua producció, que depèn de les condicions materials, i segon, la consideració de la seva possible explotació comercial. En aquest cas, crec que l'objecte de l'obra també exigeix, necessàriament, tal forma. (...) Espero que aquests records d'infantesa, que com hauràs apreciat no segueixen un ordre cronològic, sinó que descriuen una per una expedicions a les profunditats de la memòria, podran editar-se com a llibre.

Però el sentit quedarà per a més tard, quan de l'autobiografiat ja no quedi res més que el sentit que hagi pogut enunciar: el llibre s'edita pòstumament, en 1950; i encara anys més tard es trobaran materials que el

modificaran fins a constituir la versió que ara es dona per definitiva.

El que més preocupa al Benjamin que emprèn l'escriptura d'*Infantesa* és fer que el que s'hi narri, tot fent-se càrrec de l'origen, pugui esdevenir: ser esdevenir, no deixar de ser-ho. En aquest sentit, el deute entre l'un i l'altre no és pas mesurable en termes filològics; cal reconèixer que *Crònica* esbossa la manera de narrar que es fa possible en *Infantesa*. La infantesa no és, doncs, tant el començament d'una història com l'origen de tot allò que s'hi narra, fins i tot el sorgiment de l'escriptura mateixa que ara s'hi relaciona; així, tot descrivint el «Joc de lletres» amb què lectura i escriptura van tenir la primera presència en la seva vida, insisteix que

La nostàlgia que desperta en mi demostra com d'estretament lligat estava a tota la meva infantesa. El que busco en realitat és a ella mateixa, tota la infantesa, tal com sabia manejar-la la mà que disposava les lletres en el faristol, on s'entrelligaven les unes amb les altres. La mà encara pot somiar el maneig, però mai no podrà despertar per a realitzar-lo realment. Així, més d'un somiarà com va aprendre a caminar. Però no li serveix de res. Ara sap caminar, però mai més tornarà a aprendre-ho.<sup>52</sup>

Potser alguns dels fragments que més tenen a veure amb «Tot desembolicant la meva biblioteca» puguin mostrar, en la seva relació, més nítidament cap a on esdevé aquest esdevenir: en *Crònica de Berlín*, s'afirma que

el que han estat per a mi els primers llibres: per a recordar-ho, el primer que he de fer és oblidar qualsevol altre coneixement que

tingui sobre llibres. Sens dubte, tot el meu coneixement actual es basa en la disposició amb què aleshores obria el meu pit al llibre.<sup>53</sup>

En *Infantesa*, des d'aquella consideració, és parla d'uns llibres

meravellosos, que només una vegada en somnis vaig poder tornar a veure. Quins eren els títols? No sabia sinó que havien desaparegut feia molt i que no havia pogut trobar-los mai més. Tanmateix, ara estaven allà, en un armari, del qual, en despertar, vaig adonar-me que mai abans me l'havia trobat. En somnis em semblava conegut de sempre. Els llibres no estaven dempeus, sinó llençats, en el racó de les tempestes. I tempestuosos va ser el que s'esdevenia en ells. Obrir-ne un m'hauria conduït al seu si, en què es formaven els núvols canviants i tèrbols d'un text prenyat de colors. (...) Però ja abans que pogués assegurar-me'n un qualsevol, m'havia despertat, sense haver tornat a tocar, ni tan sols en somnis, els antics llibres de la infantesa.<sup>54</sup>

Una operació semblant és la que realitza Benjamin amb molts dels nusos de la seva relació amb Berlín a través de la *Crònica*, tot convertint-los en conceptes a desplegar. Així, els llocs són recobrats en tant que «espais apropiats per a la rememoració somiadora», el *Heim* del moviment de la joventut on es van suïcidar Heinle i Seligson, esdevé el lloc històric, i així fins a cobrir tot el mapa de Berlín, que esdevé llegible significativament en organitzar un mapa de l'espai vital, on els canvis de color assenyalen els diversos tipus de relació amb les persones a cada plec del mapa: «el fons gris s'ompliria de colors si tot això hi fos registrat de manera que



s'hi pogués distingir clarament».<sup>55</sup> Benjamin, que va arribar a concebre un esquema gràfic de la seva vida on cada coneixement originari d'una persona determinaria una entrada a aquell gràfic, convertit en una mena de laberint en el misteriós centre del qual no sabia ben bé si hi havia ell mateix o el destí,<sup>56</sup> ens planteja la doble qüestió de com ens relacionem amb les persones quan el lloc on les vam conèixer ha desaparegut i com ens relacionem amb els llocs quan les persones que hi vam conèixer han mort. Al darrere d'aquestes dues preguntes hi ha un individu que se sap una cruïlla a la recerca de significació. Si a l'*Obra dels passatges* es reflexiona sobre com es va donar nom als carrers de París, i les implicacions individuals i institucionals que aquesta acció té, Benjamin aconsegueix amb aquesta cartografia de Berlín mostrar com, al capdavall, són les relacions establertes amb la ciutat a través de la memòria les que aconsegueixen organitzar l'espai públic no com a espai privat, sinó com a espai íntim, perquè la intimitat ens acompanya a tot arreu; així, la forma com els espais determinen l'escriptura autobiogràfica resulta imprevisible:

Res no impedeix que hàgim conservat en la memòria amb més o menys precisió estances en què hem estat vint-i-quatre hores i oblidat completament d'altres en què hem passat mesos. Per tant, en absolut és sempre la culpa d'un temps d'exposició massa breu quan a la placa fotogràfica del record no apareix cap imatge. Més freqüents són potser els casos en què l'ocàs del costum denega a la placa durant anys la llum necessària, fins que un bon dia aquesta brota de fonts alienes, com de magnesi en pols encès, i llavors exorcitza la cambra sobre la placa en la imatge d'una instantània. Però

en el centre d'aquestes estranyes imatges sempre estem nosaltres mateixos.<sup>57</sup>

Aquesta idea determina desenvolupaments en *Infantesa* molt remarcables. El primer, s'explica a través de la idea d'origen, que remetria a la infantesa no per evocar-la, sinó per a trobar xifrat el destí, fins i tot posterior a la redacció del text autobiogràfic. L'autobiografia, doncs, no seria només un discurs restitutiú, sinó també profètic. Així, la relació amb un espai com les «Loggien», les balconades berlineses, durant la infantesa permet a Benjamin afirmar, en una carta a Scholem datada el 31 de juliol de 1933 a Eivissa on comenta l'evolució del seu llibre, que

un nou fragment que he incorporat als anteriors m'ha apartat per un temps de qual-sevol altra ocupació. Sota el títol «Loggien» han sorgit algunes pàgines de les quals no puc sinó esperar coses bones i que, a més a més, ofereixen el retrat més exacte que m'és donat fer de mi mateix. Espero que en poc temps puguis veure aquest fragment. Amb ell, sens dubte, el tal Holz, al que he lliurat a les flames de la meua vida, crepitirà per darrera vegada, perquè ja es perfilen noves lleis de premsa, un cop entrades en vigor les quals serà molt més difícil que jo pugui publicar en la premsa alemanya.

En aquesta carta es planteja clarament el sentit del present de l'autobiògraf, així com les motivacions envers l'avenir del text autobiogràfic. El fragment en qüestió efectivament es va publicar en el *Vossische Zeitung* el dia 1 d'agost de 1933. Aquelles balconades, el bressol «on la ciutat va posar el seu nou ciutadà», són recordades pel nen que en un altre temps hi va ser, es troba en la seva

*loggia*, «com dins d'un mausoleu que fa temps li està destinat». <sup>58</sup> És aquesta relació entre la infantesa i la mort el que determina la constitució malenconiosa d'aquestes memòries benjaminianes, i que intensifica la interrupció proustiana del temps en virtut de la relació amb els espais significatius de la *flânerie* especial per la pròpia ciutat rememorada en el somieig, però que narren la imminència del despertar, i, sobretot, la seva consciència profètica respecte al destí individual. Són el que Benjamin caracteritza com a racons profètics:

de la mateixa manera que hi ha plantes de les quals es diu que posseeixen el do de fer veure el futur, existeixen també llocs que tenen la mateixa facultat. Sobretot són llocs abandonats, com ara copes d'arbre que es troben al costat d'un mur, carrerons sense sortida, jardins al davant de cases on mai no s'atura ningú. En aquests llocs sembla haver passat tot allò que encara ens espera. <sup>59</sup>

És en aquest caràcter profètic dels espais on cal buscar la relació amb el passat que necessita el Benjamin que mira d'inscriure en l'escriptura dels seus records la premonició d'un sentit que haurà de sobreviure'l. *Infantesa a Berlín cap a 1900* és una descripció de la felicitat des de l'instant que s'intueix la seva destrucció, i per això ja no dóna prioritat a mostrar què la sustentava, sinó a fer reconixedora en la lectura autobiogràfica la promesa i desig de qui es llegeixi a si mateix en aquelles pàgines. La condició de l'autobiografia entesa d'aquesta manera és que es faci càrrec de la lliçó proustiana en allò que té a veure amb la infinitud de l'escriptura de la *Recherche*: «La llei del record tenia així efectes fins i tot en les dimensions de l'obra. Perquè un esdeveniment viscut

és finit, però un de recordat és il·limitat, perquè només constitueix la clau per a tot allò que va venir abans d'ell i tot allò que va venir després». <sup>60</sup> Tot plegat no resulta aliè, doncs, a la idea de redempció i de messianisme; si Benjamin, en aquest mateix text on traçava les condicions autobiogràfiques de la imatge proustiana insistia tant en el fet que el deler que negava —que inundava i feia impossible— la seva obra era el de la felicitat i, tot seguint Jean Cocteau, assenyalava que a la seva obra es veu «l'anhel de felicitat de Proust, un anhel cec, insensat, obsessiu. Els seus esguards l'irradiaven. No eren feliços. Però en ells es trobava la felicitat com *en el joc o en l'amor*», <sup>61</sup> si insisteix tant en aquesta voluntat de felicitat elegíaca i hímnic, és perquè mena també la seva pròpia escriptura autobiogràfica, organitzant també la seva infinitud en la seva brevetat; tal com remarca en l'*Obra dels passatges*,

La idea que tenim de la felicitat està profundament amarada d'aquest temps que és el de la nostra vida. Només concebem la felicitat en l'aire que una vegada vam respirar, entre les persones que van viure amb nosaltres. En altres paraules, en concebre la felicitat (...) s'agita també la idea de la redempció. Aquesta felicitat té el seu fonament en el mateix desconsol i abandonament que van ser els nostres. La nostra vida, dit d'una altra manera, és un múscul que posseeix prou força per a contraure la totalitat del temps històric. O, encara altrament, la concepció correcta del temps històric descansa completament i absolutament sobre la imatge de la redempció. (N 13 a, 1)

La cadenciosa i indecisa cerca de la fórmula exacta per a realitzar aquesta afirmació no pot ser insignificant, i tampoc pot passar

inadvertida l'alternativa a la fal·làcia de la memòria col·lectiva i la seva màscara, la memòria nacionalitzada, que aquesta manera de compartir la memòria com a llegat implicava en els anys trenta del segle passat a Alemanya. Ara bé, el preu no és altre que la desaparició del narrador en allò que narra, tot renunciant al testimoniatge, que quedarà per a altres tipus de materials —com ho era *Crònica de Berlín*—, perquè del que es tractava amb *Infantesa a Berlín cap a 1900* era d'obrir una possibilitat per a la memòria en temps de por. Si el gran desafiament benjaminí per al materialisme històric era, tot repreneu la idea de muntatge, «aixecar grans construccions amb els elements constructius més petits, confegits amb un perfil net i tallant. Descobrir aleshores en l'anàlisi del petit moment singular el cristall de l'esdevenir total. Així, trencar amb el naturalisme històric vulgar. Captar la construcció de la història com a tal. En estructura de comentari» (N 2, 6), val a dir que Benjamin proposa una actitud de lectura de l'autobiografia somiada per la seva escriptura de la pèrdua berlinesa. És una lectura per a fer en un instant de perill. Si en 1928, a *Carrer de direcció única* s'afirmava que «ser feliç consisteix a percebre's un mateix sense por»,<sup>62</sup> en 1933, *Infantesa a Berlín* s'escriu, proustianament, sobre la por, tot esborrant-la. Quan Benjamin l'estava enllestint com a col·lecció d'indrets que puguin ser llegats, tots els carrers de direcció única s'havien convertit en carrerons sense sortida; en passatges buits, abandonats, enrunats, on citar-se amb tot allò que encara haurà de esdevenir. □

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio: *Infancia e historia*, (1978), trad. cast de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.
- AGUILERA, Antonio: «Huellas, marcas, indicios: las voces silenciadas (variación sobre el concepto de historia de Benjamin», en Manuel Cruz, comp., *Hacia dónde va el pasado*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 93-124.
- ARENDRT, Hannah: «Walter Benjamin», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, (1983), trad. cast. de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1992.
- BUCK-MORSS, Susan: *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, (1989), trad. cast. de Nora Rabotnikof, Madrid, Visor, 1995.
- DOLF, Oehler: «Science et poésie de la citation dans le *Passagen-Werk*», en Hienz Wismann (ed.): *Walter Benjamin et Paris*, París, Cerf, 1986.
- FAITH, Zacariah: «Proust et Benjamin: l'affinité autobiographique», *Dalhousie French Studies* 66, 2004, pp. 21-30.
- FORSTER, Ricardo: *W. Benjamin, Th. W. Adorno. El ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- GREFFRATH, Krista R.: «Proust et Benjamin», en Hienz Wismann (ed.): *Walter Benjamin et Paris*, París, Cerf, 1986, pp. 113-132.
- JAY, Martin: *La crisis de la experiencia en la era post-subjetiva*, ed. d'Eduardo Sabrovsky, Santiago de Xile, Universidad Diego Portales, 2003.
- KAHN, Robert: *Images, passages: Marcel Proust et Walter Benjamin*, París, Éditions Kimé, 1998.
- «Figures d'exil. Cinq lettres d'Erich Auerbach à Walter Benjamin», *Les Temps Modernes* 575, juny de 1994.
- LACOSTE, Jean: *L'Aura et la rupture. Walter Benjamin*, París, Maurice Nadeau, 2003.

- LLOVET, Jordi: «Benjamin i París: *L'Obra dels passatges*», en Jordi Llovet, ed., *Walter Benjamin i l'esperit de la modernitat*, Barcelona, Barcanova-Societat d'Estudis Literaris, 1993, pp. 275-290.
- MATE, Reyes: *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta, 2006.
- MUÑOZ, Jacobo: «La mirada de l'àngel. Nota sobre el marxisme impossible de Walter Benjamin», trad. cat. d'Andreu Pulido, en Jordi Llovet, ed., *Walter Benjamin i l'esperit de la modernitat*, pp. 393-408.
- PERRET, Catherine: *Walter Benjamin sans destin*, París, la Différence, 1992.
- PULLIERO, Marino: *Le désir d'authenticité. Walter Benjamin et l'héritage de la Bildung allemande*, París, Bayard, 2005.
- RICHTER, Gerhard: *Walter Benjamin and the Corpus of Autobiography*, Detroit, Wayne State University Press, 2003.
- ROMERO CUEVAS, José Manuel: «La idea de una hermenéutica de lo concreto en Benjamin y Adorno. ¿Más allá de Gadamer?», *Témata* 32, 2004, pp. 159-171.
- SAGNOL, Marc: *Tragique et tristesse. Walter Benjamin, archeologue de la modernité*, París, Éditions du Cerf, 2003.
- SARLO, Beatriz: *Siete ensayos sobre Benjamin*, Buenos Aires, FCE, 2000.
- SCHOLEM, Gershom: *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, trad. cast. de Ricardo Ibarlucía i Manuel García Baró, Madrid, Trotta, 2004.
- TRAVERSO, Enzo: *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, (2001-2004), trad. de Silvana Rabinovich, Mèxic, UNAM-FC Eduardo Cohen, 2004.
- VALERO, Vicente: *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza, 1932-1933*, Barcelona, Península, 2001.
- VÁZQUEZ, MANUEL E.: *Ciudad de la memoria. Infancia de Walter Benjamin*, València, Alfons el Magnànim-Novatores, 1998.
- WITTE, Bernd: «Paris-Berlin-Paris. Des corrélations entre l'expérience individuelle, littéraire et sociale dans les dernières oeuvres de Benjamin», en Hienz Wismann (ed.): *Walter Benjamin et Paris*, París, Cerf, 1986, pp. 49-62.

1. «Tot desembolicant la meua biblioteca» («Ich packe meine Bibliothek aus»), trad. cat de Gustau Muñoz, *L'Espill* 19, primavera 2005; pàgs. 87-93. Quan les citacions corresponguin a aquest text, se'n consignarà al costat, entre parèntesi, la pàgina. Igualment, quan es tracti de citacions de l'*Obra dels Passatges*, es consignarà tot seguit també entre parèntesi la referència del fragment. L'epistolari es referirà amb la datació de la carta, i remet a Walter Benjamin/Gershom Scholem: *Correspondencia 1933-1940*; trad. cast. de Rafael Lupiani revisada per Begoña Llovet, Madrid, Taurus, 1987, o bé a Walter Benjamin: *Correspondance*, 2 vols., trad. fr. de Guy Petitdemange, París, Aubier-Montaigne, 1979, segons els casos. Per a la resta de les obres de Benjamin citades hi haurà la corresponent nota al peu.
2. Benjamin, Walter: «Viejos libros infantiles», trad. cast. de Juan J. Thomas, en *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, p. 45.
3. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», rec. en *Escritos autobiográficos*, trad. cast. Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza, 1996, p. 223.
4. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», p. 200.
5. Hannah Arendt, 187. Vg. també Dolf, Oehler: «Science et poesie de la citation dans le *Passagen-Werk*», en Hienz Wismann (ed.), *Walter Benjamin et Paris*, París, Cerf, 1986, pp. 839-847.
6. Cal insistir en el fet que *deixa*, en català, té entre d'altres l'accepció de deixalla. Les altres accepcions, especialment adients al pensament benjaminianà, són: 1 *a dr* Donació singular d'un dret o una cosa o més ordenada en disposició testamentària. *b fig* Allò que una generació transmet a una altra, llegat. 3 *constr* Sortida o avançada en fals d'una pedra fora del plom d'una paret per a poder encaixar amb la construcció que hom vol afegir-hi.

- 4 *tèxt*. En el lligament d'un teixit, punt d'encreuament en què un fil de trama passa per damunt d'un fil d'ordit. *Diccionari de la Llengua Catalana*, DEC, 1982.
7. *Im Schatten der jungen Mädchen* (*À l'ombre des jeunes filles en fleurs*), Berlín, Die Schmiede, 1927; *Die Herzogin von Guermantes* (*Le Côté de Guermantes*), Munic, Reinhard Piper, 1930; tots dos en col·laboració amb Franz Hessel; el manuscrit de *Sodom und Gomorrha* (*Sodome et Gomorrhe*), traduït en solitari per Benjamin, es va perdre.
  8. Vg. Robert Kahn: *Images, passages: Marcel Proust et Walter Benjamin*, París, Éditions Kimé, 1998, pp. 105 i ss.
  9. Robert Kahn: «Figures d'exil. Cinq lettres d'Erich Auerbach à Walter Benjamin», *Les Temps Modernes* 575, juny de 1994, p. 55. Cal recordar que aquestes cartes van ser incautades per la Gestapo a París, a l'estudi que Benjamin havia abandonat en la seva fugida, però en comptes de ser destruïdes van ser barrejades, segurament per error, amb els arxius del *Pariser Tageszeitung*, que havien de ser cremats en 1944, la qual cosa va ser evitada per un acte de sabotatge, de manera que les cartes i tot aquell embalatge van passar a mans de l'exèrcit soviètic; l'URSS les va lliurar a la RDA en 1960, i no va ser fins 1988 que Karl-Heinz Bark les va exhumar.
  10. Walter Benjamin: «El narrador. Reflexions sobre l'obra de Nikolai Leskov»; trad. cat. de Pilar Estelrich en W.B.: *Assaigs de literatura contemporània*, Barcelona, Columna, 2001, p. 179.
  11. Walter Benjamin: «Materiales preparatorios del escrito "Sobre el concepto de historia"», rec. en apèndix en Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006; Benjamin-Archiv, Ms 447 i 1094.
  12. Walter Benjamin: «Sobre la imatge de Proust»; en *Assaigs de literatura contemporània*, p. 14.
  13. Walter Benjamin: «Alabanza de la muñeca», p. 107.
  14. Rec. en Walter Benjamin: *Escritos autobiográficos*, p. 61.
  15. Walter Benjamin; «Eduard Fuchs, el col·leccionista i l'historiador» (1937), ed. de J. F. Yvars, trad. cat. de Jaume Creus rec. en *L'obra d'art en l'època de la seva reproductibilitat tècnica. Tres assaigs de sociologia de l'art*, Barcelona, Edicions 62, 1983, p. 107.
  16. Enzo Traverso, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, (2001-2004), trad. de Silvana Rabinovich. Mèxic, UNAM-FC. Eduardo Cohen, 2004, pp. 27 i ss.
  17. Walter Benjamin: «El narrador»; p. 150.
  18. Walter Benjamin: «París, capital del segle XIX», (1939), trad. cat. d'Antoni Pous en W.B.: *Art i Literatura*, Vic, Eumo/Edipoies, 1984, p. 62.
  19. Walter Benjamin: *El origen del 'Trauerspiel' alemán* (1928), trad. cast. de Alfredo Brotons Muñoz en *Obras. Libro II/vol. 1* (1989) ed. de Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser, Madrid, Abada, 2006, p. 396.
  20. Walter Benjamin: *Diari de Moscou* (publicació pòstuma, 1980), trad. cat. de Ricard Wilshusen, Barcelona, Edicions de la Magrana/Edicions 62, 1987, p. 169.
  21. Ricardo Forster: *W. Benjamin, T. W. Adorno. El ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 60.
  22. Benjamin. Walter: «Sobre alguns motius de Baudelaire» trad. cat. d'Antoni Pous en *Art i Literatura*, Vic, Eumo/Edipoies, 1984, p. 96.
  23. Benjamin. Walter: «Sobre alguns motius de Baudelaire», p. 98.
  24. Benjamin. Walter: «Sobre alguns motius de Baudelaire», p. 98.
  25. Walter Benjamin: «Sobre la imatge de Proust», p. 18.
  26. Walter Benjamin: «Sobre la imatge de Proust», p. 24.
  27. Benjamin. Walter: «Sobre alguns motius de Baudelaire», pp. 71-72.
  28. Walter Benjamin: «Alabanza de la muñeca», p. 110.
  29. Vg. Walter Benjamin: *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, pp. 433-436.
  30. Walter Benjamin: «Alabanza de la muñeca», p. 109.
  31. Hannah Arendt: *Hombres en tiempos de oscuridad* Barcelona, Gedisa, 1992, p. 184.
  32. Reyes Mate: *Medianoche en la historia*, pp. 113 i ss.
  33. Walter Benjamin: «Materiales preparatorios del escrito "Sobre el concepto de historia"», Benjamin-Archiv, Ms 474.
  34. Walter Benjamin: «Franz Kafka, amb motiu del desè aniversari de la seva mort», (1934), en *Assaigs de literatura contemporània*, p. 132.
  35. Walter Benjamin: *Infancia en Berlín hacia 1900*; trad. cast. de Klaus Wagner, Madrid, Alfaguara, 1990, p. 76.
  36. Walter Benjamin: «Història i col·leccionisme. Eduard Fuchs», p. 136.
  37. Vg. Walter Benjamin: «Pour collectionneurs pauvres», en Walter Benjamin: *Je déballe ma bibliothèque*, trad. fr. de Philippe Ivernel, París, Rivages, 2000.
  38. Walter Benjamin: «Materiales preparatorios del escrito "Sobre el concepto de historia"», Benjamin-Archiv, Ms, 491.

39. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», p. 212.
40. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», p. 194.
41. Walter Benjamin: «Sobre la imatge de Proust», p. 14.
42. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», p. 212.
43. Potser perquè «el caràcter destructiu no viu del sentiment que la vida és valuosa, sinó del sentiment que el suïcidi no paga la pena.» Però aquesta explicació no és suficient. Si el fet de col·leccionar és una forma de relació amb la mort, cal recordar que en 1928, en una anotació de *Direcció única*, la possibilitat del suïcidi quedava entrevista, i vinculada al somni:
- «Tancat per obres!
- Vaig somiar que em treia la vida amb un fusell. Quan va haver sortit el tret, no vaig despertar-me, sinó que em vaig veure jaure, una estona, com un cadàver. Només llavors em vaig despertar.»
- I fins i tot en «El París del segon imperi i Baudelaire», arribarà a reflexionar sobre la inexorable modernitat del suïcidi i la implacable evidència que el darrer viatge del *flâneur* és el viatge cap a la mort. Però hi ha una altra coneixença del suïcidi que esdevé fonamental per a Benjamin: la mort voluntària del seu amic Fritz Heinle i la seva companya Rika Seligson, astorats davant el començament de la Gran Guerra, en una estança del Moviment de la Joventut de Berlín, al qual Benjamin també pertanyia i que arran d'aquelles morts es va dissoldre. En un dels seus primers assaigs literaris, dedicat a la *L'Idiota* de Dostoievski, Benjamin afirma que «la paraula que expressa de manera pura la vida en la seva immortalitat és la joventut. Tal és el gran lament de Dostoievski en aquest llibre: el fracàs del moviment de la joventut. (...) Tot el moviment del llibre és com un immens ensorrament. A falta de naturalesa i d'infantesa només es pot assolir la humanitat en una catàstrofe en la qual s'anihila a si mateixa.» Acceptar aquest destí i oposar-li l'escriptura –Benjamin va maldar per editar pòstumament l'obra del seu amic, i va escriure entre 1915 i 1925 desenes de sonets inspirats per aquelles morts– era la manera d'oposar-se a la destrucció a través de la realització del seu sentit: «Fritz Heinle era poeta i l'únic entre tots a qui no vaig conèixer “en la seva vida” sinó en la seva poesia. Va morir a dinou anys i no se'l podia conèixer d'una altra manera.» El dubte sobre la seva mort a Portbou en 1940, sobre la
- manera d'abandonar la vida, sembla més que raonable, a la vista de la llarga i canviant meditació sobre el suïcidi en la seva obra.
44. Citat a Susan Buck-Morss, *Dialèctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, (1989), trad. cast. de Nora Rabotnikof, Madrid, Visor, 1995, p. 57.
45. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», p. 210.
46. Walter Benjamin: «El retorno del *flâneur*» (1929), trad. cast. de Miguel Salmerón com a epíleg en Franz Hessel: *Paseos por Berlín*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 215.
47. El primer, les mainaderes, que suposen l'endinsament entre allò domèstic i allò urbà, el cinquè, el seu amic Franz Hessel, que li va mostrar la necessitat de concedir a la ciutat el mateix amor que es concedeix al paisatge; el tercer, la prostitució, que mostrava altres itineraris i circulacions imprevistos en la vida quotidiana. El segon, segons els editors, Louise von Landau seria l'amor que s'amaga sota la figura d'Ariadna.
48. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», p. 193.
49. Walter Benjamin: *Infancia en Berlín hacia 1900*, p. 16.
50. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», pp. 191-192.
51. «Aparat crític» de «Crónica de Berlín», pp. 288-289.
52. Walter Benjamin: *Infancia en Berlín hacia 1900*, p. 77.
53. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», pp. 237-238.
54. Walter Benjamin: *Infancia en Berlín hacia 1900*, p. 91.
55. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», p. 191.
56. Vg. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», pp. 214-215.
57. Walter Benjamin: «Crónica de Berlín», p. 239.
58. Walter Benjamin: *Infancia en Berlín hacia 1900*, p. 127.
59. Walter Benjamin: *Infancia en Berlín hacia 1900*, p. 55.
60. Walter Benjamin: «Sobre la imatge de Proust», p. 15.
61. Walter Benjamin: «Sobre la imatge de Proust», p. 16.
62. Walter Benjamin: *Dirección única; (Einbahnstrasse, 1928)*, trad. cast. de Juan J. del Solar, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 52.



# La postmodernització de la cultura: patrimoni i museus en la contemporaneïtat

*Marta Anico*

La postmodernitat ha estat caracteritzada com un període de transició i de transformació social associat a la fi de la societat industrial, de les promeses de la Il·lustració, de la història, que condueix a una fragmentació i reconfiguració del poder resultant en l'emergència de noves identitats polítiques i socials. En efecte, l'acceleració dels processos socials i econòmics associats a fenòmens com el desenvolupament dels mitjans de comunicació i de transport de masses, juntament amb el creixement de les ciutats, l'èxode rural i els grans fluxos transnacionals de població, va conduir a un redimensionament del món, en què espai i temps deixen de configurar-se com a constreïments en l'organització de les activitats humanes, raó per la qual la globalització es troba, així, íntimament relacionada amb la compressió de l'espai i del temps en la vida econòmica, social i cultural (Giddens, 1990). En aquesta conjuntura de transformacions socials i econòmiques intenses i pregones, els individus s'han alliberat no sols dels constreïments espacials, sinó també de les limitacions que abans imposa-

va el temps, factor d'orientació individual i col·lectiva, i s'ha produït una reconfiguració en aquest nivell, marcada per una absència de temporalitat en els productes, els valors i les relacions socials (Lash; Urry, 1994).

En aquest sentit, actualment és poc raonable concebre la cultura com una propietat natural, autèntica i essencialitzada, de poblacions espacialment circumscrites, per tal com el món de la contemporaneïtat es configura com un món de cultura en moviment, d'hibridació, en què subjectes i objectes s'han desvinculat de localitats particulars per reconfigurar-se en un espai i temps globals. Les anàlisis més pessimistes d'aquests processos argumenten que la globalització, pel fet d'allunyar de forma radical la cultura del seu constreïment espacial, n'ha promogut la desterritorialització i, en conseqüència, l'estandardització de la producció i l'homogeneïtzació de la demanda. La globalització econòmica es troba, doncs, inevitablement associada a la globalització cultural, un procés que es reflecteix en la creació d'un hiperespai global, un món de simulacions i simulacres dirigit per la instantaneïtat i la superficialitat (Baudrillard, 1991). Així, i en un quadre d'intensificació dels fluxos culturals globals i de «mercaderització» de la cultura (Appadurai, 1998), en què aquesta es

Marta Anico és professora de la Universidade Técnica de Lisboa. Aquest article es publicà originalment en *Horizontes Antropológicos*, vol. 11, núm. 23, Porto Alegre (Brasil), 2005.

transforma en una mercaderia produïda i consumida a escala global, s'hi verifica un distanciament i un alienament dels individus amb relació al seu passat històric, a les seues arrels, orígens i especificitats culturals locals, i es produeixen subjectes descentrats a la recerca de mecanismes i d'instruments d'identificació i vinculació locals en el nou context global.

En aquesta conjuntura, dirigida per l'absència de referents d'identitat, estabilitat i continuïtat, davant d'una amenaça de trencament i de desaparició de recursos culturals, real o imaginada, es produeix un sentiment nostàlgic amb relació al passat, que obri camí al desenvolupament d'una indústria de la nostàlgia en què el passat és rescatat, idealitzat, romantitzat i no poques vegades inventat, mitjançant processos que inclouen la patrimonialització de la cultura. Davant de la crisi de la historicitat i de les metanarratives, de la deslocalització i l'alienació que suposadament caracteritzen la postmodernitat (Harvey, 1989), els defensors de la tesi de la nostàlgia consideren que el passat es configura com una mena de fugida i de redempció, i que així proporciona un anhelat retorn a l'autenticitat i a la tradició.

No obstant, aquesta posició pot ser criticada en tant que confereix un èmfasi excessiu als processos d'uniformització que, en última anàlisi, haurien de conduir a una convergència cultural mundial dominant, al mateix temps que considera els subjectes com a mers receptors, consumidors passius de béns culturals, i ignora la multiplicitat de variables que participen en els processos d'apropiació, d'interpretació i de construcció dels significats culturals. Així, en un context en què subjectes i objectes s'han desvinculat de localitats particulars per situ-

ar-se en nous escenaris culturals, s'hi verifica la coexistència de dinàmiques, ja siga d'homogeneïtzació, ja siga d'heterogeneïtzació cultural (Featherstone, 2001) que en lloc d'anular les diferències locals les articulen amb els fluxos culturals globals mitjançant processos d'hibridació, reinscripció i traducció cultural que contribueixen a una mediació entre diferents cultures, estats, societats, històries i tradicions (Robins, 1999).

Si la universalització i la globalització són les forces organitzatives que estructuren la contemporaneïtat, això no significa que els localismes no hi adquireixen un gran significat. Així, al mateix temps que l'espai global es configura com un espai de fluxos descentrat i fluid, i es transforma en un escenari global que promou un intens contacte entre cultures i economies, la postmodernització de la geografia (Robins, 1999) contribuirà igualment a un renaixement de la localitat i la regió (Jonas, 1988), mitjançant mecanismes i instruments d'identificació i vinculació locals que condueixen al ressorgiment de diverses formes de localisme cultural i que, moltes vegades, resulten de la construcció de nous referents simbòlics de filiació col·lectiva a través de la valoració de la memòria i del patrimoni locals.

## LA NOSTÀLGIA DEL PASSAT I EL *BOOM* DEL PATRIMONI

Les brutals acceleracions de la història contemporània i la immediatesa quant a la propagació de la informació vingueren a contribuir, doncs, a l'emergència d'una consciència patrimonial, associada a un traumatisme provocat per la ruptura amb les experiències tradicionals de lloc, així

com per les transformacions registrades en el pla de la temporalitat, que feren que el camp de referents culturals a preservar per al futur registrés un increment considerable que va repercutir en la proliferació d'institucions i instruments dedicats a aquesta tasca. Enfront d'una amenaça de ruptura i desaparició de referents culturals davant de l'eventualitat de la seua assimilació per una cultura transnacional, en ocasions real i en ocasions imaginada, hem assistit a una valoració creixent de les identitats col·lectives locals, que ha anat acompanyada, no poques vegades, d'un sentiment nostàlgic en relació amb el passat que, en funció de les circumstàncies i necessitats del present, és rescatat, interpretat, recreat, inventat i processat a través de la mitologia, de les ideologies, dels nacionalismes, del romanticisme, dels localismes i, en alguns contextos, de la gestió i del màrqueting cultural (Hobsbawm; Ranger, 1983; Lowenthal, 1998; MacCannel, 1976; Rojek, 1993).

Aquest interès pel passat va produir un fenomen conegut com el *boom* de la memòria, que es va traduir sovint en la creació de llocs de memòria (Nora, 2001) o teatres de la memòria (Samuel, 1994), llocs de record i reminiscència del passat, que inclouen monuments, museus, arxius i biblioteques, efemèrides i commemoracions, així com altres formes de patrimonialització de referents culturals, amb el propòsit d'evitar l'oblit i contraposar una noció de temps congelat, continu i estable, a la instantaneïtat que caracteritza la temporalitat en contextos postmoderns (Urry, 1996). El període següent a la II Guerra Mundial va marcar aleshores l'inici d'una transformació qualitativa i quantitativa en els processos d'activació patrimonial, fruit d'una nova sensibilitat davant dels referents culturals

potencialment patrimonialitzables, i va conferir nous usos i sentits a objectes, formes de vida, sabers i llocs. La recerca de l'autenticitat i de la tradició es configura així com una característica distintiva de les noves formes de consum cultural, davant les quals el patrimoni i els museus no romanen indiferents. En aquest sentit, patrimoni i museus poden ser analitzats a la llum d'aquestes dinàmiques centrípetes i centrífugues de desterritorialització i de reterritorialització de la cultura, en la mesura que els elements culturals representats són retirats dels seus contextos socials, culturals, espacials i temporals per ser incorporats en noves relacions.

Aquesta valoració social del patrimoni va conduir al desenvolupament de múltiples accions dirigides al rescat i l'activació patrimonials, una tendència reveladora del mateix eixamplament del concepte, objectiu de nombroses designacions (reinvenció del patrimoni, passió patrimonial, indústria del patrimoni o histèria patrimonial), associada al desenvolupament d'una estratègia de protecció centrada en la conservació de les identitats i dels referents culturals d'estabilitat, mitjançant la producció d'un discurs patrimonial que es destina no sols a respondre als desafiaments provocats pel present, sinó a ser també usat en el futur.

Les qüestions inherents a aquest *boom* de la memòria i del patrimoni van ser àmpliament debatudes per investigadors com Robert Hewison (1987), David Lowenthal (1985), Raphael Samuel (1994), Kevin Walsh (1992) o Patrick Wright (1985), que van identificar un conjunt de circumstàncies associades al context social, polític i econòmic que va caracteritzar la dècada dels vuitanta i l'inici dels anys noranta

del segle XX, que haurien confluït en una representació del passat com un temps perdut o una època daurada. D'acord amb aquestes teoritzacions, la patrimonialització de referents culturals que vingué a materialitzar l'obsessió pel passat es configura com una estratègia de protecció, basada en la conservació d'identitats centrades, unides i coherents, mitjançant la valoració del patrimoni i de la memòria, com a resposta a les pressions de les forces de la globalització, a la incomoditat del present i a les incerteses del futur. Les transformacions produïdes com a conseqüència dels processos de globalització són, doncs, percebudes com una forma de declivi i d'amenaça per a l'estabilitat, de la qual depèn la seguretat i la identitat dels individus, i que condueix a la preservació del passat, en una mena de nostàlgia retrospectiva que emergeix com un mecanisme de protecció, per assegurar la continuïtat de símbols i significats que proporcionen una adequació a la crisi mitjançant el reforçament del sentit de cohesió i d'identitat col·lectiva. En aquest context, els museus i d'altres llocs patrimonials no es limiten a conservar vestigis del passat, sinó que també els presenten al públic i, així, en simulen els contextos històrics en una evocació nostàlgica d'un passat sanejat, redimit de qualsevol vestigi de conflicte, fet ficció i oferit al públic com a vertader i autèntic.

Segons la referència de Barbara Kirshenblatt-Gimblet (1998, p. 7), «el patrimoni és una forma de producció cultural en el present que té com a recurs el passat». Com a representació simbòlica de la cultura, el patrimoni conté potencialitats per a la seua rendibilització social i econòmica a través d'una demanda turística diferenciada que és oferida a un turista que és, cada vegada

més, un consumidor de cultura. De la mateixa manera, Samuel (1994) considera que aquest entusiasme pel passat es presenta com una forma de resurreccionisme, un refugi del present que es tradueix en diverses iniciatives de rescat i recuperació patrimonials, sovint associades als moviments de defensa del patrimoni i als museus, però que inclouen igualment l'escenificació de pràctiques culturals anomenades tradicionals o productes de fabricació artesanal, i es procura així, recrear i oferir temps, llocs, experiències cada vegada més llunyans de la vida quotidiana dels individus.

Chris Rojek (1999) utilitza les nocions de febre necròfila i de cultura excremental per a referir-se als béns culturals transformats en mercaderia, a les imatges simulades i a la penetració de l'espectacle en les formes d'oci, que, segons ell, condueixen tant a la desaparició de les distincions entre allò real i allò imaginat en el context de la postmodernitat, com a una creixent indefinició entre cultura i oci. D'acord amb aquest autor, els processos de patrimonialització inclouen no sols la preservació de vestigis del passat, sinó també la simulació dels seus contextos amb el propòsit d'augmentar-ne el potencial d'atracció, cosa que significa que el patrimoni, a més de ser preservat, necessita ser observat i experimentat/experienciat en el present (Lowenthal, 1985; Rojek, 1999; Urry, 1999; Wright, 1985).

No obstant això, aquesta problematització del passat com a element nostàlgic és massa simplista i reductora, perquè suposa que el patrimoni, en tant que mecanisme i representació del passat, permet operar una transferència d'aquest sentiment nostàlgic cap al visitant/consumidor, en una visió un poc condescendent i paternalista que no reconeix la multiplicitat (i conflictivitat)

de potencials interpretacions. Per això, la vivència i la representació de l'espai i del temps han de ser problematitzades en el context de les experiències de vida i de les trajectòries personals i intergeneracionals, les quals poden conduir a una valoració positiva, però també negativa, del passat, i obrir espai a interpretacions diferenciades del patrimoni (Merriman, 1991). El passat és, així, construït pel present i es configura com a part integrant d'una cultura contemporània. Són les condicions del present les que li donen un sentit i un significat, significat que pot ser construït i negociat per diversos actors socials, amb relacions de poder no sempre simètriques i interessos no sempre rígids o fixos.

#### LA POSTMODERNITZACIÓ DE LA CULTURA

La redefinició del passat com un bé negociable revela un moviment de reconceptuallització d'aquest concepte per part dels antropòlegs que remet a una accepció del passat en tant que construcció contemporània, contínuament recreada com a resposta a les preocupacions socials, econòmiques i polítiques del present (Herzfeld, 1991; Olwig, 1999). L'expansió dels processos de patrimonialització va permetre, per això, incorporar una multiplicitat de passats democràtics, domèstics, en alguns casos traumàtics, que remetien a una visió més inconclusa de la història, de la memòria i de la cultura, raó per la qual els fenòmens de patrimonialització ja no es limiten a la selecció i activació de referents culturals associats a les vivències de les elits i de les classes dominants, per incloure, cada vegada més, versions alternatives i/o amagades,

ara autoritzades per l'abandonament de les metanarratives. En aquest sentit, al mateix temps que contribueix a l'objectificació de la memòria, a la inclusió de certes «històries» i al record del passat, el patrimoni té també un paper igualment determinant per a l'oblit d'unes altres versions, per la qual cosa podem afirmar que és tant inclusiu com excloent, unifica de la mateixa forma que separa, i es configura simultàniament com una font i expressió de poder (Bond; Gilliam, 1994).

Les teoritzacions més recents sobre el patrimoni procuren, per tant, analitzar la qüestió de l'autenticitat i la manera com les nocions del passat han estat transformades per un sistema econòmic i cultural global. Aquesta reflexió sobre la problemàtica del patrimoni es revela, precisament, com una tendència a nivell internacional que mostra l'impacte de les formes de la globalització. Així, i en aquest nou escenari global, o *glocal*, la capacitat de reinterpretació cultural és vista com una modalitat d'adaptació o hibridació que allibera les comunitats del pes d'una versió essencialista de la identitat cultural. Els objectes patrimonials assumeixen, en aquest context, una gran rellevància en tant que representacions d'un passat que procuren emfasitzar una noció de continuïtat, cohesió i pertinença, de la mateixa manera que operen com elements de mediació d'una memòria referent a un lloc i un temps que, davant de la impossibilitat de ser recuperat, és així recreat en el present, raó per la qual es pot afirmar que «allò que simbolitzen, representen i contenen en el present és, en alguns casos, altament eclèctic (...), cosa que els torna particularment útils per a l'apropiació del passat i la projecció de reivindicacions polítiques futures» (Lovell, 1998, p. 16).

Els museus, terrenys privilegiats per a la definició i exposició dels referents culturals patrimonialitzats, van basar durant segles la seua activitat en una aura d'autenticitat històrica i cultural dels objectes que col·leccionaven i exhibien així com en la seua raresa o en la genialitat del seu autor, i remetien a un període de cultura erudita i àuria, que és fins i tot anterior a la invenció del concepte de patrimoni que va tenir lloc en el segle XIX en el context de la construcció dels Estats-nació (Urry, 1999). Per altra banda, la imatge mateixa dels museus, com a temples del coneixement i institucions de reforma cívica i intel·lectual, es basava precisament en la centralitat que conferien als objectes i al món material i es trobava amb la necessitat de creació d'una base empírica destinada a donar suport als conceptes d'autenticitat i originalitat, en la construcció de narratives al voltant de l'autoritat cultural dels museus de la modernitat. En aquests contextos museològics, els significats conferits als objectes es basaven, fonamentalment, en la seua materialitat, val a dir, en les seues característiques físiques. L'estudi detallat dels objectes permetia, així, classificar-los i ordenar-los d'acord amb taxonomies destinades a il·lustrar una narrativa de progrés i d'evolució protagonitzada per la societat occidental, que adquiriria un estatut científic universal mitjançant una epistemologia positivista.

La naturalesa autoritària de l'objecte es configurarà, d'aquesta manera, com un aspecte central dels projectes museològics de la modernitat, la funció primordial dels quals remetia a la necessitat de proveir un context que permetés als individus visualitzar i apreciar els objectes originals, indispensable per a la sustentació de narratives d'autenticitat, tradició, universalitat,

ordenació i classificació, associades a formes centralitzades de poder i representació, que permetien establir relacions entre la història nacional i la història universal, així com entre el centre i la perifèria, un model que avui encara està en vigor en alguns contextos museològics.

Museus i patrimoni es configuren, d'aquesta manera, com un llegat de la modernitat que procura una nova legitimació institucional en el present.

Aquesta noció del fet que els objectes tenen un valor intrínsec que reproduceix una representació empírica i objectiva del món social, que forma part d'un discurs hegemònic que procurava presentar el coneixement en termes objectius i absoluts, va ser naturalment debatuda i criticada, primer per l'Escola de Frankfurt, i més recentment en el seguit de propostes defensades per la Nova Museologia. Si en el passat els objectes que integraven les col·leccions museològiques eren seleccionats segons criteris relacionats amb la seua singularitat i autenticitat (Horne, 1984), o fins i tot amb la seua naturalesa rara i exòtica (Impey; MacGregor, 1985), els principis de classificació i organització taxonòmics, així com les exposicions basades en sèries centrades en els objectes, amb la consegüent vehiculació d'una imatge dels museus com a temples i mausoleus de tresors i coneixements, han vingut a ser qüestionats, en l'àmbit de l'exercici crític i autoreflexiu al voltant de l'estatut del coneixement, del poder i de la representació cultural en la contemporaneïtat. Així doncs, no és estrany que aquests criteris d'autenticitat, raresa i genialitat s'hagen tornat cada vegada més problemàtics, a mesura que sorgien noves concepcions del concepte de cultura, com a sistema de significació, així com dels con-



ceptes de patrimoni i de la pròpia història, que contribuïren no sols a l'eixamplament de la noció d'objecte museològic sinó també a la seua reconceptualització, i que hagen transformant radicalment el que es pot veure avui en els museus de la contemporaneïtat.

Actualment, assistim a la transició d'un període de certeses, d'autoritat, de responsabilitat cívica, moral i pedagògica cap a una reinvençió del museu en tant que institució de servei públic, l'anàlisi de la qual haurà de ser realitzada en referència a les característiques de la societat actual, entre les quals cal destacar la creixent confluència en el camp cultural a escala global, les reivindicacions de les diferents comunitats, en el sentit de la seua participació i implicació en els processos de representació cultural, i també les exigències dels mateixos poders polítics, preocupats amb la disminució del capital cultural de les institucions culturals públiques.

En un període marcat per l'acabament de les històries nacionals i, al mateix temps, per la proliferació d'històries alternatives, plurals, vernaculars i contemporànies, la diversificació de les històries i dels passats considerats com a mereixedors d'una representació pública i oficial han conduït a la creació d'innombrables museus i llocs patrimonials, així com a la tendència a tractar tota mena d'objectes, des dels més erudits fins al més populars, d'igual manera. En efecte, la creixent patrimonialització d'elements de les cultures locals va contribuir a l'eixamplament del camp patrimonial que integra no sols el patrimoni associat a pràctiques erudites i elitistes, sinó també un patrimoni vernacular, quotidià, material o intangible, relacionat amb les memòries i les històries orals, i obri així

camí a la integració d'un ampli conjunt de béns culturals en la categoria de patrimoni, fruit d'una creixent elasticitat conceptual, però també temporal.

La valoració i representació cultural de l'univers popular i mundà van conduir a la proliferació de locals on es representen les vivències de les persones comunes, com és el cas dels museus industrials i rurals, en el que pot ser considerat com una transició d'una representació àurica a una representació nostàlgica, reflex de l'antielitisme advocat per les teories postmodernes. El criteri d'autenticitat, doncs, va ser substituït de forma progressiva pel de representativitat, en la mesura que les polítiques patrimonials i museològiques s'orientaren cap a la incorporació d'elements culturalment representatius, és a dir, susceptibles de representar les formes de veure i comprendre el món propis dels grups socials. Les transformacions registrades en el nivell dels criteris de recollida i classificació dels objectes van conduir, així, al desenvolupament d'exposicions basades en idees, històries i narratives, en detriment de l'èmfasi anterior conferit als objectes i, d'aquesta manera, les exposicions deixen d'estar tan íntimament relacionades amb les col·leccions dels museus i es propicien noves oportunitats per a la producció de diverses classes de representacions.

Des del punt de vista de la comunicació, els objectes es configuren en el present com importants recursos museològics, no sols a causa de la seua materialitat, sinó també perquè constitueixen un arxiu d'informació, que pot ser consultat, reproduït i està disponible per a diferents propòsits, moltes vegades mitjançant la seua articulació amb altres fonts d'informació com ara fotografies, testimonis orals, o enregistraments,

que contribueixen així a la creació d'estratègies expositives més polisèmiques, i que són contràries a les pràctiques museològiques basades en la presentació d'un significat únic i unívoc dels objectes, construït a partir de l'estudi detallat de les seues característiques formals. Més que concentrar-se en l'acumulació d'objectes, una de les tendències que caracteritzen els museus en la contemporaneïtat posa l'èmfasi en els contextos d'utilització, així com en els patrimonis immaterials, especialment en les memòries i en la història oral, i s'opera així la substitució d'una visió essencialista, romàntica i objectualista del patrimoni per una creixent valoració de les pràctiques simbòliques d'identificació dels grups.

La pèrdua de la seua naturalesa àurica, sòbria i acadèmica, en detriment d'una concepció del museu com a mitjà i espai comunicatiu (Lumey, 1988) va conduir a importants transformacions en la seua relació amb els visitants, cada vegada més situats en la perspectiva de lectors i consumidors actius de l'oferta cultural dels museus, fet que remet a una comprensió dels museus en tant que centres d'informació, en el context més ampli de la societat de la informació. Museus i llocs patrimonials van ser per això interpel·lats sobre la possibilitat d'augmentar les estratègies pedagògiques i comunicacionals interpersonals, susceptibles de reconèixer la multiplicitat de característiques socials i d'actituds culturals dels diversos públics, per tal d'assegurar la viabilitat social i cultural d'aquestes institucions en contextos de canvi accelerat.

La qüestió del consum es configura, a més, com una dimensió d'anàlisi central en els debats al voltant de la naturalesa de la cultura en la contemporaneïtat, en tant que força motriu econòmica i cultural en

les societats contemporànies. En l'àmbit específic dels museus, «la sobirania del consumidor i les tendències del gust popular contribueixen a la transformació del paper social del museu» (Urry, 1999, p. 230) que, en un context de canvi marcat per qüestions socials relacionades amb la democratització i la democràcia cultural, procura ser cada vegada més accessible a tota mena de visitants, i procura proporcionar els mitjans necessaris per a l'adquisició d'un cert capital cultural; es verifica així un canvi d'un *ethos* museològic centrat en els objectes a un altre que està centrat en els visitants. En aquesta perspectiva, l'anterior model dels visitants en tant que ciutadans, es transforma en un model de visitants en tant que consumidors, que d'aquesta manera passen a ser el focus de totes les activitats museològiques, una alteració que va provocar una situació de crisi respecte al paper dels objectes i de les col·leccions en les activitats desenvolupades pels museus, i va conduir a una redefinició de les seues funcions tradicionals. En efecte, diversos autors s'adonaren del fet que les transformacions recents en els museus qüestionaven la seua funció educativa i d'investigació, així com la recollida i exposició d'objectes, al temps que emfasitzaven de forma creixent nocions com ara accessibilitat, participació i implicació, inclusió i responsabilitat social. En aquest context, la recerca del coneixement per ell mateix va passar a ser identificada amb els valors emblemàtics de les institucions culturals elitistes, raó per la qual el nou enfocament institucional dels museus es dirigeix cap a la comunicació i, fonamentalment, cap al visitant.

Aquest canvi en l'orientació dels museus va produir alteracions de la manera com les

relacions de poder són negociades en contextos museològics, i va posar fi a la perspectiva d'una relació contractual, en què els individus abdicaven de la seua identitat individual, que els era tornada posteriorment per l'Estat a través de les representacions culturals produïdes i presentades en els museus públics. Així les coses, els visitants dels museus en la contemporaneïtat són conceptualitzats, cada vegada més, com a públic-objectiu, segments de mercat, amb diferents característiques i necessitats.

La prevalència d'una cultura consumista i l'accentuació dels criteris econòmics i mercantils en els dominis social i cultural imposen noves lògiques economicistes que, sovint, es tradueixen en manca de pressupost i de finançament dels museus, i es reflecteix en les creixents dificultats i constriccions en el funcionament diari de molts museus. En aquest context, no resultarà estrany que molts museus lluiten diàriament per la seua supervivència i s'enfronten a greus problemes relacionats, d'un costat amb el dèficit de visitants, i de l'altre amb les transformacions operades en els seus usuaris, les motivacions dels quals poden oscil·lar entre la recerca d'espais propicis a la renovació personal, al descans, a les relacions socials o al descobriment i l'exploració.

No obstant això, les creixents pressions en el sentit de la producció d'exposicions i activitats que desperten no sols la visió, sinó tots els sentits, així com les temptatives de promoure una participació activa dels visitants, van suscitar algunes crítiques per part de sectors més conservadors, preocupats amb les transformacions provocades per la creixent mediatització d'aquests locals, que defensen la continuïtat de l'educació i de la investigació com les funcions centrals de les institucions museològiques i patri-

monials. Per a Huyssen (1995, p.14) «la funció del museu com un local per a la conservació elitista, un bastió de la tradició i la cultura erudita va deixar lloc al museu com a mitjà de masses, com un local d'espectacle i de *mise-en-scène* i d'exuberància operacional», un camí que si se segueix pressuposa, d'acord amb aquestes anàlisis més pessimistes, el risc que aquestes institucions culturals es transformen en parcs de diversió, en un procés vulgarment designat com «disneyficació», en què impera una realitat hiperbolitzada i simulada (Baudrillard, 1991; Eco, 1987).

Aquesta crítica de les formes de representació cultural en escenaris museològics pot ser contextualitzada en l'àmbit de l'ampli debat entre conservadors i reformistes, amb posicions antagoniques que conduïren a l'adopció de designacions com *science wars*, *culture wars* o *history wars*, que pretenen precisament il·lustrar les diferents posicions amb relació a la naturalesa i l'estatut del coneixement, i a la pedagogia i la comunicació en aquests escenaris culturals. Així, si d'un costat les nocions elitistes de veritat i tradició, associades a la utilització d'un llenguatge racional, positivista i pretesament objectiu, continuen sent defensades, de l'altre les preocupacions respecte a la igualtat, la inclusió social i l'*empowerment* de grups i individus provocaren actituds crítiques amb relació a les aproximacions tradicionals, amb la intenció de promoure un major equilibri i participació de tots els actors socials en els processos de producció, representació i consum cultural, una qüestió controvertida que ha suscitat una reflexió al voltant de la redefinició de les funcions de les institucions museològiques i patrimonials en contextos de canvi cultural i polític.

PATRIMONI I MUSEUS  
EN LA CONTEMPORANEÏTAT.  
REFLEXIONS FINALS

Patrimoni i museus tenen un paper important en referència a la creació de consciències personals, o bé respecte a la construcció i representació d'identitats locals, regionals o nacionals, en virtut de la seua posició en tant que instruments pedagògics i ideològics. Simultàniament agents i productes de canvi polític, social i cultural, els museus i llocs patrimonials han vingut a ser cada vegada més problematitzats com a terrenys contestats, on es debaten qüestions relacionades amb el que s'entén per cultura, amb la propietat cultural, amb les modalitats de representació o, fins i tot, amb les qüestions de poder associades a aquestes representacions.

El qüestionament de les metanarratives, de les veritats, la fragmentació del gust i l'estil, les nocions postmodernes dels conceptes de coneixement, realitat i autenticitat, així com l'èmfasi creixent conferida a l'individu, són només alguns dels factors que han contribuït a qüestionar determinades premisses associades al concepte de museu, i han proporcionat els mecanismes necessaris per a introduir noves variants, en particular respecte a la naturalesa de les col·leccions, a les modalitats de representació cultural, al paper del públic i els visitants i la seua pròpia identitat i missió institucional.

La supervivència de les institucions museològiques i patrimonials exigeix, doncs, que tant la seua identitat com la seua missió, objectius i projectes siguen repensats i articulats per trobar les necessitats d'un conjunt de destinataris cada vegada més heterogeni, i per tornar-se cada vegada més obert cap a diferents narratives i circum-

tàncies locals, i doncs que es produeisca una reconceptualització de la seua funció social i estil comunicacional. Tal com assenyala Macdonald (2002, p.158),

els museus són productes del seu context social i és natural que siguen així. No obstant, és perillós assumir que existeix un lloc destinat als museus en la societat del futur. Si acceptem que el seu propòsit és el servei a la societat, aleshores és vital que els museus responguen a les demandes que van sent formulades pel seu ambient social per tal de mantenir la seua rellevància en el context de necessitats i objectius socials en canvi.

Els debats al voltant de la definició dels conceptes de museu i patrimoni, la reorientació de la seua missió i finalitats, la renegociació de les seues relacions amb el públic i els usuaris, així com una reflexió més pregona sobre el seu paper en una societat postindustrial i postcolonial, simultàniament global i local, constitueixen només algunes de les qüestions suscidades pels museus i pel patrimoni en la contemporaneïtat. Espills i laboratoris del seu context social, els museus i espais patrimonials han d'estar atents a les principals característiques del segle XXI: una societat plural, multivocal, fragmentada, conseqüència d'un conjunt de factors que engloben els processos de descolonització, la creació de blocs supranacionals, el creixement del turisme i el desenvolupament d'un sistema econòmic a escala global, entre altres, un context que proporciona una multiplicitat de possibilitats per a la seua adaptació, transformació i reimaginació. A cada constricció correspon també un desafiament, un desafiament que obliga professionals i acadèmics a qüestionar les pràctiques existents, a repensar

les interpretacions de les col·leccions, a repassar l'organització i funcionament de les institucions i, en última anàlisi, a reflexionar sobre la missió de les institucions culturals en un procés no sempre pacífic, que genera tensions entre les referències tradicionals i els canvis i adaptacions que se'ls exigeix. □

*Traducció de Jordi Sebastià*

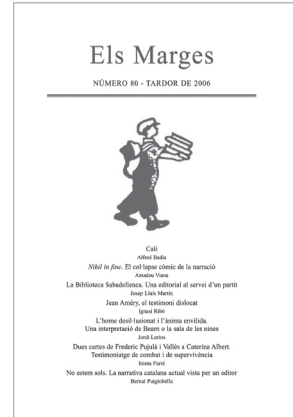
## BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI, A.: *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.
- BAUDRILLARD, J.: *Simulacros e simulação*, Lisboa, Relógio d'Água, 1991.
- BOND, G. i A. GILLIAM (eds.): *Social construction of the past: representation as power*, Londres, Routledge, 1994.
- ECO, U.: *Travels in hyperreality*, Londres, Picador, 1987.
- FEATHERSTONE, M.: «Culturas globais e culturas locais», en C. Fortuna (org.): *Cidade, cultura e globalização*, Oeiras, Celta, 2001, pp. 83-103.
- GIDDENS, A.: *The consequences of modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- HARVEY, D.: *The condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989.
- HERZFELD, M.: *A place in History: social and monumental time in a Creta town*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- HEWISON, R.: *The heritage industry: Britain in a climat of decline*, Londres, Methuen, 1987.
- HOBBSAWM, E. i T. RANGER (eds.): *The invention of tradition*, Cambridge, Canto, Cambridge University Press, 1983.
- HORNE, D.: *The great museum: the re-presentation of History*, Londres, Pluto, 1984.
- HUYSSSEN, A.: *Twilight memories: marking the time in a culture of amnesia*, Nova York, Routledge, 1995.
- IMPEY, O. i A. MACGREGOR (eds.): *The origins of museums: the cabinet of curiosities in sixteenth and seventeenth century Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- JONAS, A.: «A new regional geography of locality» en *Area*, 20, n. 2, pp. 101-110, 1988.
- KIRSHENBLATT-GIMBLET, B.: *Destination culture: tourism, museums and heritage*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- LASH, S. i J. URRY: *Economies of sign and space*, Londres, Sage, 1994.
- LOVELL, N.: «Introduction. Belonging in need of emplacement?», en N. Lovell (ed.): *Locality and belonging*, Londres, Routledge, 1998, pp. 1-24.
- LOWENTAL, D.: *The past is a foreign country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- *Heritage crusade and the spoils of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- LUMLEY, R.: *The museum time-machine*, Londres, Routledge, 1998.
- MACCANNEL, D.: *The tourist: a new theory of the leisure class*, Londres, Macmillan, 1976.
- MACDONALD, S.: *Behind the scenes at the science museum*, Oxford, Berg Publishers, 2002.
- MERRIMAN, N.: *Beyond the glass case: the past, the heritage and the public*, Leicester, Leicester University Press, 1991.
- NORA, P.: *Rethinking France: les lieux de mémoire*: v. 1: the State, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
- OLWIG, K.: «The burden of heritage: claiming a place for a West Indian culture», en: *American Ethnologist*, v. 26, n. 2, pp. 370-388, 1999.

- ROBINS, K.: «Tradition and traslation: national culture in its global context», en D. Boswell i J. Evans: *Representing the Nation: a reader: histories, heritage and museums*, Londres, Routledge, 1999, pp. 15-32.
- ROJEK, C.: *Ways of escape? Modern transformation of leisure experience*, Londres, Routledge, 1993.
- «Fatal attractions», en D. Boswell i J. Evans: *Representing the Nation: a reader: histories, heritage and museums*, Londres, Routledge, 1999, pp. 185-207.
- SAMUEL, R.: *Theatres of memory*, Londres, Verso, 1994.
- URRY, J.: «How societies remember the past», en S. MacDonald i G. Fyfe: *Theorizing museums*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996, pp. 45-65.
- Gazing on History, en D. Boswell i J. Evans: *Representing the Nation: a reader: histories, heritage and museums*, Londres, Routledge, 1999, pp. 208-232.
- WALSH, K.: *The representation of the past: museums and heritage in the post-modern world*, Londres, Routledge, 1992.
- WRIGHT, P.: *On living in a old country: the national past in contemporary Britain*, Londres, Verso, 1985.

# Els Marges

NÚMERO 80 - TARDOR 2006



**Cali/Alfred Badia**

***Nihil in fine*. El col·lapse còmic de la narració/  
Amadeu Viana**

**La Biblioteca Sabadellenca. Una editorial al servei d'un partit/  
Josep Lluís Martín**

**Jean Améry, el testimoni dislocat/Ignasi Ribó**

**L'home desil·lusionat i l'ànima envilida.  
Una interpretació de Bearn o la sala de les nines/  
Jordi Larios**

**Dues cartes de Frederic Pujulà i Vallès a Caterina Albert/  
Imma Farré**

**No estem sols. La narrativa catalana actual vista  
per un editor/Bernat Puigobella**

**Ressenyes**

**INFORMACIÓ I  
SUBSCRIPCIONS**

[www.elsmarges.cat](http://www.elsmarges.cat)

[www.lavenc.cat](http://www.lavenc.cat)

[elsmarges@lavenc.cat](mailto:elsmarges@lavenc.cat)

Passeig de Sant Joan, 26, 2n 1a

08010 Barcelona

tel. 93 245 79 21/fax 93 265 44 16

Distribució: L'Arc de Berà



*Orhan Pamuk*

No hi ha res que m'agrade més que agafar dos o tres números recents de revistes culturals, retirar-me al meu estudi i començar a llegir. Què n'espere, jo, en aquesta situació com a lector? Per a mi, les revistes culturals constitueixen un espai on la cultura resisteix. O hauria de resistir. Trobe molt decebedor quan les revistes culturals tracten de competir amb –o són influïdes per– el llenguatge i els interessos dels mitjans de comunicació convencionals. Les revistes culturals haurien de rebutjar els temes i les qüestions que plantegen els grans mitjans i concentrar-se, en canvi, a tractar els seus propis problemes, les seues pròpies preocupacions. De vegades el llenguatge dels grans mitjans ens atrau; de vegades els diaris sensacionalistes atrauen la nostra atenció, ens agrade o no. Tanmateix, les revistes culturals no haurien de dedicar-se a temes que tracten els

grans diaris i la televisió, que s'adrecen a grans audiències. Malauradament, aquesta és exactament l'evolució que hem hagut d'observar els darrers anys, especialment pel que fa a les revistes culturals més significatives. Per tal d'atraure l'interès dels lectors, també s'atansen a les qüestions suscidades, investigades i explotades pels grans mitjans. Bé pot ser que en actuar d'aquesta manera atraguen algun interès, temporalment. Però a llarg termini el que faran serà assemblar-se més i més als grans mitjans. En canvi, el que m'agrada veure quan òbric alguna d'aquestes revistes és exactament aquelles coses que no puc trobar enlloc més.

Una altra preocupació que tinc en relació amb les revistes culturals és que hi veig una influència excessiva del món anglosaxó. Les revistes culturals haurien de permetre una comunicació molt més intensa amb altres cultures, amb l'entorn cultural i la cultura a la qual pertanyen i a la qual s'adrecen. Podrien contrarestar les tendències generals de la indústria cultural, podrien i haurien d'assenyalar altres camins, mostrar alternatives a l'hegemonia de la cultura angloamericana.

El tema que s'ha de tractar ací és «veïnatges», un concepte que per a Turquia

L'escriptor turc Orhan Pamuk, premi Nobel de Literatura en 2006, llegí aquest text com a conferència d'obertura del 18è Col·loqui Europeu de Revistes Culturals, organitzat per la xarxa de revistes culturals Eurozine, que tingué lloc entre el 4 i el 7 de novembre de 2005 a Istanbul. Publicat en versió anglesa a Eurozine el 13 d'octubre de 2006. Traducció a cura de Gustau Muñoz. © Orhan Pamuk © Eurozine.

hauria d'incloure la Unió Europea. Tanmateix, encara no hem esdevingut un veí amb tots els ets i uts de la UE. A més, d'entre els països veïns, és només amb Grècia que mantenim una relació raonablement bona. Anem millorant, però no podem dir realment que tenim bones relacions amb els nostres veïns. Al contrari, estem en una situació permanent de conflicte amb ells. Hom podria dir fins i tot que busquem solució als nostres problemes amb els veïns europeus tan sols per ingressar a la UE.

El «bon veïnatge» és vist generalment com a intrínsecament bo. I és veritat, en aquesta reunió bé podríem exaltar, celebrar i creure en un comportament de bon veïnatge; procedir així seria sense dubte correcte. Per a la pau internacional el veïnatge és un concepte important i les bones relacions de veïnatge són necessàries. I tanmateix, voldria posar en qüestió un cert concepte del bon veïnatge que està ben establert en la nostra cultura i que rep aprovació a través de dites sàvies i proverbis.

Sí, Turquia necessita una bona relació amb els seus veïns. Però, en el context cultural, tinc alguns problemes amb el veïnatge, i estic segur que vosaltres també. Per a mi, viure en una ciutat moderna vol dir essencialment alliberar-me de la pressió derivada del fet de tenir veïns. El veí és una persona que ens hauria d'agradar de totes passades. Si no és així, aleshores informa sobre nosaltres, ens vigila, ens denuncia per faltes d'actitud o de comportament. El discurs dominant a la nostra cultura, segons el qual cal mantenir bones relacions amb els nostres veïns, vol dir en bona mesura una acomodació als imperatius del veïnatge (hi has de tenir bones relacions i llavors no et denunciaran). El discurs ens indica que és això el que cal fer precisament.

La modernitat, o el deler de fugir d'allò provincial, representa fins a cert punt un desig de *defugir* els veïns, de defugir els ulls tafaners i controladors de la comunitat.

En les relacions internacionals, trobe que el veïnatge és un concepte important. Considere que és valuós, i no dubte que Turquia hauria de mantenir bones relacions amb els seus veïns. Però aquells de nosaltres que viuen o vivim en grans ciutats, en contrast amb els habitants de petites poblacions, hauríem d'alegrar-nos pel fet que ens hem alliberat dels veïns. Per descomptat, de tant en tant piquem a la porta del veí si ens hem quedat sense cafè, per exemple, i en demanem una mica. És molt agradable, certament, però no oblidem que això significa també obrir la nostra porta als mecanismes de control de la societat.

A Turquia hi ha una dita: «el veí sap allò que sent el seu veí». El que passa és que pensem que un veí és algú que controla tothora l'altre, que el vigila, que informa de qualsevol desviació que pugja observar, que consigna en un llibre de notes amb la intenció d'airejar allò que hi té escrit quan arribe el moment. El rerefons de tot això, sens dubte, és l'antic costum de la societat otomana, en la qual l'Estat assignava la tasca de trobar el culpable d'un crim a la comunitat; en la qual el representant de l'autoritat estatal no podia infiltrar-se en la comunitat, de la manera que coneixem a partir de la literatura i la cultura occidentals; en la qual existia una cultura comunitària on tothom era policia i informador; en la qual les comunitats foren transformades per la societat otomana —que conferia una gran importància al sistema de *millet*— en un entorn on tothom vigilava a tothom. D'ací ve el concepte de veïnat-

ge, un concepte que apreciem a bastament encara avui. Nosaltres els turcs celebrem el concepte de «bon veïnatge» i posem molta cura en la bona relació amb els veïns. Tanmateix, convé remarcar que, com a derivació d'una societat comunal, això implica també tenir bona relació amb l'Estat, amb la policia, amb l'exèrcit. En funció dels veïns, en funció de la preocupació que suscita la pregunta «què diran els veïns?», tothom es guarda al pap les seues opinions polèmiques, les seues dissensions.

Tant de bo que estimem els nostres veïns, tant de bo que estimem Grècia, l'Iran, Síria. Tant de bo que ingresem a la Unió Europea i visquem en pau. Però bé caldria que no abandonàssem les nostres idees, la nostra identitat, la nostra personalitat perquè ens preocupe «el que diran els veïns», perquè posem tant d'èmfasi en el fet de mantenir-hi una bona relació.

Les revistes culturals tenen com a destinatari la gent més evolucionada i refinada d'una societat, els qui tenen el nivell més alt d'educació i de renda. La cultura del veïnatge, d'altra banda, és un concepte que serveix a les necessitats de gent que no pot sobreviure sola en una ciutat moderna, que necessita el suport moral, i fins i

tot cultural i religiós, dels seus veïns per a poder surar en un entorn urbà modern. Per descomptat que hauríem de mantenir bones relacions amb els nostres veïns, però no hauríem de sacrificar per això el nostre pensament, les nostres idees polèmiques. Quan els pares es barallen a casa, sens dubte està molt bé demanar prudència i dir: «Calleu, què en pensaran els veïns?», però la por als veïns podria dur-nos a renunciar a les nostres idees i a viure igual que tothom. Per tornar al punt on havia començat, allò que esperem de les revistes culturals és precisament que no ens menen a pensar en conformitat amb tota la resta.

Espere que aquest col·loqui, així com també l'accés de Turquia a la Unió Europea, s'ajustarà als criteris ací expressats. Cada u de nosaltres hauria de pensar una mica diferent, no ens hauríem d'assemblar els uns als altres, hauríem de sentir orgull de la nostra diferència respecte dels veïns, no de les semblances. El veí no hauria de qüestionar la nostra diferència. Aquest és el món que val la pena. I aquesta és la raó per la qual el concepte de veïnatge figura en l'encapçalament d'aquest col·loqui: perquè volem viure en un món de diversitat. □

# Les fronteres virtuals d'Europa

*Jirí Pehe*

L'antic president txec Václav Havel afirmava que un dels problemes més grossos per a ell era que no sabia on començava i on acabava Rússia. Avui, podem dir el mateix d'Europa. Aquesta manca de precisió no sols es refereix a la composició geogràfica d'Europa, sinó també a la seua constitució cultural, religiosa i fins i tot de civilització.

Mentre que altres continents estan delimitats per oceans i muntanyes, Europa i Àsia comparteixen el mateix continent. A pesar d'això, ambdues són normalment percebudes com dues entitats separades, cosa que no és sinó el reflex d'un territori més cultural que geogràfic. En altres paraules: en el cas d'Europa i Àsia, la geografia esdevé cultura.

Quan Gran Bretanya i Irlanda s'adhereiren a la Unió Europea el 1973, aquesta percepció d'Europa es va moure en una altra direcció. Les objeccions franceses a

l'ingrés dels britànics es van revelar que eren, en última instància, més geopolítiques que culturals. Gran Bretanya podia recolzar-se (i encara ho fa) tant en la seua història com en la seua condició d'illa per a resistir-se a una plena integració europea. En alguns països europeus, i particularment a França, sorgí també la preocupació que Gran Bretanya esdevingués un cavall de Troia nord-americà en Europa, i doncs que facilités la poc grata influència dels Estats Units en el continent.

## NI L'EST NI L'OEST

Amb les peticions d'ingrés d'Espanya i Portugal (ambdós països hi foren admesos el 1986), la preocupació es traslladà a la capacitat d'ambdós països de subscriure la mena de democràcia contemplada en el projecte europeu, atès que tots dos havien estat governats fins feia poc per dictadures feixistes. Tanmateix, pel que fa a l'afiliació cultural d'Espanya i Portugal, era clar des del principi que tots dos països pertanyien al camp occidental. El procés d'eixamplament a l'Europa oriental comportà preocupacions similars.

Els primers conflictes reals sobre la identitat europea van emergir durant l'ingrés

Jirí Pehe, analista polític i director de recerca sobre mitjans de comunicació, ha estat durant molt de temps assessor del president txec Václav Havel. A hores d'ara és director de la New York University a Praga. Aquest article es va publicar originalment a *The New Presence* 3/2006 (i fou reproduït a Eurozine el 4 de desembre de 2006). Traducció de Maria Bugades.

© Jirí Pehe/The New Presence © Eurozine.

de Grècia a la Unió el 1981. Grècia era el primer país cristianoortodox a entrar en la cleda europea. De fet, el país era diferent en molts altres aspectes: d'una banda, Grècia era un país l'antiga civilització del qual estava en el cor de la identitat europea, mentre que, de l'altra, havia passat molts segles sota la doble influència bizantina i turca.

Finalment, la història proporcionava munició tant als escèptics com als defensors de la incorporació de Grècia. El país ha esdevingut un membre més de la Unió Europea, ni particularment problemàtic ni particularment pròsper. Com que Grècia entrà en la Unió sense gaires complicacions, encara avui els grecs diuen «anem a Europa» quan es preparen per viatjar a altres països europeus. Els efectes a llarg termini del pensament bizantí<sup>1</sup> han debilitat clarament la determinació de l'*establishment* polític a usar de manera més efectiva l'ajuda subministrada pels països més rics de la Unió Europea. Durant molt de temps, Grècia ha estat l'únic país de la Unió que s'ha trobat en aquesta situació. El 2004, Xipre entrà a la Unió Europea, i Bulgària i Romania ho faran el 2007, amb la qual cosa s'eixamplarà la sèrie de països amb un panorama similar.

## NO SOLS LA RELIGIÓ

És evident que qualsevol definició específica de l'europeisme no deixa de ser problemàtica i que els intents per donar una definició cultural són igualment fútils. Encara que hi ha moltes bases històriques pan-europees, no existeix cap narrativa veritablement unificadora. A més a més, els territoris europeus han vist molt conflictes, desplaçaments, èxodes i fluxos migratoris.

El resultat final és que l'Europa actual constitueix una societat multi-ètnica, que inclou membres d'una àmplia diversitat d'orígens racials i religiosos.

Per tant, crear una identitat europea basada en el cristianisme només seria realment possible en un sentit històric i de civilització molt ampli. Ara bé, tant la Il·lustració com el racionalisme europeu-occidental, que estan en l'origen de la democràcia moderna, així com la noció de drets humans i la teoria de l'estat de dret, formen part de la identitat europea. I ho continuen sent, a pesar que moltes d'aquestes nocions s'han desenvolupat resistint-se al domini de l'ortodòxia religiosa. Encara que a nivell intel·lectual aquesta modernitat prové del cristianisme occidental, ofereix, això no obstant, un quadre diferent d'Europa.

Un component clau d'això és el respecte a les minories i el valor dels drets i les llibertats individuals. La moderna identitat política d'Europa, que s'estén de l'oest a l'est del continent (i a la resta del món) és tan important almenys com les nocions culturals i religioses col·lectives. Igualment importants són les identitats culturals de les diferents societats europees considerades individualment.

## EUROPEU O IMPERIAL

Ens trobem així davant la qüestió de si volem fonamentar la nostra identitat europea sobre nocions racionals de drets humans i democràcia o sobre l'herència cultural i religiosa. Aquesta decisió és enormement important quan ens enfrontem al dilema de l'Europa d'avui. Si veiem la identitat europea principalment com una forma de cultura compartida, en què un component

## BACKGAMMON EUROPEU

clau és una religió dominant comuna, aleshores l'acceptació de cultures «no-europees» en el marc d'una major integració serà altament problemàtica. Amb tot, continuem exposant-nos als riscos que comporta una inacabable introspecció sobre el que significa realment el nostre europeisme.

Si hem d'entendre la identitat europea en termes institucionals i de valors, aleshores tots els qui accepten aquests valors seran ben vinguts i acceptats. Cosa que porta a la inevitable qüestió de si els països que s'adhereixen a aquests valors i normes institucionals, però no formen part geogràficament d'Europa, han de ser considerats també com a europeus.

Però això és, abans que res, una decisió política. En el futur, teòricament, no sols Turquia podria esdevenir membre de la Unió Europea, sinó també diversos països nordafricans. De fet, alguns comentaristes han apuntat ja que la creixent cooperació euroatlàntica podria portar a la creació d'alguna mena d'unió euroamericana. I fins i tot ara tenim ja institucions europees com l'OCDE (Organització per a la Cooperació i el Desenvolupament Econòmic) de la qual formen part els Estats Units i Canadà.

Hi ha un altre argument fort per a la neutralitat cultural quan es tracta de definir les fronteres del projecte europeu. És l'exemple de Turquia. Quan començaren les negociacions entre la Unió Europea i Turquia, les fronteres de la Unió s'estaven estenent cap a Àsia. En la pràctica, això significa dues coses: que hauria d'anar eliminant-se a poc a poc l'etiqueta «europea» de la UE i que, en realitat, Europa seria una nova forma d'imperi que podria i hauria d'estendre's més enllà de les seues fronteres històriques.

Finalment, sembla que cada vegada serà més difícil refusar l'adhesió a aquells països que, almenys en part, estan en el continent europeu, com Rússia, així com a països com el Marroc i Tunísia, que han expressat ja la seua intenció d'incorporar-s'hi.

Amb tot, és evident que qualsevol futura expansió de la UE no pot ser una mera absorció horitzontal, sinó que ha d'anar acompanyada per una més profunda integració vertical basada en institucions unificades i en criteris i valors polítics. En aquest sentit, el tema de l'acceptació d'una constitució europea esdevé un problema clau. Mentre la UE siga incapaç de decidir el nivell d'una major integració abans d'una major expansió, continuarà existint l'amenaça que es faça realitat el gran desig dels euroescèptics: la dissolució i el col·lapse final del projecte d'integració europea.

Per tant, no sols és necessari posar-se d'acord sobre on comença i on acaba Europa (o, a la inversa, admetre que l'expansió de la UE no està confinada de cap manera a les seues fronteres geogràfiques), sinó també discutir els criteris institucionals i de valors col·lectius sobre els quals s'ha de bastir una Europa unida. Mentre això no estiga clar, els principis culturals que divideixen els europeus brillaran de manera més rutilant i faran que una major integració europea sembla poc realista. □

1. Durant bona part de la seua història, l'imperi romà «bizantí», de parla grega, va ser conegut per molts dels seus contemporanis occidentals com «l'imperi dels grecs», a causa del creixent predomini de la seua població grega.



# El multiculturalisme ha de servir a la llibertat

*Amartya Sen*

Tot començà al Canadà. I sota els millors auspicis. En 1971, Canadà va ser el primer país del món que va fer del multiculturalisme una política oficial. Com se'n vanta la pàgina Internet del Patrimoni canadenc, «Canadà ha proclamat el valor i la dignitat de tots els canadencs i canadenques, sense distinció de raça o ètnia, de llengua o de confessió religiosa».

La majoria dels estats membres de la Unió Europea no tardaren a seguir el moviment, amb Gran Bretanya al capdavant. El multiculturalisme esdevingué el gran concepte en voga al món sencer. Aquesta edat d'or pertany avui al passat, en particular a Europa. Dinamarca i els Països Baixos han capgirat ja les seues polítiques oficials; Gran Bretanya està travessada per dubtes seriosos; Alemanya i França són escèptiques en aquest sentit. On està el problema, doncs? Té a veure, sens dubte, amb un mal raonament.

Cal no confondre, d'una banda, la llibertat cultural, element fonamental de la dignitat de tots els pobles, i, de l'altra,

la defensa i celebració de totes les formes d'herència cultural, sense tractar de saber si els individus concernits elegirien efectivament aquestes pràctiques si tinguessen la possibilitat de fer-ne l'examen crític. La llibertat cultural ben entesa consisteix a saber resistir-se a l'aprovació sistemàtica de les tradicions passades, quan els individus veuen raons per canviar el seu mode de vida.

Si, a Gran Bretanya, una jove que forma part d'una família immigrant conservadora vol eixir amb un jove anglès, fa una elecció quasi irreprotxable en termes de llibertat multicultural. Per contra, l'intent dels seus pares per impedir-li-ho és una reacció molt poc multicultural, perquè denota una voluntat de mantenir les cultures aïllades les unes de les altres sota el que es podria anomenar una forma «monocultural plural». I a hores d'ara, és la posició dels pares la que sembla gaudir dels favors dels «multiculturalistes» més rígids.

La història del multiculturalisme a Gran Bretanya és molt interessant en aquest sentit. Després d'una fase positiva d'integració multicultural, vingué una fase de separatisme i confusió. La Gran Bretanya postcolonial havia fet tot el possible per integrar els immigrants mitjançant un tractament no discriminatori en matèria de seguretat social i fins i tot de dret de vot.

Amartya Sen, premi Nobel d'economia en 1998, és professor a la Universitat de Harvard. Article publicat a *Le Monde*, 30 d'agost 2006. Traducció de Maria Bugades.

La Commonwealth, idea visionària i multicultural *avant la lettre*, permet, en efecte, a tots els ciutadans d'aquesta comunitat de nacions amb residència al Regne Unit –i doncs pràcticament la quasi totalitat de la població immigrant no blanca– participar en les eleccions britàniques.

A la vista de la història de profunda desigualtat de la immigració a Alemanya, França i quasi a tot arreu d'Europa, cal saludar la voluntat de Gran Bretanya d'atorgar al més aviat possible als immigrants en situació regular els drets econòmics, socials i polítics que els pertoquen. Aquesta postura, per descomptat, tenia punts febles, com van mostrar els avalots de 1981 a Brixton i a Birmingham.

Amb una altra iniciativa visionària, hom s'esforçà per tenir-los en compte de manera seriosa. Lord Scarman dirigí una investigació sobre els avalots i els atribuï als «prejudicis racials inherents a la vida britànica». És veritat que els problemes identificats aleshores no han desaparegut del tot (la raça continua sent un factor discriminatori, igual que la classe social o el sexe), però el país ha donat proves, molt abans que el «multiculturalisme» no es convertís en una paraula de moda, d'un compromís durador en favor del tractament igualitari de tots els britànics, siga quin siga el seu origen.

El que és tràgic és que, a mesura que s'imposava l'eslògan multiculturalista, anava creixent també la confusió sobre les seues exigències. Es tracta bàsicament de dues confusions. La primera és una amalgama entre conservadorisme cultural i llibertat cultural. El fet d'haver nascut en una comunitat donada no és en ell mateix una prova de llibertat cultural, perquè no és una elecció activa. Per contra, la decisió

de continuar fermament arrelat al mode de vida tradicional pot ser un exercici de llibertat, sempre que aquesta elecció s'haja fet després d'haver examinat altres opcions. De la mateixa manera, la decisió de separar-se (siga de manera subtil o radical) dels comportaments tradicionals, una decisió presa després d'haver reflexionat i raonat, és igualment un acte de llibertat multicultural.

La segona confusió consisteix a ignorar el fet que, si la religió pot ser un important criteri identitari per als individus (en particular, quan poden elegir lliurement abraçar o rebutjar les tradicions heretades o adoptades), hi ha també d'altres adhesions i afiliacions –polítiques, socials, econòmiques– amb les quals tenen dret a identificar-se. I és que la cultura no es resumeix en la religió. La fórmula dels canadencs remet així de forma explícita, a més de la religió, a la llengua; convé recordar, per exemple, que els habitants de Bangla Desh que avui apareixen classificats en la categoria «musulmans britànics», han eixit d'un poble que obtingué la independència a través d'una forta lluita (el 1971) no pas sobre bases religioses, sinó en nom de la llibertat lingüística i la laïcitat.

Els responsables polítics britànics han agafat el costum de tractar cada grup de coreligionaris com una «comunitat» sencera que ha de funcionar segons costums propis –a condició, per descomptat, que la seua pràctica siga «moderada». Els portaveus religiosos de les poblacions immigrades semblen gaudir d'un reconeixement (i d'un accés als salons del poder), per part de les autoritats britàniques, d'una amplitud inèdita. S'han creat noves «escoles de la fe» amb la benedicció i els estímuls del govern. Aparentment hom es preocu-

pa més de l'«equilibri» religiós, més aviat mecànic, desitjat pels que s'anomenen «líders comunitaris», que d'ensenyar als infants els sabers de base i l'aprenentatge de la raó.

Les escoles separades, fenomen de compartimentació que, a Irlanda del Nord, no fa sinó aprofundir la fossa política entre catòlics i protestants, són ara autoritzades i fins i tot encoratjades *de facto* per a d'altres franges de la població britànica. Hi seran un factor de divisió.

El que cal avui no és abandonar el multiculturalisme, ni renunciar a l'objectiu d'igualtat, «siguen quins siguin els orígens racials o ètnics, la llengua o la confessió religiosa», sinó dissipar aquestes dues confusions que han fet tant de mal. Cosa que resulta imperativa, no sols perquè la llibertat ha de ser tinguda en compte, sinó també per a evitar la revolta dels més desfavorits, com en els suburbis francesos. Cal lluitar, doncs, contra l'amenaça creixent de les idees comunitaristes violentes, que progressen a Gran Bretanya i que corren el risc de desembocar en actes d'una brutalitat bàrbara.

És important reconèixer que els primers èxits del multiculturalisme a Gran Bretanya van anar lligats als esforços fets pel país no pas per separar, sinó per integrar. En centrar-se sobre les comunitats, no s'ha fet cap servei a les llibertats multicultural. Ben al contrari. □

# L'AVENÇ

més història, més cultura



cul... ió hi  
actu... stòri  
literatura opinió  
patrimoni literatu  
història patrimoni  
opinió cultura hi  
ia patrimoni lite  
ltura opinió pat

Informació i subscripcions

al 93 245 79 21 o a [www.lavenc.cat](http://www.lavenc.cat)

# Microhistòries

*Anacleto Pons / Justo Serna*

Deia Umberto Eco que saber alguna cosa de química ajuda a entendre què és la sal, el clorur de sodi, una substància blanca i cristal·lina. No obstant això, afegia, aquesta definició no ens ensenya gran cosa sobre el seu valor, sobre els seus usos: que és emprada com a condiment, per a conservar i realçar el sabor dels aliments, que augmenta la pressió arterial, que s'extreu del mar o de les salines o, fins i tot, que en temps remots era un article més apreciat del que ho és avui, que la seua obtenció obligava a emprendre viatges en els quals esforços herois seguien la ruta de les espècies travessant deserts, per exemple. Per a entendre el significat que va tenir en un altre temps i per a imaginar el valor que tenia per als nostres avantpassats no ens serveixen les fórmules químiques. El que necessitem, doncs, són històries: relats d'aquelles travessies, narracions dels esforços d'aquells mercaders i dels intercanvis que es duïen a terme en les diferents places comercials. I totes aquestes narracions podem contar-les de moltes maneres. Prenquem-ne dues.

Una, la més clàssica, consisteix a traçar un panorama general tot reconstruint l'estructura del comerç de les espècies en l'Europa medieval i moderna. Una altra, fins i tot més atractiva per al lector, és la d'escollir un cas, potser un individu, un dels tants mercaders que feien aquesta ruta de la sal. Així, a través de la seua vida, de la seua mirada, de les seues penes i esforços, dels seus assoliments, del que es tractaria és de relatar el que per a ell i els seus significava obtenir aquest triomf, atresorar la sal. Precisament, aquesta forma de contar podríem anomenar-la *microhistòria*. Doncs bé, des de fa un temps, alguns acadèmics han fet d'aquesta microhistòria la seua forma de recuperar el passat. Amb això, les pàgines de certs llibres s'han vist poblades d'humils teixidors, d'impostors espavilats, d'artesans eixerits, de moliners setciències. És a dir, aquests volums són protagonitzats per individus amb noms i cognoms, però ja no són necessàriament aquelles figures titàniques que s'asseïen als trons, que presidien els governs, que comandaven els exèrcits, que encapçalaven grans protestes o revolucions. Són herois modestos, anònims de fet, fins que l'historiador es va fixar en ells, desconeguts fins que algú els va exhumar dels arxius. I si n'ha quedat empremta és perquè, tot i ser individus comuns, hi

Anacleto Pons i Justo Serna són professors d'història contemporània a la Universitat de València. Són autors conjuntament, entre altres obres, de *Cómo se escribe la microhistoria* (2000) i *La historia cultural* (2005).

va haver alguna cosa d'excursionista en les seves vides, si de cas una petita heretgia, un delictat sonat, un aldarull renouer, etcètera. Per això mateix, no són una anècdota, un motiu merament curios o pintoresc, sinó casos en els quals la persona s'expressa i viu amb els recursos de la seua època i en ocasions contra el seu propi temps.

En efecte, com ha assenyalat John Lewis Gaddis, la disciplina històrica ha canviat força: «qui hauria predit que avui estudiariem la Inquisició a través de la mirada d'un moliner italià del segle XVI, la França prerevolucionària segons la perspectiva d'un obstinat servent xinès o els primers anys de la independència nord-americana a partir de les experiències d'una llevadora anglesa?»<sup>1</sup> És a dir, qui hauria predit l'impacte que tindrien el *Menocchio* de Ginzburg, el *Hu* de Jonathan Spence i la *Martha Ballard* de Laurel Thatcher Ulrich?<sup>2</sup> Segons conclou Gaddis, és l'historiador qui tria el que és significatiu, tant si escriu un relat sobre una batalla gloriosa com si aborda la vida d'un individu insignificant. És a dir, les microhistòries han de prendre's com a perspectives particulars que determinats i escassos testimonis tenen dels grans fets o processos. Així, la interpretació o la narració que n'ofereixen acaben sent molt reveladores, perquè ens mostren la seua mirada en el temps i en l'espai i com van sobreviure a aquella circumstància. Amb això s'illumina fets del passat que, altrament, quedarien enfosquits.

Doncs bé, un d'aquells personatges, aquell moliner italià a què al·ludeix Gaddis, ens és avui ben familiar. No és altre que Domenico Scandella, conegut pel renom de Menocchio. Va nàixer el 1532 a Montereale, un poblet entre els tossals del Friül, on sempre va viure. Era un moliner que llegia,

que compartia amb altres camperols llibres i relacions, que tocava la guitarra en les festes populars, que predicava un cristianisme estrany, metafòric, que concebia el món a la seua manera, sense auxili de Déu, cosa per la qual, finalment, seria acusat: en concret se li van atribuir «paraules herètiques i molt impies sobre Crist». Sobre aquest món, sobre el cosmos d'un moliner del segle XVI, va escriure l'historiador Carlo Ginzburg un dels llibres més bells i significatius de les últimes dècades: *El formatge i els cucs*.<sup>3</sup> Aquest volum va aparèixer inicialment el 1976, ha estat traduït a nombrosos idiomes i, per fi, editat en català gràcies a Publicacions de la Universitat de València.<sup>4</sup> Què en podem dir que no haja estat dit ja? Si més no, que aquest volum és un clàssic de la historiografia.

Ho és perquè ha gaudit d'un destí excepcional, insòlit en el sentit d'haver assolit un èxit rotund. Ho proven les seues nombroses reimpressions i traduccions. Ho demostra la influència acadèmica i historiogràfica que ha assolit i que encara perdura d'acord amb els diferents criteris de referència amb els quals podem avaluar-lo. Finalment, el llibre i el seu autor s'han convertit en apel·lacions habituals en molt variats àmbits, fins al punt que el nom de l'historiador i el del personatge que estudia no sols es reforcen mútuament, sinó que a més han arribat a independitzar-se: és lògic que les referències a Carlo Ginzburg no es detinguen en una obra de 1976, ja que les seues investigacions han progressat des de llavors; però no ho és tant en principi que la seua criatura (Menocchio) s'haja emancipat fins a arribar a una fama, primer, local i, després, universal.

Ho és també per l'anàlisi substantiva de les informacions i continguts del volum,

però no sols per això, perquè no és l'única cosa rellevant. Pensant en el que és habitual al si de la disciplina, que una monografia històrica es reedite amb periodicitat regular durant vint anys resulta, en qualsevol cas, sorprenent. En efecte, el més habitual és que l'actualitat d'una investigació concreta decaiga aviat i, fins i tot, que el seu propi responsable acabe depassant-la o oblidant-la. Com deia Giulio Einaudi, l'editor italià d'*El formatge*, hi ha un tipus de llibre que és exemple del que els anglosaxons anomenen un *instant book*: aquell que, quan dura uns mesos, o un any, ha complert de forma egrègia la seua funció i cau en l'oblit: és el llibre circumstancial que es recolza en una conjuntura que li és molt favorable; és el llibre «meteorològic», com també va assenyalar en certa ocasió Giovanni Levi, és a dir, el llibre adaptat als canvis vertiginosos que porten el temps i l'època, ben rebut però aviat reemplaçat. No obstant això, afegeix Einaudi, hi ha el *llibre cultural*: parlem d'aquelles obres que duren més de deu anys o fins i tot decennis, i que són com intuïcions, descobriments, passatges secrets del pensament, llibres que nodreixen altres llibres: engendren textos durant una dècada i influeixen sobre ells. En qualsevol cas, hom diria que són els grans escrits literaris els que semblen ocupar millor i regularment aquesta tasca seminal, perquè són els que habitualment encarnen els valors d'una època, els sotsobres i els somnis, les esperances i les fantasies.<sup>5</sup>

Hi ha també, d'altra banda, investigacions històriques que han estat exemple d'aquesta excel·lència, exemple de llibre cultural. Entre d'altres, postil·la l'editor en el seu diàleg amb Severino Cesari, podem esmentar alguns dels millors volums de Fernand Braudel, de Marc Bloch, d'Albert

Mathiez o de Johan Huizinga: no són llibres efímers que calga llegir rotundament, immediatament i expeditivament, a la manera d'aquests llibres instantanis, aviat caducs, dels quals parlava l'editor; són, per contra, *long-sellers*, monografies que es multipliquen, que multipliquen els seus efectes, que aconseguen fer-se un lloc en les nostres prestatgeries i que, com a tresors, exigeixen dels seus destinataris el repòs de l'obra valuosa. Si el llibre de Ginzburg ha envellit bé no és degut evidentment al que d'irrefutable hi ha en les seues interpretacions, en les seues dades o en els seus resultats. De fet, des del principi, les solucions que ell proposava per a analitzar l'objecte han estat una font de discussió contínua sense que això haja minvat en absolut la incidència que ha tingut i continua tenint. D'altra banda, si les tesis fossin irrefutables, ens trobaríem davant un saber que no admet el progrés cognoscitiu. Ans al contrari, si ha envellit bé és, entre altres coses, per la forma que Ginzburg dóna al seu llibre, per la forma com relata, com organitza la narració tot transmetent aquestes dades i per la forma com les analitza i les interpreta a partir de les conjectures de les quals se serveix, però no per les anàlisis concretes o les interpretacions particulars que emprà.

Quan un llibre d'aquestes característiques obté aquest estatus, quan un text històric assoleix aquesta presència, la fortuna pot ser deguda a dues raons, dues raons que no sols no tenen per què ser incompatibles, sinó que se solen donar alhora: en un cas, la vigència és resultat de la seua conversió en clàssic, més enllà de les informacions històriques concretes que oferesca; en l'altre, hom pot atribuir-la a la qualitat mateixa de la seua escriptura, a la tensió literària. Això, certament, no deixa de ser una para-



doxa. S'admet que la validesa de les obres històriques depèn del *quantum* de veritat que incorporen i de l'explicació raonable i versemblant que aporten. Però això mateix no és el que dilata la vida de certs llibres històrics. És, per contra, una qualitat menor i, fet i fet, irrellevant enfront d'un atribut intemporal que és justament el que els permet ultrapassar els propis límits del seu temps. Aquest estatus és conseqüència del dictat que el text estableix per a les obres que el succeeixen i que s'engeguen seguint el seu model: o s'imposa marcant un estil i provocant seguidors o perdura delimitant el que serà pertinent o rellevant després del seu exemple.

En el primer cas, ens trobem davant el fenomen de la imitació i de la reapropiació; en el segon, davant del de la censura. Aquesta seria una primera accepció, immediata, del clàssic. Però és clàssic també aquell llibre que, més enllà del seguiment instantani i del reconeixement dels contemporanis, convoca lectors d'èpoques distintes i supera idealment el context mateix en què va sorgir. Fins a tal punt seria així, que un clàssic no podria ser ja objecte de lectura, sinó, sempre i inevitablement, de relectures, com anotà Jorge Luis Borges, unes relectures que estarien guiades per les preguntes que cada generació es planteja.

Un clàssic, doncs, no és una peça de museu que ningú no fa servir, tampoc no és una obra antiga, passada de moda i que només s'entén en el seu context. Un clàssic, per contra, és una fita cultural que ultrapassa els límits del seu temps, que planteja preguntes universals i duradores. Si *El formatge i els cucs* és un clàssic, ho és per tot això, però també per la cura amb la qual Carlo Ginzburg va relatar la vida de Menocchio, per la forma narrativa adoptada, per la trama

ideada, per la retòrica emprada. És a dir, som davant d'un clàssic, un on el fons i la forma són inseparables, la prosa del qual no és merament circumstancial, sinó que és una part constitutiva de la investigació i del saber. Per tant, és una oportunitat magnífica que els editors hagen decidit no sols publicar aquest volum, sinó també altres de molt pròxims com ara *El retorn de Martin Guerra*, de Natalie Zemon Davis, i *La gran matança de gats*, de Robert Darnton.<sup>6</sup>

Tots tres llibres poden ser vists com microhistòries, exemples d'aquesta microanàlisi d'herois anònims, modestos, que van saber expressar la seua forma de veure el món i d'enfrontar-se als seus límits. Per això mateix, també podríem concebre'ls com a mostres del que avui denominariem història cultural.<sup>7</sup> Al capdavant, tots aquests volums tracten de rescatar personatges més o menys insòlits que ens descobreixen percepcions culturals del passat, de les classes populars, unes percepcions distants sempre de les nostres, de les actuals. Natalie Zemon Davis ho fa exhument la figura d'un impostor, d'algú que va suplantar la personalitat d'un altre camperol i va convèncer fins i tot l'esposa que ell era el veritable Martin Guerra.<sup>8</sup> És a dir, l'objecte de narració d'aquest magnífic llibre són la mentida social i les seues diverses formes d'expressió. Pel seu cantó, Robert Darnton s'endinsa en el París del segle XVIII i en la seua cultura a través d'episodis variats, ja siga la tumultuosa matança de gats ocorreguda en la impremta d'un tal Jacques Vincent o la manera com un agent de la policia real espiava els escriptors clandestins, organitzava les seues perquisicions i ordenava el seu arxiu.

«És inquietant tractar d'endevinar què seleccionaran com a significatiu de la nostra època els historiadors d'ací a dos-cents

o tres-cents anys», deia John Lewis Gaddis. Hi ha diverses possibilitats, algunes de realment depriments. «Si Robert Darnton és capaç de reconstruir la societat parisenca dels inicis del segle XVIII basant-se en informes de llibreters, libels escandalosos plens de xafarderies i relats sobre el judici, les tortures i les execucions de gats d'aristòcrates, que s'imagina el lector què podria fer algú com per exemple Darnton amb el que resta de nosaltres», que s'imagina el lector què farien Carlo Ginzburg o Natalie Zemon Davis.<sup>9</sup> Però abans de deixar volar la imaginació amb aquesta historiografia esdevenidora i quimèrica, convindria llegir o rellegir en aquestes noves versions alguns clàssics de la historiografia real, filigranes de l'escriptura històrica. □

1. J. L. Gaddis, *El paisaje de la historia*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 44.
2. J. Spence, *The Question of Hu*, Nova York, Vintage, 1989; L. T. Ulrich *A Midwife's Tale: The Life of Martha Ballard Based on Her Diary, 1785-1812*, Nova York, Vintage, 1991. D'aquest darrer, se n'ha fet un famós documental a la PBS. A més, va ser premi Pulitzer en 1991, l'any de l'edició.
3. Nosaltres mateixos hem estudiat l'obra de Carlo Ginzburg i en particular la fortuna d'*El formatge i els cucs: Cómo se escribe la microhistoria*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 2000. A més, vegeu l'entrevista que vàrem fer a aquest historiador en «Los viajes de Carlo Ginzburg. Entrevista sobre la Historia», *Archipiélago*, núm 47 (2002), pp. 94-102.
4. *El formatge i els cucs*, València, PUV, 2006. La traducció de l'obra l'hem feta també nosaltres. Sobre aquesta nova versió, vegeu la recensió que va fer Jordi Galves al suplement *Cultururas* (núm. 233) de *La Vanguardia*, 6 de desembre de 2006, p. 10.
5. G. Einaudi, *Giulio Einaudi en diàleg con Severino Cesari*, Madrid, Anaya & Mario Muchnick, 1994; G. Levi, «El perill del geertzisme», a A. Colomines i V. S. Olmos (eds.), *Les raons del passat*, Catarroja-Barcelona, Afers, 1998, pp. 241-249.
6. *El retorn de Martin Guèrra*, traducció de Vicent Olmos, València, PUV, 2005; *La gran matança de gats*, traducció de Manuel Ardit, València, PUV, 2006.
7. A aquest particular hem dedicat el nostre estudi *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Madrid, Akal, 2005. A més i contemporàniament hi ha els llibres de P. Burke, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 2000 (reed. 2006), *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2005, així com el d'U. Daniel, *Compendio de historia cultural*, Madrid, Alianza, 2005.
8. Sobre la forma de treballar d'aquesta historiadora, vegeu el llibre que hem traduït de N. Z. Davis, *Pasión por la historia. Entrevista con Denis Crouzet*, València, PUV, 2006.
9. J. L. Gaddis, *El paisaje...*, pp. 44-45.

# Impostors, gats i formatges: matèries per a historiadors

*Ferran Garcia-Oliver*

El<sup>s</sup> historiadors tractem de jugar sobre segur. Més enllà de les evidències, ens sol entrar una mena de vertigen, o de suspicàcies, perquè no hi podem amidar amb la vara rasa de les eines conceptuals que fem servir per a pensar i, val a dir, escriure la història. Però tots nosaltres sabem que amb prou feines divisem, permeteu-me la imatge massa gastada, la punta de l'iceberg, és a dir, un grapat de fonts i testimonis exigus del que qualsevol societat del passat va produir. La immensa majoria roman en un fons d'on probablement mai no podran ser rescatades perquè senzillament s'han perdut. ¿És legítim, doncs, a l'historiador escriure sobre silencis? No solament crec que és pertinent sinó, a més, necessari. Aquí, en aquesta regió d'ocultacions, en la qual es va a les palpentes, l'historiador creix, es fa fort, conjumina les millors bondats del seu quefer.

No s'hi va, doncs, a la recerca d'un registre de la propietat o al cens demogràfic, ni a la mesura del creixement mercantil o l'avaluació del tractat de política internacional. S'hi va a la recerca d'episodis mínims,

captats fugisserament, d'esquitllentes. Episodis on a males penes es poden vessar els encaixos de l'erudició que ens és pròpia, però que requereixen sabers, cauteles i experiències diverses per traure'n l'entrellat. Més que l'evidència, doncs, es tracta de captar allò que hi subjau, allò que té una dimensió fortament metafòrica i està carregat de simbolisme. Cal interpretar els documents, sí, però també interpretar les interpretacions dels documents.

¿Per què un notari ha escrit *agricultor* i no *agricola*? ¿Per què la gent gran del meu poble, abans, molt abans, besava el pa si en sobrava un rosegó inservible? ¿Per què el bosc de Ramon Llull és sovint un *locus amoenus*? ¿Quin significat té que una colla de brètols artesans troben una bona diversió fent una matança de gats? ¿Per què Joan de Coras, un magistrat de la cort de Tolosa, després de sentenciar a mort l'impostor que s'ha fet passar per un altre home, i ha enganyat a gairebé tothom, inclòs ell mateix, confegeix l'*Arrest memorable*, un llibre on condensa les peripècies d'aquest que havia pres el nom de Martin Guerra? Els documents –i ací parle en el sentit més ampli del terme, inclosos els texts literaris o una representació pictòrica– són també signes, uns signes que remetent a un sistema de valors ben distint del de nosaltres, i és

Ferran Garcia-Oliver, és professor d'història medieval a la Universitat de València. Ha publicat, entre altres, *La vall de les sis mesquites* (PUV, 2003).

només en l'interior del qual on adquireixen coherència, significats.

Aquests signes són compartits per tots, són entesos més enllà del filtre imposat per les jerarquies socials. Aaron Gurevix s'hi referia com a «material semàntic bàsic», perquè aquest material no procedia d'un pensament segregat per filòsofs i professionals de la ploma, laics o eclesiàstics, perfectament articulat i desplegat en argumentacions lògiques i raonables. Per contra, som al davant d'un món menys encaixat, més espontani, fet de materials reciclats, de molt diversa procedència, en una barreja d'ingredients que tant poden provenir d'una sublim predicació, d'un manual universitari com del fons insondable del paganisme. Ací els abstractes no hi compten, i sí uns sabers pràctics, unes estratègies per a sobreviure enmig de societats convulses, violentes, sovint molt bèsties però també generosament solidàries. Allò que cal remarcar és justament el significat, el conjunt de significats, captats perfectament per tothom, del miserable al prohom i del pagès al gentilhome. Nosaltres, tanmateix, necessitem reflexions suplementàries, donat l'abisme de referències que ens separa. Pose per cas uns versos d'Ausiàs Marc, prou ben coneguts d'altra banda:

*Pre-m enaxí com grosser erbolari  
qui prop la mar les herbes del bosch cerqua,  
e com lo clerch fahent de festes cerqua  
en lo Troyà, llexant lo Breviari.*

No és precisament un dels passatges més obscurs, però el lector d'avui dia necessita indefugiblement d'unes croses per fer-se cabal de les imatges que el senyor de Beniarjó condensà en aquests quatre, com sempre, magnífics decasíl·labs. El lector i

sobretot l'oient contemporani de Marc, pagès, menestral, burgès o cavaller, no deixarien d'esbossar un somriure de complicitat. Prou que sabien i podrien assenyalar amb el dit no un sinó molts clergues que no feien el que els pertocava de fer, és a dir, llegir el Breviari en lloc del Troià.

Això és una manera d'entendre el món. Hi ha, a més, la mar, el bosc, les herbes, els herbolaris, la guerra –troiana–, el cristianisme triomfant; hi ha, dues metàfores, l'una sentenciosa i l'altra faceciosa. D'aquest món certament debolit no sols ens separa el llenguatge, que ja és dir, sinó sobretot la cosmologia que l'embolcalla. Els poemes de Marc, com els contes de la mare Oca, la descripció anònima de Montpeller de 1768 o el procés judicial que exhuma la suplantació de la personalitat i, encara més, els atributs virils de Martin Guèrra, són artefactes heteròclits, més complexos del que semblen, per a ser llegits i interpretats de forma transversal i no des de l'òptica de la classe a la qual pertany presumptament la mà autora. ¿Què poden haver significat els contes que els pagesos feien circular profusament durant els segles XVII i XVIII? Els contes deien als pagesos, proposa Roger Darnton, com estava organitzat el món i els proporcionaven una estratègia per a desei-xir-se'n. En un món arbitrari i amoral, cruel i perillós, s'imposen lliçons exactament arbitràries, amorals i cruels per no deixar-hi la pell abans d'hora, i els contes en constitueixen el perfecte manual. Avui dia són «políticament incorrectes» i per això Walt Disney ha posat a sobre les seues grapes reaccionàries i moralitzadores. Si bé ho mirem, el fet que Arnau del Tilh, més conegut pel Panseta, un dia haja decidit convertir-se en Martin Guèrra, aprofitant que aquest ha desaparegut sense deixar cap rastre, és una

estratègia de supervivència per a un jove cap de trons que fins aleshores no havia fet res de bo. Però suplantant aquest fill de bascos del Lapurdi —el cognom Guèrra no és més que una adaptació occitana d'Aguerre—, gràcies a la seua audàcia i eloqüència, i a la semblança dels trets fisiognòmics, trobarà l'aixopluc d'una casa, una explotació, el reconeixement veïnal, una mica atordit al principi, i sobretot el llit conjugal, les abraçades i les complicitats de Bertranda de Rolhs. Hi troba una família, comptat i debatut. ¿Què més podia demanar un pagès llenguadocià de mitjan segle XVI?

Fa ja gairebé vint-i-cinc anys, quan vaig llegir per primera vegada *El retorn de Martin Guèrra*, amb prou feines en vaig retenir l'argument. Era escandalosament jove, i recorde que sobretot em fascinava Bertranda, i vaig avorrir el veritable Martin. Si durant tot aquest temps he retingut la història concreta és perquè Natalie Zemon Davis tenia la gràcia de l'escriptura, com la té Darton i la té Ginzburg, i, per què no, la gràcia de l'entreteniment. ¿Està vedat als historiadors construir proses elegants, suggestives i suggeridores? La competència cada dia és més gran, un públic considerable, intel·ligent i curiós ens ha retirat la seua confiança. Necessitem congressos, simposis, encontres gremials de molt alta competència, però també alternatives maneres d'apropar el discurs historiogràfic a la gent, més còmoda, sembla, en els escenaris d'una novel·la o de la imatge. El plaer de la lectura no està divorciat del rigor i la precisió.

Darton, Zemon Davis o Ginzburg són propietaris d'uns excel·lents bisturís per a operar una matèria tan delicada com la del passat. No són mai mans graponeres. Hi obren amb cautela i sempre respectant una mena de principi d'alteritat. Els historia-

dors, ens venen a dir, hem de tenir present que la societat que mirem al microscopi o a través del telescopi senzillament és una altra. Robert Darnton, l'autor de *La gran matança de gats*, prou que hi insisteix. Un dels progressos socials de les societats d'avui dia passa pel reconeixement de la diferència. Ja no podem rebutjar ningú per la seua condició de dona, moro, homosexual, txetxè o portador del virus de la sida. L'historiador també ha rescatat els altres i les altres, marginats, els ha concedit la veu que es mereixen, però més aviat ho ha fet, ho hem fet, massa escorats des dels pressupòsits ideològics i socials d'avui dia. No estic rebutjant l'arsenal teòric i conceptual —sense el qual ni tan sols aquestes meues paraules serien possibles—, ni de bon tros. L'únic que pretenc suggerir, com suggereix Darnton, és que sense prendre consciència d'aquesta alteritat estem condemnats al fracàs. Per això, en part, van fracassar els paradigmes que havien sostingut el discurs històric durant gairebé tot el segle XX. Així el creixement agrari a partir de l'any mil no fou sinó una transposició del creixement ineluctable del capitalisme i de la idea del progrés; i just per això resultava inconcebible el mercat durant l'Edat Mitjana o es retardava la noció del consum fins al segle XVIII, quan es produiria una autèntica revolució en l'adquisició de béns no imprescindibles per a viure; o, per citar un assumpte domèstic, durant molt de temps ha imperat una imatge maniquea de la guerra dels remenses, bons i dolents, i amb explicacions que han primat exclusivament l'òptica econòmica o agrària.

La noció d'alteritat es fa imperiosa sobretot en l'àmbit de la cultura, que és un terme també molt complex i relliscós. Pràcticament tots els llibres que ara ens ocupen giren entorn de la cultura, de «les

coses que serveixen per a pensar», per a fabricar el món i, si es pot, dominar-lo, fer-lo a la mida de les necessitats d'un mateix. Que gairebé sempre s'hi fracasse, són figures d'un altre paner, però en qual-sevol cas mostra els usos de la cultura, que és una ferramenta més, més subtil que l'arada, menys precisa que la falç, menys mecànica que el teler, igualment útil, tanmateix. Torne a Marc, aquest temperament podràs que no es troba bé enlloc. Contra les adversitats no batalla amb l'esgrima. Bé, posa plets i li posen plets, és veritat. Però la veritable batalla, allà on se la juga de debò, inclosa la salvació, la de l'ànima, és amb el vers. I el cavaller de Gandia, amb la seua soberga i exacerbada singularitat –la de jo son aquell que es diu Ausiàs Marc–, es deu a una cultura, a aquell conjunt de referències i referents on nosaltres no podem sinó sentir-nos estranyats, perquè no ens pertany, però que era un codi completament desxifrabable pels seus contemporanis. I això perquè «els corrents culturals es barregen, es mouen tant cap amunt com cap avall» fins al punt de connectar «grups tan separats com els dels pagesos i els salons sofisticats». És perquè la cultura modela la forma de pensar, que Darnton reclama un lloc per a Diderot o

Rousseau en un llibre sobre les mentalitats de la França del segle XVIII. Si en férem un de semblant a casa nostra per a la tardor medieval, i caldria que ho férem, hauríem de reservar un lloc a Marc o Metge junt amb els sermons de Sant Vicent, la brama dels llauradors de l'horta, les nadales i les cançons populars o la història d'un crim vessada en procés judicial.

Aquest tipus d'història que en el seu moment va ser anomenada història de les mentalitats, en altres llocs *cultural history* i en altres microhistòria, presenta paranys que no sempre s'han sabut esquivar, en particular confondre l'anècdota amb la categoria. L'anècdota té un poder evocador, il·lumina zones d'ombra amb l'episodi generalment vívid que tragina. Però l'historiador no es pot convertir en un caçador d'anècdotes, si és que no volem convertir els nostres «relats» en un reguitzell de banalitats i extravagàncies. Ara i adés ens devem al rigor del mètode, a l'extracció de regularitats, que és en definitiva el que converteix la cosmovisió d'un moliner, les peripècies de Martin Guerra o una manança de gats en temes historiables. Carlo Ginzburg, Natalie Zemon Davis i Roger Darnton són, primer que tot, excel·lents historiadors. □



## Els pobles que caben en un tren

Simona Škrabec

*La nació i la mort*

Idith Zertal

Traducció de Roser Lluch i Oms

252 pp., 2006, Lleonard Muntaner editor, Palma de Mallorca

Adam Zagajewski explica en *Un poble petit escriu una carta a Déu*<sup>1</sup> que tot va començar amb la invenció dels trens. El caruatge que es va endur la Maria Antonieta a la plaça de la Guillotina no es podria haver endut tot el poble. La repressió política a la Rússia dels tsars, per dura que fos, tenia a disposició només carros de cavalls i no es poden traslladar gaires insurgents amb una diligència. En canvi, els trens poden carregar milers, fins i tot alguns milions, de persones molestes i endur-se'ls. Però aquest destí deu ser culpa dels pobles que són prou petits per a cabre en un tren.

Aquesta irònica nota sobre el destí dels jueus a l'Europa del segle XX—terriblement irònica pel fet de ser escrita per un polonès d'arrels jueves com ara Zagajewski—és l'escull on trenquen les ones de tota reflexió sobre la història recent. El genocidi del poble jueu durant el nazisme s'ha produït al bell mig d'Europa, en unes societats que,

tot i la seva complexitat, semblaven prou consolidades per a garantir pau i progrés. El breu text de Zagajewski il·lumina molt bé dos aspectes fonamentals d'aquests fets. L'eliminació sistemàtica de la població jueva d'Europa Central ha obert una dimensió de repressió nova i desconeguda fins aleshores. El que horroritza no és només el nombre de víctimes i la crueltat dels mètodes emprats, sinó també que les deportacions i les matances es fessin seguint un pla minuciosament establert. L'absència de tota ètica és l'empremta d'una era tecnològica. El progrés tècnic i la capacitat d'organització interna de les societats van ser una condició imprescindible per a crear una maquinària de la mort efectiva, implacable.

La possibilitat que el complex sistema repressiu es reproduís en altres circumstàncies, ha posat en alerta altres pobles prou petits per a «cabre en un tren». La por va ser corroborada pels mapes estalinistes on es van dibuixar amb tota precisió els moviments de trens necessaris per a disseminar per l'enorme territori soviètic ciutats i poblacions senceres i els mètodes utilitzats que van assegurar l'eliminació de tota oposició.

Però aquesta por té també el seu revers: entre els pobles petits que s'emmirallen en la *Shoah* es va crear la paranoia d'una possible desaparició. La por és una arma terrible i ho és encara més quan s'utilitza en circumstàncies que no representen una amenaça real, sinó que el paper de la víctima és usurpat per negar totes les opcions de negociació, de compromís polític. «Amb els nazis no es negocia, però els israelians haurien de negociar amb els seus veïns», va apuntar en una entrevista l'agost del 2006 Idith Zertal.<sup>2</sup> Aquesta és la primera qüestió general que pot ser abordada gràcies al seu

llibre *La nació i la mort*, publicat per l'editorial mallorquina Leonard Muntaner el 2006. Una traducció excel·lent de l'hebreu de Roser Lluch i l'edició acurada que caracteritza tots els volums que s'han publicat fins ara en la col·lecció Traus, dirigida per Arnau Pons, contribueixen a fer de la lectura d'aquest llibre un veritable descobriment.

El temor de ser deportats en un tren, es pot utilitzar amb finalitats polítiques? Zertal talla amb decisió el nus gordià de silenci i pors de ferir sensibilitats i s'encara amb la memòria de la Shoah a Israel.

Ja el 1946, Hannah Arendt va assenyalar que el sionisme era una concepció política segons la qual el destí dels jueus no tenia cap connexió amb els destins d'altres nacions i que les exigències jueves no calia que tinguessin cap relació amb els altres esdeveniments. La realitat era per a Theodor Herzl una estructura hostil eterna i inamovible, formada pels *goyim*, enfrontats contra tots els jueus. Després del genocidi nazi, després del «més absolut fracàs de la solidaritat internacional», aquest sentiment es va aprofundir i no és estrany que per als jueus que van patir aquesta experiència tots els gentils passessin a ser iguals. L'altra experiència fonamental per al futur de la política jueva va ser, segons l'opinió d'Arendt, el fet que els jueus assassinats van ser conduïts a la mort indefensos, com ovelles a l'escorxador. Israel havia d'assegurar la dignitat a qualsevol preu. En cas de ser atacats, dins del seu propi Estat, els jueus havien de morir amb les armes a les mans.<sup>3</sup> La militarització de la societat israeliana és amb aquesta explicació també força comprensible.

Idith Zertal parteix de les consideracions de Hannah Arendt, però acaba de mostrar l'impacte de la memòria de la Shoah fins als nostres dies en el context

polític del Pròxim Orient. «El que va passar a Alemanya pot passar a qualsevol indret, en qualsevol poble, inclòs el meu»,<sup>4</sup> va apuntar un supervivent d'Auschwitz. Zertal considera aquesta declaració una victòria tràgica i paradoxal de Hitler. A partir dels anys seixanta, a partir de la captura i el judici d'Adolf Eichmann, els polítics israelians, i especialment Ben Gurion, van començar a establir el lligam entre els nazis i certs dirigents àrabs. Es volia crear la impressió fal·laç d'un perill imminent de destrucció massiva. La reconstrucció del record del genocidi es va convertir en una lliçó que havia de reforçar l'interès per la seguretat del país. Només l'Estat d'Israel era capaç d'evitar una segona Shoah. Així es va establir, segons Zertal, el lligam entre la joventut israeliana que no compartia els records traumàtics i els seus avantpassats assassinats. El patiment i la mort en la diàspora justificaven la fundació i el dret d'existència d'Israel. El lligam metafòric establert entre la Shoah i el moment present infonia una sensació d'imminent perill existencial que va donar nou sentit al combat contra l'enemic àrab.

El llibre de Hannah Arendt sobre el judici contra Eichmann, en canvi, va trigar quaranta anys a ser traduït a l'hebreu i publicar-se a Israel. Per a ella, Eichmann era un ciutadà que obeïa la llei amb un gran zel i de manera extremadament meticulosa. La manca de consciència, la incapacitat de pensar sense clixés, la incapacitat de distingir entre el bé i el mal són aquelles característiques que van fer els dirigents nazis capaços de cometre les atrocitats. No els guiava cap gran idea, sinó la manca absoluta de nivell i de criteri. Arendt també va suscitar la polèmica amb la seva anàlisi del comportament dels jueus durant la Shoah.

El fet que els jueus estiguessin organitzats en un marc comunitari, regit per consells, havia facilitat la localització de persones i dels seus béns perquè la majoria dels dirigents es varen esforçar a ser «bons» ciutadans, a comportar-se com se'ls manava. En comptes del model de jueu nouvingut que intenta assimilar-se, Arendt demanava al seu poble ser capaç de rebutjar l'obediència, la llibertat d'escollir de no col·laborar.

La més important contribució de Hannah Arendt a la reflexió sobre la Shoah és la conclusió que es tracta d'un crim sense precedents, de la manifestació d'un nou totalitarisme i no pas del pogrom més horrible. En aquest punt es basa també Idith Zertal per a argumentar que la comparació de la Shoah amb les tensions que té Israel amb el món àrab va deformar el record dels camps d'extermini, va devaluar l'envergadura de les atrocitats comeses pels nazis i va trivialitzar l'agonia excepcional de les víctimes i dels supervivents.

\* \* \*

L'altre aspecte que posa de manifest el més amunt citat text d'Adam Zagajewski és una indagació filosòfica —la carta és adreçada a Déu—: Com va ser possible? Aquesta pregunta *sembla que no es pugui* respondre només amb una relació de causes i efectes que van portar «de la perfecció de l'assimilació a l'aniquilament sistemàtic». <sup>5</sup> *Sembla com si* hi hagués una resposta més fonda que no es pot aclarir amb la cadena causal dels esdeveniments produïts. Per quina raó es va començar a moure aquest engranatge? Una de les traductores de Zagajewski, Biserka Rajčić, en la seva introducció a la versió sèrbia, diu que no hi ha cap resposta, no sabem si Déu existeix ni per què Déu ha permès

aquest patiment, si l'ha vist. Exposo la seva explicació perquè representa un argument freqüent per a assumir el patiment com una calamitat. La Shoah no va ser només instrumentalitzada amb finalitats polítiques, sinó també sacralitzada, segrestada per la transcendència, i l'horror viscut ha quedat amagat en l'ombra d'allò inefable.<sup>6</sup>

Permeteu-me un altre exemple en el qual Déu és només un personatge literari. La novel·la *Katarina, el paó i el jesuïta* (2000) de Drago Jančar mostra com un genet irromp en una reducció del Paraguai del segle XVIII i, sense ni tan sols alentir el trot, talla el coll d'una nena índia de deu anys que mor amb un *Deo gratias* a la boca. «La bèstia parla llatí», exclama el soldat i la deixa caure com un tros de carn inerta.

Exposo aquests dos autors per demostrar com les preguntes efectivament continuen obertes, especialment a Europa Central, l'escenari on tant el nazisme com la repressió comunista van colpejar amb tota la força. La pregunta que es plantegen, però, no és metafísica, sinó que aquestes imatges literàries intenten mostrar el punt feble de la civilització europea com a tal. Aquesta indagació s'ha intensificat ara perquè amb la caiguda del comunisme a Europa vivim una postguerra tardana en la qual finalment es poden revisar els capítols més foscos del segle XX. L'interès renovat mostra com n'eren d'insuficients les commemoracions i els juraments solemnes d'un *mai més*. Ens cal una anàlisi més profunda de la història. I llavors tampoc podem oblidar que els anys noranta van portar camps de presoners, trasllats forçosos de població, matances sistemàtiques a Bòsnia, a Kosovo. El *mai més* ha perdut el ressò d'una proclama ferma.

En la seva extensa novel·la Jančar vol demostrar que l'Europa del segle XXI no

és producte del segle XXI i que el bagatge del vell continent no és només el progrés tècnic i els pensaments elevats. He recordat l'escena de la seva novel·la junt amb una frase que vaig sentir pronunciar a Walter D. Mignolo el 2005 a Barcelona. Amb relació a l'extermini dels jueus durant la Segona Guerra Mundial, Mignolo diu que els europeus van descobrir el que els indis i els negres sabien des del segle XVI: «que la vida de la gent blanca sigui matèria de rebuig va ser una novetat per a Europa i Angloamèrica». <sup>7</sup> Des de la seva perspectiva americana Mignolo és incapaç de veure que els jueus no van ser mai acceptats a Europa. La incapacitat de la civilització europea de conviure amb «cosmovisions diferents», com diria ell, és visible precisament en el cas del genocidi nazi contra els jueus.

L'imperialisme no conté només la idea de sotmetre els altres per civilitzar-los. L'anàlisi de Hannah Arendt sobre els orígens del totalitarisme subratlla un altre fet. El període colonial és el que va crear el concepte d'una esfera política global que va transcendir les fronteres nacionals. Sense aquesta visió que abraça el món sencer, no fóra possible el desig demiúrgic d'una dominació total: «la il·lusió (boja) de l'omnipotència». <sup>8</sup>

L'intent de l'eliminació de la població jueva no és un exemple extrem de la dominació dels forts sobre els febles per una altra raó. A partir del segle XIX, els jueus assimilats eren els principals portadors de les idees de la Il·lustració. La intel·ligència alemanya i encara més els seus polítics, en canvi, es van deixar embriuar cada cop més «pel triomf d'una modernitat perversa a la manera wagneriana que reemplaçava la Raó amb el mite». <sup>9</sup> És a dir, que Alemanya es va deixar perdre aquella gent que era

capaç del pensament més obert gràcies a la seva experiència d'adaptació. Va guanyar el relat simple que equiparava la nació amb el poble i que veia en un poble una entitat inarticulada d'iguals entre iguals. El lema «homogeneïtzar per progressar» <sup>10</sup> no és gens fàcil de definir, és ben bé com un arbre, té arrels diverses i ha format un cobricel frondós. Tal com diuen els teòrics des-colonials, avesats a forjar paraules noves, a la civilització occidental li és inherent el desig d'uni-versalitat i no pas de pluri-versalitat. Però no tot es pot explicar amb la instrumentalització de la raó pel poder imperial i amb els cinc-cents anys de la invasió diplomàtica o armada de les sis nacions europees imperials a la resta del món.

La modernitat és més que un sistema desenvolupat per a dominar la natura, és més que el resultat de la necessitat primària de l'home de transformar el món en un univers ordenat. Aquesta necessitat d'ordre ha creat societats dominades per sistemes burocratitzats, impersonalitzats, guiats per objectius abstractes. Els totalitarismes del segle XX són la forma extrema del desig de crear un món millor, un sistema perfecte.

Tot i aquesta experiència tan dura i tan prospera, els fets relacionats amb l'Holocaust –relacionats amb aquesta paraula no gaire apropiada i convertida en un lloc comú– han esdevingut un quadre penjat a la paret, diu Zygmunt Bauman. Es tracta d'un quadre emmarcat amb cura per subratllar que aquesta imatge és del tot diferent del paper amb el qual són empaperades les parets. Es tracta, doncs, de coses que han passat en «un món que no era meu». <sup>11</sup> La mateixa metàfora l'ha utilitzat en un altre context, però no pas per casualitat, Peter Handke. <sup>12</sup> Amb la seva ploma poètica explica sobre les finestres cegues, dibuixades

a les façanes per simular una obertura, com d'una particularitat de l'arquitectura centreeuropea. Cal obrir aquesta finestra cap al passat molt recent, advoca Bauman per molt incòmodes que siguin les coses que hi veurem, mentre que Handke s'embadaleix davant la imatge que ha projectat damunt un mur opac. Dues maneres ben diferents que exemplifiquen la relació dels europeus envers el seu passat.

El record dels camps d'extermini és incòmode perquè amb el genocidi perpetrat pels nazis els europeus hem fracassat com a civilització. Els fets es van desenvolupar i van esdevenir dins del *nostre* entorn on el benestar, la cultura, la formació estaven a disposició de tothom.

Els nazis havien concebut el genocidi dels jueus com un procés administratiu que havia de romandre secret i sense responsables clarament identificables: una pàgina d'història que no havia de ser mai escrita. La població d'Alemanya o Polònia sabia que hi havia camps, però parlar-ne significava jugar-se la vida. Stalin va reescriure constantment el passat, va fer caure en l'oblit fets i persones, retallades de les fotografies oficials. Tota reflexió que intenta comprendre aquests anys terribles és, com diu Enzo Traverso, «una resposta a aquesta amnèsia programada».

\*

Però en la revifalla de reflexions i investigacions sobre els totalitarismes del segle XX a Europa i de les seves víctimes faltava la veu dels jueus. Les informacions que tenia a disposició el públic general estaven limitades bàsicament a les novel·les escrites pels supervivents, mentre que les investigacions d'especialistes no irrompien en l'esfera pú-

blica i tampoc aconseguien fer-se presents en els corrents principals de les ciències humanístiques. Els fets s'estudiaven amb detall, però com si no tinguessin gaire a veure amb altres preocupacions de les societats avançades, relegant el pes del saber als «patòlegs professionals».<sup>13</sup>

El llibre d'Idith Zertal feia molta falta. És més fàcil estudiar els morts que no pas els vius, és més fàcil tractar els fets traumàtics com part d'un temps passat que no té res a veure amb l'actualitat que no pas parlar de «supervivents per a un estat». Si la primera qüestió general que obre l'estudi d'Idith Zertal és l'explotació política de la possibilitat de repetició d'Auschwitz —una amenaça permanent que fa l'Estat d'Israel impenetrable a tota crítica—, la segona qüestió realment important que obre aquest llibre és la seva advertència davant del perill de descontextualització. Tots els esdeveniments han tingut lloc en un context històric precís que ha de ser comprès en allò que té d'únic.

El problema és, però, que els projectes de construcció nacional no reposen només en la memòria, sinó també en l'oblit. Gairebé tots els estudis que tracten sobre el concepte de la nació, citen la conferència clàssica d'Ernest Renan que avisa que cal oblidar els episodis dolorosos i controvertits de la història d'una nació per a poder crear un sentiment d'identitat i de cohesió nacionals.<sup>14</sup>

Zertal ha posat els jueus al mateix context que altres nacions modernes. Es torna a recolzar en el pensament de Hannah Arendt per a dir que els jueus són i han estat sempre un grup humà entre els grups humans. Crec que aquest és el seu encert més gran. Per això la seva anàlisi desfà el camí proposat per Renan, considera que els

jueus també han construït el seu relat particular com totes les altres nacions modernes i mira d'esbrinar què s'amaga en els llocs d'ombra, quins records no han trobat lloc en la memòria col·lectiva i per què.

La nació no és només el que ens ha estat donat en el moment de néixer com suggereix l'etimologia d'aquesta paraula. La nació és la decisió de viure en una comunitat que comparteix interessos comuns. No és una essència apolítica i transcendent, la nació no s'ha d'ancorar en un present etern. En comptes de transformar l'estatus de víctima en una essència, Zertal demana al seu poble el compromís, la responsabilitat, la historicitat. «No ens hem d'equivocar», diu en l'entrevista ja esmentada, «Israel és un país modern i dinàmic i un cop s'acabi l'ocupació dels territoris palestins s'hi podrà viure ben agradablement». □

9. Enzo Traverso, *Los judíos y Alemania*, p. 61.
10. Ernest Gellner, *Language and solitude*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
11. Zygmunt Bauman, *Modernity and Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1999, p. 12.
12. Peter Handke, *Ich lebe nur von den Zwischenräumen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.
13. Bauman, *Modernity and Holocaust*, p. 13.
14. Ernest Renan, «Què és una nació?», a *L'Espill*, 7, primavera 2001.

## Les claus del «no nacionalisme»

*Salvador Cardús*

### *Nacionalisme banal*

Michael Billig

Traducció d'Anna Torcal i Salvador Company

308 pp., 2006, Editorial Afers-Publicacions de la Universitat de València, Catarroja-València

En un país com el nostre on la qüestió nacional és la qüestió de totes les qüestions, i en conseqüència, la primera causa de gairebé totes les confusions ideològiques i de totes les disputes polítiques, una mirada alhora intel·ligent, exterior i pertinent sobre el nacionalisme com la de Michael Billig, hauria de ser rebuda com una benedicció del cel. Encara més: a prop dels 175 anys de l'*Oda a la pàtria* d'Àrribau; 130 exactes

1. Cito de la traducció sèrbia: «Mali narod piše pismo Bogu». A *Mali Larus*, Belgrad, Stubovi kulture, 2000. Tria i traducció de Biserka Rajčić.
2. Fina Birulés, «El exterminio fue primero silenciado y luego usado». Entrevista amb Idith Zertal. *La Vanguardia*, 2 d'agost de 2006. Suplement *Culturas*, p. 6.
3. Arendt, *Una revisió de la història jueva i altres ensaïes*, Barcelona, Paidós, 2005. Traducció de Miquel Candel. Introducció de Fina Birulés, p. 73.
4. Citat per Idith Zertal, *La nació i la mort*, p. 122.
5. Enzo Traverso, *Los judíos y Alemania*, València, Pre-Textos, 2005. Traducció d'Isabel Sancho García, p. 47.
6. <<http://llibreter.blogspot.com/2006/07/la-bella-mort.html>>.
7. Walter D. Mignolo, *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apretura: un manifiesto*, Barcelona, KRTU, en premsa. Conferència pronunciada el dia 2 de juny de 2005 a l'auditori de la Fundació Tàpies, Barcelona.
8. Adelbert Reif [ed.], *Converses amb Hannah Arendt*, Palma, Lleonard Muntaner, 2006.



de *Las nacionalidades* de Pi i Margall; i havent acabat de celebrar els 120 de *Lo Catalanisme* de Valentí Almirall; 100 de *La nacionalitat catalana* de Prat de la Riba; 90 d'*El nacionalisme* de Rovira i Virgili; els 60 de *The Siphir of Catalonia* del doctor Trueta; a 30 de l'article «Contra el nacionalisme» de Joan Fuster a l'*Avui* i a poc més de 20 de la *Crítica de la nació pura* de Joan F. Mira –per cenyir-nos estrictament als números rodons, que és una arbitrarietat ideològicament innòcua-, és a dir, en un país de llarga tradició reflexiva sobre la nació, que el llibre de Billig es tradueixi al català, ni que sigui passats els deu anys de la seva aparició original en anglès (1995), és un bàlsam i alhora un punxó per al nostre etern debat.

Michael Billig és un professor britànic de la Universitat de Loughborough, que treballa en el desenvolupament d'una psicologia social crítica sobre el llenguatge i la retòrica, i que ara fa deu anys va publicar aquest extraordinari llibre sobre el «nacionalisme banal», una expressió que ha fet fortuna arreu, i particularment entre bona part dels estudiosos d'aquesta matèria al nostre país. Cal advertir d'entrada que la relativa ambigüitat del terme *banal* emprat per Billig no fa referència a cap mena de superficialitat del fenomen del nacionalisme, és clar. Tot al contrari, aquesta expressió resulta especialment adequada per a referir-se al caràcter rutinari i *evident* d'allò que és sòlid i profundament arrelat en la vida social. De fet, aquesta noció encaixa perfectament amb l'ús de conceptes de llarga tradició teòrica en les ciències socials com ara el de «món donat per descomptat» de P. L. Berger i Thomas Luckmann –arreplegat d'Alfred Schütz i els seus estudis sobre el món del sentit comú

de la vida quotidiana– i també, en un cert sentit, amb el de «violència simbòlica» de P. Bourdieu.

En el primer cas, la coincidència és gairebé total, perquè precisament és el caràcter banal, o si es vol, irreflexiu, de determinades experiències quotidianes, allò que mostra l'èxit d'una «naturalització» que les converteix en «realitats» indiscutibles, òbvies, evidents i plenes de significació: donades per descomptades, en definitiva. I d'aquí, la seva paradoxal solidesa. Al capdavant, ja sabem que no són les grans conviccions conscients les que solen ser de pedra picada, sinó que no hi ha res més difícil d'esmicolar que les realitats socials naturalitzades, altrament dit, evidències col·lectives, especialment en les seves formes més simples i estereotipades i que solem anomenar «prejudicis». Pel que fa a la noció de «violència simbòlica» de Pierre Bourdieu, la proximitat amb el concepte de Billig prové de la coincidència en assenyalar que les formes de coacció més eficaces són les que aconsegueixen mantenir la seva invisibilitat. La violència simbòlica, per oposició a la violència física, es caracteritza pel fet que s'exerceix gràcies a la interiorització de la coacció externa i, per tant, pel fet d'emascarar-ne el caràcter coercitiu. Per la seva banda, allò que es manifesta de manera «banal», a causa de la seva omnipresència quotidiana, aconsegueix que sembli irrellevant mentre produeix una coacció davant de la qual no s'oposa cap resistència. La «banalitat», doncs, implica alhora naturalització de la «realitat» i invisibilització de la coacció.

No és estrany, doncs, que la perspectiva de Billig aplicada al nacionalisme sigui d'una extraordinària oportunitat en el marc del nostre combat –i debat– polític nacional. Així, en la mesura que la confrontació

política –i també teòrica– que viu el nostre país, justament es manifesta en termes de visibilitat i invisibilitat, d'hegemonia i de resistència, l'atreviment de fer visible i de donar la importància social que es mereix al nacionalisme banal, esdevé un acte de desemmascarament que no podem fer altra cosa que felicitar, mentre respirem alleujats. Efectivament, el nostre conflicte nacional es caracteritza pel fet que una de les parts sempre pot esquivar els cops en la mesura que té capacitat per a invisibilitzar el seu nacionalisme –perquè és un nacionalisme banal, no problemàtic– mentre que l'altra rep patacades de totes bandes perquè no té altra manera d'existir si no és fent-lo explícit, i no tan sols això, sinó fins i tot exagerant un nacionalisme que, de fet, escassament pot practicar. Ras i curt: per al nacionalisme espanyol, la condició de la seva força és el caràcter banal que li garanteix la posició hegemònica, mentre que el nacionalisme català només pot existir, des d'una posició resistent, fent-se explícit i exagerant una força que no té. La paradoxa és que mentre la capacitat coercitiva del nacionalisme banal espanyol és mil vegades superior a les febles gesticulacions del nacionalisme català, és aquest segon el que apareix com a intransigent, si no violent i tot.

En aquest combat, és clar, la temptació permanent del nacionalisme català és la d'emascarar la seva naturalesa, la de negar que en sigui, de nacionalista. I és des d'aquest punt de vista que, per fer esment de circumstàncies polítiques recents, es pot entendre que l'independentisme català, quan ha arribat al govern regional de Catalunya, hagi sentit la necessitat d'afirmar-se com a «no nacionalista», fent el càlcul –probablement ingenu– que si esborrava l'estigma, a part de la voluntat de distanciar-se d'altres

partits que es reconeixen nacionalistes o de fer més còmodes les seves aliances amb partits adherits al nacionalisme banal hegemònic, també invisibilitzaria millor la seva capacitat de coacció nacional.

Billig s'aproxima al nacionalisme amb les eines d'una disciplina, la psicologia social –amb referències específiques a Serge Moscovici, per exemple– que aquí no han estat massa habituals. I això li permet una entrada menys política, amb més possibilitats d'escapar de la crítica ideològica, per dir-ho d'alguna manera, del que és habitual quan s'hi arriba des de l'antropologia, la sociologia o, encara més, des de la ciència política o la història, que ha estat la nostra tradició. Per això deia a les primeres línies que *Nacionalisme banal* hauria de ser rebut com una benedicció del cel: és oportú, sobretot, perquè desfà malentesos que no tan sols afavoreixen una de les parts en el debat sobre el nacionalisme, sinó que debiliten l'altra part quan es deixa endur pels cants de sirena del cosmopolitisme apàtrida.

Ara bé, el text de Billig també és un agulló per a les reflexions sobre els fonaments de la nostra existència i les nostres raons de ser. L'autor britànic dedica pàgines brillants a la qüestió de la identitat, que no tan sols qüestionen –no podria ser d'altra manera– les temptacions essencialistes, sinó qualsevol altra forma de voler-la definir a partir d'altres realitats que no siguin les experiències relacionals. Com he sostingut en alguna ocasió, i per dir-ho amb el vell aforisme xinès, quan el dit assenyala la lluna, l'imbècil es mira el dit. És a dir, l'error en els debats sobre identitats és acabar parlant dels dits i no pas d'allò que el concepte *identitat* assenyala. Les identitats no es poden definir pel seu contingut, sinó que són contenidors

que permeten el reconeixement, se sigui el que se sigui. Com diu Billig, la pregunta no és «què és una identitat nacional?», sinó «què significa afirmar que es té una identitat nacional». I per situar-ho més acuradament en el nostre debat, si se'm permet fer més explícita la fórmula de Billig, «quines són les condicions polítiques que permeten afirmar que es té una identitat nacional».

No és pas possible assenyalar, ni de manera breu, les innumbrables aportacions de Billig al debat teòric i polític sobre el nacionalisme i sobre la seva vigència en temps suposadament postnacionals. (Dit sigui de passada, si tinguéssim la certesa que se'l llegiran, i que l'entendran, potser hauríem de fer arribar un exemplar del llibre de Michael Billig a una llista escollida dels nostres polítics més representatius, amb el benintencionat propòsit d'estalviar-los el ridícul de voler-se situar per damunt dels desafiaments nacionals i identitaris.) Tanmateix, seria imperdonable que, per acabar, no fes esment a la seva metàfora sobre «els onejos constants» de les nacions. És a dir, sobre allò que és inadvertit, però no ocult. I, és clar, sobre la seva recomanació a parar esment en aquest segon pla que posa al descobert la realitat ubiqua de les nacions. Per a Billig, l'interès per desemmascarar el nacionalisme banal no té a veure amb la defensa de cap combat nacional, és clar. Ni en contra de cap nació, tampoc. La resposta de Billig és clara: es tracta de fixar-nos «en les profunditats i els mecanismes de la nostra identitat que estan inserits en les rutines de la vida social». És una manera de descobrir-nos a nosaltres mateixos. I sobretot de fer possible una crítica de les formes de vida social que hi ha implicades en aquests onejos a través dels quals es manifesta cada nació.

Michael Billig acaba amb unes reflexions clarividents. Les nacions, es digui el que es vulgui, avui són plenament vigents. Les que existeixen de veritat, és clar. I és sòlid el seu nacionalisme banal. Per això, i en contra dels qui somnien —o fan veure que somnien, o s'enganyen somniant— un futur postnacional, Billig creu que potser quan es comencin a esquerdar les estructures de la nació, just aquell serà el moment en el qual el nacionalisme serà més perillós: «llavors —escriu— seran cridats a comparèixer els crèdits acumulats pels dipòsits rutinaris d'onejos». Unes consideracions que caldria que llegissin tant els qui no adverteixen els onejos del seu nacionalisme banal com els qui s'esgargamellen —o ens esgargamellem, deixeu-me ser franc— per fer visible l'oneig de les banderes de la seva —la nostra— precària nació. □

## Comunitats de llinatge

*Pau Viciano*

---

*Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*  
Christiane Stallaert  
538 pp., 2006, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona

L'obra d'aquesta antropòloga i hispanista belga, que ja ha dedicat al problema de l'etnicitat i el nacionalisme a Espanya

diversos treballs, resulta molt interessant i suggestiva, però alhora no deixa de suscitar algunes incomoditats, cosa que òbviament no és necessàriament un retret –ni un elogi–, perquè es tracta d'incomoditats de significació molt diferent. Anem a pams. D'entrada, fa l'efecte que el llibre s'ha de llegir més com un assaig que no com una recerca acadèmica. Un «assaig» en el sentit que li donem en el nostre món cultural, de tradició francesa, i que identificaria un tipus de reflexió que no s'ajusta als motlles convencionals d'una disciplina, sinó que intenta una nova aproximació, necessàriament incompleta, on la intuïció i l'exposició d'opinions no es descarten, que combina fonts de rellevància molt diversa i que explora connexions suggeridores entre realitats aparentment molt distants. Potser siga una definició del gènere massa improvisada, i massa pensada per al cas, però convé remarcar-ho perquè els encerts i els límits del llibre de Christiane Stallaert hi tenen molt a veure. En aquest sentit, el més remarcable és l'abast de la comparació que, com expressa el subtítol, constitueix el centre del seu discurs. Comparar societats i estructures polítiques tan allunyades en el temps i en l'espai com l'Espanya de la Inquisició, és a dir, l'Imperi espanyol, i l'Alemanya nazi deixen els historiadors escèptics si no francament alarmats. Aquesta seria una primera «incomoditat», que estaria justificada si les analogies entre els dos casos no es reduïssen a la qüestió de la identitat, de la seua definició sobre bases ètniques i les polítiques d'exclusió i de depuració que se'n seguien. Així, fins i tot tenint en compte les diferències que podien tenir aquests processos en una societat premoderna com l'Espanya inquisitorial i en una nació moderna consolidada com l'alemanya,

no hi ha dubte que els paral·lelismes que exhuma l'autora entre la ideologia *castiza* i la *völkisch* –és a dir, entre l'etnicisme espanyol i l'alemany– són realment colpidors, i sorprèn que hagen passat desapercebuts per als estudiosos. O no tant, perquè, com ella mateixa apunta, l'elevació del nazisme a la categoria de «mal absolut» dificulta les comparacions amb d'altres casos. I encara s'hi afegeix una certa bona consciència històrica i identitària espanyola, en el sentit que les discriminacions del passat llunyà –que es neguen en el present– s'atribueixen a prejudicis religiosos i no racials.

Això valdria per als «Altres» absoluts que eren els musulmans i els jueus, extirpats del tronc de la identitat espanyola. El cas dels jueus és especialment revelador: l'antijudaisme *religiós* inquisitorial seria diferent –i més benèvol, s'entèn– que l'antisemitisme *racial* del nazisme. Ara bé, la publicació el 1999 de *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* de Benzion Netanyahu donava arguments sobre el caràcter racial de la persecució i la comparava amb la de l'Alemanya nazi. No cal dir que l'obra va alçar una polèmica que es va dirimir a les pàgines d'opinió dels diaris, prova que les implicacions d'aquesta mena d'estudis no són merament erudites. Fou precisament la lectura del llibre de Netanyahu i les reaccions contràries de l'*establishment* acadèmic espanyol el que va moure Christiane Stallaert a aprofundir en aquesta comparació de manera més sistemàtica. Adoptant el punt de vista del «perpetrador», per fer-se una visió de conjunt de les víctimes –ja no sols jueves–, l'autora tracta de desentranar les idees que movien els projectes de depuració ètnica espanyol i alemany. En aquest sentit, un dels encerts més notables del llibre és la dissolució de

les barreres que separaven l'antijudaisme religiós de l'antisemitisme racial. El nazisme partia d'una definició biològica dels jueus, però en la pràctica es va veure incapaç de delimitar aquesta «raça» amb trets científicament observables. Al capdavant, l'ordenament jurídic nazi –començant per les Lleis de Nurenberg– va haver de recórrer a una definició legal de la identitat jueva en termes religiosos i genealògics: havien de ser considerat jueves aquelles persones que eren de religió hebrea o que descendien d'avantpassats que l'havien practicada. La clau d'aquesta etnicitat imposada pels inquisidors o pels nazis era, doncs, d'arrel religiosa i de transmissió genealògica, i es construïa sobre la idea de llinatge, del parentiu de sang.

Ara bé, si en el cas del nazisme l'autora pot basar-se en una àmplia i sòlida bibliografia internacional, i sap situar-se en els debats acadèmics i cívics que ha suscitat, el material historiogràfic que utilitza sobre el cas espanyol no sembla tan consistent. En bona mesura perquè la recerca sobre l'Espanya imperial no ha estat tan lliure de prejudicis ni ha atret les mateixes energies historiogràfiques. Però també existeixen línies de recerca sobre el passat medieval que, si s'haguessen considerat, podrien haver matisat seriosament algunes concepcions relatives a l'«època de la tolerància» anterior als Reis Catòlics. Estudis d'autors com Pierre Guichard o Miquel Barceló remarquen l'«alteralitat» real i no merament «imaginada» o «construïda» que separava les societats islàmiques dels regnes feudals peninsulars a l'Edat Mitjana, i remarquen el caràcter colonial dels processos etiquetats tradicionalment com a *Reconquista*. Lamentablement –i simptomàticament– aquestes aportacions no semblen haver passat del

cercle d'especialistes per a inserir-se en el bagatge cultural de l'hispanisme. La tradicional impermeabilitat de l'acadèmia espanyola a les aportacions «perifèriques» o que qüestionen el guió històric de la seua granítica idea nacional poden explicar la pervivència, entre hispanistes, d'altra banda solvents, del vell debat essencialista entre Américo Castro i Sánchez Albornoz. No cal dir que el castrisme on, al cap i a la fi, se situa Christiane Stallaert és més amable que l'*adusta* exaltació visigòtica i cristianovella de Sánchez Albornoz, que en alguns moments sembla connectar amb el mateix Menéndez Pelayo. De fet, l'autora té el valor de denunciar fins i tot el cru antisemitisme que impregna les concepcions històriques de Sánchez Albornoz, una actitud que contrasta amb les cauteles i les mostres de respecte forçat que d'altres investigadors crítics –començant pel mateix Benzion Netanyahu– han adoptat per discrepar d'aquest patriarca del medievalisme espanyol. Ací rauria una altra de les incomoditats –o potser perplexitats– que suscita *Ni una gota de sangre impura*. Tot i que amb uns instruments analítics més sofisticats provinents de l'antropologia i de la traductologia, de vegades sembla que el discurs encara està ancorat en el vell debat sobre l'ésser d'Espanya, entre una concepció tancada i cristianocèntrica que és rebutjada i una altra de més oberta que tractaria d'incloure el llegat jueu i musulmà, tot denunciant el seu procés d'exclusió i de persecució històrica. Tot això és molt legítim, però la qüestió és si aquest plantejament, «sacar al lector español de su cómoda tribuna neutral para hacerle mirar de cerca el casticismo a la luz del nazismo» –com diu l'autora–, té a veure amb l'explicació del passat o amb un reflexió cívica o moral sobre el present. No

hi ha dubte que la història sempre té aquestes dues vessants, que podrien sintetitzar-se com a coneixement i memòria, però aquest assaig se situa clarament en la segona opció. Centrar la mirada cap a l'Imperi hispànic i cap al Tercer Reich en el seu «etnocentrisme», en l'«enamoramnt narcisista» i en l'oposició entre l'«Altre» i l'«Un Mateix», és una operació anàloga a basar l'anàlisi dels estats soviètic i nazi en el concepte de «totalitarisme». Evidentment que eren règims totalitaris, però aquest concepte no és operatiu historiogràficament, perquè no dóna compte de la seua dinàmica ni de la naturalesa de les relacions que mantenien aquestes dues estructures polítiques amb les respectives societats. Les analogies que sustenten el concepte de totalitarisme —unes dictadures modernes capaces de controlar el conjunt de la vida social— tenen sentit en un altre pla: el cívic o polític en un sentit ampli, com a reivindicació de la democràcia i advertència contra la seua degradació. Des d'aquest punt de vista, la mirada cap a la l'Espanya inquisitorial després de l'Holocaust té una intenció fonamentalment presentista: denunciar les pervivències d'aquell etnicisme antijueu i antiislàmic en el folclore i en certs hàbits socials de l'Espanya actual. Això constitueix una exigència moral que no pot banalitzar-se amb ironies sobre el «políticament correcte», com fa certa «nova dreta» tan iconoclasta amb els suposats tabus progressistes. Demostrar que la identitat nacional espanyola s'ha bastit en un llarg procés històric d'exclusions i repressions etnicistes hauria de ser incòmode —i amb motiu— per aquells «no nacionalistes» que només veuen l'etnicisme en el nacionalisme dels «altres» bascos i catalans. Un llibre com aquest hauria de qüestionar la bona consciència

dels qui s'identifiquen amb la identitat nacional espanyola, pensant que està al marge de continguts etnocèntrics. Ara bé, també sorprèn que l'autora identifique el procés de construcció identitari espanyol només per oposició entre el nucli cristià vell i els conversos d'origen jueu o musulmà, sense insistir en el fet que aquesta identitat no és sols catòlica, sinó també castellana. Com molt bé es remarca en parlar de la Gramàtica de Nebrija, quan la llengua es teoritza com a inseparable de l'Imperi, l'extirpació de les llengües dels moriscos i dels indígenes americans forma part de l'«etnocidi» aparellat al projecte identitari espanyol. Però tampoc pot deixar de sorprendre que no es faça cap al·lusió a la voluntat de suprimir les altres llengües cristianes peninsulars, i molt especialment de la catalana. La Inquisició i l'Església en general no sols van perseguir l'«algaravia» —l'àrab resistent dels moriscos— sinó que també foren un actiu factor de castellanització lingüística, sobretot al País Valencià. Com es va posar de manifest almenys al llarg del segle XVII, l'etnogènesi espanyola no era només cristiana, sinó també castellana, i no sols suposava l'exclusió de «castes» sinó també de nacions, regions, ètnies o com vulguem dir-li, igualment cristianíssimes. I per a complicar-ho més, en la construcció de l'«Altre» català que es feia des de Castella fins i tot s'arribarien a utilitzar tòpics i clixés antijueus o antisemites. Probablement la introducció d'aquests elements en la reflexió sobre la identitat ètnica espanyola donaria nous matisos a la qüestió que, no cal dir-ho, també connectarien amb el debat actual.

Finalment, caldria afegir que les observacions anteriors no qüestionen l'interès de l'assaig, un llibre que es ramifica en apreciacions de detall i que aporta ací i allà



reflexions i dades ben estimulants. I no és un mèrit secundari la valentia i el compromís de l'autora. Christiane Stallaert, com hem dit, no dubta a enfrontar-se amb l'allargadíssima i inquietant ombra de Sánchez Albornoz i a qüestionar autoritats molt respectades del món acadèmic. Fins i tot va contra corrent quan assenyalava l'etnicisme que ha estat configurador de la identitat espanyola i que els seus elements es perpetuen encara en el nostre present. Però encara ha anat més lluny: la seua crítica de l'antisemitisme històric espanyol no la du a plantejar una argumentació semblant a la que Daniel Goldhagen ha proposat per al cas alemany. Tot al contrari, Stallaert rebutja la idea que l'«antisemitisme exterminacionista» siga un tret constitutiu de la identitat alemanya, desactivant la possibilitat d'una connexió fatalista entre el procés de construcció identitària i les polítiques genocides. Però les implicacions crítiques d'aquest llibre encara tenen, ni que siga de passada, d'altres derivacions inesperades. De la mà de Viktor Klemperer, dels apunts sobre la manipulació del llenguatge en el Tercer Reich, l'autora aplica al mateix sionisme les eines d'anàlisi de les identitats etnicistes. Així, s'esbossen, val a dir que en un final una mica apressat, les analogies entre el pensament nacional de Theodor

Herzl i la ideologia *völkisch* alemanya. Una vegada més, els paral·lelismes formals són torbadors, cosa que no vol dir, evidentment, igualar el significat polític i moral del sionisme i del nazisme. De fet, que aquesta comparació siga plausible el que indica és que totes les identitats i tots els nacionalismes que tenen un referent ètnic comparteixen unes idees bàsiques sobre la naturalesa de la comunitat i els vincles de llinatge que la sostenen. En aquest sentit, l'Espanya de la Inquisició també podria comparar-se amb la Sud-Àfrica de l'*apartheid*, la Nord-Amèrica racista, la França de Pétain o la Cambodja de Pol Pot, per posar casos ben diferents. Precisament, ací està el límit d'aquesta mena d'aproximació antropològica a la identitat, en el fet que es deslliga del context polític i social que li dona sentit històric i moral. Amb tot, el que no pot dubtar-se és que després d'aquest assaig la imatge autosatisfeta del nacionalisme espanyol —o si es vol, de la idea nacional d'Espanya— hauria de quedar seriosament qüestionada. Són, doncs, moltes i de signe molt divers les incomoditats que planteja *Ni una gota de sangre impura*, però això no enterboleix el valor de les seues indubtables aportacions per a intentar una crítica informada i honesta de moltes qüestions identitàries que conformen el nostre present. □

# BREVIARIS



## Viatge al voltant de la meua cambra

Xavier de Maistre

Traducció:  
Salvador Company  
Anna Torcal

Introducció:  
Antoni Martí

Preu: 10,50 €

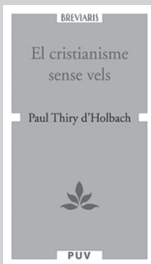


## La ciutat del Sol

Tommaso Campanella

Traducció i introducció:  
Antoni Seva

Preu: 10,50 €



## El cristianisme sense vels

Paul Thiry d'Holbach

Traducció i introducció:  
Josep Lluís Teodoro

Preu: 10,50 €



## L'origen de la vida

Aleksandr I. Oparin  
John B. S. Haldane

Traducció:  
Natalia Inness  
Juli Peretó

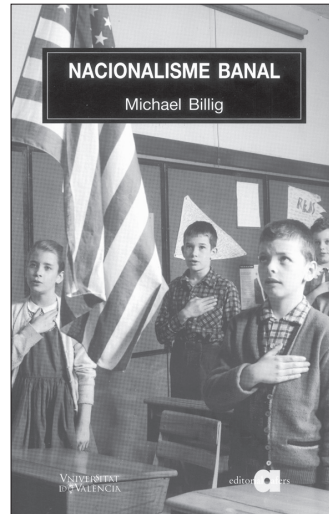
Introducció:  
Juli Peretó

Preu: 11,00 €

**PUV** PUBLICACIONS DE LA  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

## EL MÓN DE LES NACIONS

### Novetat



«Una obra de referència sobre els nacionalismes dominants»

#### Altres títols

JOSEP R. LLOBERA

*La teoria del nacionalisme a França*  
162 pp., 15,00 €

BENEDICT ANDERSON

*Comunitats imaginades. Reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*  
258 pp., 19,00 €

ALBERT MONCUSÍ

*Fronteres, identitats nacionals i integració europea*  
236 pp., 19,00 €

MICHAEL BILLIG

*Nacionalisme banal*  
308 pp., 19,00 €

PUBLICACIONS DE LA  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

editorial **a**fers

# L'ESPILL

Núm. 23 — tardor 2006



La diferència italiana. *Antonio Negri*  
Ciència, democràcia i mercat global. *Josep Lluís Barona*  
Té futur l'ecologisme? *John M. Meyer*  
Indigenisme, democràcia i pacte social. *Joan del Alcàzar*

## L'ASSALT AL TERRITORI

Territori i/o patrimoni (comú). *Vicenç M. Rosselló*  
El decenni del taulell. *Josep M. Alcañiz*  
Els vertaders costos del boom immobiliari. *Josep Sorribes*  
Una elit a colp de paleta. *Violeta Tena*  
Un país sense llauradors? *Manolo Peris*  
Les Balears: amb tot, encara illes. *Onofre Rullán*

## DOCUMENTS

En biologia res no té sentit si no és a la llum de l'evolució. *Theodosius Dobzhansky*  
Declaració dels drets de la dona i la ciutadana. *Olympe de Gouges*

La modernitat fragmentada de Walter Benjamin. *Alex Matas*

Sorprenent Sartre. *Justo Serna*  
Existeixen els intel·lectuals britànics? *Michael Saler*

## NOTES

La cultura catalana a Frankfurt 2007. *Jürgen Boos*  
Un escriptor europeu en llengua catalana diu. *Biel Mesquida*

## LLIBRES

Turisme i política: el gran debat. *Jordi Muñoz*  
La preocupació ambiental. *Artemi Cerdà*  
Valencianisme econòmic. *Xavier Ferré*  
Pere Calders: la invenció d'una realitat. *Salvador Company*

# L'ESPILL

## BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

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

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

Telèfon \_\_\_\_\_ c/e \_\_\_\_\_

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

- Us tramet un xec per valor de 24 euros\* a nom de: Universitat de València. Revista *L'Espill*.
- Us envie fotocòpia de l'ingrés de 24 euros\*, a nom de la revista *L'Espill*, en el compte corrent de la Universitat de València (Bancaixa, Urbana Sorolla de València: 2077-0735-89-3100159143).
- Us autoritze que domicilieu el cobrament de la subscripció anual al meu compte corrent \_\_\_\_\_ (20 dígits) del Banc o Caixa \_\_\_\_\_ (En aquest cas la renovació, si no s'indica el contrari, serà automàtica.)

\* Preu a Europa: 27 euros Rest a del món: 30 euros

Data \_\_\_\_\_

Signatura

L'Espill. Publicacions de la Universitat de València  
c/ Arts Gràfiques, 13 – 46010 València  
lespill@uv.es



La nova manera  
d'escoltar la ràdio

**iCat fm**

és única

ràdio+internet

**Barcelona**  
92,5 fm 96,5 fm 105,4 fm

**Girona**  
88,9 fm

**Camp de Tarragona**  
88,0 fm

**Lleida**  
106,1 fm 103,1 fm 93,0 fm

**Terres de l'Ebre**  
104,9 fm

**Alt Pirineu i Aran**  
105,5 fm 100,4 fm 100,0 fm

**Catalunya central**  
96,5 fm 87,9 fm

[www.icatfm.cat](http://www.icatfm.cat)