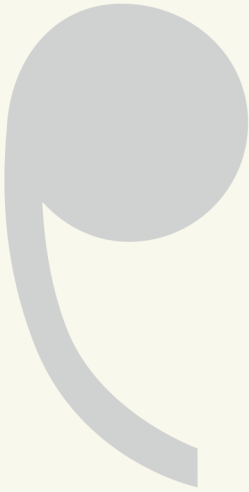


L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



El jueu no jueu
Isaac Deutscher

Per què deim Diccionari
català i no llemosí
ni mallorquí
Antoni M. Alcover

Contra el revisionisme
lingüístic
Francesc Esteve

Viatge a l'Espanya nacional
Ferran Casas

El poble gitano,
una identitat en la cruïlla
Joan M. Oleaque

Democràcia monitòria?
John Keane

Messianisme, orientalisme
i Holocaust
Enzo Traverso

El sistema tecnocientífic
i la globalització
neoliberal
Josep Lluís Barona

Sociologia de la crítica
o teoria crítica
Luc Boltanski,
Axel Honneth

Cossos, gèneres, desigs
Isabel Martínez Benlloch,
Silvia Tubert,
Amparo Bonilla,
Elvira Burgos,
Nuria Gregori,
Silvia García Dauder

Llibres
Silvia Gómez,
Josep Iborra,
Xavier Ferré

EDITORIAL

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER
SEGONA ÈPOCA / NÚM. 31 / PRIMAVERA 2009

DIRECTOR: Antoni Furió

CAP DE REDACCIÓ:

Gustau Muñoz

CONSELL DE REDACCIÓ:

Neus Campillo, Martí Domínguez, Ferran Garcia-Oliver, Enric Marín, Vicent Olmos, Juli Peretó, Faust Ripoll, Simona Škrabec, 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 Muñerza, Francesc Pérez Moragón, Damià Pons, Josep Ramoneda, Ferran Requejo, Vicenç Rosselló, Xavier Rubert de Ventós, Pedro Ruiz Torres, Vicent Salvador, Josep-Maria Terricabras, Vicent Todolí, Enzo Traverso, Josep Antoni Ybarra

Edita: Universitat de València
i Edicions Tres i Quatre

Redacció, administració i subscripcions:
Publicacions de la
Universitat de València
c/ Arts Gràfiques, 13 46010 València.
Tel.: 963 864 115 Fax: 963 864 067
a/e: lespill@uv.es

Disseny gràfic: Enric Solbes

Fotocomposició i maquetació:

Publicacions de la
Universitat de València

Impressió: Guada Impressors, SL

Distribució: Gea Llibres (961 665 256) /

Gaia (965 110 516) /

Midac Llibres (937 464 110) /

Palma Distribucions (971 289 421)

ISSN: 0210-587 X

Dipòsit legal: V-2686-1979

Preu d'aquest número: 9 euros

L'Espill és membre de:

eurozine 

Aquesta publicació ha rebut una ajuda de
l'AVL durant 2009.

CANVI DE MODEL PRODUCTIU?

Enmig d'una crisi econòmica devastadora que genera una incertesa extraordinària, perquè no se'n pot albirar la recuperació, s'ha instaurat un nou discurs salvador. A hores d'ara, la bona nova parla de canvi de model productiu, de la superació de l'economia basada en sectors «extensius» i de baixa qualificació com la construcció i el turisme, i el pas a una nova estructura productiva basada en la innovació, la recerca, el valor afegit, a una economia plenament adaptada als imperatius de la societat del coneixement. De vegades s'hi afegeix també la qualificació d'ecològicament sostenible.

Certament, es tracta més aviat d'aproximacions parcials, de declaracions, de discursos fragmentaris, d'anuncis. La bona intenció és evident. Però també, o sobretot, susciten dubtes més que raonables. D'entrada: per què ara i no al llarg de la legislatura anterior, quan un èxit massa fàcil hauria d'haver estat sotmès a una anàlisi estratègica cauta, que hauria descobert febleses estructurals paleses, reiteradament denunciades per economistes seriosos? Lluny d'això, es va cedir a la temptació de la celebració autocomplaent: aviat l'economia espanyola, que ja havia superat la italiana en PIB per habitant, s'aproximaria a la francesa o l'alemanya. Una nova potència econòmica havia nascut, que reclamava un lloc a les cimeres dels grans.

I tanmateix, les febleses estructurals eren massa reals, i tenien a veure amb la baixa productivitat, les rigideses, els endarreriments acumulats, els desequilibris territorials i socials, la pèrdua de competitivitat, el lloc indefinit i de risc, una mena de llimbs, entre les economies d'alt valor afegit i fort component tecnològic i les economies basades en la producció d'escassa elaboració i costos laborals ínfims. És clar que les altes taxes de creixement afavorides per la construcció desaforada (més exactament, per la bombolla immobiliària) i l'èxit d'algunes multinacionals espanyoles, sobretot a Amèrica Llatina, donaven via lliure a grans fantasies, i fins i tot a la reparició de retòriques que semblaven desterrades per sempre.

El despertar ha estat més aviat amarg. La reacció en cadena generada per la crisi financera internacional i per l'esgotament de la globalització neoliberal (per la crisi, en definitiva, de tot un model de gestió i distribució del poder a escala mundial), amb la caiguda d'empreses i l'augment vertical de l'atur, planteja amb urgència la necessitat d'una reorientació de fons de l'economia. Però, com és evident, això comportarà conseqüències socials i polítiques de gran abast.

No és la pitjor proposta, aquesta del canvi de model productiu. Potser és immadura i improvisada. De segur que no serà tan fàcil com aprovar un «paquet» de mesures en un Consell de Ministres. Exigirà una consideració seriosa dels actius més sòlids: els sectors industrials que han aguantat, les zones estratègiques com l'eix mediterrani, les bases productives més prometedores (com la indústria del País Basc). Exigirà un canvi radical, una revolució en els àmbits de l'educació a tots els nivells i de la recerca. I un debat social profund, una aposta de futur compartida socialment, un projecte ambiciós i a llarg termini, una certa maduració col·lectiva.

No hi ha raons per a cap optimisme. L'estat del debat social i polític a Espanya és tan lamentable, tan caïnita, que ben poc se'n pot esperar. El caire destructiu, de curta volada, la crispació, la sensació d'enfrontament civil que emana de la galàxia mediàtica madrilenya i les seues sucursals, vertaderament fa basarda.

I tanmateix, malgrat els punts febles d'una proposta potser poc meditada (quant a premisses, exigències i fonts de suport) com aquesta del canvi de model productiu, les altres alternatives causen directament espant, per la càrrega desestabilitzadora i el perill que comporten. Una, és clar, és l'immobilisme, no fer res, esperar, amb petits retocs, que tot tornarà a ser com abans. L'altra passaria per dinamitar l'arquitectura política de l'estat autonòmic per recentralitzar-lo, potenciant la nació espanyola/castellana i els seus elements identitaris (llengua, cultura, símbols), que s'haurien afeblit perillosament. Al marge d'altres consideracions, ja sabem què vol dir això exactament en termes de distribució del poder, i en termes socials i econòmics: «reforma laboral», més Espanya radial, el dèficit fiscal, la impossibilitat de desenvolupar polítiques pròpies, els pals a les rodes, l'Estat com a garant de la inèrcia secular, de la modernització passiva de l'Espanya endins, que no ha transformat les estructures però que s'ha emparat amb una gran maquinària i ha construït finalment una megalòpoli. Envoltada d'un desert.



Monument en memòria dels jueus assassinats d'Europa (Berlín).

L'ESPILL

SUMARI

1 Editorial

6 Democràcia monitòria?

John Keane

29 Messianisme, orientalisme i Holocaust

Enzo Traverso

41 El sistema tecnocientífic i la globalització neoliberal

Josep Lluís Barona

57 Sociologia de la crítica o teoria crítica, una conversa

Luc Boltanski, Axel Honneth

COSSOS, GÈNERES, DESIGS

81 La significació subjectiva i social dels cossos

Isabel Martínez Benlloch

87 Culte al cos o culte a la imatge?

Silvia Tubert

101 Gènere i cos

Amparo Bonilla

112 Història d'una aventura arriscada

Elvira Burgos

122 Dissenyant el marge de cossos possibles

Nuria Gregori, Silvia Garcia Dauder

DOCUMENTS

- 135* El jueu no jueu
Isaac Deutscher
- 145* Per què deim Diccionari català i no llemosí
ni mallorquí?
Antoni Maria Alcover
-

- 147* Contra el revisionisme lingüístic
Francesc Esteve
- 159* Viatge a l'Espanya nacional
Ferran Casas
- 168* El poble gitano, una identitat en la cruïlla
Joan M. Oleaque

LLIBRES

- 174* Entre dues tradicions
Sílvia Gómez
- 176* El mirall alemany
Josep Iborra
- 183* Transacció
Xavier Ferré

Democràcia monitòria?

La història secreta de la democràcia des de 1945

John Keane

Aquest assaig proposa una profunda revisió de la manera en què pensem sobre la democràcia en el nostre temps. El punt de partida és que la història més propera a nosaltres és sempre la més difícil de copsar —en altres paraules, suposa que als personatges vius, les institucions i els esdeveniments que configuren les nostres vides diàries els agrada mantenir els seus secrets, amagar la seua significació històrica profunda tot submergint-nos en un flux inacabable d'esdeveniments aleatoris que limiten la nostra perspectiva, afebleixen la nostra capacitat d'entendre on hem estat, què fem actualment i cap a on podríem estar dirigint-nos. Aquesta capacitat de la història recent d'amagar-nos la seua significació, la seua

habilitat de passar intel·ligentment inadvertida per davant dels nostres nassos és del que tractarem ací. Intentarem desvelar un secret. Tractarem d'identificar una transformació històrica que té lloc des de fa algunes dècades, sense massa reflexió o conceptualització, en la forma i dinàmica de la democràcia. Traurem a la llum un fet sorprenent: des de mitjan segle XX, si fa no fa, la democràcia representativa tal i com la van conèixer els nostres pares i avis ha estat transformant-se en una nova forma històrica de democràcia. Deixarem de banda ací apel·latius morts o *zombies* com ara «democràcia liberal», «democràcia capitalista» o «democràcia occidental». D'altra banda, s'assumeix que les perspectives sobre el final de la història a l'estil de Fukuyama i les metàfores marítimes (la «tercera onada» de Samuel Huntington n'ha estat la més influent) són massa limitades per copsar el canvi històric —massa lligades a la superfície de les coses, massa preocupades per les continuïtats i les dades agregades per adonar-se'n que els corrents polítics han començat a discórrer en direccions completament noves. Sostinc que el nostre món travessa a hores d'ara un profund canvi històric, que ens està allunyant de l'antiga era de la democràcia representativa i ens porta cap a una forma completament nova de democràcia *monitòria*, definida per l'expansió de

John Keane, reconegut teòric i historiador de la democràcia, és catedràtic de Ciència Política a la University of Westminster i al Wissenschaftszentrum de Berlín. En 1989 fundà el Centre for the Study of Democracy. Entre els seus llibres cal esmentar *The Media and Democracy* (1991), *Democracy and Civil Society* (1988; 1998), *Tom Paine: A Political Life* (1995) i *Violence and Democracy*. En català se n'ha publicat l'obra *Reflexions sobre la violència* (PUV, 2001). En juny de 2009 està prevista l'aparició de la seua magna *The Life and Death of Democracy*, destinada a provocar atenció i debat internacionals. El present assaig recull les idees contingudes en una conferència pronunciada a l'Escola de Periodisme de la Universitat Fudan, de Shanghai, el 29 d'octubre de 2008.

molts mecanismes diferents de control del poder i per la seua creixent influència en els camps del govern i la societat civil, tant a nivell intern com exterior, en contextos transfronterers que en el passat estigueren dominats per imperis, estats i organitzacions empresarials. Tot concentrant-nos, en la part final, en l'expansió de les societats mediàticament saturades –el que jo en dic abundància comunicativa–, plantejarem preguntes sobre les causes i els causants d'aquesta nova forma històrica de democràcia, els seus avantatges i inconvenients, i sobre per què té implicacions cabdals per la recerca en els camps dels mitjans de comunicació i la política, així com profundes conseqüències sobre la manera com pensarem i practicarem la democràcia i el periodisme en les dècades que vindran.

És difícil de trobar un nom elegant per a la forma emergent de democràcia, per no parlar de descriure i explicar en poques paraules el seu funcionament i implicacions polítiques. L'estrany terme *democràcia monitòria* és el més exacte per descriure la gran transformació que està tenint lloc a regions com Europa i l'Àsia del Sud i a països d'altra banda tant diferents com els Estats Units, Japó, Argentina, Austràlia i Nova Zelanda.¹ La meua conjectura inicial és que la democràcia monitòria és un nou tipus històric de democràcia, una varietat de política post-Westminster definida pel ràpid creixement de molts tipus diferents de mecanismes extraparlamentaris de control del poder. Aquestes instàncies monitòries es basen en els àmbits «domèstics» del govern i la societat civil, així com en contextos transfronterers. En conseqüència, tota l'arquitectura de l'autogovern està canviant. El paper central de les eleccions, els partits polítics i els parlaments sobre les vides

dels ciutadans s'afebleix. La democràcia comença a voler dir quelcom més, tot i que no menys, que eleccions. Dins i fora dels estats, els supervisors independents del poder comencen a tenir efectes tangibles. Bo i posant els polítics, partits i governs electes permanentment sota vigilància, els hi compliquen la vida, en qüestionen l'autoritat i els forcen a canviar les agendes –i de vegades els cobreixen de deshonra.

Resta per veure si la tendència cap a aquesta nova forma de democràcia és una evolució sostenible, històricament irreversible; tal com els seus dos antecedents històrics, la democràcia monitòria no és inevitable. No havia de passar, però passà. Si perviurà o s'esvairà, és una qüestió que no tractarem (la qüestió de contratendències i disfuncions de la democràcia monitòria s'analitza al meu llibre *The Life and Death of Democracy*, de propera aparició). Certament, si s'ha de jutjar per la seua forma institucional i dinàmica interna, la democràcia monitòria és la forma més complexa, fins ara, de democràcia. Aquells als qui els agrada el llatí dirien que és el *tertium quid*, el successor no completament format d'anteriors experiments amb formes representatives i assembleàries de democràcia. Un símptoma de la seua novetat és el nou llenguatge amb què milions de persones descriuen la democràcia avui. En nom de «la gent», del «públic», del «retiment de comptes», del «poble» o «la ciutadania» –en l'era de la democràcia monitòria els termes s'usen indistintament– floreixen arreu institucions de control del poder. No desapareixen les eleccions, els partits o els parlaments, i tampoc necessàriament perden importància; però definitivament perden la seua posició central a la política. La democràcia ja no és simplement una forma de gestionar el

poder dels governs elegits mitjançant procediments electorals, parlamentaris i constitucionals, i ja no és una qüestió confinada als estats territorials. Els dies en què la democràcia podia ser descrita (i, tot seguit, atacada) com el «govern mitjançant el desig il·limitat de la majoria» (Friedrich von Hayek) han quedat enrere. Ja siga en el terreny del govern local, nacional o supranacional o en el món molt poderós de les organitzacions i xarxes no governamentals, que en alguns casos arriben a les arrels de la vida quotidiana i s'estenen pertot, vers els quatre punt cardinals de la terra, la gent i les organitzacions que exerceixen poder es troben ara sotmeses de manera rutinària al control públic i impugnació per una àmplia gamma d'organismes extraparlamentaris.

En l'era de la democràcia monitòria, les normes de la representació, retiment de comptes democràtic i participació ciutadana s'apliquen a un conjunt molt més ampli de contextos que abans. Heus ací una clau sorprenent per entendre per què està passant això: l'era de la democràcia monitòria, que comença al voltant de 1945, ha vist el naixement de gairebé un centenar de nous tipus d'institucions de control del poder desconegudes per als antics demòcrates. Com veurem, els defensors d'aquestes invencions sovint parlen de la seua importància per resoldre un problema bàsic a què s'enfronten les democràcies contemporànies: com avançar en la tasca inacabada de trobar noves formes de viure en democràcia per la gent corrent, en societats grans i complexes en les quals un gran nombre de ciutadans creu que hom no pot confiar-se dels polítics, i en les que sovint s'acusa els governs d'abusar del seu poder, d'estar desconnectats de la ciutadania o senzillament de no voler ocupar-se dels

seus problemes i preocupacions. Fent-se ressò d'aquesta mena d'inquietuds, els nous invents de control del poder trenquen el domini del principi del govern de la majoria —el culte als números— associat amb la democràcia representativa. Alliberats també de la mesurada prudència i les ambigüitats dels partits polítics, alguns d'aquests invents donen veu també a les preocupacions de les minories, que es senten deixades de banda per la política oficial. Alguns monitors, com per exemple les comissions electorals i les associacions de defensa dels consumidors, empren la seua proclamada «neutralitat» per protegir les regles del joc democràtic dels seus enemics i depredadors. D'altres incorporen al debat públic determinades qüestions del llarg termini, que la mentalitat de curt termini afavorida pels cicles electorals ignora o no tracta adequadament. I encara n'hi ha d'altres organismes monitoris caracteritzats per la inestabilitat: en un món que canvia ràpidament, entren en escena, remouen les coses i després marxen com a nòmades, o bé s'esvaeixen.

Tot donant espai a opinions i maneres de viure molt intensament sentides per la gent, malgrat haver estat ignorades o bandejades per partits, parlaments i governs, aquests invents tenen l'efecte combinat d'augmentar els nivells i la qualitat de la supervisió pública del poder, en moltes esferes de la vida sovint per primera vegada, incloent-hi relacions de poder que es troben «per sota» i «més enllà» de les institucions dels estats territorials. No pot sorprendre que aquests nous invents de control del poder hagen canviat el llenguatge de la política contemporània. Generen molt de debat sobre «empoderament», «democràcia d'alt voltatge», «actors implicats», «governança participativa», «democràcia comunicativa»

o «democràcia deliberativa». I ajuden a estendre, sovint per primera vegada, la cultura del vot en molts àmbits de la vida. La democràcia monitòria vol dir l'era de les enquestes, els grups de discussió, les enquestes deliberatives, recollides de signatures *on-line* i el vot de les audiències i els clients. Volgudament o no, l'expansió de la cultura del vot recolzada en els nous mecanismes de control del poder, té l'efecte d'interrompre i sovint silenciar els soliloquis de partits, polítics i parlaments. Els nous mecanismes de control del poder tendeixen a donar vot a les veus de molts més ciutadans, de vegades mitjançant *representants no elegits* hàbils en l'ús del que els americans de vegades anomenen *bully pulpits*.² El nombre i varietat d'institucions monitòries ha crescut tant que s'albira un món en què la vella regla d'«una persona, un vot, un representant» –la reivindicació fonamental en la lluita per la democràcia representativa– es substitueix pel nou principi de la democràcia monitòria: «una persona, molts interessos, moltes veus, múltiples vots, múltiples representants».

Cal ser cauts quan intentem entendre els nous mètodes de control del poder; no estan tallats pel mateix patró i per tant han de ser estudiats amb deteniment. Els nous invents monitoris no són només productes «americans», o «europeus», «de l'OCDE» o «occidentals». Entre els seus trets més destacats hi ha la seua ràpida difusió per tot el món, des de tots els racons de la terra. Apareixen com a bolets en una gran varietat de contextos diferents –els pressupostos participatius són un invent brasiler; les comissions de la veritat i la reconciliació s'estenen des de Centre-Amèrica, mentre que les comissions de la integritat van aparèixer per primera vegada amb força a Austràlia– i

fins i tot, per primera vegada en la història de la democràcia, hi ha signes d'una creixent consciència del valor afegit de l'art d'inventar –com si la capacitat d'inventar de la democràcia fos en si mateixa el seu invent més valuós.

Els mecanismes monitoris no són simples mecanismes per proveir d'informació. Operen de maneres diverses, en múltiples fronts. Alguns vigilen el poder bàsicament al nivell dels *inputs* dels ciutadans als organismes del govern o la societat civil; d'altres s'ocupen de monitoritzar i qüestionar els anomenats *policy throughputs*; i encara n'hi ha d'altres que es dediquen a examinar els *outputs* de les polítiques públiques produïdes per organitzacions governamentals o no governamentals. Unes quantes d'aquestes invencions es concentren simultàniament en les tres dimensions. De mecanismes monitoris també n'hi ha de diferents mides i operen en escales espacials diverses, des dels organismes «d'ací a la cantonada» amb petjada estrictament local, fins a les xarxes globals que tenen com a objectiu el seguiment detallat dels qui exerceixen el poder a gran distància.

Atesa aquesta varietat, no pot sorprendre que una llista ràpida de les invencions posteriors a 1945 sembla –a primer colp d'ull pels qui no hi estan avesats– un poti-poti informe. La llista inclou: jurats ciutadans, assemblees bioregionals, pressupostos participatius, consells assessors, grups de discussió i *talkaoke* (programes d'entrevistes i tertúlia locals/globals que es retransmeten en directe per Internet). Hi ha *think tanks*, conferències de consens, *teach-ins*,³ memorialis públics, plans de consulta a les comunitats locals i jornades de portes obertes (desenvolupades per exemple en el terreny de l'arquitectura) que ofereixen

informació i serveis de consultoria i suport, arxius i equipaments per la recerca així com oportunitats per l'establiment de xarxes professionals. En la llista hi ha també assembles ciutadanes, audiències públiques, sessions de pluja d'idees, comissions sobre conflicte d'interessos, associacions globals de parlamentaris contra la corrupció i «safaris constitucionals» (usats, com és sabut, pels redactors de la nova Constitució sud-africana per examinar les bones pràctiques arreu). També hi ha les invencions de la democràcia *banyan* a l'Índia:⁴ tribunals ferroviaris, *lok adalats*,⁵ litigis per l'interès públic i els mètodes *satyagraha* de desobediència civil.⁶ Així mateix, en aquesta llista s'hi inclouen les associacions i comitès de consumidors, recollides de firmes *on-line*, xats, clubs i cafès democràtics, vetlles públiques, setges pacífics, festivals de protesta (una especialitat sud-coreana), cimeres i organitzacions globals de supervisió concebudes per fomentar un major retiment de comptes d'empreses i altres organismes de la societat civil. La llista d'innovacions s'estén a les enquestes deliberatives, els consells d'auditors, els tribunals religiosos independents, els comitès d'experts (com els cinc savis del Consell d'Assessors Econòmics a Alemanya), les targetes de puntuació públiques —targetes grogues i llistes blanques—, exercicis de planificació pública, consultes populars, fòrums socials, blogs d'Internet, desobediència civil electrònica i llocs web dedicats al control dels abusos de poder (com *Bully OnLine*, una iniciativa britànica per tractar l'assetjament laboral i qüestions relacionades). I la llista de nous invents inclou també enquestes d'opinió basades en l'autoselecció (SLOPs) i votacions no oficials (com les realitzades mitjançant missatges de text), tribunals pe-

nals internacionals, fòrums socials globals i el nombre creixent d'organitzacions no governamentals que adopten constitucions escrites amb components electius.

Aturem-nos ara, ja que evidentment la llista d'invencions és inconnexa i potencialment confusa. Cal tenir el cap clar per veure el que tots aquests invents tenen en comú. Les institucions monitòries juguen diversos papers. Estan compromeses en proveir el públic amb punts de vista addicionals i millor informació sobre les activitats i el rendiment de diversos organismes governamentals i no governamentals. Atès que s'adrecen al públic, cal no confondre les institucions monitòries (per esclarir possibles malentesos) amb els mecanismes verticals de supervisió que operen en secret per servir els interessos privats d'organitzacions governamentals o de la societat civil. Els mecanismes monitoris també s'orienten a la definició, examen i aplicació d'estàndards públics i normes ètiques de prevenció de la corrupció o del comportament inapropiat dels qui han de prendre decisions, no només en el terreny del govern democràticament elegit sinó en una gran varietat d'àmbits. Les noves institucions de la democràcia monitòria es defineixen, a més, pel seu compromís global amb la promoció de la diversitat i influència de les veus, i amb la participació de la ciutadania en decisions que afecten la seua vida, amb independència del resultat de les eleccions.

GEOGRAFIA POLÍTICA

El que és característic d'aquest nou tipus històric de democràcia és la manera com *tots els àmbits de la vida social i política* passen a estar examinats, no només per la maqui-

nària habitual de la democràcia representativa sinó per una multitud d'*organismes no-partidistes, extraparlamentaris i sovint no elegits* que actuen dins de, per sota de i més enllà de les fronteres dels estats territorials. En l'era de la democràcia monitòria, és com si els principis de la democràcia representativa –obertura, igualtat ciutadana, selecció de representants– es superposassen sobre la pròpia democràcia representativa. Això té moltes conseqüències pràctiques, però un efecte especialment sorprenent és el d'alterar els patrons d'interacció –la geografia política– de les institucions democràtiques.

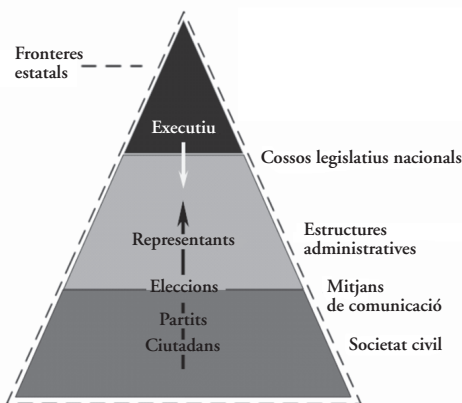


Figura 1. Democràcia representativa territorial.

Temps era temps, en el breu apogeu de la democràcia representativa, allò que se'n deia democràcia tenia una geografia política bastant simple (figura 1). Dins de les fronteres d'un estat, la democràcia volia dir (des del punt de vista dels ciutadans) seguir una campanya electoral i arribat el gran dia anar a votar un partit o un candidat independent. Ell –gairebé sempre eren homes– era algú de l'indret, una figura coneguda per la comunitat, un botiguer local o un profes-

sional, un empresari o un sindicalista, per exemple. Llavors venia la gran cerimònia de la democràcia, la pausa per la deliberació, la calma de la jornada de reflexió, la catarsi del tic-tac i la travessa prèvia a la tempesta dels resultats. «Es declara la pau universal», fou la manera sarcàstica d'expressar-ho que emprà la novel·lista anglesa del segle XIX George Eliot (1819-1880), «i les guineus tenen un interès sincer en perllongar la vida de l'aviram». El seu contemporani americà, Walt Whitman (1819-1892), es referia en termes més favorables a la funció central del dia de les votacions com el gran «dia de l'elecció», «l'escena més potent», una «lluita sense armes» més poderosa que les cataractes del Niàgara, el riu Mississipi o els guèisers de Yellowstone, una «vibrant i calmada veueta», un temps per a la «tria pacífica de tothom», un moment passatger d'animació suspesa quan «el cor esbufega, la vida brilla». Si era beneït amb prou vots, el representant local s'unia a un petit cercle privilegiat de legisladors, la feina dels quals era mantenir-se en la línia política del partit, donar suport o oposar-se a un govern que usava la seua majoria al poder legislatiu, aprovar lleis i controlar-ne l'aplicació i administració, i si feia sort atènyer resultats que complagueren el major nombre possible de representats. Al final d'un període limitat com a legislador, s'aturava la transferència de responsabilitats. Les guineus i l'aviram callaven. Era hora, de nou, per la lluita sense armes del gran dia de l'elecció. El representant, o bé es retirava cap a la jubilació, o bé afrontava la reelecció.

Això és, per descomptat, un esbós simplificat del paper de les eleccions, però ens és útil per subratllar la geografia política diferent i més complexa de la democràcia monitòria. Així com les democràcies re-

representatives mantenen l'esperit i la forma de les antigues assemblees, la democràcia monitòria preserva els parlaments, partits i eleccions que (d'altra banda) són sovint qüestions per les quals es combat ferotgement, afers que es disputen per estrets marges i que de vegades (com demostren les recents eleccions presidencials i legislatives americanes) són apassionants. Però hi ha tal varietat de mecanismes entrelaçats de control del poder que els demòcrates dels vells temps, si fossen traslladats al nou món de la democràcia monitòria, tindrien dificultats per entendre què està passant.

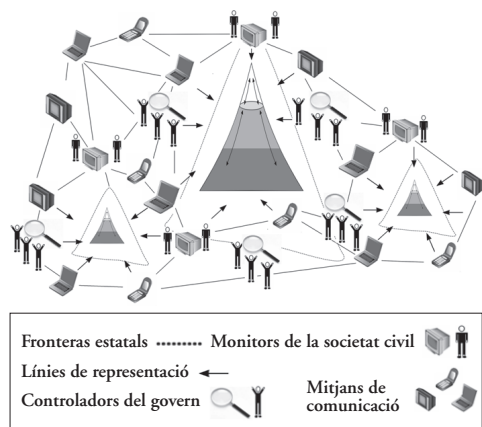


Figura 2. Democràcia monitòria.

La nova democràcia demana un canvi mental, un trencament amb el raonament convencional per entendre'n la geografia política. Per això, imaginem per un moment els contorns de la democràcia monitòria com si els veiéssim des d'un satèl·lit. Veuríem com les seues institucions de control del poder estan menys centrades en eleccions, partits i parlaments; ja no estan confinades a l'estat territorial; i estan organitzades espacialment de manera molt més desordenada del que habitualment pressuposen els manuals sobre democràcia

(vegeu figura 2). La «profunditat» vertical i «l'amplitud» horitzontal de les institucions monitòries és sorprenent. Si el nombre de nivells en qualsevol jerarquia d'institucions és una mesura de la seua «profunditat», i si el nombre d'unitats ubicades en cada nivell n'és l'«extensió» o «amplitud», llavors la democràcia monitòria és el sistema democràtic més profund i ampli mai conegut. La geografia política de mecanismes com els consells d'auditors, assemblees ciutadanes, *think-tanks* basats en Internet, assemblees locals, parlaments regionals, cimeres i organitzacions de seguiment d'institucions, defug les definicions simplistes. Com també se n'escapa la geografia política de la constel·lació més àmplia de mecanismes de control i disputa del poder en què s'inscriuen —organismes com assemblees i jurats ciutadans, comissions de comptes i integritat, organitzades per fomentar el rendiment de comptes per part d'empreses i organismes de la societat civil.

REPRESENTACIÓ

Tant la novetat com la complexitat de la democràcia monitòria la fan vulnerable a un seguit de confusions, començant per l'argument que la lluita per fomentar la transparència del govern i les organitzacions no governamentals que tenen poder sobre altres és, efectivament, una lluita per la «democràcia de base», per la «democràcia participativa» o per «l'empoderament popular».

Aquesta mena de metàfores es basen en una confusió sobre les tendències. L'era de la democràcia monitòria no mira enrere; no té com a motiu recuperar l'esperit (imaginat) de la democràcia assembleària

—«poder per al poble»— com els agradava dir als partidaris d'alguns grups com *Students for a Democratic Society* (SDS) durant les revoltes de la dècada de 1960. Molts dels defensors contemporanis de la democràcia «directa» o «profunda» encara parlen com si fossen grecs, com si el que realment comptàs en qüestions de democràcia fos (en paraules d'Archon Fung i Erik Olin Wright) «el compromís i la capacitat de la gent corrent per prendre decisions prudents mitjançant la deliberació raonada i dotada de poder, perquè tracta de lligar el debat i l'acció». La realitat de la democràcia monitòria és una altra, atès que tots els nous experiments de control del poder en nom «del poble» o de l'empoderament de la ciutadania es basen, inevitablement, en la *representació*. Aquests experiments sovint deriven la seua legitimitat última «del poble»;⁷ però no es poden entendre com a esforços per esborrar la distància que separa els representants dels representats, com si els ciutadans poguessen viure sense que d'altres actuen en nom seu, trobar-se a si mateixos i expressar-se com a iguals dins d'una comunitat política unificada, deslliurada ja del llast de la mala comunicació o el mal govern.

La democràcia monitòria prospera en la representació. Prenguem l'exemple, a bastament discutit, de l'Assemblea Ciutadana sobre la Reforma Electoral a la província canadenca de la Colúmbia Britànica. Amb el suport del parlament provincial, l'Assemblea Ciutadana va treballar durant gairebé un any com una assemblea independent i no partidista de representants als quals s'havia encomanat la tasca d'examinar críticament el sistema electoral de la província. L'Assemblea tenia 161 membres; i estava formada per una dona i un home escollits aleatòriament de cadascun dels 79 districtes

electorals de la província, més dos representants aborígens, així com un representant de l'Assemblea Legislativa provincial. Els membres de l'Assemblea Ciutadana no van ser escollits, sinó triats per sorteig. A diferència de la creença grega en les deïtats com a font de les decisions determinades per la sort, els membres de l'Assemblea foren triats aleatòriament per un ordinador, d'una llista que en principi era representativa de l'estructura geogràfica, d'edats i de gènere dels ciutadans de la Colúmbia Britànica. Amb pressupost propi, l'Assemblea Ciutadana fou concebuda per operar al marge del sistema de partits i per mantenir les distàncies amb el parlament, els grups de pressió organitzats i els periodistes. La seua tasca era la d'actuar com un organisme no escollit de representants temporals de tots els ciutadans de la Colúmbia Britànica.

ELECCIONS

Un altre malentès relacionat amb el paper canviant de les eleccions impedeix molta gent de copsar la novetat de la democràcia monitòria. És vital adonar-se'n que aquest nou tipus de democràcia no es desentén de les qüestions relacionades amb el sufragi o el vot en eleccions nacionals o locals. És evident que no s'ha resolt d'una vegada per totes la qüestió de qui té el dret a votar i en quines condicions (penseu en les creixents controvèrsies polítiques i legals sobre la propietat del programari de les poc fiables màquines de vot electrònic ideades per empreses com *Election Systems and Software*). De fet, a alguna gent, com per exemple als delinqüents convictes, se'ls hi retira el sufragi; d'altres, incloent-hi les diàspores, els parlants de llengües minoritàries, els disca-

pacitats i la gent amb poques competències numèriques i d'alfabetització es troben en desavantatge en les eleccions per sufragi secret; i encara hi ha altres universos, com les dones, els joves i la biosfera que estan poc o gens representats.

Ni de bon tros es pot dir que la lluita per obrir i millorar la qualitat de la representació electoral s'ha acabat. I tanmateix, en l'era de la democràcia monitòria, les lluites pel sufragi que en el passat van dividir societats senceres ja no tenen aquesta centralitat. A mesura que la cultura del vot s'estén i que els representants no escollits es multipliquen en molts contextos diferents, es planteja una qüestió totalment nova. La vella qüestió que batejava en l'era de la democràcia representativa —*qui té el dret a vot i quan*— es combina i es complica amb una qüestió per la qual encara no hi ha respostes clares: té la gent dret a la representació entre eleccions, i més enllà de les eleccions? I, si és el cas, a través de quins representants?

Un símptoma de canvi en la definició de democràcia és la importància creixent que ateny el control de les eleccions. En la dècada de 1980, per primera vegada en la història de la democràcia, equips d'observadors externs començaren a vigilar sistemàticament eleccions de caire fundacional en nous països o en països afligits per conflictes. La pràctica era, certament, un invent més antic, usat per primer cop el 1857 quan representants prussians, francesos, britànics, russos, turcs i austríacs van supervisar conjuntament un plebiscit a Moldàvia i Valàquia; però en les noves circumstàncies els mètodes de supervisió d'eleccions van assolir un paper molt més important i visible, ara a una escala global. L'efecte directe de la supervisió d'eleccions

és de potenciar, en general, la idea que les eleccions importen; que caldria redoblar esforços per trobar i aplicar criteris de qualitat adaptats al context; que els mateixos observadors electorals han de ser observats, i que s'espera que tots els països s'atindran a procediments «justos i oberts»: supressió de la violència, la intimidació, el frau electoral i altres formes d'estultícia política. Quan dic «tots els països», incloc també la democràcia més poderosa de la terra: els Estats Units, on els observadors de l'OSCE hi van actuar per primera vegada en les eleccions presidencials de 2004 i on, en les eleccions de 2008, les dues parts en competició van poder comprovar com la supervisió de les eleccions està esdevenint un instrument de campanya tan comú com la recaptació de fons i la publicitat i van aplegar, literalment, milers d'advocats en cada estat per protegir els seus partidaris a les urnes, ajudar a resoldre problemes amb el vot i fer cap als tribunals en cas que fos necessari litigar (la campanya del senador Barack Obama va enviar, només a Florida, cinc mil advocats).

SOCIETAT CIVIL

En la democràcia monitòria, els mecanismes de control del poder s'estenen gradualment a àmbits de la vida social que abans no havien estat tocats per la democràcia. L'extensió cap avall de la democràcia, vers àmbits de poder per sota i més enllà de les institucions dels estats territorials, desperta un gran interès pel vell concepte europeu del segle XVIII de la «societat civil»: per primera vegada en la història de la democràcia, aquestes dues paraules són usades habitualment per demòcrates de tot arreu.

La intensa preocupació pública amb la societat civil i amb qüestions de supervisió pública que en el passat s'havien considerat no polítiques és específica de l'era de la democràcia monitòria. Certament, en l'era de la democràcia representativa (com se n'adonà Tocqueville) hi havia grups de pressió organitzats i projectes per «socialitzar» el poder del govern, per exemple a través del control obrer de la indústria. Pocs d'aquests projectes van sobreviure a la convulsa primera meitat del segle XX, cosa que fa més cridaner encara el contrast amb la democràcia monitòria. La tendència cap a la supervisió pública és força evident en tota mena d'àmbits, des de la preocupació pel maltractament dels infants i els seus drets fins als hàbits físics relacionats amb l'exercici i l'alimentació, passant pels plans de protecció d'hàbitats naturals i el desenvolupament de fonts alternatives d'energia (no nuclears ni basades en el carbó). Altres exemples de la mateixa tendència són les iniciatives per garantir que el desenvolupament futur de la nanotecnologia i dels cultius transgènics seran dirigits públicament en l'interès de la majoria i no d'uns pocs —s'hi tracta d'esforços per portar la democràcia «cap amunt» vers els ramals de la recerca científica i el desenvolupament tecnològic. Els experiments al voltant de noves formes de participació ciutadana i de representació electoral s'han estès, fins i tot, als mercats i han arribat a tocar la vaca sagrada de la propietat privada. Un exemple destacat és el sistema alemany de *Mitbestimmung* [codecisió]. Arran del quasi esfondrament dels sistemes bancaris en 2007-2008, ha aparegut un gran nombre de noves propostes per estendre els mecanismes de control als sectors bancari

i d'inversions dels mercats globals, que fins llavors operaven amb molt pocs o cap límit regulatori.

També hi ha una creixent consciència de la viabilitat i la idoneïtat d'exercir el dret de crítica i de vot en les grans organitzacions globals. Un exemple n'és el Comitè Olímpic Internacional (COI): en el passat un exclusiu club privat de cavallers, esdevingué (als anys 1980) objectiu del periodisme sensacionalista. Tot seguit, van aparèixer els escàndols. I just després, les protestes públiques. Sota pressió, i contra tot pronòstic, el COI començà a aplicar mecanismes monitoris a les seues pròpies estructures corruptes. Algunes coses no van canviar. El 2002, el COI estava format per 115 membres cooptats i incloïa només dotze dones; aquell any no hi va haver ni una sola dona entre les 66 nominacions de nous membres. Però altres coses sí que van canviar. Es van prohibir les visites dels membres del COI a les ciutats candidates. Es va crear una comissió d'ètica del COI i una agència mundial contra el dopatge. Es van publicar per primera vegada informes sobre ingressos i despeses. Les reunions del COI es van obrir als mitjans de comunicació. Es va organitzar un comitè de nominacions per decidir de manera més justa sobre la pertinença al COI, que fou restringida a un període de vuit anys, renovable per elecció. Es va concedir el dret als atletes olímpics de triar directament els seus propis membres del COI. El límit d'edat màxima dels membres del COI passà dels 80 als 70 anys. I, almenys sobre el paper, es van aplicar per primera vegada les normes del govern representatiu al seu funcionament intern. Es va requerir als membres cooptats del COI de trobar-se en plenari almenys una

vegada l'any. A diferència de l'Assemblea General de les Nacions Unides, posem per cas, s'esperava que els membres del plenari actuassen com a representants del COI als seus països respectius i no com a delegats dels seus països al COI. El plenari és alguna cosa de semblant a una assemblea postnacional, un organisme encarregat de triar un president per un termini de vuit anys, renovable una vegada per quatre anys més. El plenari també decideix els components d'un poderós consell executiu. Triat per vot secret, per majoria dels vots emesos i per períodes de quatre anys, el consell executiu funciona com l'òrgan intern amb la responsabilitat última d'administrar tots els afers del COI, incloent-hi la recomanació de nous membres així com el control dels codis de conducta dels membres i del funcionament general de l'organisme olímpic.

WATCHDOGS

El paper vital que han tingut les societats civils en la invenció dels mecanismes de control del poder sembla confirmar el que podríem anomenar la Llei del Govern Lliure de James Madison: cap govern pot ser considerat lliure a menys que siga capaç de governar una societat que, al seu torn, és capaç de controlar el govern. La llei (esbossada als *Federalist Papers*, número 51) ha dut alguns a concloure –erròniament– que els governs són més aviat incapaços de supervisar el seu propi poder. La veritat és completament diferent. En l'era de la democràcia monitòria, l'experiència ens mostra que els governs, a diferència dels ànecs i els galls dindi, de vegades trien sacrificar-se a si mateixos pel bé dels ciutadans convidats a taula per sopar.

Les institucions de control (*watchdog*) dels governs són un bon exemple d'això. El seu propòsit declarat és la supervisió pública del govern per part d'agències governamentals semi-independents (convé recordar que el terme *scrutiny* volia dir, originalment, «triar la brossa», del llatí *scrutari*, que vol dir «buscar», i de *scruta*, 'brossa'). Els mecanismes de supervisió complementen el paper de control del poder que tenen els representants electes i els jutges, fins i tot si no sempre és aquest el seu objectiu declarat; sovint són nomenats sota l'autoritat general dels governs elegits, per exemple a través de la responsabilitat ministerial. A la pràctica, les coses sovint passen d'una altra manera. Especialment quan estan protegits per la llei, ben dotats de recursos i ben gestionats, els organismes de control del govern tendeixen a adquirir vida pròpia. Basant-se en els precedents, molt més antics, de les comissions reials, les investigacions públiques i els auditors independents que controlen la probitat financera de les agències del govern –invents que tenen arrels en l'era de la democràcia representativa–, els nous mecanismes de supervisió afegeixen controls i contrapesos al possible abús de poder per part dels representants electes. Sovint es justifiquen en termes de millora de l'eficiència i efectivitat del govern, per exemple mitjançant processos de presa de decisions «més informats» que tenen l'avantatge afegit de fer créixer la confiança en les institucions polítiques per part dels ciutadans, considerats com a «partícips». El procés implica una doble paradoxa. D'una banda, sovint els governs són incapaços de controlar els mecanismes de control establerts per ells mateixos, com s'esdevé per exemple en casos de corrupció i en la defensa de la legalitat. D'una altra,

DEMOCRÀCIA TRANSFRONTERERA?

els nous mecanismes també tenen efectes democràtics de supervisió del poder i de contrapès, tot i estar normalment a càrrec de funcionaris no elegits que es troben molt lluny del ritme imposat per les eleccions periòdiques.

Els «sistemes d'integritat» independents, que van adquirir una notable rellevància pública en diversos estats d' Austràlia els anys 1970, constitueixen bons exemples d'això. Arran de la reiterada presència als mitjans de comunicació de casos de corrupció i frau entre polítics i policies, de vegades amb lligams amb el món dels negocis i del crim organitzat, es van establir agències monitories per dotar de més ulls, orelles i urpes al sector públic. La intenció era acabar amb activitats irregulars de representants electes i funcionaris; però també s'apuntava a la poca flexibilitat i obertura dels sistemes de reclamació gestionats per la policia, que és als governs democràtics el que el tall a un ganivet. Així mateix, es van expressar recels sobre les reticències d'alguns ministres a supervisar determinades qüestions operatives de la policia que podien resultar delicades de cara al públic. Dues comissions reials a l'estat d' Austràlia del Sud durant els anys setanta van derivar en la creació (el 1985) de la primera Autoritat de Greuges de la Policia. Hi van seguir altres estats, culminant en la Comissió de Justícia Criminal de Queensland (coneguda posteriorment com a Comissió sobre Abusos i Delinqüència). Establerta el 1990 com un organisme anticorrupció i de detecció de delictes alhora, va rebre l'encàrrec de treure a la llum la corrupció al sector públic, portar a terme investigacions sobre delictes, recollir proves relacionades amb el crim organitzat i fer el seguiment i recuperar sumaris penals.

En l'era de la democràcia monitòria, encara hi ha molt de prejudici al voltant de la idea de democràcia transfronterera o internacional. Aquest prejudici data de l'era de la democràcia representativa delimitada territorialment, i els més importants estudiosos de la democràcia el defensen encara avui com si fos veritat. Una cosa interessant de la democràcia monitòria és que comença a picar en aquest mur de prejudici amb un martell. L'entramat de control del poder difumina les distincions entre «domèstic» i «estranger», entre allò «local» i allò «global». Igual que altres tipus d'institucions, incloent-hi empreses o universitats, la democràcia es troba també en un procés de *glocalització*. És una altra manera de dir que els seus mecanismes monitoris estan dinàmicament interrelacionats, fins al punt que cada un funciona alhora com a part i com a tot el sistema en conjunt. Per dir-ho de manera una mica abstracta, en el sistema de la democràcia monitòria, les parts i els tots en sentit absolut no existeixen. Les seues unitats són més aviat sub-tots –'holons' és el terme encunyat pel polígraf hongarés Arthur Koestler– que funcionen com a entitats autònomes i actives que s'empenyen i s'estiren les unes a les altres en un sistema multilateral en què totes hi tenen un paper.

L'exemple de les cimeres, una invenció remarcable de la segona meitat del segle XX, ajuda a concretar això. Un fet curiós és que les cimeres van començar com a exercicis d'alta política, com a trobades informals i *ad hoc* de caps d'estat o de govern o ministres d'afers exteriors –el tipus de trobades que van tenir lloc per primera vegada durant la

fràgil aliança soviètica/americana/britànica contra Hitler. S'ha dit que el terme cimera es va emprar per primera vegada per referir-se a l'anomenat acord dels percentatges de l'encontre d'octubre de 1944 a Moscou, en què Churchill i Stalin van especular sobre les seues quotes d'influència en el món de postguerra. L'estrany origen matemàtic de la paraula *summit* (una corrupció, procedent potser del gairebé inexistent anglès d'Stalin, de 'sum it' –*suma-ho*–) és una raresa. Aviat es va entendre com un terme muntanyenc. El mateix Churchill va seguir defensant durant molt de temps la tàctica de les trobades informals d'alt nivell en relacions internacionals. Parlava de la diplomàcia de cimera i dels beneficis de la negociació al cim, que és el sentit que es va imposar a Ginebra el 1955, quan es va utilitzar per primera vegada el terme muntanyenc cimera per referir-se a una trobada entre els líders dels Estats Units, la Unió Soviètica, França i Gran Bretanya durant la Guerra Freda.

Des del final de la Segona Guerra Mundial fins a la famosa trobada de Viena entre Kennedy i Khruixov (del 3 al 5 de juny de 1961) va haver-hi ben bé més de cent cimeres d'aquest tipus, i en totes s'hi empraren mètodes semblants. Les trobades estaven marcades per la preocupació amb la dinàmica de la Guerra Freda, i això comportava tant un abast global com una forta bipolaritat. Tant si eren emprades com a instruments d'amistat o d'hostilitat, les primeres cimeres tenien també bona cosa de previsibilitat. La norma era que cap home d'estat estava disposat a arriscar-se a la certesa de la humiliació. D'ací que es donàs tanta importància a la posada en escena. El rutinari reportatge de *Newsweek* sobre la cimera Kennedy-Khruixov començava

així: «Acabava, com començà, amb una ferma encaixada de dues mans fermes». Normalment, aquesta mena de cobertura mediàtica, enaltia les banalitats cerimonials; en un moment donat, en els preparatius de la cimera, segons sembla Khruixov va resoldre la qüestió de si s'havia d'obsequiar Jackie Kennedy amb un joc de te de plata amb l'estirabot que «es pot fer regals fins i tot abans d'una guerra». L'efecte –talment com els vells rituals de les monarquies europees– era de reforçar la percepció del públic en el sentit que aquests eren afers dels de dalt, exemples de com el món el governava un grapat d'homes.

En les darreres dècades del segle XX, el que resulta sorprenent de les cimeres és la seua transformació en instàncies en què el poder dels representants electes és discutit públicament. Les cimeres es van transformar en mecanismes monitoris. El canvi en el significat i funcionament de les cimeres es féu evident en la sèrie de trobades d'alt nivell entre Reagan i Gorbaxov, incloent-hi la reunió de 1986 a Reykjavik en què, sense consultar prèviament l'OTAN ni cap altre organisme, es va proposar l'abolició dels míssils balístics i les armes estratègiques, incloent-hi totes les armes nuclears. Des de llavors, els líders van començar a emprar les cimeres per «empènyer» les seues administracions cap a canvis de política. Això tingué l'efecte immediat de polititzar el govern, deixant clar a audiències més àmplies, tant de dins com de fora del govern, que existien diferents opcions polítiques.

La multiplicació de cimeres envoltades de pompa i de misteri va provocar un efecte bumperang. Les cimeres van començar a atreure milers de periodistes ansiosos per publicar imatges i reportatges d'aquest club exclusiu i poderós. Començant per la cimera del G 7

a Bonn el 1985 (que va atreure 30.000 manifestants que demanaven un món més just), les reunions anuals d'aquest grup representaven una oportunitat per als manifestants i les organitzacions de la societat civil de pressionar en qüestions tan diverses com el comerç internacional, el terrorisme, el desenvolupament energètic o la criminalitat transfronterera –convertint, de fet, els governants en representants culpables. Els intents de convertir les cimeres governamentals en nous canals de representació «de baix cap a dalt» dels interessos de la societat civil no es van circumscriure al G 7/8, tot i que fou aquest l'organisme que va atreure bona part de l'atenció, per exemple el juliol de 2005 en els concerts per la consciència global *Live 8*, celebrats per animar els líders polítics a «fer passar la pobresa a la història».

EFICÀCIA POLÍTICA

De vegades es diu que tot l'àmbit de la supervisió del poder canvia poca cosa, que els estats i les empreses són encara els centres reals de poder a l'hora de decidir qui rep què, com i quan en aquest món. Podem trobar evidència que això no és necessàriament el cas en el fet que tots els grans temes de debat públic que han emergit al món des de 1945, incloent-hi els drets civils de les dones i les minories, l'oposició a la intervenció militar americana al Vietnam i l'Iraq, les armes nuclears, la lluita contra la pobresa i l'escalfament global, han sigut generats, no pels partits polítics, eleccions, parlaments i governs sinó principalment per xarxes de supervisió del poder que funcionen en paral·lel als mecanismes ortodoxos de la representació basada en els partits, contra els quals prenen sovint posició.

Entre els qui van marcar el camí hi ha el poderós moviment pels drets civils que va emergir als Estats Units als anys 1950. Les seues tàctiques originals –boicots als autocars, *improvement associations*, comitès de coordinació, sentades, pregàries col·lectives, compromisos de no pagar les fiances i anar a presó (*jail-no-bail*), els «viatges de la llibertat»,⁸ les escoles de ciutadania, les cantades per la llibertat, les campanyes per inscriure votants i les paròdies electorals– van servir com a prova febaent que els organismes monitoris podien afectar les relacions de poder existents, forçant molta gent a adonar-se de la possibilitat d'incidir-hi, sovint mitjançant dures batalles, que en ocasions acabaven amb sorprenents victòries per als qui estaven entestats a humiliar els poderosos. Aquestes tàctiques van generar dues lleis històriques. La *Civil Rights Act*, signada pel president Johnson el 2 de juliol de 1964 va abolir la discriminació racial als espais públics, l'educació i l'àmbit laboral. La *Voting Rights Act*, signada també per Johnson el 6 d'agost de 1965, suprimí les proves d'alfabetització, les taxes per votar i altres restriccions al sufragi, i va autoritzar la intervenció del govern federal a estats i districtes electorals que continuassen emprant aquests tests per discriminar els afroamericans. La promulgació d'aquestes lleis fou democràcia monitòria en acció. Va demostrar que els sense poder tenien el poder per canviar les coses, i que aquest canvi havia de començar a casa, al lloc de treball i altres espais públics de la vida quotidiana abans d'estendre's al conjunt del paisatge polític i social de la democràcia americana. És això, al capdavall, el que ha dut finalment a l'elecció del primer president negre dels Estats Units.

ABUNDÀNCIA COMUNICATIVA

Després de tractar alguns malentesos sobre els límits i la dinàmica central de la democràcia monitòria, mirarem de respondre una qüestió molt concreta: com s'explica el seu sorgiment, al marge de qualsevol planificació prèvia?

No és fàcil respondre-hi. Les raons que estan darrere del centenar d'invents que hem descrit ací són complexes; com en fases anteriors de la història de la democràcia, les generalitzacions són tan difícils com perilloses. Però una cosa és segura: el nou tipus de democràcia té causes i causants. La democràcia monitòria no té un origen únic, no és com un ésser viu incubat a partir d'una única cèl·lula. Més aviat és el resultat de moltes forces diferents. Com en les dues fases anteriors de la democràcia, els canvis vingueren només arran de l'aparició d'esclètxes al si dels cercles de poder, que van permetre que el coratge ciutadà i la determinació dels líders solidaris feren la resta. Mig segle de guerra total, dictadures i totalitarisme que gairebé acaben amb la democràcia —el 1941 només quedaven 11 democràcies sobre la faç de la terra— va resultar ser-ne el catalitzador inicial. La desesperació i la reflexió sobre el mal polític que havia provocat el desastre van contribuir, sens dubte, a inspirar un dels trets més destacats de la democràcia monitòria: la unió de democràcia i drets humans, i la subsegüent expansió global d'organitzacions, xarxes i campanyes compromeses amb la defensa dels drets humans. La democràcia monitòria tenia unes altres causes, i uns altres causants. L'ambició personal, els comportaments enganyosos, els jocs de poder i la recerca d'un govern més barat o efectiu —i també alguns

governos desitjosos de derivar a d'altres la responsabilitat per decepcions i fracassos polítics— hi tingueren així mateix el seu paper. I també els instints conservadors, les reivindicacions radicals, les consideracions geopolítiques i les pressions del mercat. Les oportunitats d'acumular «capital social» —cultivar els contactes i habilitats a nivell local o regional— i la fascinació per guanyar poder o recursos mitjançant la provisió de serveis públics externalitzats van dur algunes organitzacions, especialment ONGs, a reclamar institucions monitòries més fortes. Les conseqüències no desitjades, i la simple bona sort, influïren en la història primerenca de la democràcia monitòria. Com també fou important un factor apuntat, com és ben sabut, per Tocqueville: la força contagiosa de la creença dels ciutadans i dels seus representants que la resolució de determinats greuges permet abordar-ne i resoldre'n de nous.

Totes aquestes forces van confluïr per empènyer les democràcies existents vers la democràcia monitòria. Però n'hi ha una que està mostrant-se com el principal motor: l'emergència d'una nova galàxia de mitjans de comunicació.

Cap relat de la democràcia monitòria seria complet sense tenir en compte la manera com els nous mitjans condicionen el poder i el conflicte. La democràcia assembleària de l'antiga Grècia pertanyia a una era dominada per l'oralitat, recolzada per lleis escrites sobre papirs o pedra i per missatges enviats a peu, en ase o a cavall. La democràcia representativa apareix en l'era de la cultura impresa —el llibre, el pamflet i el periòdic, els missatges telegrafiats o enviats per correu—, i va entrar en crisi paral·lelament amb l'arribada dels primers mitjans de comunicació de masses, espe-

cialment la ràdio, el cinema i la televisió (encara en la infantesa). En canvi, la democràcia monitòria està estretament lligada a societats multi-mediàticament saturades, les estructures de poder de les quals estan constantment «mossegades» per institucions monitòries que operen en una nova galàxia de mitjans que responen a l'ethos de l'abundància comunicativa.

Comparada amb l'era de la democràcia representativa, quan la cultura impresa i els mitjans audiovisuals d'espectre limitat (incloent-hi la radiotelevisió pública) estaven alineats molt més estretament amb els partits polítics i els governs, en l'era de la democràcia monitòria s'assisteix a un desplegament constant d'investigacions públiques i denúncies del poder, fins al punt que sembla que no hi ha cap organització o líder, de la vida política i social, immune als problemes. Aquest canvi respon a un conjunt de factors, incloent-hi el declivi del periodisme orgullós i compromès amb l'«objectivitat» dels fets (un ideal nascut en l'era de la democràcia representativa) i la difusió de nous estils de periodisme comercial de tipus *gotcha*⁹ i sensacionalista, que només pensa en les audiències, les vendes i els impactes. Els factors tècnics, com ara la memòria electrònica, l'espai radioelèctric més atapeït, noves assignacions de freqüències, emissions via satèl·lit, la sintonització digital i les tècniques avançades de compressió també han estat importants. El més rellevant d'aquests factors tècnics és l'arribada de les comunicacions digitals basades en el satèl·lit o el cable, que des de final dels anys 1960 van esperar innovacions en els productes i els processos en pràcticament tots els àmbits d'uns mitjans de comunicació cada cop més mercantilitzats. Aquesta nova galàxia de mitjans no

té precedent històric. Simbolitzada per un dels seus components centrals, Internet (figura 3), és tot un nou sistema mundial de dispositius mediàtics interconnectats i superposats que, per primera vegada en la història de la humanitat, integren text, so i imatges, i permeten la comunicació entre múltiples usuaris en temps real o en diferit, dins de xarxes globals modulars que són assequibles i accessibles a molts centenars de milions de persones escampades per tot el planeta.

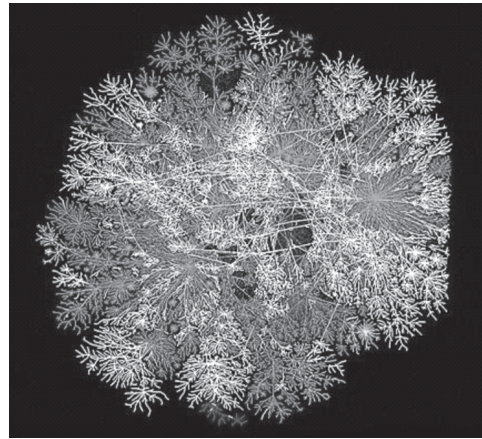


Figura 3. Gràfica generada per ordinador del trànsit global a Internet al voltant de l'any 2000. Cada línia representa el recorregut de les dades enviades a una de les 20.000 ubicacions preseleccionades usant un sistema anomenat *Skitter*.

Totes les institucions en l'àmbit de la supervisió del poder es recolzen molt en aquestes innovacions quant als mitjans; si la nova galàxia d'abundància comunicativa esclatà de sobte, la democràcia monitòria no duraria gaire. La democràcia monitòria i les xarxes digitals són germanes siameses. Dir això no implica caure en el parany de suposar que les xarxes de comunicació connectades per ordinador prefiguren un món

completament nou i utòpic, un gran circ de «comunitats virtuals» a la recerca de la frontera electrònica, una «ciber-revolució» que atorga a tots els ciutadans accés en igualtat de condicions a tots els mitjans, a tot arreu i en tot moment. Aquesta mena d'exageracions inspiraven la *Declaració d'Independència del Ciberespai* (1996), un document redactat per l'autoanomenat ciber-revolucionari John Perry Barlow, antic lletrista d'un conegut grup de rock anomenat *The Grateful Dead* i posteriorment cap de campanya d'un infaust vicepresident americà, Dick Cheney. La declaració proclamava el final del vell món de la representació confinada en estats territorials. Mirant de donar una aparença de profunditat a la hipèrbole, assegurava que les xarxes informàtiques estaven «creant un món en què tots hi poden entrar sense privilegis ni prejudicis per raons de raça, capacitat econòmica, poder militar o lloc de naixement». Barlow deia que l'abundància comunicativa anunciava, ni més ni menys que un «nou espai social, global i antisobirà, dins del qual qualsevol persona en qualsevol indret pot expressar sense por les seues creences a la resta de la humanitat. En aquests nous mitjans hi ha –concloïa– el presagi de la llibertat intel·lectual i econòmica que podria acabar amb tots els poders autoritaris de la terra».

Aquesta extravagància utòpica fa saltar les alarmes sobre un problema de salut política, si més no perquè la nova era de l'abundància comunicativa produeix decepció, inestabilitat i contradiccions, per exemple en les preocupants pautes de tancament o «privatització» de xarxes digitals (Jonathan Zittrain) i en els creixents desequilibris de poder entre rics i pobres en matèria de comunicació. Aquests darrers són vistos pràcticament com a sobrers

en tant que comunicadors o consumidors de productes mediàtics. La majoria de la població mundial és massa pobra per fer una trucada telefònica, i només una petita minoria té accés a Internet. La clivella entre ciutadans rics i pobres en aquests aspectes de les comunicacions perjudica totes les democràcies monitòries i contradiu el seu principi bàsic que tots els ciutadans tenen el mateix dret a comunicar les seues opinions i, periòdicament, a fer passar una mala estona als representants, elegits o no.

Tanmateix, malgrat aquestes contradiccions i decepcions, a dins la galàxia de l'abundància comunicativa hi passen coses noves i importants. Sobta especialment la manera en com la «vida privada», la «privacitat» i els tripijocs «en privat» del poder s'han posat a la defensiva. Des del punt de vista de la democràcia monitòria, això no és dolent. Fins el darrer racó del poder –les injustícies i discriminacions que passen en silenci darrere de portes tancades i en la vida quotidiana– esdevé objectiu potencial de la «publicitat» i «l'exposició pública». Les qüestions més normals, properes i habituals, relatives a la vida i la mort, la dieta i el sexe, els costums ètnics o religiosos cada vegada es basen menys en hàbits automàtics, en certeses sense discussió possible sobre la manera «normal» de fer les coses. En l'era de l'abundància comunicativa, no hi ha cap tema ocult que pugui romandre absolutament a recer de la cobertura mediàtica i de la possible politització; de fet, com més «privat» és, més «publicitat» sembla rebre.

No hi ha res sagrat –ni tan sols els esforços d'aquells que intenten protegir o reelaborar el que asseguren que és sagrat. Les generacions passades trobarien tot el procés sorprenent per la seua escala global i per la seua intensitat democràtica. Amb el

clíc d'una càmera, o l'acció d'un interruptor i d'un teclat, el món d'allò privat pot, de sobte, fer-se públic. Tot, des del dormitori fins a la sala de reunions, la burocràcia i el camp de batalla sembla a disposició dels mitjans. Gràcies a les històries explicades pels periodistes, ells mateixos representants no elegits de la gent, aquesta és una era en què els missatges de text privats es fan públics per revelar la infidelitat matrimonial i forçar la dimissió d'un ministre (com va passar a principis de 2008 a Finlàndia). Actualment l'imperatiu de l'anomenada «tele-realitat» fa tallar un programa infantil de tarda per mostrar com en una autopista un home cala foc al seu camió i tot seguit dispara a la policia abans de suïcidar-se, i tot això es veu en directe gràcies a un helicòpter dels informatius i a les connexions via satèl·lit. A hores d'ara, els periodistes coneguts com a *embeds*¹⁰ empren les càmeres de mà *Sony* per presentar vídeos i apunts de blog en què mostren els candidats en directe, sense editar; i les gravacions de vídeo provenen que els soldats en zones de guerra han violat dones, atemorit infants i torturat civils innocents. En l'era de l'abundància comunicativa, la vida privada dels polítics, dels representants no elegits i dels famosos, els seus afers sentimentals, festes, estat de salut, problemes amb drogues, embolics i divorcis susciten l'interés i estimulen la imaginació de milions de persones. I gràcies als *talk shows*, als blogs, les xarxes socials amb continguts generats pels usuaris, les plataformes *wiki*, l'intercanvi de vídeos a Youtube i altres accions comunicatives, hi ha un inacabable seguici de «gent corrent» que parla en públic sobre les seues pors privades, les seues fantasies, esperances i expectatives personals. Alguns, de vegades, tenen la sort d'esdevenir estrelles mediàti-

ques, gràcies a eleccions simulades en què es demana a l'audiència amb dret a «vot» atorgat per les empreses de la comunicació, que expresse les seues preferències sobre l'estrella triada, siga per aclamació, mitjançant telèfon mòbil o per Internet.

L'abundància comunicativa marca profundament les relacions de poder del govern i la societat civil, amb l'ajuda d'un periodisme de xoc que té un estil d'informar força menys preocupat per la veracitat que pels titulars i les exclusives d'impacte. És fàcil (com fan molts) plànyer-se pels mètodes d'aquest nou periodisme. Surt de cacera amb els ulls fixos en les notícies dolentes, inspirat per la dita tan estesa a les redaccions i entre els bloguers segons la qual la veritat mai no t'ha d'espatllar una bona història. Al periodisme professional i ciutadà li encanta l'emoció, es basa en fonts anònimes, omple buits als informatius –en l'era de la democràcia monitòria, els informatius mai no dormen–, nodreix sensacions i s'ocupa molt més de les personalitats que no del context dels fets. El nou periodisme es basa en fórmules fetes, s'avorreix massa ràpid i tendeix a ajupir-se davant el poder dels negocis i les rodes de premsa del govern, cosa que ajuda a explicar per què la desinformació (sobre qüestions com les armes de destrucció massiva i l'excessiva assumptió de riscos als mercats financers) encara recorre el món a una velocitat i amb una força aterridores.

Però aquestes tendències són només la meitat de la història. Perquè malgrat totes les acusacions, el periodisme de xoc ajuda a mantenir vives les velles utopies de treure el poder a la llum, de la «llibertat d'informació», «el govern sota la llum del dia» i d'una major «transparència» en la presa de decisions. Atès que el poder il-

limitat encara angoixa els ciutadans, no és sorprenent que, gràcies al nou periodisme i a les noves invencions monitòries, el qüestionament públic de la corrupció i els mals comportaments siguin habituals en l'era de la democràcia monitòria. Gràcies al periodisme i als nous mitjans d'abundància comunicativa, passen coses. També dolentes: és el que hi ha. Els escàndols semblen no tenir fi, i fins i tot hi ha moments en què els escàndols de corrupció retronen sota els peus de governs sencers com si fossen terratrèmols.

POLÍTICA VIRAL

La profusió d'escàndols polítics ens recorda un problema perenne de la democràcia monitòria: els poderosos no paren de manipular els de sota, i per això la feina bruta de treure el poder de l'ombra i fer-lo sortir a la llum del sol continua sent essencial. Ningú no hauria d'enganyar-se pensant que el món de la democràcia monitòria, amb totes les seues institucions de control del poder, és un terreny de joc equilibrat —un paradís de la igualtat d'oportunitats entre tots els ciutadans i els seus representants, elegits o no. Encara vivim en l'era de l'engany. Tanmateix, la combinació de la democràcia monitòria amb l'abundància comunicativa produeix un flux permanent, una inquietud sense fi provocada per combinacions complexes d'actors i institucions en interacció, que contínuament empenyen i estiren, pressionen i tiben, de vegades treballant conjuntament i d'altres enfrontant-se. Els representants, electes o no, malden tots els dies per definir i determinar qui rep què, quan i com. Però els representats, aprofitant

diversos instruments de control del poder, controlen els representants, de vegades amb un èxit sorprenent. La dinàmica de la democràcia monitòria, per tant, no es pot descriure amb les simples metàfores espacials heretades de l'era de la democràcia representativa. Parlar de la sobirania del parlament, de govern local front al govern central, o de les baralles entre grups de pressió, partits i governs és massa simple. Està obsolet. En termes de geometria política, la democràcia monitòria és tota una altra cosa: una complexa xarxa d'organismes monitoris de dimensions diferents i més o menys independents que, gràcies a l'abundància comunicativa, tenen l'efecte de plantejar contínuament qüestions sobre qui rep què, quan i com, a banda d'obligar els qui ocupen el poder, estiguen on estiguen, a ser responsables davant del públic. Les democràcies monitòries són riques en conflictes. La política no s'esvaeix. Les coses no estan mai bé d'entrada.

Hi ha quelcom de completament nou en aquesta tendència. Des dels seus orígens en les antigues assemblees de Síria-Mesopotàmia, la democràcia ha passat per damunt dels costums, prejudicis i jerarquies de poder. Ha nodrit la idea que la gent pot determinar la seua vida en condicions d'igualtat i, com és lògic, sovint ha portat confusió al món. En l'era de la democràcia monitòria, la constant supervisió pública del poder per part d'una multitud d'organismes monitoris de mides diverses, amb efectes grans o petits, fan d'aquesta la forma de democràcia més dinàmica que mai no ha existit. Fins i tot hi ha organismes (com *Human Rights Watch*, la xarxa *Democratic Audit* i el *Global Accountability Project*) especialitzats en avaluacions públiques

de la qualitat dels mecanismes de control del poder existents, i de fins a quin punt representen adequadament els interessos de la ciutadania. Hi ha altres organismes especialitzats en adreçar als governs preguntes sobre un ampli ventall de temes, des del seu comportament en matèria de drets humans o els seus plans de producció d'energia fins a la qualitat de l'aigua de boca a les ciutats. Les empreses privades són sotmeses a durs interrogatoris sobre els seus productes i serveis, plans d'inversió, el tracte als seus empleats i el seu impacte sobre la biosfera. Es plantegen preguntes com quin tot terreny és més susceptible de bolcar, quines empreses venen el pitjor *fast food* i quines són les que més contaminen. Tothora hi ha «gossos guardians», «gossos-guia» i «gossos lladradors» que vigilen en pro d'un millor retiment de comptes dels qui ostenten el poder. Per això, els poderosos senten constantment la pressió dels qui no tenen poder. En l'era de la democràcia monitòria, els que prenen les decisions estan sempre subjectes a l'amonestació pública, sempre lligats per mil cordetes lil·liputenques de supervisió (figura 4).



Figura 4. L'amonestació del poder: Lemuel Gulliver, a terra després d'un motí, recupera la consciència i es troba atrapat pels lil·liputencs. D'un dibuix de Broch, en una edició de 1984 dels *Viatges de Gulliver*, de Jonathan Swift.

Quan fan bé la feina, els mecanismes monitoris tenen tot d'efectes positius, que van d'una major obertura i justícia als mercats o l'advertència davant decisions poc assenyades dels governs a la millora de la deliberació pública i l'empoderament dels ciutadans i els seus representants mitjançant plans de participació adients. Per descomptat, la supervisió del poder pot ser poc efectiva o contraproductent. Algunes campanyes s'equivoquen d'objectiu o no el precisen prou; els qui tenen el poder troben, astutament, escletxes i formes de refutar o senzillament ignorar els seus oponents. I hi ha vegades que els ciutadans troben que les estratègies monitòries de les organitzacions són massa tímides, confuses o senzillament irrellevants i no els afecten ni de lluny com a consumidors, treballadors, pares, veïns de barri, o ciutadans joves o vells.

Malgrat aquestes febleses, la dinàmica política i la «sensació» general de la democràcia monitòria són molt diferents de les de l'era de la democràcia representativa. La política en l'era de la democràcia monitòria té qualitats *virals*. Les disputes sobre el poder generades pels mecanismes monitoris prenen direccions inesperades i arriben a destinacions sorprenents. Grups que usen telèfons mòbils, taulers d'anuncis, llistes de correu electrònic, wikis i blogs de vegades aconsegueixen, contra tot pronòstic, avergonyir públicament polítics, partits i parlaments, i fins i tot governs sencers. Organismes de control del poder, com *Human Rights Watch* o Amnistia Internacional ho fan de manera regular, normalment amb l'ajut de xarxes de simpatitzants. Penseu per un moment en qualsevol polèmica actual capaç d'atraure una àmplia atenció: les notícies sobre les seues derivacions i els comentaris i debats sobre la seua impor-

tància són, normalment, transmesos per moltes organitzacions de supervisió del poder, grans, mitjanes i petites. En el món de la democràcia monitòria, aquesta mena de pauta de reixa –o viral, o de xarxa– és habitual i no excepcional. Té profundes implicacions per a les institucions estatals de la vella democràcia representativa, que es troben cada vegada més entrampades en xarxes «enganxoses» d'institucions de control del poder que sovint fan diana, de vegades des de molta distància, i sovint gràcies a efectes bumerang.

En l'era de la democràcia monitòria, el poder dels que manen ja no pot amagar-se confortablement rere màscares privades; les relacions de poder a tot arreu estan subjectes als esforços organitzats d'uns per, amb l'ajut dels mitjans de comunicació, parlar a d'altres –audiències de dimensió variable– sobre qüestions que havien estat prèviament amagades «en privat». Aquesta desnaturalització del poder és normalment força complicada, i sovint ve acompanyada per l'exageració. Però aquest desemmascarament del poder és força ben rebut per l'esperit de control del poder de la democràcia monitòria. El procés, en el seu conjunt, es veu reforçat per la creixent disponibilitat per part d'individus, grups i organitzacions d'eines barates de comunicació (telèfons mòbils multifunció, càmeres digitals, gravadores de vídeo, Internet); i l'abundància comunicativa multiplica els gèneres de programació, informació i narració d'històries a l'abast del gran públic. Notícies, tertúlies, oratòria política, agres disputes legals, humor, *infotainment*, ficció, música, publicitat, blogs –tot això i més, constantment competeix i demana a crits l'atenció del públic.

Hi ha qui es lamenta pels efectes de la «sobrecàrrega comunicativa», però des del punt de vista de la democràcia monitòria l'abundància comunicativa té, comptat i debatut, conseqüències positives. Malgrat tota l'exageració i confusió, la nova galàxia mediàtica refresca i eixampla els horitzons de la gent. Els dona consciència de pluralisme i els estimula a assumir majors responsabilitats sobre com, quan i per què es comuniquen. Els dies (me'n vénen records de la meua infantesa al sud d' Austràlia) en què es banyava a la força els xiquets, se'ls refregava les orelles, se'ls feia asseure, amb les bates, a veure o escoltar programes de ràdio o televisió amb la família abans d'anar a dormir, aquells dies de la democràcia representativa i de radiodifusió i entreteniment controlat pel govern o els partits, han passat. Com també han passat els dies en què milions de persones, amuntegades a l'ombra del poder totalitari, trobaven fascinants i reconfortants les actuacions radiofòniques i cinematogràfiques hàbilment orquestrades dels demagogs.

Les democràcies saturades de missatges fomenten les suspicàcies de la gent envers el poder no controlat. Ni tots els cavalls del rei, ni tots els homes del rei poden revertir la tendència. En el món de les democràcies monitòries, la gent ha après que ha de mantenir el poder i els seus representants sota vigilància, que ha de prendre decisions i triar els seus propis camins. Els ciutadans tenen la temptació de pensar per si mateixos, de veure el mateix món de maneres diverses, des de diferents punts de vista; i de reforçar la seua impressió general que les relacions de poder existents no són «naturals» sinó contingents. L'abundància comunicativa i les institucions monitòries

promouen conjuntament una mena de «canvi Gestalt» en la percepció popular del poder. S'afebleix la idea metafísica d'una realitat objectiva, situada allà fora; com també s'afebleix la presumpció que la tosuda «veritat factual» és superior al poder. S'esguerra la imaginària distinció entre el que la gent pot veure amb els seus propis ulls i el que els hi diuen sobre el nou vestit de l'emperador. La «realitat», incloent-hi la «realitat» dels poderosos, passa a ser entesa sempre com una «realitat produïda», una qüestió d'interpretació –i del poder de fer empassar als altres les pròpies interpretacions del món.

Certament, no hi ha res de màgic ni d'automàtic en tot plegat. En l'era de la democràcia monitòria, la comunicació està constantment sent desmuntada, negociada i subjecta a acords i lluites de poder. En altres paraules: és una qüestió política. Per això, l'abundància comunicativa no assegura, automàticament, el triomf ni de l'esperit ni de les institucions de la democràcia monitòria. Les societats saturades d'informació poden tenir, i tenen, efectes perjudicials per la democràcia. En alguns entorns, per exemple, la saturació mediàtica incita el desinterès de la ciutadania pel que passa. Mentre que, com a bons ciutadans, s'espera que segueixen els assumptes públics i s'interessen pel món més enllà del seu entorn domèstic i de barri, molts troben cada vegada més difícil mantenir l'atenció a l'enorme flux mediàtic. La profusió alimenta la confusió. De vegades, com quan es bombardeja els votants amb una allau d'anuncis electorals en hores de màxima audiència televisiva, reaccionen amb fredor.

Amb desafecció, s'alcen del sofà, surten del menjador, canvien de canal o callen, i

amb un profund sospir conclouen que com menys en sàpigues, millor. L'era que s'acosta de la televisió IP (televisió per Internet) probablement agreujarà aquesta desafecció, i si això passa, llavors pot passar quelcom de més preocupant: l'expansió d'una cultura de la indiferència irreflexiva. La democràcia monitòria, certament, beu de l'abundància comunicativa, però un dels seus efectes més perversos és el d'animar la gent a escapar-se de l'enorme complexitat del món ficant el cap, com els estruços, en les sorres de la ignorància deliberada. O a surar cínicament sobre les onades, els corrents i els remolins de la moda –a canviar d'idea, a parlar i actuar frívolament, a assumir i fins i tot celebrar extrems oposats, a acomiadar-se de la veracitat per caure en braços del que alguns curosament anomenen *bullshit*.

Entre les principals temptacions a què s'enfronten els ciutadans i els seus representants, elegits o no, en les democràcies existents hi ha les vanes il·lusions, el cinisme i la desafecció. El futur ens dirà si les noves formes de democràcia monitòria sobreviuran als seus efectes mortífers. □

Traducció de Jordi Muñoz

1. L'adjectiu *monitory* derivava del medieval *monitoria* [de *monere*, alertar]. Entrà en l'anglès medieval sota la forma *monitorie* i des d'allà agafà el camí cap a l'anglès modern a mitjan segle XV per referir-se al procés de donar un senyal d'alerta d'un perill imminent, o un advertiment a algú per abstenir-se de seguir un determinat curs d'acció considerat ofensiu. Fou usat en primer terme en el context de l'Església per referir-se a una carta o cartes (conegudes com '*monitories*') enviades per un bisbe, papa o tribunal eclesiàstic actuant en funcions de 'monitor'. La família de paraules 'monitor', 'monició' i 'monitori' comença a ser

- emprada ben aviat per a qüestions més seculars o terrenals. El monitor era algú, o alguna cosa, que amonesta els altres pel seu comportament. La paraula 'monitor' fou usada també en el context escolar per referir-se a un alumne veterà de qui s'espera que desenvolupe diverses tasques, com mantenir l'ordre o (si era especialment brillant o dotat) fer de mestre a una classe inferior. Un monitor també va adquirir el significat d'un instrument d'alarma; fou usat també per referir-se a una espècie de sargantana africana, australiana i de Nova Guinea útil per als humans perquè avisava de la presència de cocodrils. Més tard, encara, el terme 'monitor' s'associaria a instruments de comunicació. Es referia a un receptor, com un altaveu o pantalla de televisió, emprat per comprovar la qualitat d'una transmissió electrònica; i en el món dels ordinadors i de la informàtica, un 'monitor' es refereix bé a una pantalla de vídeo, bé a un programa que observa, supervisa o controla les activitats d'altres programes. Més recentment, i lligat a l'emergència de la democràcia monitòria, 'monitoritzar' esdevingué un verb d'ús comú per descriure el procés de comprovar sistemàticament el contingut o la qualitat d'alguna cosa, com quan un ajuntament monitoritza l'aigua potable per detectar-hi possibles impureses, o un grup de científics experts monitoritza la població d'espècies en perill d'extinció.
2. El terme *bully pulpit* s'empra en anglès americà per referir-se, normalment, a una posició privilegiada des de la qual hom pot expressar els seus punts de vista sobre qualsevol tema amb la garantia que serà escoltat. L'origen de l'expressió aparentment cal buscar-lo en el president Theodore Roosevelt (1901-1904), que l'emprà per referir-se a la Casa Blanca. En aquest cas *bully* és un adjectiu que vol dir magnífic o fantàstic, però sovint es confon amb el substantiu homònim que vol dir pinxo o perdonavides. Per això podem trobar moltes instàncies en què l'expressió *bully pulpit* s'empra de manera errònia per referir-se pejorativament a posicions des de les quals s'exerceix l'abús de poder envers els subordinats. [N. del t.]
 3. Els *teach-ins* són una mena de seminaris popularitzats durant la Guerra de Vietnam en què a partir d'una presentació acadèmica sobre un tema, s'encoratja la discussió sense límits temàtics ni temporals, de manera participativa i orientada a l'acció. [N. del t.]
 4. El *banyan*, o figuera de Bengala, és un arbre típic d'aquesta zona de l'Índia. El terme «democràcia banyan» fa referència a la unitat que es basa en una enorme diversitat i complexitat, i a les múltiples ramificacions de la pràctica democràtica que trobem a l'Índia. [N. del t.]
 5. Els *lok adalats* són un tipus d'instàncies d'arbitratge per resoldre conflictes entre particulars sense recórrer a la justícia ordinària. [N. del t.]
 6. La teoria *satyagraha* és la que origina els mètodes de resistència no violenta desenvolupats per Mahatma Gandhi [N. del t.]
 7. Això es podria expressar de la següent manera: si els principis de la democràcia representativa van convertir el «poble» de la democràcia assembleària en un jutge més distant del treball dels representants, llavors la democràcia monitòria posa al descobert la ficció d'un «poble sobirà» unificat. Les estructures dinàmiques de la democràcia monitòria serveixen, quotidianament, com a barreres contra la incontrolada idolatria del «poble», el que podríem anomenar demolatría. La democràcia monitòria demostra que el món està fet de molts *demoi*, i que les societats estan fetes de gent de carn i ossos, que tenen interessos diversos i que, per tant, no necessàriament estan d'acord. Podria dir-se que la democràcia monitòria democratitza—exposa a la llum pública— el principi mateix del «poble sobirà» com una ficció pomposa; en el millor dels casos el converteix en un recurs a l'abast, que la majoria de gent sap que és simplement una útil ficció política. Hi ha, de fet, moments en què la ficció del «poble» actua com un principi monitori, com explica l'antic magistrat del Tribunal Constitucional Federal alemany, Dieter Grimm: «Son rares les ocasions en què la ficció del 'demoi' és necessària com a recordatori que els qui fan les lleis no són la font darrera de la seua legitimitat. Les democràcies necessiten del poder públic; però necessiten també posar límits a l'exercici del poder públic tot invocant al 'poble' com un subjecte ficciós al qual se li atribueixen poders col·lectivament vinculants: un *Zurechnungsobjekt* que no és capaç d'actuar per si mateixa però que és una necessitat democràtica perquè fa que el retiment de comptes tinga sentit» (entrevista, Berlín, 23 de novembre de 2006).
 8. Viatges col·lectius en transport públic pel Sud dels EUA que tenien com a objectiu posar a prova i, en el seu cas, desafiar les pràctiques segregacionistes a autobusos, estacions i altres espais públics.
 9. *Gotcha* és la pronúncia pròpia de l'argot per dir 'I got you' (*et tinc*), i en aquest context és una expressió per dir «t'he enganxat fent quelcom de compromés». El periodisme *gotcha*, per tant, seria aquell basat en tractar de descobrir personatges públics en situacions compromeses. [N. del t.]
 10. Els *embeds* (o 'encastats') són aquells periodistes que s'integren en un equip de campanya i el segueixen a tot arreu. La mateixa expressió s'empra per referir-se als periodistes que s'integren en unitats de combat de l'exèrcit. [N. del t.]

Messianisme, orientalisme i Holocaust

Un balanç històric del sionisme

Enzo Traverso

El seixantè aniversari de la fundació d'Israel i de la *Naqba*, l'expulsió de més de 700.000 palestins de les seues terres, ha suscitat, com es podia preveure, una onada de commemoracions i de balanços crítics. Tret d'alguna excepció, no hi han estat qüestionats els enfocaments teleològics tradicionals. Per al sionisme, Israel encarna la redempció d'un poble martiritzat per segles d'antisemitisme. Per als defensors de la causa palestina constitueix, en canvi, l'epíleg d'una llarga història d'imperialisme i colonialisme occidental. Ara bé, aquestes dues lectures dibuixen un quadre monocrom, unilateral i reduccionista. Certa-

ment, seria difícil negar la pertinença de Theodor Herzl a la cultura europea, orientalista i colonialista, de final del segle XIX. Però a diferència del colonialisme clàssic, el sionisme no volia emparar-se d'un territori per saquejar-ne els recursos i dominar-ne la població, explotant-la com a mà d'obra barata; més aviat, el que volia era crear una societat nacional jueva en lloc de la societat autòctona. Nascut com a moviment d'alliberament nacional, no actuava en nom de l'imperialisme, però no sabia com podria realitzar els seus objectius sense el suport d'aquest. Els seus líders n'eren perfectament conscients, començant per Herzl, i havien decidit combinar la colonització de Palestina amb una intensa activitat diplomàtica. Entre els primers assentaments de final del segle XIX (la *Yishuv*) i la fundació de l'Estat d'Israel, passant per la declaració Balfour de 1917, la història del sionisme fou la d'un nacionalisme i un colonialisme *sui generis*. També seria molt difícil qüestionar, més enllà de la retòrica sionista, la vitalitat de la nació israeliana d'avui, literalment «inventada» des de tots els punts de vista: territorial, ètnic, polític, cultural i fins i tot lingüístic, gràcies a la transformació d'un idioma antic, relegat durant segles a una funció cultural, en llengua nacional moderna. Però aquesta realitat no és el producte

Enzo Traverso (Gavi, 1957) és historiador i professor a la Universitat Jules Verne de Picardia. El seu darrer llibre és *À sang et feu. De la guerre civile européenne 1914-1945*. Aquest article pren com a punt de partida els llibres següents: Ilan Pappé, *Le nettoyage ethnique de la Palestine*, Fayard, París, 2008; Arno J. Mayer, *Ploughshares into Swords. From Zionism to Israel*, Verso, Londres, 2008; Idith Zertal, *La nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israel*, La Découverte, París, 2008 [Trad. catalana de l'original hebreu publicat el 2002: Idith Zertal, *La nació i la mort. La Xoà en el discurs i la política d'Israel*, trad. de Roser Lluch i Oms, Lleonard Muntaner, Palma, 2006]; Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, La Fabrique, París, 2007.

d'una diabòlica causalitat imperial, ni d'un providencial disseny messiànic. Ambdues teleologies, l'una negativa, l'altra positiva, són falses. Es tracta més aviat, com afirma l'historiador israelià-alemany Dan Diner, del resultat d'una *contingència històrica*.¹

Israel va nèixer entre la fi de la Segona Guerra Mundial i el començament de la guerra freda amb el vent a favor d'un moment excepcional i transitori de convergència entre les grans potències, en un món commocionat per la descoberta de l'Holocaust i que tenia el problema de donar un sostre a una massa d'alguns centenars de milers de supervivents del genocidi nazi, aparcats en camps de refugiats. Abans de la guerra, només el grup dirigent sionista pensava transformar en un Estat la petita colònia jueva de Palestina (que es va salvar l'hivern de 1942 gràcies al fet que els exèrcits aliats aturaren a El Alamein l'avanç de l'Afrikakorps de Rommel). Els britànics hi eren hostils i ben pocs jueus contemplaven la possibilitat d'instal·lar-se a Tel Aviv o Jerusalem, mentre que n'havien estat milions els qui, des de la fi del segle XIX, havien deixat el vell continent per traslladar-se a Amèrica). Uns quants anys després, en l'època de la descolonització, els soviètics defensaven la causa del nacionalisme àrab i les grans potències ja no podien establir al seu albir les fronteres polítiques a l'Orient Pròxim. Fet i fet, podem considerar Israel com un miracle o com una tragèdia de la història, segons els punts de vista, però no com el seu producte ineluctable. El moviment sionista incorporava al seu si tota la gamma dels nacionalismes europeus, des de l'esquerra marxista fins a la dreta feixistitzant, i incloïa algunes versions caricaturesques del colonialisme (caricaturesques per-

què s'encarnaven en intel·lectuals *pàries*); el nacionalisme àrab no es distingia, quant a les característiques generals, de la major part dels nacionalismes del món colonial. Tots es van veure confrontats a una situació nova i en gran mesura imprevista.

LA GUERRA DE 1948

La guerra araboisraeliana de 1948, que esclatà en el moment de la proclamació de l'Estat d'Israel per Ben Gurion però que havia estat precedida per una guerra civil entre jueus i palestins durant els darrers mesos del mandat britànic, després del vot favorable de les Nacions Unides a la partició de Palestina, fou l'espill d'aquesta contingència històrica. Els actors del conflicte consideraven incontestable la legitimitat del seu combat. L'ardor dels soldats jueus tenia molt a veure amb la voluntat de tancar un passat marcat per les humiliacions i l'antisemitisme. La seua acció es desenvolupava físicament a Palestina, però el seu estat d'esperit i el seu univers moral romanien a Europa. La guerra àrab era viscuda, al seu torn, com un combat d'emancipació que giraria la pàgina del colonialisme europeu. Als ulls de l'opinió pública internacional, però, la causa àrab no era la d'un moviment d'alliberament nacional sinó d'un conjunt d'oligarques neofeudals que, oposant-se a la dominació britànica, s'havien compromès amb les forces de l'Eix durant la Segona Guerra Mundial. (I que durant el conflicte de 1948 seguirien els seus interessos particulars, com a Jordània, on el rei Abdul·lah cauria víctima d'un atemptat palestí l'any 1951). Els jueus suscitaren, en canvi, la simpatia dels països europeus, culpables d'ha-

ver assistit impotents, o fins i tot d'haver-hi col·laborat, a l'extermini dels jueus pel nazisme.² Aquest estat d'esperit explica la passivitat britànica durant el conflicte, després de quatre anys d'atemptats sionistes contra l'autoritat mandatària, el més sagrant del quals fou la destrucció al juliol de 1946, per l'Irgun, de la seu central d'aquesta autoritat, l'Hotel Rei David de Jerusalem, que causà 93 morts. El Regne Unit s'havia abstingut en la votació per la partició a l'ONU i les seues tropes es limitaren a observar les massacres i les expulsions del palestins. Aquesta voluntat de reparació fou evocada explícitament per Andrei Gromiko, el ministre d'Afers Estrangers soviètic, en un discurs solemne que pronuncià a l'ONU al maig de 1947: «El fet que cap país d'Europa Occidental ha estat capaç d'assegurar la defensa dels drets elementals del poble jueu o de protegir-lo davant la violència desfermada pels botxins nazis –afirmava– explica l'aspiració dels jueus de crear el seu propi estat. Seria injust negar-li aquest dret».³ L'any següent Ilya Ehrenburg deia una cosa semblant quan afirmava que l'acta de naixement de l'Estat d'Israel no s'havia escrit amb tinta sinó amb sang.⁴ En 1948 els soviètics forniren als sionistes un suport militar que es revelà decisiu. Format per la Haganah, l'Irgun i les milícies del grup Stern, l'exèrcit israelià feia servir armes txecoslovaques, mentre que les tropes àrabs disposaven d'armament britànic més aviat antic, mancat sovint de peces de recanvi.

Eren escassos els qui, en 1947, havien fet balanç de les dues primeres intifades palestines (en 1919 i 1936) o expressat dubtes sobre el projecte sionista, clarament formulat per Herzl d'ençà de 1897, de crear al

Pròxim Orient un estat europeu, un «lloc avançat enfront d'Àsia», a fi de defensar «la civilització enfront de la barbàrie».⁵ Els nacionalistes àrabs no foren escoltats, com tampoc no ho foren els esperits més lúcids del sionisme mateix. I tanmateix Ahad Haam, un dels pioners, va advertir des del començament de la colonització jueva contra la visió mítica de Palestina com «una terra sense gent per a una gent sense terra». «Tenim costum de creure a l'estranger –escrivia el 1891– que Palestina és una terra quasi totalment desolada, un desert no conreat, un camp en guaret on qualsevol deletrós d'adquirir terres pot anar-hi i comprar-ne a voluntat. En realitat no és així, en tota aquesta terra és difícil de trobar un camp no sembrat [...] Tenim costum a l'estranger de creure que els àrabs són tots salvatges del desert, un poble semblant a l'ase, incapaços de veure i de comprendre què passa al seu voltant. És un gran error».⁶ Ningú no va prendre en consideració la hipòtesi d'un estat binacional, defensada pels «sionistes culturals» del moviment Brit Shalom, els quals, amb Martin Buber, Ernst Simon, Arthur Ruppin i el rector de la Universitat Hebrea de Jerusalem, Judah Magnes, eren originàriament favorables a crear una llar nacional, però no un ens estatal jueu. És en raó del seu orientalisme –la visió del món extraeuropeu com un espai jeràrquicament sotmès i doncs culturalment i políticament mal·leable– que les elits occidentals van decidir, sense cap més consideració, fer pagar als àrabs el preu dels crims perpetrats a Europa pel nazisme contra els jueus. La guerra de 1948 –la primera de sis guerres araboisraelianes– ha estat objecte, en el curs de les dues darreres dècades, d'una profunda revisió historiogràfica que ha posat defini-

tivament en qüestió la vella tesi sionista de la «fugida voluntària» dels palestins arran d'un enfrontament entre un David jueu i un Goliat àrab. El relat de la *Naqba* (catàstrofe) fet pels refugiats ha estat confirmat per la documentació conservada als arxius israelians; els arxius àrabs encara no han estat oberts. Hi ha encara una divergència d'interpretació que podríem remetre, per analogia amb la historiografia del nazisme, a dues escoles distintes, la «funcionalista» i la «intencionalista».⁷ El principal representant de la primera, Benny Morris, considera l'expulsió de més de 700.000 palestins «el producte d'un conjunt d'elements i d'un procés acumulatiu»;⁸ els partidaris de la segona, entre els quals destaca la figura d'Ilan Pappé, descriuen, en canvi, una neteja ètnica planificada i sistemàtica. No es tracta de simples discrepàncies metodològiques. Morris és un nacionalista radical el qual, després d'haver reconegut lúcidament en l'expulsió dels palestins l'epíleg lògic del projecte de colonització sionista, lamenta que la neteja ètnica no fos menada fins al final, la qual cosa ha donat lloc als problemes que continuen afligint Israel a hores d'ara.⁹ Per la seua banda, Pappé ha optat per posar les seues investigacions al servei de la causa palestina, i s'ha convertit en la bèstia negra de l'*establishment* acadèmic israelià. Després d'haver treballat molts anys a la Universitat de Haifa, actualment és professor al Regne Unit, a la Universitat d'Exter. Tot i que no li donen la mateixa importància, ambdues escoles han tret a la llum l'existència d'un projecte d'evacuació forçada, el conegut «Pla Dalet», i han documentat les massacres contra els palestins. De Der Yassin, poblet de l'entorn de Jerusalem, a Tantura, a la costa, proper a Haifa, les violències d'abril i maig de 1948

presentaren tots els trets típics de les guerres civils i dels conflictes anòmics: destrucció de cases, execució sumària de civils, fins i tot violacions col·lectives de dones. L'estat major israelià feia servir el mot hebreu *Tibur*, que vol dir 'neteja' i 'purificació', molt abans que l'expressió 'neteja ètnica' entràs al vocabulari consagrat arran de la guerra a l'ex- Iugoslàvia.¹⁰

Les atrocitats àrabs, reals però de naturalesa essencialment reactiva, com a Mont Scopus i a Kfar Etzion, foren molt menors, ni que fos a causa de la relació de forces extremament desfavorable. Mayer, seguint el solc de Morris, descriu la resistència àrab a les expulsions com una revolta espontània, bàsicament prepolítica, desorganitzada i sense direcció militar, segons el model de la «revolta primitiva» analitzada per Eric J. Hobsbawm en un estudi a hores d'ara clàssic.¹¹ En la perspectiva de l'historiador palestí Rachid Khalidi, en canvi, la formació d'una consciència nacional palestina fou molt anterior a la primera guerra araboisraeliana. Segons Khalidi, es remuntava a la fi del segle XIX, en l'ocàs de l'imperi otomà, i era deguda als esforços d'una intel·liguència urbana que havia creat algunes institucions culturals importants i tota una plèiade de periòdics.¹² Però es tractava d'una elit intel·lectual feble i mancada de projecte polític. En 1948 els exèrcits àrabs foren derrotats a causa de la seua manca d'unitat, tant en el pla polític com estratègic. L'exèrcit més poderós i organitzat dels àrabs, l'exèrcit jordà, no volia destruir Israel sinó l'annexió de la Cisjordània. Caldrà esperar al principi dels anys seixanta perquè el nacionalisme palestí es dote d'un projecte i una organització independents, amb la fundació de l'Organització per a l'Alliberament de Palestina (OAP).

UNA REPÚBLICA DE SANG I FE

Una cosa és certa: la conducta de l'exèrcit israelià durant el conflicte s'inscriví en el disseny sionista d'un Estat jueu *sense àrabs*. Podien, els palestins, aprovar un pla de partició que atribuïa als jueus, un quart de la població, el 60 % del territori? A més, la guerra va permetre als sionistes ocupar un territori més extens que el previst originalment en el pla de partició de l'ONU. En 1947 els jueus posseïen si fa no fa el 10 % del territori de la Palestina mandatària; en 1949, després del conflicte i de la promulgació de les lleis que comportaven les expropiacions, en controlaven el 85 %. La «lei del retorn» obria les portes del nou estat als jueus del món sencer, i les tancava alhora per a tots aquells que havien estat foragitats de les seues terres (a despit d'una resolució de l'ONU que en preveia la restitució als legítims propietaris). Israel sorgí, doncs, com ha dit Perry Anderson, com una «república de sang i fe», és a dir, una democràcia delimitada sobre bases confessionals i ètniques, oberta a tots els adeptes a la llei mosaica, però tancada a tota la resta.¹³ Els primers que se'n beneficiaren foren els supervivents de la Shoah, que pogueren trobar-hi un refugi i, en molts casos, una nova pàtria. Vingueren després –ironies de la història– un gran nombre de jueus del món àrab que el sionisme havia ignorat sempre. Encarnació de l'«endarreriment» oriental, foren sotmesos a una campanya intensa de desarabització i d'assimilació als codis culturals del judaisme askenazita.¹⁴ Els palestins, per la seua banda, alimentaren una nova diàspora i ompliren els camps de refugiats de tots els països veïns. Traumatitzada i impotent, la minoria àrab que havia restat

a dins del nou Estat pogué adquirir una ciutadania de segona. Continuava habitant la seua terra, que havia esdevingut un país estranger en el qual era percebuda com una mena de «cinquena columna».¹⁵ Mentre que ofería una ciutadania als supervivents del genocidi nazi, un terç de la població israeliana als anys cinquanta, el nou Estat creava una massa de refugiats palestins, veritables *pàries* en el sentit que donava al terme Hannah Arendt: éssers humans sense Estat, mancats, segons la seua fórmula tan penetrant, «del dret a tenir drets».¹⁶ Avui la memòria d'aquestes víctimes és substancialment incompatible amb la de l'Holocaust, de la qual Israel es considera guardià i redemptor. Israel no pot acceptar haver nascut d'una guerra que, certament, fou viscuda com una lluita d'alliberament nacional, però que prengué tant en la concepció com en l'execució trets propis d'una depuració ètnica generalitzada.

La construcció d'un estat occidental a Palestina fou concebuda, doncs, com una triple negació. Una negació, d'entrada, de la diàspora jueva. Es tracta d'una negació paradoxal, puix que Israel volia posar fi a la diàspora europea tot construint un Estat occidental a Palestina. La segona i la tercera negació presenten, en canvi, una forta dimensió orientalista. El sionisme volia esborrar la Palestina àrab, negant l'existència d'una cultura i una nació àrabs en formació: als seus ulls, una massa de *fellahs* no era una comunitat nacional. També hi havia una negació de la diàspora jueva al món àrab. Si l'Estat jueu es construïa segons un model europeu, per a esdevenir-ne membres en plenitud els jueus orientals havien d'assimilar-se a la cultura occidental. Foren acceptats de bon principi com una mena d'*Ersatz* dels seus correligionaris europeus

exterminats, després foren «regenerats» a través de la incorporació a una nació occidental moderna. El sionisme no considerà mai els jueus de llengua i cultura àrab com un pont entre una societat d'origen europeu i el seu entorn àrab. El seu «retorn a la història» significava la negació de la seua pròpia història i la incorporació a una història occidental.

S'esbossava, així, al si d'una fortalesa dotada d'armes cada vegada més potents i aviat de la bomba atòmica, la construcció d'una «comunitat imaginada» sota el signe de la Bíblia, de l'ecologia i d'Occident. En darrera anàlisi, als ulls del sionisme és la Bíblia la que legitima el dret dels jueus a ocupar Palestina. L'ecologia dels boscos verdejants amaga els vilatges palestins destruïts, i després esborrats. Occident, en fi, és la matriu d'un Estat construït per colons europeus i avui aliat estratègic dels Estats Units. Tots, subratlla Pappé, van fer la seua aportació a aquesta construcció nacional: els militants dels kibbutzim (sovint posicions militars avançades més que no illots d'igualtat social), els arquitectes que redissenyaven les ciutats, i fins els filòlegs, els historiadors i els arqueòlegs que es van afanyar a fer ressorgir la Palestina jueva mil·lenària de les runes de la Palestina àrab moderna. «El zel arqueològic de reproduir el mapa de l'Israel 'antic' no fou en realitat sinó la temptativa sistemàtica, erudita, política i militar de desarabitzar el territori, els seus noms i la seua geografia, però sobretot la seua història».¹⁷ Llançant una mirada escrutadora enllà d'aquesta façana, Arno J. Mayer s'interroga sobre les paradoxes d'un Estat que en molts sentits no sembla encarnar el triomf, sinó més aviat la derrota del sionisme. Aquest havia nascut, segons els fundadors, per traure

definitivament els jueus dels guetos on els havia tancat l'Europa cristiana i on mirava de retornar-los l'antisemitisme modern. Israel vol construir avui els murs d'un nou gueto –metafòric i material alhora– en el qual tancar els jueus per protegir-los, tot separant-los hermèticament del món que els envolta.

ISRAEL I LA SHOAH

La Shoah i Israel són indissociables. No sols perquè l'Estat jueu nasqué el 1948 gràcies a un acord entre les grans potències i a un vot favorable de l'ONU que pretenia «compensar» els jueus pel genocidi nazi. No sols, doncs, perquè la Shoah és la premissa i el rerefons històric d'Israel, sinó també i sobretot perquè constitueix un element decisiu de la seua consciència nacional. Israel, cal repetir-ho, és hereu de la Shoah, ni que siga perquè va acollir alguns centenars de milers de jueus supervivents de la gran massacre nazi. Al cap dels anys, però, ha redefinit la seua identitat amb voluntat d'esdevenir el representant i en darrera anàlisi el redemptor de les víctimes de l'Holocaust. El succés tràgic que en permeté el naixement ha esdevingut a poc a poc la seua justificació històrica principal i, ja inscrit en el seu messianisme nacional, el pretext invocat tothora per a legitimar els seus actes, tant polítics com militars. Dit d'una altra manera: la memòria de l'Holocaust s'ha empeltat en el tronc del sionisme per a esdevenir la matriu d'una *religió política*: el nacionalisme israelià. Constitueix el fonament d'aquesta nació jueva en construcció permanent formada per grups diferents, sortits tant d'Europa com del nord d'Àfrica i de l'Orient Pròxim,

i envoltada d'un món àrab creixentment hostil. No s'hauria de confondre aquesta memòria amb els records individuals dels supervivents dels camps d'extermini. Es tracta d'una representació, d'un relat nacional elaborat al si de la societat israeliana i impulsat pels governs que s'han succeït al front de l'Estat, tant laboristes com de dreta. Segons Idith Zertal, aquesta memòria és a hores d'ara un vector essencial de la «comunitat imaginada» israeliana, que li permet transcendir la brevetat de la seua existència i l'heterogeneïtat de la seua composició.¹⁸ La incorporació d'aquest passat al si de la memòria israeliana no fou, certament, immediat. Durant la dècada de 1950, quan el trauma del genocidi estava en carn viva i els supervivents dels camps de la mort constituïen un segment considerable de la societat israeliana, la Shoah no apareixia al discurs oficial. Una elaboració del dol discreta i silenciosa coexistia amb l'ocultació pública. Ben Gurion declarava en aquell temps, refermant un estereotip sionista, que la història jueva s'havia interromput en 135 aC, quan els romans van esclafar la revolta de Bar Kokhba, i havia reprès el seu camí amb la fundació d'Israel. Poble sense Estat, els jueus es convertien així, a la manera de Hegel, en un «poble sense història». La palingènesi sionista els retornava una dignitat nacional perduda durant segles. Israel sorgia, doncs, en ruptura radical amb la diàspora, el lloc de la humiliació, de la persecució i de la degradació. I es presentava com l'alternativa necessària a l'«exili», el *Galut*, considerat una veritable malaltia. Lluny de ser un perseguit, l'israelià, el «nou jueu», era un colon, un agricultor i un combatent. El nou Estat no volia aparèixer com a receptacle d'un poble de víctimes, ni identificar-se amb les siluetes esquelètiques

dels supervivents d'Auschwitz. D'acord amb els clixés nacionalistes de l'època, els seus fills havien de ser orgullosos, esportius, forts. Calia, doncs, «inventar» una tradició que, salvant alguns moments sobresortints de la història jueva, pogués extraure'ls de la diàspora i afegir-los a una epopeia nacional encarnada pel sionisme. La imatge dels *Muselmänner* en pijama de ratlles no quadrava gens amb els cànons del sionisme *völkisch* i recordava massa la idea que els seus ideòlegs, particularment Max Nordau, s'havien fet de la «degeneració» jueva, una barreja fatal de feblesa, impotència, passivitat, falta de caràcter i esperit de submissió.¹⁹ Si es compara el retrat del jueu traçat per l'antisemitisme en els seus tractats erudits, la literatura i la iconografia, amb la imatge del jueu de la diàspora cultivada pel sionisme, la diferència és menor. El «nou jueu» era un *Muskeljude*, respectuós dels codis racials i de gènere del nacionalisme, i no pas una víctima. Així, els refugiats de l'Èxode –el vaixell ple de supervivents dels camps nazis que anà donant tombs durant mesos entre diversos ports fins que, vençuts els obstacles que posaven els britànics, pogué arribar a Palestina– foren transformats en combatents i herois que al preu d'innombrables sacrificis havien mostrat la via d'una renaixença nacional.²⁰ I així, la revolta del gueto de Varsòvia a la primavera de 1943 fou transformada en acte patriòtic i «gesta sionista». El relat de la insurrecció que va escriure Marek Edelman, un dels seus dirigents –que era llavors militant del Bund, un partit socialista jueu antisionista– que decidí després de la guerra de romandre a Polònia, només fou traduït a l'hebreu molt tardanament i el publicà una petita editorial. «La indústria florent de la memòria que es desenvoluparia a Israel al voltant de

la revolta jueva i dels seus herois –escriu Zertal– no deixa cap espai a Edelman i la seua versió dels fets». ²¹ Avui dia encara un escriptor israelià com Avraham B. Yehosua persisteix a definir la diàspora com a «exili», veient-hi els rastres d'una «solució neuròtica» a la qual oposa el sionisme com a «normalitat jueva». ²²

El tombant decisiu, el moment a partir del qual Israel deixa de considerar la Shoah com la manifestació paroxística d'un vergonyós passat de diàspora i comença a reivindicar-ne explícitament la memòria com a font de legitimació de la seua política, fou el procés Eichmann, en 1961. Ben Gurion volia fer-ne una «experiència sagrada», una admonició adreçada al món sencer i un acte pedagògic de cara a la població israeliana. Als seus ulls el procés anava molt més enllà de les responsabilitats individuals d'un dels arquitectes de la Solució final. El va definir com «el procés del poble jueu contra l'etern antisemitisme de tots els països i totes les generacions». ²³ Després d'haver provat la seua capacitat de fer justícia en nom del poble jueu, Israel ja no tenia necessitat d'amagar la Shoah. Al contrari, podia mobilitzar-ne el record per transformar la seua política en acte reparador. D'aquesta manera, serà habitual, en els ministres i alts càrrec israelians, assimilar el refús àrab a la història secular de l'antisemitisme europeu, i comparar els dirigents àrabs i musulmans, de Nasser a Arafat, de Sadam Hussein a Ahmadineyad, amb Hitler. Molts intel·lectuals es van prestar a aquesta «nazificació» de l'enemic. L'escriptor i premi Nobel de la Pau Elie Wiesel, considerat al món occidental una mena de figura crística de l'Holocaust, celebrà en 1967 la victòria israeliana en la guerra dels Sis Dies amb un *pathos* nacionalista digne d'un Ernst Jünger:

«Són dos mil anys de sofriment, d'espera i d'esperança que s'han mobilitzat en la batalla, així com els milions de víctimes de la Shoah. Com núvols de foc, han vingut en ajuda dels seus hereus. I cap enemic no els hauria pogut vèncer jamai». ²⁴ Les víctimes de la Shoah esdevenien totes, a posteriori, màrtirs de la causa sionista. La victòria fou, doncs, sacralitzada i l'ocupació dels territoris palestins considerada com una garantia necessària contra l'amenaça que representava l'hostilitat ineluctable del món circumdant. Aquesta política de la memòria tendent a alimentar el nacionalisme més tancat i intransigent, conclou Zertal, ha contribuït a armar l'assassí de Yitzak Rabin, que fou víctima, com ho foren també abans Jean Jaurès i Walther Rathenau, en altres èpoques i altres contextos, d'una campanya d'odi nacionalista. ²⁵

ARENDT, SCHOLEM I LA SOLUCIÓ BINACIONAL

Idith Zertal dedica un capítol del seu llibre a la correspondència entre Hannah Arendt i Gershom Scholem: només unes quantes cartes, però d'una rara profunditat, intercanviades arran del procés Eichmann i de les polèmiques ferotges suscitées per l'assaig arendtià sobre la «banalitat del mal». ²⁶ Zertal no amaga la seua simpatia per la intel·lectual de Nova York, i hi destacant el postulat de l'autonomia del pensament, el *Selbstdenken* il·lustrat que Hannah Arendt reivindicava contra les ortodòxies, els apriorismes intel·lectuals i tot sovint els prejudicis dels quals són inevitablement presoners els qui posen la seua pertinença nacional per damunt de la llibertat de crítica. Té raó, sens dubte, quan explica el to escassament

conciliador d'Arendt pel seu rebuig del paternalisme de Scholem. I també quan subratlla la divergència profunda que separa Arendt, conscient de pertànyer a la tradició del judaisme pària, del sionisme de Scholem, que finalment s'havia resolt, potser per una identificació mimètica amb l'objecte de les seues investigacions, en una visió de la història jueva com una mena d'«entitat mística» els trets de la qual «superen la nostra comprensió».²⁷ Però Zertal no cospa totes les facetes d'aquesta correspondència apassionant. Una contextualització més aprofundida li hauria permès explicar el to inflammat de la polèmica a la llum d'una altra divisòria profunda: el *Selbstdenken* arendtià entrava en col·lisió en aquella conjuntura històrica amb la percepció jueva de la Shoah de la qual Scholem era un dels portaveus. Hannah Arendt s'havia fet càrrec de la dimensió de l'esdeveniment —en una entrevista molt coneguda dirà que tingué el sentiment que s'havia obert l'abisme sota els seus peus— ja als anys de la guerra. En canvi, el món en general prengué consciència del que fou realment el genocidi nazi amb el procés Eichmann. Fou arran d'aquell procés que els supervivents dels camps nazis, per primera vegada, pogueren expressar-se davant el món sencer amb la sensació de ser escoltats. En el seu assaig, Arendt aprofundia una reflexió que havia esbossat vint anys abans, però no prenia precaucions quan s'adreçava a una opinió internacional que tot just prenia consciència d'allò que havia estat l'Holocaust, a una diàspora jueva que n'havia reprimit el record, i a un Estat d'Israel que s'enfrontava al trauma del qual havia nascut. Els temps d'elaboració d'un pensament crític i els temps de construcció d'una memòria col·lectiva en l'espai públic no són sempre coincidents. Pot haver-hi

discordança en els temps, com ho demostra el procés Eichmann. El cas és que Arendt no n'era conscient o bé decidí d'ignorar-la. L'establishment sionista l'acusà així de «banalitzar» el genocidi nazi i Scholem li va retraure que no tenia «sensibilitat de cor» (*Herzenstakt*), o fins i tot una manca d'«amor al poble jueu» (*Ahavat Israel*).²⁸

Arendt, que havia estat col·laboradora de l'editorial Shocken de Nova York, fundada als anys trenta per exiliats jueus alemanys, havia promogut la publicació de l'obra de Scholem als Estats Units. Fins el 1946 havien compartit la perspectiva d'una Palestina binacional en la qual àrabs i jueus haurien pogut conviure dins de les fronteres d'un mateix Estat. Però Scholem havia acceptat la fundació d'un Estat jueu i adaptat el seu sionisme cultural als imperatius fatals del sionisme polític, i fins i tot de la raó d'estat. Arendt no el seguí per aquest camí i la ruptura fou inevitable. En 1948 publicà un text que, llegit avui, sembla premonitori. Fins i tot si els jueus sortien vencedors de la guerra, escrivia, això tindria conseqüències negatives a llarg termini per a la instal·lació d'una comunitat nacional jueva en la regió: «Els jueus 'victoriosos' viurien envoltats d'una població àrab extremament hostil, tancats en fronteres permanentment amenaçades, ocupats en la seua autodefensa física fins al punt d'haver de bandejar tota la resta d'interessos i activitats. El desenvolupament d'una cultura jueva deixaria de ser el neguit del poble sencer, l'experimentació social seria descartada com un luxe, el pensament polític es centraria en l'estratègia militar, el desenvolupament econòmic estaria determinat exclusivament per les necessitats de la guerra. I tot això seria el destí d'una nació que per molts immigrants que pogués acollir i per lluny que desplaçàs les

fronteres (...) restaria tanmateix un poble de dimensions reduïdes, molt inferior numèricament als seus veïns». ²⁹

Idith Zertal es fa ressò d'aquest advertiment. El redescobriment de la proposta binacional subjau també a les obres d'Arno J. Mayer i Ilan Pappé. L'únic que emet reserves sobre el moviment Brit Schalom (Aliança per la pau), el promotor principal d'aquesta opció en aquell temps, és Amnon Raz-Krakotzkin, qui en subratlla la indiferència de fons envers la societat palestina i la incapacitat per a establir lligams amb personalitats àrabs. Fet i fet, la gran limitació de l'opció binacional, tant en la versió clàssica, la del sionisme cultural, com en la més recent de la diàspora palestina (Edward Said), és el seu elitisme. Mai no ha estat promoguda sinó per algunes personalitats molt lúcides, però aïllades, mentre que els nacionalismes jueu i palestí han estat sempre moviments de masses, que han comptat amb àmplies xarxes al si de la societat civil i poderoses branques armades. Bé podem témer que aquesta tendència no canviarà a curt termini.

TEOLOGIA POLÍTICA

No s'equivoca, certament, Dan Diner quan escriu, reprenent una fórmula clàssica de Carl Schmitt, que Israel ha estat «des del començament, un projecte teològicopolític de la modernitat». ³⁰ Manllivant la ideologia i el llenguatge dels nacionalismes del segle XX, el sionisme secularitzà una aspiració mil·lenària el postulat de la qual se situa en la identitat entre un poble i una religió. Donà origen a una forma de nacionalisme *sui generis*, no al d'un estat nació constituït, sinó al d'una nació en construcció perma-

nent. Se'n deriva una relació particular del sionisme amb la religió. Es tracta, en rigor, d'una religió política? En general, una religió política és una ideologia laica, fins i tot atea, que substitueix les religions tradicionals i s'imposa a través de la sacralització dels seus valors, l'adhesió dels seus seguidors a partir d'una fe i la mobilització d'aquests seguint unes formes rituals, una litúrgia. El sionisme, en canvi, no substitueix la religió: la reinterpreta. Segons Raz-Krakotzkin, es considera el mitjà modern per a realitzar les pregàries i les aspiracions pluriseculars dels jueus. Dit d'una altra manera, el sionisme ni abandona ni substitueix la religió, simplement li ha donat una dimensió nacional. Així, prenen sentit els símbols d'Israel: el canelobre de set braços (la *menorah*) o la bandera. El canelobre simbolitza el Temple dels Jueus de l'Antiguitat, la bandera s'inspira en el xal de pregar. Malgrat que afirma el seu caràcter laic, l'Estat es dona, per tant, una missió teològicopolítica. La laïcitat d'Israel no apunta a un ideal de ciutadania definit segons criteris no confessionals. «L'oposició laics-religiosos –diu Raz-Krakotzkin– amaga els aspectes teològics i colonials que traspuja la definició israeliana de la laïcitat». Aquesta definició, prossegueix, «deriva d'una consciència teològica colonial que es considera dipositària de la interpretació última i definitiva de les Sagrades Escriptures». ³¹ Zeev Sternhell havia arribat ja a una conclusió anàloga quan, després de qualificar el sionisme de «resposta de tipus herderià, per no dir tribal, al desafiament de l'emancipació» i a la crisi del liberalisme europeu, recordava que l'«argument suprem» d'aquest nacionalisme ètnic continua sent, en el fons, la Bíblia. ³² A partir de la dècada de 1960, aquesta visió escatològica d'Israel com a

destí providencial del poble del Llibre s'ha combinat amb una nova identitat centrada en la Shoah que deriva del sofriment jueu i la legitimitat d'un Estat redemptor. Fins i tot com a religió política el sionisme constitueix, per consegüent, un fenomen *sui generis*. Realitza la fusió sincrètica entre la secularització d'un antic messianisme (el retorn a *Eretz Israel*) i la sacralització del record d'una experiència històrica profana (l'extermini de sis milions de jueus).

La col·lisió amb el món àrab esdevé encara més aspra en un moment en què després de la crisi, quan no la desfeta, de totes les hipòtesis laiques –del panarabisme al socialisme, passant pel descrèdit de la democràcia liberal identificada amb la política imperial d'Occident–, els palestins busquen una eixida en el nacionalisme religiós, en forma d'islamisme radical. Assistirem llavors a noves guerres de religió de les quals cal esperar el pitjor. I això remet al dilema amb el qual es troba confrontat Israel a hores d'ara. Al capdavall, no hi ha moltes alternatives. Podria situar-se en la via del binacionalisme, l'opció que proposaven Buber, Magnes i Arendt en 1947, que defensava Edward Said abans de la seua mort, i que reivindica avui Arno J. Mayer en la conclusió de la seua obra. Hauria de dismantellar les colònies envoltades de filferros i construir amb els palestins una comunitat política pertanyent a tots els ciutadans, sense discriminacions ètniques, lingüístiques, culturals o religioses, sense un «dret de retorn» reservat als jueus del món sencer però negat als palestins que foren expulsats de la seua terra. O bé romandrà un «Estat jueu» i inevitablement la seua democràcia s'assemblarà cada vegada més a la de la Sud-àfrica del temps de l'*apartheid*, dominada per la minoria blanca. Arno J. Mayer sens dubte

té raó quan pensa que en aquest cas, a llarg termini, ni la Bíblia ni la bomba atòmica no podrien salvar-lo.³³ L'esclafament de les intifades palestines i la intensificació de les colònies podrien transformar-se aleshores, com escrivia Isaac Deutscher a l'endemà de la guerra dels Sis Dies, en una amarga «victòria que condueix a la tomba» (*Man kann sich totsiegen!*).³⁴ □

Traducció de Jaume Soler

1. Dan Diner, «Zwischen den Zeiten. Die Gründung des Staates Israel als Ergebnis unvorhergesehener historischer Umstände», *Neue Zürcher Zeitung*, 10 maig 2008. Vegeu també l'assaig «Cumulative Contingency. Historicizing Legitimacy in Israeli Discourse», en Dan Diner, *Beyond the Limits of Conceivable. Studies on Germany, Nazism and the Holocaust*, Berkeley, University of Chicago Press, 2000, pp. 201-217.
2. Arno J. Mayer, *Ploughshares into Swords. From Zionism to Israel*, Londres, Verso, 2008, p. 196.
3. Citat en Antonella Salomoni, *L'Unione Sovietica e la Shoah. Genocidio, resistenza, rimozione*, Bolonya, Il Mulino, 2008, p. 255.
4. *Ibid.*, p. 256.
5. Theodor Herzl, *L'État juif*, París, Stock, p. 65 [trad. cat.: *L'Estat dels jueus*, València, PUV, 2008]. Sobre els orígens del moviment, l'obra de referència és encara Walther Laqueur, *Histoire du sionisme* [1972], París, Tel-Gallimard, 1994, 2 vols. Vegeu també Georges Bensoussan, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme*, París, Fayard, 2001.
6. Ahad Haam, «Nous allons vers une guerre difficile...», dins Denis Charbit, ed., *Sionismes, Textes fondateurs*, París, Albin Michel, 1998, p. 394.
7. Arno J. Mayer, *op. cit.*, p. 26. Sobre la historiografia israeliana, vegeu Dominique Vidal, *Comment Israël expulsa les Palestiniens: Les nouveaux acquis de l'Histoire (1945-1949)*, París, Les Éditions de l'Atelier, 2007.
8. Benny Morris, *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1999*, Nova York, Vintage, 1999, p. 257 [trad. fr.: *Victimes*, París, Complexe, 2003].

9. Vegeu l'entrevista al diari israelià *Haaretz*, ara a Benny Morris, «On Ethnic Cleansing», *New Left Review*, 36, 2004, pp. 37-51.
10. Ilan Pappé, *Le nettoyage ethnique de la Palestine*, París, Fayard, 2008, cap. 6.
11. Arno J. Mayer, *op. cit.*, p. 226.
12. Rashid Khalidi, *L'identité palestinienne. La construction d'une conscience nationale moderne*, París, La Fabrique, 2003.
13. Perry Anderson, «Scurrying Towards Bethlehem», *New Left Review*, 10, 2001, p. 13.
14. Ella Shohat, *Le sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les juifs orientaux en Israël*, París, La Fabrique, 2006.
15. Benny Morris, *op. cit.*, p. 259.
16. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nova York, Harvest Books, 1976, p. 296.
17. Ilan Pappé, *op. cit.*, cap. 10.
18. Idith Zertal, *La nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël*, París, La Découverte, 2008 [trad. cat.: *La nació i la mort. La Xoà en el discurs i la política d'Israel*, Palma, Leonard Muntaner, 2006]. L'al·lusió és evidentment a Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, París, La Découverte, 2006 [trad. cat.: *Comunitats imaginades. Reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*, València, Afers-PUV, 2005].
19. Vegeu sobretot George L. Mosse, «Max Nordau, le libéralisme et le nouveau juif», dins Delphine Bechtel, Dominique Bourel, Jacques Le Rider, eds., *Max Nordau 1849-1923*, París, Cerf, 1996, pp. 11-29.
20. Idith Zertal, *op. cit.*, cap. 1.
21. *Ibid.*, p. 49.
22. Avraham B. Yehoshua, *Pour une normalité juive*, París, Liana Levi, 1998. Vegeu sobre aquesta qüestió Yitzhak Laor, *Le nouveau philosémitisme européen*, París, La Fabrique, 2007, cap. 4.
23. Cit. en Idith Zertal, *La nation et la mort*, p. 156.
24. *Ibid.*, p. 162.
25. *Ibid.*, p. 286.
26. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme, suivi de Eichmann à Jérusalem*, París, Quarto/Gallimard, 2002.
27. Gershom Scholem, «Le procès Eichmann: un débat avec Hannah Arendt», *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporaine*, París, Calmann-Lévy, 1978, p. 216.
28. *Ibid.*, pp. 217, 223. Sobre la recepció general de l'assaig arendtià, vegeu Steven E. Aschheim, ed., *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2001.
29. Hannah Arendt, «To Save the Jewish Homeland», *The Jewish Writings*, Nova York, Schocken Books, 2007, pp. 396-397 [trad. fr.: *Penser l'événement*, París, Belin, 1989, p. 148].
30. Dan Diner, «Zwischen den Zeiten», *op. cit.*
31. Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, París, La Fabrique, 2007, p. 191.
32. Zeev Sternhell, *Aux origines d'Israël. Entre nationalisme et socialisme*, París, Fayard, 1996, pp. 26, 111.
33. Arno J. Mayer, *op. cit.*, p. xiii.
34. Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, París, Payot, 1969, p. 174.

El sistema tecnocientífic, i la globalització neoliberal

Josep Lluís Barona

Les ciències, els seus productes, els sistemes de producció, els públics i els seus especialistes configuren actualment un entramat molt complex. A més dels tradicionals llocs de generació de coneixement (universitats, instituts d'investigació), des de fa unes dècades el sistema de producció de coneixement científic ha experimentat una profunda transformació que implica també –i de forma molt determinant– altres instàncies, com ara la indústria, el comerç, les empreses i les administracions públiques. Encara que es tracte d'un fenomen de gran transcendència, l'anàlisi de les relacions entre ciència, política i mercat no ha aparegut com un assumpte clau de debat ni en el món acadèmic ni en l'opinió pública.

Les darreres aportacions de científics socials, economistes i historiadors com ara Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Jürgen Habermas, Jean Pierre Le Goff, Joseph Stiglitz o Alain Touraine han ajudat a comprendre i conceptualitzar les profundes transformacions que experimenta la societat actual des

de la caiguda del mur de Berlín, una etapa històrica que desafia les explicacions de les principals teories socials considerades vàlides fins fa poc. Com que la ciència i la tecnologia (a partir d'ara parlaré de la *tecnociència*) formen una part substancial d'aquesta transformació, alguns sociòlegs han anat una passa més enllà analitzant el canvi del sistema de producció tecnocientífica. Són ben coneguts els treballs de Bruno Latour, Michael Gibbons, Helga Novotny, John Krieger i Dominique Pestre. La recent publicació en 2008 d'una aproximació de conjunt al problema per part de Pestre, reconegut historiador de la ciència i director del Centre Alexandre Koyré, de París, mereix una reflexió general sobre aquest assumpte.¹

En general, la historiografia parteix del supòsit que durant les tres darreres dècades ha tingut lloc l'aparició d'un nou model de producció de coneixement diferent del que havia estat característic des de la revolució científica. L'activitat científica s'ha transformat radicalment a les acaballes del segle XX en el context d'un canvi social i polític profund que afecta la regulació social del saber. Segons aquesta perspectiva, la transformació simultània de la societat i l'evolució de les ciències ha reconfigurat les pràctiques científiques i les institucions

Josep Lluís Barona és catedràtic d'Història de la Ciència a la Universitat de València. És autor, entre altres, d'*Història del pensament biològic* (PUV, 2003), *La Il·lustración y las ciencias* (comp., PUV, 2003) i *La salud y el Estado* (amb J. Bernabeu, PUV, 2008).

que les produeixen, i això ha donat lloc a un sistema ben distint del clàssic. La historiografia tradicional considera que la ciència, abans de la recent transformació, estava arrelada institucionalment a la universitat i a l'ètica acadèmica, mentre que ara es dispersa entre un seguit d'espais: les universitats, les empreses innovadores, les entitats financeres vinculades al mercat i també altres estructures que resulten de la col·laboració entre instàncies privades i espais d'investigació pública (instituts, laboratoris, grups de recerca). En qualsevol cas, sembla haver-hi una coincidència general quant al fet d'haver-se configurat un nou escenari on els actors (investigadors, financers, tècnics, administradors) tenen formacions, interessos i cultures molt diferents. La creació a Espanya pel govern de Rodríguez Zapatero d'un Ministeri de Ciència i Innovació, al capdavant del qual es troba la ministra Cristina Garmendia, i les insistents veus que demanen associar investigació amb indústria com a punt de partida de la creació de coneixement, de patents, d'iniciatives emprenedores que contribueixen a crear riquesa és un exemple clar del nou context, on la innovació és el concepte clau d'una nova economia exclusiva dels països tecnocientíficament desenvolupats. Tecnociència i poder econòmic s'associen indefectiblement.

Mentre que el mode tradicional d'organització de la ciència es basava en una estructura acadèmica estable, jeràrquica, sòlida, finançada amb fons públics, i organitzada en àrees de coneixement i disciplines ben diferenciades, el model actual podria representar-se aplicant allò que Zygmunt Bauman va anomenar *modernitat líquida*, és a dir, la flexibilitat, el canvi, la capacitat d'adaptació dels models d'organització a les

demandes d'una realitat en transformació contínua. La ciència actual ja no obeeix a una lògica epistemològica o derivada d'uns valors estables, sinó que pot desenvolupar-se en funció de la demanda social, els interessos de la borsa o el guany de les empreses. Òbviament, als països tecnocientíficament més desenvolupats el finançament no depèn sols d'instàncies públiques, sinó que rep el suport de la iniciativa privada, cosa que a Espanya encara no ha començat a succeir. El nou model exigeix la col·laboració i la coincidència d'interessos dels investigadors, grups professionals, empreses, juristes i polítics. La dimensió complexa de la producció científica i les seues proporcions es veu fàcilment si pensem en assumptes tan controvertits com la producció d'aliments modificats genèticament, la producció i comercialització de vacunes, l'anàlisi del canvi climàtic, la producció energètica o el disseny de motors.

Com a contrapunt de la complexa xarxa actual, molts científics socials consideren que el mode tradicional es caracteritzava per l'autonomia de la investigació en tant que sistema de producció de coneixement, depenia exclusivament dels judicis i valoracions dels experts o especialistes i atorgava valor intrínsec al coneixement científic amb independència dels interessos i les demandes socials. Aquesta visió del passat de la ciència assumeix de manera poc crítica la retòrica segons la qual el científic és independent i atorga al coneixement un valor intrínsec que no necessita legitimació social. Per contra, en el present sembla obvi que qualsevol aportació tecnocientífica estaria subjecta a una pluralitat de valoracions, podria ser o no tècnicament adequada, heurísticament positiva per al futur, rendible, oportuna per a resoldre un problema

econòmic, políticament inconvenient... Tot això depenent de factors culturals i socials o econòmics, en una situació d'incertesa, havent de justificar la seua eficiència en el marc del sistema social i econòmic.

En paraules de Pestre: «El pas del primer mode de saber a aquest segon mode ha comportat un canvi que no sols ha afectat la manera com les ciències s'impliquen en la societat, sinó que sobretot ha transformat la mateixa natura de les ciències per tal com les ha dotades d'una nova capacitat d'actuar sobre el món i transformar-lo...» (p. 23 de la versió catalana). L'activitat tecnocientífica té una importància sense precedents, atès que una gran quantitat de reptes actuals en depenen: aturar el deteriorament del medi ambient, l'ús d'organismes genèticament modificats, la reproducció assistida, el cultiu de cèl·lules germinals i la medicina regenerativa, el tractament de residus i tants altres.

La tecnociència actual ha generat espais d'acció *interdisciplinaris*, que no es basen en la col·laboració entre científics de diversa *expertise* per a resoldre una qüestió tècnica, com succeïa en les dècades centrals del segle XX en assumptes com la nova ciència dels materials o la informàtica aplicada als diagnòstics mèdics, sinó que tracten de fer front a assumptes de gran envergadura i de dimensió industrial, política, sanitària o econòmica, a voltes de repercussió mundial. L'anàlisi sociològica de les relacions i influències entre les xarxes tècniques, científiques, industrials, econòmiques, socials o polítiques que hi intervenen té un alt interès per a comprendre la societat actual. Al capdavant, cal reconèixer que, a partir dels anys 1980, s'ha esdevingut un canvi en la producció de coneixement científic i en les seues relacions amb el sistema productiu i

l'estructura social. La producció de coneixement i la producció de riquesa es troben estretament relacionades, i els ciutadans tenen una percepció ben diferent de la tecnociència i la seua capacitat de transformar el món i incidir en la vida humana.

Tanmateix, cal plantejar algunes matisacions. La idea que en el passat hi hagué una ciència pura independent dels interessos socials no resisteix una anàlisi històrica mínimament rigorosa. La història social de la ciència ha demostrat de manera solvent que des de l'inici de l'Edat Moderna (segles XVI-XVII) els dos models han coexistit, l'autonomia del científic i la influència social; la ciència sempre ha rebut el suport militar, econòmic i polític. Des dels seus orígens, la ciència moderna ha desenvolupat tècniques, instruments, objectes, armes, aparells que han contribuït al domini pràctic, al control polític o militar i també a la construcció racional del món. Per una altra banda, des de finals del segle XIX, les comunitats científiques han estat agrupades en acadèmies, associacions, societats; han creat xarxes i conferències internacionals, més enllà de les pures estructures acadèmiques universitàries, a més d'ocupar espais de producció de saber ben diversos: laboratoris, hospitals, instituts, tallers, museus, gabinets.

Encara que no es pot parlar de finançament públic fins l'aparició del que els científics socials anomenen *Estat providència* a principi del segle XX, les universitats i les associacions científiques compartien espais de producció científica amb les acadèmies militars, societats per a l'avenç de les ciències o escoles tècniques i industrials. La protecció reial fou fonamental en els inicis de la revolució científica i industrial i la contribució científicotècnica essencial en el procés d'expansió colonial de les monar-

quies europees arreu del món entre els segles XV i XX.

Tanmateix, com que és evident que el sistema científicotecnològic no és el mateix al segle XVI que al XIX o a les darreries del XX, s'imposa la necessitat d'elaborar una periodització, diferent de la que fins ara ha estat proposada per a la ciència moderna i contemporània, basada principalment en una perspectiva d'història de les idees científiques. Com a punt de partida, Pestre proposa el concepte de *règim de sabers* per a referir-se al que altres autors hem anomenat *sistema de producció de coneixements científicotecnològics*, per tractar de caracteritzar el paper de la ciència i la tecnologia en diferents moments històrics i tipus de societats i tractar de comprendre la seua funció sociocultural i també les transformacions experimentades durant els darrers trenta anys.

UNA MIRADA ENRERE:
EL SISTEMA DE PRODUCCIÓ
DE CONEIXEMENTS
CIENTÍFICOTECNOLÒGICS
ENTRE ELS SEGLES XVI I XIX

El referent intel·lectual de la ciència universitària no era originalment l'aplicació pràctica ni el guany econòmic, sinó el valor del coneixement i el prestigi que se'n derivava. Ciències pures i humanitats compartien el mateix context intel·lectual. Durant els segles XVI-XVII l'astronomia, la navegació, la cartografia, l'artilleria, l'arquitectura militar, la construcció d'instruments i màquines, la indústria del llibre... junt amb l'expansió colonial i altres canvis socials i comercials van provocar una inflexió de la ciència clàssica cap a noves formes de relació amb la

natura i l'exploració del món. L'anomenada revolució científica –un concepte discutible des de diversos punts de mira– significava un canvi del substrat metodològic que prioritzava l'empirisme, la ciència experimental. La bomba de buit, les màquines, els jardins reials, els laboratoris alquímics... despertaven un interès concret i sovint diferent en cada monarquia. Més tard, al segle XVIII, la història natural i l'agronomia representaren camps de saber i d'acció on la bona pràctica científica s'associava a una bona organització del cos social.

Durant el segle XIX i bona part del XX es va consolidar una superioritat del saber científic acadèmic sobre les pràctiques tecnocientífiques d'altres grups socials (tallers, laboratoris de química, centres de meteorologia...). Les màquines de vapor, els ferrocarrils, la telegrafia, la química dels colorants i el tèxtil, l'electricitat, la ràdio, són exemples de formes incipients d'interacció entre la indústria i la ciència acadèmica, que més tard tindrien continuació amb l'ús de l'energia nuclear. El període que va des de final del segle XVI fins a l'inici del XVIII estigué marcat per l'objectiu d'intervenir sobre la natura i dominar-la; no hi havia cap ciència pura al marge de les dinàmiques socials: el comerç, l'economia o els interessos militars i polítics dels estats.

Durant aquell període el canvi científic era conseqüència d'una multitud de factors que confluïen per modificar el sistema global de producció de coneixements i els mètodes. Hi intervenien una pluralitat d'institucions, no sols la universitat, també agrupacions religioses com els jesuïtes, les acadèmies militars i científiques, els viatgers, les institucions naturalistes (jardins botànics, jardins d'aclimatació, gabinets d'història natural), gabinets de física, indústries i labo-

ratoris químics... També hi havia una certa pluralitat d'agents socials: corts, aristocràcies i monarquies, companyies comercials, empresaris i financers, científics, teòlegs, naturalistes, metges, polítics, filòsofs... Coneixement i *ingenium* constituïen un binomi inseparable, i l'observació empírica i el mètode experimental (*experimentum*) eren el substrat metodològic que va desplaçar definitivament l'escolasticisme.

La producció de coneixements s'ha estructurat d'un mode peculiar en cada període històric i s'ha reestructurat successivament donant lloc a *sistemes de producció de coneixements* en coherència i sempre integrats dins el sistema sociocultural. És indiferent parlar de *règims de sabers* o de *sistemes de producció de coneixements*, concepte característic de la sociologia funcionalista i l'antropologia social. Ambdós parteixen de la constatació que la ciència moderna mai no estat només un sistema d'enunciats coherents, de dimensió purament cognitiva, independent i estable en el temps. Les ciències i les pràctiques científiques han concentrat un conjunt ampli de relacions i produccions tècniques, instrumentals, de càlcul i simulació, normes metodològiques, de comportament i morals, en escenaris plurals, laboratoris, empreses, universitats, congressos, societats professionals, institucions econòmiques, polítiques i jurídiques. Cada moment històric percep una articulació específica de tots aquests elements, que representa una forma d'institucionalització social, pràctiques de producció i gestió tècnica i política. La dinàmica funcional de les institucions, la validació del saber i el comportament dels investigadors són fruit de regulacions socials i condicionants econòmics, ideològics i polítics. La noció de *règim de sabers* o *sistema de producció de co-*

neixements fa referència a una xarxa d'institucions, idees, creences, pràctiques i regulacions socials, polítiques i econòmiques que delimiten les pràctiques científiques. Representa un sistema heterogeni però coherent amb el model de societat, un conjunt de compromisos institucionalitzats que depenen d'una pluralitat de lògiques pròpies dels diversos moments històrics, formes de societat i valors.

TECNOCIÈNCIA I ESTAT-NACIÓ ENTRE 1870 I 1970

Des de final del segle XIX es va configurar una nova realitat científica com a institució social, nous espais de producció, noves modalitats d'acció. Les universitats s'obriren més a les tècniques i la indústria. La producció científica va anar estretament lligada a la producció massiva, a la dinàmica del mercat i al que, en termes weberians, podríem anomenar *racionalització burocràtica*. El laboratori va esdevenir un espai organitzat i jerarquitzat, amb formes de divisió del treball i especialització, com és ben evident en el cas de l'especialisme mèdic o del treball als laboratoris industrials. La ciència va ser assumida i impulsada per l'Estat, en un context de rivalitat internacional i risc bèl·lic, fins al punt d'esdevenir un element clau de l'Estat-nació. Pensem en el sistema sanitari, els instituts nacionals com ara l'Institut Pasteur, els laboratoris provincials d'higiene, l'Institut du Ràdium i tantes altres institucions.

El nou context històric va influir el coneixement, els instruments i les normes de funcionament institucional. També va incrementar la dimensió empresarial deri-

vada de l'activitat científica i tecnològica, marcant l'origen d'una nova tecno-ciència industrial que podem reconèixer en les companyies de telefonia, aigües potables, electricitat... i que suposava una presència creixent de la ciència i la tecnologia en l'economia, el comerç i la indústria. L'electricitat, la bacteriologia, la física de radiacions estigueren a la base de moltes pràctiques de domini industrial, militar, de les comunicacions, els transports o l'electrotecnologia.

Paral·lelament es va produir també una transformació de les pràctiques de govern i de gestió de l'activitat científica, es van multiplicar els espais de producció del saber i va tenir lloc una diversificació dels modes d'apropiació dels sabers i de les dinàmiques d'interacció entre els científics a través de conferències internacionals, associacions professionals o publicacions especialitzades.

«La recomposició de la ciència, que implicava la transformació de les pràctiques científiques i l'emergència d'un nou règim tecnocientífic, mantingué una relació estreta i orgànica amb una nova estructuració dels àmbits social, econòmic i polític. Aquest fet obligà a definir uns nous criteris de justícia social, com també unes noves normes d'integració i de participació en el grup nacional» (Pestre, p. 47). L'Estat va assolir un nou protagonisme i va ampliar les seues funcions, una refundació estructural que li va atorgar una agència sense precedents en la societat.

La fase de reconstrucció nacional que va tenir lloc a Europa entre 1870-1970 atorgà una nova legitimitat a l'Estat, que ara intervenia com a actor principal en les dinàmiques socials, i també en la producció científica, el desenvolupament tecnològic i la sanitat. Ciència, tecnologia i salut eren

considerats de bell nou com a bé superior per als ciutadans. L'Estat, transformat en el principal agent social, regulava i promovia la defensa dels interessos nacionals, econòmics, polítics o militars, recolzant en la ciència. Un Estat-providència que buscava integrar obrers i camperols, reduir desigualtats i desmuntar el projecte de les revolucions obreres; un Estat regulador i planificador del creixement econòmic amb indicadors científics, dades epidemiològiques, càlculs i estadístiques. El conjunt dels països occidentals participaren d'aquesta evolució. L'aparell de l'Estat feia servir la ciència i la indústria per millorar l'economia, la salut, l'urbanisme de les ciutats, els habitatges dels obrers i preparar la guerra; es configurava així una tecnociència al servei de l'Estat.

En un període tan conflictiu que l'historiador britànic E. J. Hobsbawm ha qualificat com a *age of extremes* (1914-1991), la tecnociència va assolir una importància fonamental com a política d'Estat, al servei del bé públic i valor essencial en el marc de l'estat social o providència. Garantir l'ordre i el poder nacional, l'estabilitat nacional, implicava un programa de reformes basat en un compromís entre les classes socials sota l'hegemonia de l'Estat. La crisi dels anys 1930 encara va enfortir més el paper de l'Estat en les regulacions socials i les activitats econòmiques. Liberalisme i mercat s'adaptaren al creixent protagonisme de l'Estat-providència, on el benestar de la població i l'assistència social feren de contrapès al bel·licisme, la crisi social i el conflicte.

Des del punt de vista econòmic, el sistema productiu va renovar també pràctiques, estructures i objectius, amb un augment substancial de la productivitat. Producció en massa, cadenes de producció (fordisme,

taylorisme), vendes massives impulsades per la publicitat, estandardització de productes i organització del treball, on la tecnociència desenvolupava una funció d'innovació creixent. Al llarg del segle XX s'han generalitzat les economies basades en el coneixement de laboratori, en la producció planificada per tècnics en economia (crisi de l'empresa familiar sense planificació). La primera meitat del segle XX va impulsar un moviment recolzat en la ciència experimental de laboratori, la tecnologia i també les ciències socials i de gestió, que va suposar una reorganització de la funció social de la ciència i dels lligams entre la tecnologia i el mercat. En determinats camps, aquest és l'origen d'una *economia del coneixement*, impulsada més tard per les tecnologies de la comunicació.

En línies generals pot acceptar-se que fins al darrer quart del segle XX es va configurar un equilibri entre ciència oberta i pública (universitats, grans fundacions, laboratoris nacionals...) i ciència d'empreses privades, coordinades a través de la circulació i intercanvi entre les dues esferes, universitat i Estat, que continuava sent el major emprenedor de la ciència. Es produïa un equilibri entre la ciència com a projecte autònom a les mans de científics universitaris, socialització de la recerca bàsica segons normes d'institucions estatals, i recerca industrial. L'equilibri es reflectia en regulacions i patents. En aquest context la ciència va contribuir a la racionalització de les societats occidentals i a la construcció dels estats nacionals, pel fet de formar part de la gestió industrial i de les administracions, de la gestió macroeconòmica, de la salut pública o l'organització militar.

Entre 1870 i 1940 va créixer espectacularment una indústria basada en els co-

neixements científics: els laboratoris farmacèutics, els instituts nacionals de bacteriologia, la telegrafia, les companyies elèctriques, la ràdio, la producció industrial d'aliments... La nova indústria es basava en nous espais del coneixement (laboratoris, instituts tècnics...), Institut du Radium, Institut Pasteur, National Bureau of Standards (EUA), Laboratori Curie, Institutos Nacionales de Higiene, Institute for Health and Tropical Medicine... i en agències nacionals de recerca i laboratoris patrocinats per l'Estat o les administracions locals. L'inici de la indústria tecnocientífica a finals del segle XIX no fou un fet aïllat, atès que paral·lelament anava configurant-se la transformació de l'Estat-nació, i això permet explicar que les economies del coneixement anaren acompanyades de la construcció d'una ideologia nacional, consolidada pel discurs històric i pel poder material de la ciència i la tècnica.

Considerem la Renaixença i sobretot el Noucentisme (que ja pensava en termes d'organització de la ciència) o la crisi del 98 i les seues conseqüències. El laboratori i la professionalització esdevingueren elements clau, i la condició d'*expert* el principal argument legitimador. El científic va deixar de ser un savi (de vegades, un excèntric) o un intel·lectual per a adquirir la condició d'*expert*, és a dir, professional especialitzat, i l'activitat científica forma part del context industrial i ideològic de la construcció nacional, de manera que es va produir una *nacionalització de les ciències* de tanta envergadura com la potència militar o el model econòmic nacional. La Primera Guerra Mundial va impulsar una més gran planificació econòmica, noves formes de racionalització de la producció i noves aplicacions científiques (vacunes,

detecció d'atacs, etc.). Al mateix temps, el moviment obrer revolucionari i el perill d'expansió del comunisme representaven una amenaça per a les societats industrials, de manera que el reformisme dels estats liberals va inventar sistemes de protecció social que anaven més enllà del paternalisme tradicional per a fer front a la invalidesa, la mort, la malaltia, l'atur o la vellesa. Bàsicament articulava sistemes de protecció social basats en formes variables d'assegurança, representatives d'un nou sistema de valors al voltant del concepte de ciutadania i drets civils, com una forma de solidaritat col·lectiva coordinada per l'Estat. La nova ideologia promovia el valor del bé comú i la mentalitat col·lectiva que es reflectien en els grans pilars del nou Estat: el dret a gaudir de l'educació, la sanitat o el progrés científicotecnològic. Més que una relació bilateral entre l'individu i la societat, la nova realitat promovia una visió col·lectiva, una cultura de l'anàlisi i la planificació associades a l'Estat.

El moviment transformador era impulsat per unes elits nacionals i per xarxes internacionals empeses per la Societat de Nacions, la Rockefeller Foundation i més tard els organismes internacionals creats dins l'òrbita de l'ONU. Les dues guerres mundials i la guerra d'Espanya havien aportat situacions excepcionals i oportunitats inèdites. La idea de progrés i modernitat s'articulava al voltant del desenvolupament científicotecnològic amb objectius concrets, informes prospectius ben sòlids, anàlisi de la situació, procediments d'acció, que actuaven de manera coordinada amb els recursos oportuns, avaluant els resultats. Un ampli programa que requeria una administració estatal forta i uns experts ben formats tècnicament. El període de la

guerra freda, fins a la primera crisi del petroli es va caracteritzar als països occidentals per la construcció de l'estat del benestar a partir d'una administració pública forta. El comerç, l'educació, la cultura o la sanitat convergien en una idea de progrés construïda socialment per l'Estat i la dinàmica portava que les classes obreres passassen a configurar les noves classes mitjanes, ben lluny de la situació del proletariat i les seues reivindicacions clàssiques. A l'Europa occidental l'Estat es veia legitimat per a regular i redistribuir béns i serveis, en un sistema social de defensa dels més febles i un reformisme que aspirava a repartir els guanys entre tots els sectors socials.

Durant aqueix període es va potenciar la capacitat material de manipulació tècnica d'entitats físiques i biològiques com ara el nucli atòmic, les molècules o els gens. Aquestes entitats microscòpiques impulsaren una reelaboració teòrica molt complexa. Es va impulsar la col·laboració entre laboratoris acadèmics/públics i laboratoris privats o industrials, i el làser, la física de partícules, les ones electromagnètiques, aportaren instruments de gran precisió a la medicina, la tecnologia de la comunicació, o la vida quotidiana. Al telèfon, telègraf, ràdio, televisió, va seguir l'electrònica, l'aeronàutica, i el desenvolupament tecnocientífic va esdevenir pedra angular del progrés i el poder de les nacions.

L'expansió de les democràcies liberals a Occident des de la segona meitat del segle XIX va transformar la funció social de l'Estat particularment en aspectes com ara l'educació, la salut o l'assistència social. Progressivament, des dels inicis del segle XX l'Estat esdevingué el nucli principal de la dinàmica social fins al punt d'identificar-se amb la societat en el seu conjunt i els

interessos col·lectius. L'Estat va esdevenir un aparell de gestió amb el suport de la ciència i la tecnologia, una institució mediatra entre el bé públic i l'interès privat; el principal element agent estructurador del conjunt de la societat. L'Estat assumí, doncs, la responsabilitat d'organitzar i dirigir el futur del país generant una burocràcia racional i un intervencionisme que assumia els ideals de la Il·lustració d'aconseguir una societat justa.

LA DERIVA NEOLIBERAL
EN UN CONTEXT
DE GLOBALITZACIÓ:
1972-2009

Segons la majoria dels sociòlegs de la ciència, l'aparell tecnocientífic ha experimentat una gran transformació que afecta els modes de producció dels sabers científics. Els agents implicats avui dia s'uneixen de manera més fluida, han desplaçat la universitat com a centre neuràlgic de producció de coneixement, han propiciat la transdisciplinarietat en un context de xarxes d'experts que es relacionen entre si i tenen uns lligams polítics i socials diferents del passat. La qualificació de *postmodernitat* que hom fa del present es justifica en tant que resulta evident un trencament amb la modernitat anterior, heretada de la ideologia de la Il·lustració. La crítica a una modernitat occidentalista, masculina, patriarcal i capitalista ha anat acompanyada en molts casos del reconeixement dels drets de les minories, les dones, els grups ètnics, els homosexuals.

Una part de la crítica postmoderna ha defensat la necessitat de construir noves actituds morals fonamentades en la res-

ponsabilitat individual. Un altre element característic del present debat fa referència a l'aparició de societats postindustrials caracteritzades pel declivi del taylorisme i el fordisme, amb l'aparició de noves formes de gestió i producció empresarial i industrial profundament influïdes per la informàtica, l'electrònica i les tecnologies de la informació i la comunicació. La modernitat líquida (Bauman) o postmodernitat comporta noves formes de sociabilitat i de col·laboració, xarxes de comunicació i major autonomia dels agents, en el context d'una nova economia en expansió basada en el coneixement. Tot això es produeix en un marc de globalització caracteritzat per canvis demogràfics, financers i sanitaris, a escala planetària.

Els canvis apuntats han aportat en les darreres dècades canvis globals de dimensió política i econòmica; moviment de capitals financers i deslocalització d'empreses, pèrdua de poder dels Estats nacionals, una nova dimensió internacional de la justícia i les regulacions. Ulrich Beck planteja fins a quin punt són adequats els instruments conceptuals anteriors, sempre referits a contextos nacionals, per pensar l'activitat social, econòmica o política en el món actual, i la pèrdua de significació de conceptes clàssics com el d'esquerra i dreta, construïts en un context historicosocial ben diferent del present. Els canvis actuals han afegit alguns nous reptes: ha aparegut la *societat de risc* que ha alterat els codis de responsabilitat individual i col·lectiva i això és ben palès en el cas del risc mediambiental, energètic o sanitari, que cada any ens aporta casos com el de les vaques boges, la grip aviària o la mexicana d'ara mateix. Anthony Giddens parla de la necessitat de repensar una postmodernitat reflexiva i Ulrich Beck

de la segona modernitat. Tots dos aposten per aprofundir i generalitzar la racionalitat científica en un context social distint. En definitiva, ens trobem en una situació caracteritzada per canvis socials i econòmics, ideològics i culturals pregons que, fins la crisi mundial de 2008, comportaren la decadència del model estatal i col·lectiu forjat al llarg del segle XX per l'estat providència i a partir de la Segona Guerra Mundial per l'estat del benestar.

Boltanski i Chiapello han anomenat *ciutat projectada* (*citè par projet*) el conjunt de valors del treball en xarxa, autonomia i creativitat no gaire jerarquitzades, mobilitat, adaptabilitat a les demandes, flexibilitat, nova organització del temps i de la dedicació al treball, i tot això en un context productiu d'escassa regulació social ben distint del model productiu anterior. La gran crisi actual és conseqüència del fet que des de la fi del segle XX l'economia s'ha estructural al voltant del món financer, les empreses recorren al mercat per finançar-se i el rendiment financer és l'únic referent per a avaluar-ne els resultats. El neoliberalisme impulsat des dels anys 1980 per part de les principals economies mundials, les polítiques del Banc Mundial i el Fons Monetari Internacional, junt amb arguments ideològics com és ara la teoria del complot, han aprofundit les distàncies entre el nord ric i tecnològicament desenvolupat i moltes regions del sud marginades o excloses de la nova economia tecnològica, en un procés de globalització asimètrica. Si és cert que l'Estat i l'administració pública continuen tenint importància als països desenvolupats, en una part important de les grans potències i també és un agent als països emergents, en canvi les polítiques neoliberals del BM i el FMI han contribuït a afèblir

les ja escasses estructures estatals dels països pobres. En les economies més poderoses, l'Estat juga sempre a favor de l'economia nacional, contribueix a la defensa del col·lectiu empresarial, industrial o financer nacional, actua en la gestió d'infraestructures, ordena el sistema de comunicacions, el sistema educatiu o d'atenció a la salut i, per tant, contribueix al manteniment de lligams i solidaritats bàsiques, garanteix l'educació i la formació, manté el poder militar i és el principal agent en les relacions internacionals.

Tanmateix, durant les darreres dècades, el neoliberalisme i la ideologia neoconservadora han apuntat contra l'Estat, denigrant la seua identificació amb el bé públic, amb polítiques de manipulació des dels mitjans presentant-lo com una institució obsoleta i inoperant, un obstacle a la llibertat i el progrés econòmic. L'objectiu ha estat privatitzar l'economia social de l'Estat (companyies energètiques, sistemes sanitaris i educatius, companyies de transport, indústries navals, aeronàutiques o fins i tot militars...) que formaven part important com a element configurador d'una economia pública. L'estratègia destructiva de supressió de l'Estat ha estat clau per a generar contextos de desregulació en benefici de les grans empreses nacionals i multinacionals, que han esdevingut els veritables nuclis del poder polític i econòmic, funcionant al marge dels poders polítics i de les regulacions nacionals i internacionals, i que han fet dels paradisos fiscals i la desregulació el seu referent. Ulrich Beck ha analitzat amb clarividència aquest nou univers que ha portat en 2008 a la més gran crisi mundial coneguda des del *crash* de 1929.²

Des dels anys 1980 el neoliberalisme i el neoconservadorisme han blasmat sistemàti-

cament l'Estat, principal obstacle per al seu projecte mundial de capitalisme salvatge, junt amb els organismes internacionals, encara que aquests últims jugaren a favor seu. El predomini dels discursos liberals en les tres darreres dècades (no sols en el domini econòmic o polític, sinó també com a ideologia social) ha experimentat un punt d'inflexió i ha esclatat en pedaçs amb l'actual crisi internacional, que ens obliga ara a reconstruir les relacions internacionals, les regles de l'economia mundial i la funció reguladora de l'Estat.

Una transformació tan dràstica durant els darrers trenta anys ha provocat canvis profunds en el sistema de producció de coneixement, en la investigació científica i els programes de recerca i desenvolupament. En països com ara els EUA, Japó i altres, la deslocalització d'empreses, la privatització de la investigació, l'obtenció de beneficis a curt termini... han portat l'activitat científica als paràmetres del mercat i a sacralitzar la *innovació* tecnocientífica com a objectiu indiscutible de la producció científica.

Aquest fenomen es va estendre, des dels inicis dels 1980, a tots els espais de producció científica i tècnica des de les universitats fins a les empreses. Noves formes d'organitzar la producció de coneixement aspiraven a associar-lo amb el mercat financer. Però el canvi no sols va afectar els espais i les formes d'organització, també va modificar les regulacions estatals sobre els productes de la investigació científica. Per exemple, es van flexibilitzar les normes relatives a la propietat intel·lectual. Com indica Dominique Pestre: «Les universitats i els grans laboratoris industrials, representants típics del període 1870-1970, continuaren essent importants, però canvià la manera de treballar. En endavant hagueren de col·

laborar amb múltiples empreses innovadores, institucions proveïdores de capital-risc, estructures de cooperació entre interessos privats, fundacions i laboratoris públics» (Pestre, p. 100).

Per tal de sintetitzar la transformació del sistema tecnocientífic de producció, Pestre analitza la nova relació entre ciència, Estat i mercat i observa com s'ha produït una transformació de la propietat intel·lectual dels productes de la ciència. Des dels 1980 s'ha eixamplat espectacularment allò que és patentable, especialment en biotecnologia. En 1980 es va patentar per primera vegada un bacteri dissenyat al laboratori; en 1988 un ratolí modificat genèticament; més recentment s'han patentat seqüències d'ADN. També programari per a entitats financeres, mètodes de gerència... Els canvis legislatius respecte de la privatització de la propietat intel·lectual han estat un aspecte decisiu en la transformació de la ciència al servei d'interessos privats i de l'obtenció de beneficis econòmics. També s'han transformat les regulacions entre els productors de sabers, el mercat i el dret de propietat, en molts camps, i un dels més significatius ha estat el dels assaigs clínics fets en laboratoris i hospitals públics al servei d'empreses farmacèutiques privades. En síntesi, s'han transformat les relacions entre la pràctica científica i la societat en una orientació privatitzadora dels productes de la ciència, i això genera injustícia i exclusió, dos conceptes que no formen part de l'univers ideològic neoliberal i neoconservador.

En consonància amb tot el que acabem de dir, s'ha anat imposant com a hegemònica una estratègia política enfocada a privilegiar les investigacions que condueixen al desenvolupament de productes de mercat i a la propietat de patents. A Espanya encara

és l'Estat el principal impulsor de l'activitat científica i aquesta situació encara pot posar la tecnociència al servei de polítiques estatals de desenvolupament social i econòmic, però el discurs del govern de Rodríguez Zapatero i la trajectòria professional de la ministra Garmendia apunten a la voluntat d'incrementar la participació empresarial i privada en el sistema d'investigació i desenvolupament. L'argument és incrementar la qualitat tecnològica de les empreses i fer avançar l'economia espanyola cap a un altre model basat en la qualificació professional i el coneixement. La col·laboració no és negativa si no implica necessàriament privatització dels productes intel·lectuals i materials de la ciència. L'Estat mai no hauria d'afavorir la privatització del coneixement i la supressió de regulacions que garanteixen que el productes tecnocientífics (vacunes, motors, tecnologies de tota mena) generen beneficis col·lectius per al conjunt de la ciutadania, sense produir discriminació social.

En l'actualitat les universitats tendeixen a convertir-se en agents importants del desenvolupament industrial tot bandejant la seua funció de generació de ciència oberta, sense pressions exteriors, contribució al coneixement i el bé públics sense la restricció de l'interès econòmic immediat. Moltes *malalties rares* no s'investiguen ja perquè els resultats obtinguts no són econòmicament rendibles. Això va en contra d'una ciència sense discriminacions. Els laboratoris públics comencen a esdevenir instal·lacions llogades al servei de les iniciatives empresarials i industrials on l'administració pública és la que assumeix la despesa en infraestructures i modernització d'aparells i tecnologies. Els hospitals públics, els laboratoris de les universitats i centres públics

d'investigació –institucions pagades per l'Estat– van posant-se al servei de les empreses privades. La despesa és pública i el guany és privat i selectiu. Aquesta és una tendència perversa perquè moltes empreses han abandonat les inversions en recerca per fer ús d'instal·lacions públiques, les quals, alhora, han fet abandonar la premissa investigadora pública anterior de generació de saber i perspectives a llarg termini. És a dir, moltes línies de recerca que no es legitimen per la seua rendibilitat. Per tant, a més de la privatització dels productes i resultats de la ciència, també l'economia de la recerca ha experimentat una transformació important i això ha generat noves pràctiques científiques per a comprendre els grans fenòmens globals que demanden el coneixement científic: el canvi climàtic, la tecnologia dels satèl·lits, la cartografia, noves eines matemàtiques potentíssimes de càlcul i modelització, indústria militar...

Òbviament, aquest panorama no és uniforme en tot el món occidental industrialitzat, sinó que mostra diferències molt marcades segons les àrees científiques i els països. El sistema espanyol de ciència i tecnologia s'ha anat reorganitzant des de fa anys d'acord amb aquesta ideologia.

Ens trobem en una situació de canvi de paradigma marcat pel fet que els coneixements han esdevingut agents creadors de valor i riquesa, és a dir, el sistema de producció de coneixements està fortament arrelat a l'economia. Un dels àmbits on aquest fenomen es dona d'una manera més radical és en el domini de la biotecnologia. Intervenir, modificar i reestructurar les formes de la vida és l'objectiu que porta al disseny de molècules noves, que recorre a la genòmica per a la comprensió individual de les malalties i aspira al disseny de fàrmacs

individualitzat, o busca el cultiu de cèl·lules germinals, pluripotencials, per crear teixits que regeneren estructures deteriorades. La situació demostra una capacitat d'intervenció sobre la vida en tots els seus nivells i la vida humana en particular, com mai no ha conegut la humanitat. Cal, però, considerar que, de canvis radicals de paradigma científic i tecnològic, n'hi ha hagut molts al llarg de la història. El que sembla més important no és tant la capacitat d'acció que es deriva del coneixement com els canvis reguladors; per exemple, la propietat intel·lectual dels productes tecnocientífics i la privatització del coneixement, que els fan inaccessibles al públic i els posen al servei sols d'una elit, amb criteris de mercat. L'exclusió d'una gran part de la humanitat és el resultat que suposa la privatització accelerada del coneixement científic i els productes que genera. L'Estat i els sistemes de regulació internacionals haurien d'equilibrar la tendència. No és acceptable que una majoria dels malalts de sida no tinguin accés a la medicació i, quan les medicines són fabricades per laboratoris estatals, hi haja un contencións pel pagament de *royalties*.

L'anàlisi de com una societat organitza la producció de coneixements ha de servir per a entendre la xarxa institucional i social de suport, cosa que és indispensable per a avaluar tendències i predir els efectes socials i econòmics que se'n deriven, i donar fonaments a les regulacions que tot estat de dret hauria d'establir per a garantir la universalitat dels drets civils de la població. La investigació basada en l'obtenció de beneficis immediats amenaça l'interès general de la població i la llibertat d'opcions de l'investigador. Això encara és més perillós en una societat de mercat com la nostra,

on la propaganda per al consum i la demanda de biotecnologies és estimulada pel *wishful thinking*, la medicalització i el *body building*, que han fet un impacte profund en l'opinió pública.

Assistim a una tensió entre una lògica de resultats a curt termini, marcada per la productivitat i la diversificació de guanys i productes, orientada al mercat, i una altra lògica més autònoma, basada en les polítiques de Recerca i Desenvolupament [R+D] i de progrés del coneixement i de la tecnologia. Encara que la tendència del mercat és a dominar tots els espais i a colonitzar també la ciència pública, des de final del segle XIX la ciència oberta i la ciència privada han coexistit en una situació de cert equilibri en el marc d'un compromís social que evitava l'hegemonia del poder del mercat i les seues conseqüències desestabilitzadores. Durant els anys de la guerra freda i la construcció de l'estat del benestar les fronteres entre ciència i tecnologia s'esborraren i la figura de l'Estat organitzador, gestor i protector del bé públic tractava d'unificar interessos particulars i públics; aquell Gran Leviatan feia una funció de coordinació i regulació sota el paradigma que el desenvolupament econòmic i els interessos particulars no podien anar en contra del bé general de l'Estat nació. L'activitat científica no n'era una excepció. Però l'enderrocament de l'Estat per part de neoliberals i neoconservadors en un context de globalització i escassa regulació ha trencat durant les tres darreres dècades l'antic equilibri. El sistema de producció científica, els aparells, les noves tecnologies, la propietat dels productes de la ciència, han experimentat un procés de privatització radical i perillós. La participació de l'Estat en el sistema de producció de sabers com a agent tecnocientífic no ha minvat, però

tendeix a posar-se al servei de les empreses i el mercat.

La situació provoca reaccions de desencís i desconfiança envers la bondat moral de la investigació científica, els productes de la tecnociència i la producció industrial. N'hi ha molts exemples controvertits: la producció industrial d'aliments, l'ús de pesticides, els transgènics, la indústria dels medicaments, l'efecte hivernacle, el deteriorament de la capa d'ozó, l'anàlisi del canvi climàtic i les emissions de gasos a l'atmosfera i la gestió de residus, entre altres els nuclears. S'ha estès la convicció de la insostenibilitat del model i l'irreversible deteriorament del medi ambient que comporta. Els interessos privats, a més, tendeixen a la vulneració del principi de precaució en benefici dels guanys econòmics, en assumptes tan controvertits com les repercussions de les ones electromagnètiques sobre la salut, la clonació, l'ús d'organismes genèticament modificats en agricultura i un llarg etcètera. Ningú no pot qüestionar avui que els efectes de les produccions tecnocientífiques i industrials s'han de regular des de paràmetres democràtics i de bé comú, i no poden estar sotmesos exclusivament a la dialèctica del mercat. La situació ha arribat a ser tan dramàtica que alguns pensen que la tecnociència industrial que hem creat no és més que la pràctica d'un desastre anunciat. Per a definir-la Ulrich Beck ha encunyat el terme *societat de risc* i Jürgen Habermas parla d'*eugenisme liberal*. No podem aprofundir ací les seues argumentacions crítiques. Els temors vénen de la immensa capacitat de la ciència de modificar la natura i el medi i el risc que comporta deixar tant de poder en mans del mercat. La sociologia crítica de la ciència demana amb urgència una nova ètica de la civilització tecnològica,

una reflexió global sobre la nostra relació amb la tècnica i la natura i unes respostes globals. Les solucions, si n'hi ha, sols poden ser supranacionals. La inquietud social s'incrementa encara més per la pèrdua de poder i confiança en la política i la seua capacitat d'acció preventiva.

Altres autors, una mica més optimistes, consideren que, arribats a una situació tan crítica, caldrà superar la ingenuïtat de la passada modernitat i la seua sacralització de la ciència i la tecnologia.³ Consideren que hi haurà formes d'organització que permetran solucions tècniques per a evitar desastres i es superarà la separació entre ordre polític i ordre científic. Experts i polítics junts per damunt de pressions i interessos de mercat. Certament els profans, és a dir, la societat civil, estan cridats a fer de contrapès en un context de democràcia deliberativa i no delegada. Pensar les tecnociències avui implica mesurar l'extrema varietat de situacions, introduir el pensament complex (Pestre, p. 129). Perquè sovint les decisions s'han de prendre sobre situacions d'urgència (canvi climàtic, pandèmies) que impliquen aspectes d'alt nivell de complexitat científica enfront de problemes que comparteixen una dimensió local i mundial, afecten grans interessos econòmics o tenen un rerefons ètic. La tecnociència compromet avui un ampli ventall d'elements.

La valoració inicial de la situació no depèn tant de dades objectives com d'apreciacions ideològiques que portaran, per exemple, a considerar que la dinàmica del mercat és o no és una amenaça per al medi ambient, o la salut. I en funció d'això tenen o no racionalitat les mesures polítiques que es prenen. La complexitat de la tecnociència actual fa que la tradicional perspectiva per disciplines separades estiga obsoleta, atès

que sempre hi ha una gran varietat d'agents i grups afectats: els científics, com a sistema organitzat de saber i generació de coneixements, pràctiques i productes, els agents econòmics, la societat civil i les associacions ciutadanes, com també l'aparició de nous grups alternatius i nous valors. Si acceptem la tendència al domini i a la uniformització del sistema tecnocientífic de producció de coneixement, productes i pràctiques socials, i la tendència a la privatització, cal una reacció política pública que garanteixi la pluralitat, l'heterogeneïtat i l'heterodòxia. El contrari del que fa el Govern espanyol quan d'una manera acrítica posa la política científica al servei de l'economia de mercat. La privatització creixent ha desequilibrat el balanç tradicional entre ciència pública i ciència privada; cal, per tant, defensar i garantir la supervivència de la llibertat d'investigació i l'autonomia institucional, financera i intel·lectual de les universitats i centres de recerca i recuperar el principi de rendibilitat social enfront de la racionalitat purament econòmica, una qüestió que resulta especialment dramàtica en investigació sanitària, en la indústria energètica o dels aliments modificats genèticament. En cas contrari, els països del sud esdevenen simples víctimes dels interessos del nord.

El científic, l'expert, ha d'actuar amb l'autoritat que li atorga la seua condició, però també ha de participar en el debat públic i sotmetre la seua *expertise* al criteri de la ciutadania, perquè l'opinió pública i el bé col·lectiu han de delimitar les línies d'acció científica institucional i no el mercat. Aquest complex de legitimacions i límits implica sistemes d'interacció plurals. Un precedent ben conegut és el *Còdex Alimentarius* (1962), en el qual la FAO i l'OMS

treballaren conjuntament per la seguretat alimentària. Ara és un referent per a la salut pública i les regulacions comercials. El futur de la tecnociència només té viabilitat i es pot pensar en un context de democràcia deliberativa amb regulacions estrictes i participació de la ciutadania. I això implica una nova cultura democràtica tan difícil com necessària. □

BREU BIBLIOGRAFIA DE REFERÈNCIA

- BARONA, J. L., «Ciència, democràcia i mercat global», *L'Espill*, 24, 2006, pp.14-24.
- BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell, 1993.
- *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge, Polity Press, 1998.
- BECK, Ulrich, *What is Globalisation?*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- *La Société du Risc. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion, 2003.
- BOLTANSKI, Luc i Eve CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2000.
- BUDERI, Robert, *Engines of Tomorrow*, Nova York, Simon and Schuster, 2000.
- CALLON, Michel, Pierre LASCOUMES i Yannick BARTHE, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.
- GIBBONS, Michael *et al.*, *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, Londres Sage, 1994.
- HABERMAS, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001.
- KRIGE, Kohn i Dominique PESTRE (eds.), *Science in the Twentieth Century*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1997.
- LATOUR, Bruno, *Politiques de la Nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.
- LE GOFF, Jean Pierre, *La démocratie post-totalitaire*, Paris, La Découverte, 2002.

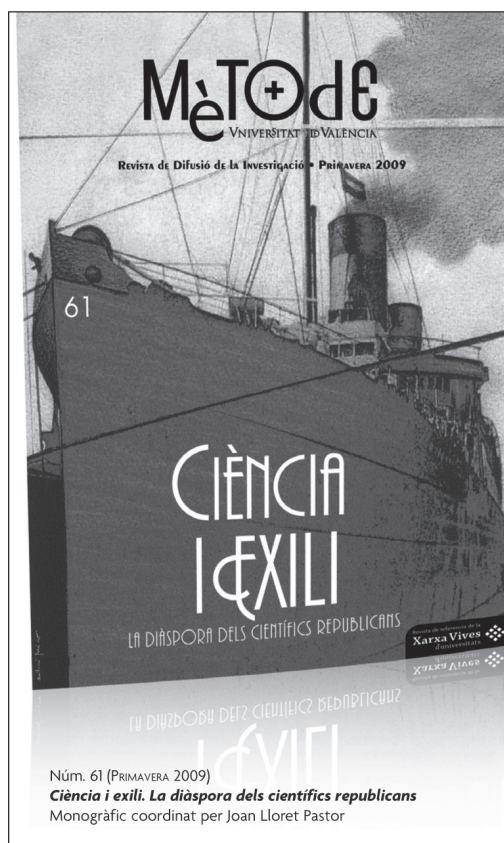
NOWOTNY, Helga, Peter SCOTT i Michael GIBBONS, *Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity Press, 2001.

PESTRE, Dominique, *Ciència, diners i política. Assaig d'interpretació*, edició a cura de Xavier Roqué, traducció de Josep Batalla i Josep Hereu, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum/Publicacions URV, 2008.

STIGLITZ, Joseph, *El malestar de la globalització*, Madrid, Taurus, 2004.

TOURAINÉ, Alain, *Comment sortir du libéralisme*, París, Fayard, 1999.

1. Dominique Pestre, *Science, argent et politique. Un essai d'interprétation*, París, Les Éditions Quae, 2008. [Traducció catalana: *Ciència, diners i política. Assaig d'interpretació*, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum / Publicacions URV, 2008.] Pestre és un historiador de la ciència francesa que dirigeix el Centre Alexandre Koyré de París, associat al Centre de Recherche en Histoire des Sciences et des Techniques, institució col·laboradora amb el CNRS i el Muséum National d'Histoire Naturelle.
2. Ulrich Beck, *What is Globalisation?*, Cambridge, Polity Press, 2000.
3. Michel Callon, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *Essai sur la démocratie technique*, París, Seuil, 2001.



Subscriu-te a Mètode

Subscriu-te a MÈTODE i podràs rebre com a regal de benvinguda l'*Autobiografia* de Charles Darwin, per primera vegada traduïda al català i sense censurar. O, si ho prefereixes, també pots triar qualsevol dels altres títols de la col·lecció MONOGRAFIES MÈTODE, *Albert Einstein. El seu segle i la seua ciència* o *Els nostres naturalistes*, premi Crítica Serra d'Or 2009. També pots triar el DVD amb els 50 primers números de MÈTODE o la samarreta dissenyada per Artur Heras amb el lema «Cultivar la ciència».



Subscripció anual 2009 (4 números l'any):
25€ per a Espanya, 40€ per a l'estranger.

www.metode.cat

Sociologia de la crítica o teoria crítica?

Una conversa amb Luc Boltanski i Axel Honneth

Robin Celikates

La sociologia de la crítica, tal com fou elaborada per Luc Boltanski –desmarcant-se de Pierre Bourdieu i col·laborant estretament amb altres membres del Groupe de Sociologie Politique et Morale–, i la teoria crítica, tal com ha estat desenvolupada per Axel Honneth –en connexió amb la tradició de l'Escola de Frankfurt i en la forma d'una teoria del reconeixement–, aborden des de diferents perspectives el fenomen de la crítica: és la crítica sobretot una capacitat d'actors «ordinaris» o una tasca de la teoria? En quina relació estan la teoria i la pràctica? Com pot ser crítica una teoria i al mateix temps associar-se amb les experiències i autointerpretacions dels actors? Aquestes preguntes i les respostes, en part complementàries i en part alternatives, d'aquests dos enfocaments centrals per a les discussions filosòficsocials actuals, estan al centre de la conversa següent.¹

I

ROBIN CELIKATES: Comencem amb la pregunta de la gènesi d'ambdues teories. Com s'han desenvolupat la sociologia de la crítica i la teoria del reconeixement com a paradigmes distintius? Quin paper hi han tingut les diferents tradicions de pensament, plantejaments de problemes empírics i contextos intel·lectuals específics? En un dels casos, el rerefons és la tradició de la teoria crítica i en particular la seua reorientació per Jürgen Habermas, així com una certa insatisfacció amb l'enfocament pragmaticoformal i la dessubstancialització i dessociologització condicionada per aquest enfocament. En l'altre cas, és la sociologia crítica de Pierre Bourdieu i la confrontació amb problemes empírics el que ha portat a desenvolupar un nou vocabulari teòric que ha de possibilitar, per primera vegada, la descripció de certs fenòmens socials.

LUC BOLTANSKI: Per ara em resulta especialment difícil la construcció de grans línies de desenvolupament teòric perquè, per fer servir una expressió d'Albert Hirschmann, em trobe en una fase d'autosubversió. No obstant això, es pot presentar com a horitzó teòric dels meus treballs un projecte que probablement mai no seré capaç de

Luc Boltanski és professor de Sociologia a l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París i membre del Groupe de Sociologie Politique et Morale.

Axel Honneth ostenta la càtedra de Filosofia Social a la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt am Main i és director de l'Institut für Sozialforschung. El seu darrer llibre és *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*.

Robin Celikates és investigador en Ciència Política de la Universitat de Bremen.

realitzar, açò és, el desenvolupament d'un marc teòric que integraria la sociologia crítica francesa, que va ser extremament determinant per a mi —com a assistent durant molts anys de Bourdieu— i l'anomenada sociologia pragmàtica de la crítica, que he desenvolupat junt amb alguns col·legues des dels anys vuitanta. En aquesta comesa cal evitar tota dogmatització de la teoria, precisament en les ciències socials —ja vaig experimentar al cercle de Bourdieu a on porta això. Bourdieu mateix hauria volgut presentar una mena de construcció teòrica tancada, però no és una bona idea perquè una teoria sempre ha de ser oberta, inacabada i no del tot determinada.

L'obra de Bourdieu és la càrrega que hem de suportar, així com l'Escola de Frankfurt és la càrrega dels frankfurtians: no podem seguir simplement el camí traçat, però tampoc no podem bandejar, sense més, aquestes tradicions de pensament. En aquest sentit, mai no hauríem d'oblidar que la sociologia mai no tracta únicament de teoria sinó també de política —la qual cosa és vàlida, precisament, per a ambdues tradicions—. Tanmateix, la meua crítica envers Bourdieu és d'índole teòrica i no política. En particular, la sociologia de la crítica no apunta a un rebuig de la crítica, tal com reclama Bruno Latour, que vol trencar per complet amb el projecte postmarxista.² Al meu parer, es tracta més aviat d'una mena de via indirecta que hem d'agafar per entendre la pràctica de la crítica, per entendre per què resulta tan difícil criticar.

RC: En què es basa exactament la seua crítica a l'enfocament de Bourdieu?

LB: L'enfocament de Bourdieu està marcat per la tensió entre la seua creença

positivista en la ciència i la seua indignació genuïna respecte a les injustícies socials. De la mateixa manera que en el marxisme, trobem en ell una confrontació entre el positivisme del segle XIX i la pretensió d'emancipació del segle XVIII. I en Bourdieu, ni tan sols hi ha la possibilitat de la presa de consciència i de la revolució. En contra d'això, emfasitza sempre el paper d'allò inconscient dels actors. Com molts d'altres teòrics dels anys seixanta, que defensen una barreja de marxisme i durkheimisme, Bourdieu opina que els actors no actuen mai conscientment. Al mateix temps, disposen, segons ell, d'una cosa com un ordinador intern que realitza càlculs estratègics i que els suggereix certes opcions d'actuació. Aquestes dues suposicions porten a una teoria de l'actor dividit: d'una banda, un actor totalment inconscient, els motius del qual, especialment aquells d'índole moral, no tenen res a veure amb la realitat; de l'altra, una mena d'ésser humà interior (com en va dir Adam Smith), que funciona com un ordinador i contínuament trau comptes. Aquesta manera de veure estableix —tal com passa en la teoria de l'avantguarda— una discrepància enorme entre els actors inconscients i ofuscats, per una banda, i els sociòlegs per l'altra, els quals gràcies a la seua ciència i als seus mètodes són capaços de descobrir la veritat i d'il·lustrar els actors. La pràctica de l'exhortació i la correcció mútues que correspon a aquest punt de vista i que és habitual, per exemple, entre monjos, també existia al cercle de Bourdieu. Després d'una reunió podia succeir que vingués un altre company de treball i digués: «Tu parles d'Adorno, però en realitat no tens idea d'això; allò que dius és el producte del teu *habitus* de classe proletària i jo —com a científic social— he d'ajudar-te a controlar-

ho». El científic social està en possessió de la veritat, i això li assegura la seua posició d'avantguarda.

Hi ha encara un altre problema, derivat de la barreja de Marx i Max Weber que trobem en l'obra de Bourdieu. Del Weber nietzscheà i pessimista, Bourdieu va aprendre que tota la societat està travessada pel domini. Aquesta diagnosi, però, col·loca el projecte d'una teoria crítica enfront de grans dificultats. Naturalment, es poden descobrir les estructures de domini en un lloc i il·lustrar els actors, però molt ràpidament es generaran noves estructures de domini que no han estat contemplades pels actors. És a dir, la relació entre descripció sociològica i crítica és summament problemàtica, sobretot perquè Bourdieu no està disposat a concedir cap paper a la moral. A diferència del marxisme, Bourdieu tampoc no disposa d'una filosofia de la història que pogués servir de base per a la descripció de contradiccions immanents; aquestes contradiccions simplement no existeixen en la seua teoria. Ell descriu un món ple de domini, que és reproduït inconscientment però estratègicament. Aleshores, per què criticar si el món és així per naturalesa i si, fins i tot, la millor de les intencions revolucionàries i morals només és un efecte d'una falsa consciència i fracassarà de totes maneres?

RC: Al costat d'aquesta tensió, la seua crítica de Bourdieu planteja, sobretot, una subestimació dels actors i de les seues capacitats reflexives.

LB: En la tradició durkheimiana hi ha una separació estricta entre els actors que són mers agents d'estructures socials i que poden ser analitzats com els salvatges en una illa estranya, i els científics socials. El

científic és una mena de Sherlock Holmes: se li dona una pista o una informació i ja sap exactament de què es tracta, i pot engegar, per exemple, la seua anàlisi de la teoria de classes. Això no és un bon treball de camp! Un bon treball de camp pressuposa l'acceptació d'inseguretats, que un justament no sàpia de què es tracta.

Realment s'hauria d'haver perdut, com a molt tard als anys setanta o vuitanta, la fe en la diferenciació estricta entre actors i científics. Certament en aquesta època la realitat social fou inundada per esquemes de pensament de les ciències socials; i la societat es va tornar, en aquest sentit, reflexiva. Quan vaig començar amb la meua investigació de camp per a *Els executius*,³ anava a les diverses associacions i preguntava què era, segons la seua definició, un executiu; la resposta era: «Com? Que no ha llegit vostè Bourdieu i Touraine? Vaja-hi i pregunte'ls-ho!» Per tant, els treballs dels sociòlegs eren emprats pels actors socials mateixos com a recursos per a la construcció del seu propi grup social.

RC: Quina influència té aquest «descobriments» en la formació de la seua teoria i la seua recerca empírica?

LB: La influència mútua entre els actors «ordinaris» i les «eines» cognitives que fan servir en situacions quotidianes, d'una banda, i els esquemes de pensament sociològic, per una altra, esdevingué objecte de les recerques sociològiques que he realitzat amb Laurent Thévenot. Abordarem les competències dels actors, encunyades socialment, que els capaciten també per a la crítica, per prendre part en les disputes i per l'intercanvi d'arguments. A mi m'interessava, sobretot, la forma social dels afers que

tenen a veure, per exemple, amb la denúncia de la injustícia. En això la paranoia té un paper clau. Si demane a la meua filla que, per favor, porte el correu de la bústia, normalment no la segueix per controlar si fa desaparèixer cartes; ben mirat, però, per què no? La pregunta de si es tracta ací d'una inseguretat justificada o d'una patologia no és tan fàcil de distingir. Això també val per a les queixes sobre les injustícies. Per avançar per aquest camí, vaig investigar milers de cartes al periòdic *Le Monde*, en les quals la gent es queixava sobre les coses més diverses.⁴ Després vaig demanar a un grup de persones que ordenassen aquestes cartes en una escala des del «normal» fins al «boig». Amb això s'ha mostrat que en situacions en les quals es tracta de justícia, hi ha una cosa que podríem dir-ne la gramàtica de la normalitat: una gramàtica que és emprada de la mateixa manera per part de les persones que jutgen com pels autors de les cartes. En la vida social quotidiana, especialment quan es tracta de pretensions de reconeixement, justícia, etc., la pregunta per la normalitat té un paper central. Difícilment es pot imaginar la força de control del comportament que s'exerceix d'aquesta manera, fins i tot en un lloc que, com la universitat, pretén estar dedicat al lliure intercanvi. La manera més efectiva de rebutjar una exigència no és la d'argumentar-hi en contra sinó remetre-la a l'esfera del que és anormal. Les exigències radicals sempre corren el perill de ser considerades boges perquè no encaixen en la realitat social existent, sinó que es refereixen a quelcom distint, per exemple, a l'experiència personal. Si aquesta no es pot compartir amb altres persones, aleshores un passa ràpidament per boig, pervers o paranoic. Per tant, la qüestió de la injustícia social i de la crítica ha de ser

vinculada, de nou, amb la qüestió de la psiquiatria, tal com va ocórrer en la primera generació de l'Escola de Frankfurt. Això avui és, enfront de les ciències cognitives, encara més urgent.

La nostra teoria intenta, però, no sols modelar el sentit de la normalitat, sinó també el sentit de la justícia. Per això mostrem en *De la justificació* que els actors no estan ofuscats, com en l'obra de Bourdieu, sinó més aviat al contrari: són capaços d'emprar arguments sociològics, de participar en pràctiques de justificació i de crítica, i de formar una consciència de la realitat social.⁵

II

RC: La teoria crítica es veu confrontada amb problemes que s'assemblen als que Luc Boltanski descriu per a la sociologia de Bourdieu. També ací hi ha una certa tensió entre el diagnòstic d'un context de domini total i l'objectiu de l'emancipació. Aquesta tensió pot evocar ràpidament el perill del paternalisme. Quin paper fa aquest problema de cara al desenvolupament ulterior de la teoria crítica, en particular en el cas de Habermas?

AXEL HONNETH: Cada vegada tinc més clar que la descripció de Luc Boltanski de la seua relació amb Bourdieu s'assembla, més aviat de forma homòloga, a la relació de Habermas amb la teoria crítica primerenca i no a la meua relació amb Habermas. Una de les raons per les quals Habermas es va apartar de l'enfocament d'Adorno i Horkheimer es troba en la devaluació, per part d'aquests, de les competències dels actors ordinaris. La seua noció del domini i de la

raó instrumental els força a ignorar el coneixement quotidià dels actors. Això té com a conseqüència que la crítica formulada per la teoria a penes pot ser justificada. Si no es pot referir al coneixement i a la perspectiva dels actors, aleshores no és possible justificar la crítica pròpia de forma immanent, sinó que es veu forçada a prendre una posició externa. Habermas sempre ha tingut la sospita que la teoria crítica primerenca no pot acreditar la seua crítica com a crítica immanent perquè es fa evolucionar a ella mateixa cap a una perspectiva externa. Una crítica total, segons la qual tot és domini i els actors estan sotmesos a forces inconscients, planteja la pregunta per la justificació de la crítica i fa necessari un altre enfocament. Aquesta és una de les raons per al canvi de paradigma de Habermas, i per això va emprendre la recerca d'altres recursos teòrics que possibilitassen altres maneres de veure l'estructura de la vida social i de la reproducció social. La confrontació amb la tradició del pragmatisme, especialment de John Dewey, i amb Hannah Arendt, li va permetre d'analitzar no merament la raó instrumental i estratègica, així com la reproducció inconscient del domini, sinó identificar formes comunicatives d'acció i un altre tipus de raó que està ancorada en pràctiques mediades lingüísticament. Aleshores, el llenguatge no apareix primàriament com a instrument de domini (com, per exemple, en *L'home unidimensional* de Herbert Marcuse),⁶ sinó com a medi o espai de la comunicació i doncs com a forma específicament no violenta de coordinació de l'acció.

RC: I com ha influït aquesta configuració en la formació del seu enfocament?

AH: Per a mi, aquest enfocament de Habermas és tan determinant que ja en els meus anys d'estudiant l'Escola de Frankfurt primerenca em semblava només un atzucac teòric. No es podia tornar enrere després del gir comunicatiu. El camí cap a un enfocament propi em va semblar, posteriorment, una intensificació de l'enfocament habermasià i no una ruptura amb ell. Potser es podria dir que la meua relació amb ell s'assembla a la dels hegelians d'esquerres amb Hegel. Això és una diferència important respecte a la relació entre Boltanski i Bourdieu. Una altra diferència consisteix en el fet que el meu desenvolupament teòric no va estar condicionat per la recerca empírica. Realment intente superar els límits de l'enfocament habermasià per mitjà de reflexions teòriques.

Em vaig adonar de la meua insatisfacció amb Habermas quan vaig intentar definir les deficiències de la teoria crítica primerenca. D'alguna manera, Habermas diagnostica com a problema més gran de l'Escola de Frankfurt primerenca un dèficit sociològic: Adorno i Horkheimer esbossen una imatge totalment desfigurada de la societat perquè no entenen que els actors realitzen una acció comunicativa i participen en la pràctica de la justificació. Només a poc a poc vaig tenir clar que aquesta crítica es pot tornar també en contra del mateix Habermas. La concentració en l'estructura lingüística de la comunicació i la raó immanent d'aquella porten a una ocultació gradual de les experiències socials que hi van aparellades. Les experiències quotidianes dels actors en la vida social no troben el seu lloc en la teoria de Habermas. La *Crítica del poder* tracta justament de fer una presentació d'aquest dèficit de l'Escola de Frankfurt primerenca, en Foucault i també en Habermas.⁷

RC: Aleshores, com va intentar assignar un paper més central a les experiències dels actors en la seua reformulació de la teoria crítica? Com es pot evitar el desacoblament entre la comunicació i l'experiència quotidiana, que acompanya la pragmàtica universal?

AH: En la formalització es perd la dimensió moral dels processos comunicatius. Però les experiències morals són fonamentals per a un enteniment adequat de les accions comunicatives i de la vida social en el seu conjunt. A més de Hegel, per al meu desenvolupament teòric van ser importants, sobretot, les anàlisis teòriques i històriques, com ara *Injustícia* de Barrington Moore i *Ferides amagades de classe* de Richard Sennett i Jonathan Cobb.⁸ Aleshores vaig fer fins i tot una petita recerca empírica amb l'esperit de l'interaccionisme simbòlic. Tractava d'una jove generació de treballadors a Berlín i ens preguntàvem com els seus membres se situaven a ells mateixos dins de l'estructura social. Ràpidament es va mostrar que la vergonya social és un dels motius més importants per a la gent jove. No els era possible parlar sense més, obertament, sobre la seua pròpia posició dins de la societat. Això palesa que les jerarquies socials i les relacions de reconeixement estan entrellaçades molt estretament; i que la teoria social ha d'estar interessada, per consegüent, en les experiències d'injustícia i en la pretensió de reconeixement.

Amb això, és clar, no es pretén desfer el gir lingüístic, però sí definir-lo d'una altra manera. La idea de Hegel d'una lluita pel reconeixement, que vaig trobar en el Habermas primerenc, es va mostrar per a mi com una clau per a entendre les relacions comunicatives.⁹ En aquest sentit em serveix

una idea que Habermas mateix va abandonar per la radicalització del seu enfocament. Amb Hegel no sols es pot identificar el paper central de les experiències morals de reconeixement; a més, es pot mostrar que el conflicte, i no la comunicació, és la característica essencial de l'acció comunicativa. Comunicació és una forma de conflicte moral. Aleshores, el reconeixement apareix tendencialment en el lloc de la comunicació i obri un camp d'associacions de diferent orientació: es tracta de l'adscripció mútua d'un estatus normatiu, és a dir, del fet que jo, quan reconec un altre, li concedisc una certa autoritat normativa. És a dir, el reconeixement és un procés que, a diferència del procés de comunicació, ja inclou, per endavant, experiències morals.

RC: Quin paper té el conflicte en aquesta imatge teòrica? Bé es podria pensar que hi ha una tensió entre una perspectiva que posa el conflicte al seu epicentre i una altra centrada en experiències morals.

AH: La idea d'una lluita pel reconeixement també va vinculada a una revisió de la noció clàssica de conflicte, perquè ací s'arriba justament a una aliança entre allò conflictiu i allò pacífic. En el centre de la vida social es troben conflictes sobre sociabilitat. Aquests conflictes no tracten de la distància cap a altres o del domini sobre altres sinó del desig de pertànyer, de ser membre amb els mateixos drets. Amb això, el conflicte rep una significació totalment diferent a la que rep sovint en la teoria del conflicte. Es tracta de conflictes d'inclusió i no d'exclusió, ja que el conflicte es basa en l'interès per ser respectat i per formar part de la comunitat.

Ací es pot enllaçar, a part de Hegel, també amb Bourdieu, per al qual el conflicte

per l'ordre simbòlic és central –malgrat la seua suposició d'una mena de context d'ofuscació–. En ell també trobem la intuïció ulterior que aquests conflictes giren més aviat al voltant d'un estatus normatiu que d'interessos econòmics, encara que Bourdieu analitza després aquests conflictes en termes econòmics i amb això els simplifica de forma utilitarista. Aquesta simplificació oculta que realment es tracta de conflictes morals, en els quals la vergonya, el reconeixement etc., són les forces impulsores.

Aleshores, la teoria del reconeixement ha de superar tant una certa abstracció en la teoria de Habermas com també possibilitar un enteniment alternatiu de la infraestructura comunicativa de la vida social. Aquestes revisions, però, es mouen totes dins del paradigma habermasià, són una mena de radicalització interna.

RC: Quines conseqüències té aquesta radicalització per a l'empresa de la crítica de la societat i per a la qüestió dels fonaments normatius de la crítica?

AH: Per a Habermas, la crítica només és possible com a crítica immanent. La societat com a objecte de la crítica ja ha d'incloure aquella raó que després puga servir d'estàndard de la crítica de les relacions socials existents. La raó comunicativa es realitza en formes de comunicació que es desenvolupen històricament, de les quals nosaltres com a teòrics podem extraure criteris per a la crítica. En aquest sentit la *Teoria de l'acció comunicativa*¹⁰ reconstrueix formes racionals de comunicació com a estàndard per a la crítica de patologies socials existents. Certament es tracta d'una variant de la crítica immanent; però llavors immanent no significa que la crítica es referesca

a les experiències reals dels actors sinó a principis institucionalitzats. Immanència ací ja no significa el que pretenia l'Escola de Frankfurt en el seu temps: que un s'ha de referir a experiències reals per a poder acreditar la crítica. Una comprensió menys abstracta i formal d'immanència requereix aleshores la referència a les competències i experiències dels actors. La crítica social no pot basar-se en mecanismes comunicatius de coordinació d'actuacions, sinó que ha de basar-se en experiències vinculades amb certes formes de la comunicació, val a dir, amb les experiències del reconeixement.

RC: Si s'observa el desenvolupament teòric de Habermas després de la *Teoria de l'acció comunicativa*, aleshores sembla que l'orientació cada vegada més fortament kantiana remet a un segon pla l'interès per fenòmens com la ideologia, les patologies, les paradoxes i les contradiccions socials. Si ho he entès bé, amb la seua radicalització va associada també un retorn al Habermas primerenc i a certes idees i intuïcions de l'Escola de Frankfurt dels inicis. Això no sols es refereix a l'interès pels fenòmens esmentats sinó també al compromís més fort de la teoria amb les lluites socials pel reconeixement, l'ancoratge de la crítica exercida des del punt de vista de la teoria en moviments socials concrets. Avui dia vostè i Habermas segueixen camins molt diferents.

AH: Sí, és cert, sens dubte. En la definició exacta del model de la lluita pel reconeixement resultava de la màxima importància la referència a altres disciplines, especialment a la psicoanàlisi, la psicologia moral i la sociologia moral. Això va acompanyat d'una defensa del Habermas primerenc,

hegelià, en contra del Habermas tardà, kantiana, així com d'un interès nou per l'Escola de Frankfurt dels inicis. Es poden distingir dues formes de la teoria crítica primerenca: la variant funcionalista (tal com va ser desenvolupada sobretot per Horkheimer als anys trenta) i la variant antifuncionalista, normativa (tal com va ser defensada per teòrics de la perifèria, especialment per Erich Fromm i Walter Benjamin). Segons la segona variant, la societat existent no pot ser entesa com a sistema ofuscat total; està més aviat fracturada per múltiples ruptures. Els actors no són dominats per complet, sinó que són capaços de fer altres experiències no integrables. En Fromm això són experiències interactives, en Benjamin són experiències revolucionàries. I fins i tot en Adorno es troben formes que es contraposen a experiències subjectives. Es poden vincular a aquestes intuïcions.

En aquest aspecte Habermas i jo ens hem desenvolupat en direccions contràries. En ell les fonts de la pròpia teoria cauen cada vegada més en l'oblit, Kant i John Rawls ocupen el centre, i la teoria es torna cada vegada més normativa i cada vegada menys sociològica, mentre que jo intente definir un enfocament consegüentment hegelià, i això significa no sols normatiu sinó justament teoricossocial de manera plena.

III

RC: En què consisteixen les afinitats i les diferències més importants entre la sociologia de la crítica i la teoria del reconeixement?

LB: La idea dels règims o ordres de la justificació de *Sobre la justificació* és

certament comparable amb la distinció de les diverses esferes del reconeixement. No obstant això, ens interessa principalment el problema de l'ordre i de la jerarquia, així com la seua justificació. Enfront de les múltiples pretensions de reconeixement es planteja la qüestió de *com* ha de ser un reconegut. Hom pot ser reconegut com a important o insignificant, com a gran o petit; i també com a petit un hom té el seu lloc en la societat, encara que pugui estar insatisfet amb aquest lloc. Aleshores no es tracta només del reconeixement dins d'un món determinat sinó d'un problema del rang, de la jerarquia, de l'ordre en el qual s'està situat en aquest món. El reconeixement tampoc no és el final del conflicte, sinó que porta a noves inseguretats, a disputes i baralles. Si es prenen seriosament els actors, les seues exigències i arguments, aleshores es mostren inseguretats dins de les disputes. Es lluita, per exemple, en la qüestió de si l'empleat acomiadat està realment boig o si el treballador que s'ha de contractar realment és competent. No ho sabem. Per això cal fer exàmens socialment institucionalitzats: han de reduir les inseguretats dels actors i tancar, en el millor dels casos, una disputa.

RC: Quin paper té el sentit comú per a una teoria que se centre en les capacitats reflexives dels actors?

LB: Wittgenstein, el pragmatisme i l'etnometodologia concedeixen un paper important al sentit comú, i jo estic fortament influït per ells. Finalment, però, continue sent durkheimià: crec cada vegada menys en el sentit comú. En les ciències socials –per exemple, en la teoria de la socialització, les teories de cultura i també en la teoria de jocs– es dona massa importància a la capaci-

tat dels actors de convergir, d'entendre's i de formar un sentit comú. També Habermas posa massa esperances en el llenguatge i en les possibilitats de coordinació suposadament vinculada amb ell.

Els ordres de justificació (*cités* –ciutadelles–) analitzats per nosaltres en *Sobre la justificació* són una manera de limitar el sentit comú: en el marc d'una *cité* certs arguments són permesos i rellevants, d'altres no. Amb això es tracta d'una construcció històrica en què el llenguatge troba usos molt diversos i la mateixa paraula –per exemple *just*– pot tenir significats molt diferents. En aquest sentit, el nostre enfocament també és estructuralista, no sols pragmàtic. A més, els ordres de justificació no són cap construcció merament cognitiva, sinó que també estan sempre ancorats als objectes vinculats amb ells. Així també es planteja de nou el problema micro-macro: es llencen els actors a un món ja acabat, en el qual les seues possibilitats d'actuació són extremadament limitades (com en l'estructuralisme)?, o cal partir dels actors i les seues pràctiques de situació, constituents del món (com en el pragmatisme o en l'etnometodologia)? Ambdues descripcions són correctes. És clar que els actors en situacions concretes no sols són exposats a les forces d'un món ja acabat, sinó que també el canvien. Queda pendent, però, una fusió entre ambdues descripcions.

RC: Es pot tenir la impressió que la sociologia de la crítica obra, en un cert sentit, de manera positivista i, amb això, abandona conscientment la pretensió de ser crítica al seu torn.

LB: La delimitació de Bourdieu certament ha portat a una posició més potentment positivista: volíem, en un principi,

oferir la millor descripció possible d'un cert tipus de situació social. Per això vam fer manlleus del model lingüístic de Noam Chomsky: els actors, i no els sociòlegs, disposen del verdader coneixement sociològic, de les competències per a moure's dins del món social. Aquest coneixement, però, és implícit. Com és sabut, no es pot parlar i al mateix temps pensar sobre les regles gramaticals; i el mateix és vàlid per als actes socials. Segons aquesta imatge, igual que el gramàtic, el sociòleg només té la tasca de modelar i formalitzar aquestes competències, parcialment determinades per la vida quotidiana. El model ha de ser desenvolupat per la recerca de camp i ha de ser provat per ella. Aquesta comprensió té poc a veure amb la crítica, amb la política o fins i tot simplement amb la pràctica.

El nostre model, però, ràpidament va ser usat per altres, donant-li la volta en la pràctica, i, per exemple, va ser emprat per a la desqualificació de la crítica o per a la valorització de la democràcia. Per aquesta raó, però també per raons morals i polítiques que tenen a veure amb el predomini del neoliberalisme i de la crisi social a França, no vaig quedar satisfet durant molt de temps amb aquesta autolimitació positivista de la teoria. El treball redactat juntament amb Eve Chiapello, el llibre titulat *El nou esperit del capitalisme*, havia de servir per a l'ampliació teòrica del model –des d'un model estàtic cap a un d'històric, dinàmic, que també tingués en compte el paper de les relacions de domini– i també per a l'objectiu pràctic d'una renovació de la crítica del capitalisme.¹¹ Amb això vam abandonar una mera posició positivista-descriptiva i vam establir de nou un vincle entre sociologia i crítica, sense deixar del tot el marc teòric de *Sobre la justificació*.

RC: Fins a quin punt aquesta revisió pot ser descrita com un gir cap a una sociologia crítica?

LB: Per a practicar la sociologia cal prendre una posició externa; en romandre a l'interior del món social, un és expert (i pot aconsellar per exemple a hospitals com poden tractar millor els seus pacients). La sociologia és una tasca difícil: cal fer com si el món social fos totalment contingent, com si també pogués ser totalment diferent. I aleshores, des d'aquesta posició, es pot reconstruir allò que constitueix la seua coherència interna i la seua robustesa. La crítica –millor dit: la metacrítica, practicada per teòrics sociològics– pressuposa que es dispose d'una descripció, si no, no hi ha res a criticar. Això pressuposa una posició exterior, una exterioritat de primer ordre. L'encreuament entre descripció i crítica requereix una exterioritat complexa, que aleshores possibilita valorar un estat de coses, és a dir, prendre una posició normativa.

La sociologia real sempre ha de ser crítica. Per a què serviria una teoria purament descriptiva? La gent espera de la sociologia que possibilita la crítica i amb això aportar alguna cosa a la millora de la societat. El fonament normatiu d'aquesta crítica no pot consistir en un punt de vista relatiu a la cultura local, religió o moral (que moltes vegades és el cas en la crítica quotidiana), ja que la sociologia pretén ser universal. Aleshores, el fonament ha de ser prou precís per a possibilitar la crítica i al mateix temps prou general per a no ser identificat amb una certa moral.

Se'n deriva, doncs, de la sociologia de la crítica i la seua modelació de la crítica aportada pels actors, una posició normativa i crítica? Almenys es pot donar suport a la

crítica dels ordres fàctics de justificació, per exemple en les eleccions en un poble on tots els candidats pertanyen a la mateixa família. Això és una crítica reformista. Tal crítica no és, però, especialment emocionant: la sociologia hauria de ser emocionant!

En la vida quotidiana els éssers humans són realistes i tenen expectatives realistes. Un cambrer en una cafeteria es pot everar perquè el seu company tinga més temps lliure que ell, i no obstant deixar-lo indiferent el fet que de ser cambrer i no un catedràtic d'universitat: «c'est la vie». La realitat social pot ser més potent o més feble, més rígida o més tancada. L'experiència decisiva de 1968 és l'afebliment de la realitat social, la seua obertura. Aleshores la gent tenia somnis, no només expectatives, i els somnis van canviar les expectatives. Això, avui en dia, més aviat no és el cas, i ací hauria de començar la sociologia crítica i tornar-se en contra del realisme dominant.

IV

RC: La teoria del reconeixement persegueix, des del principi, una pretensió crítica. Com respon vostè a la qüestió dels criteris normatius de la crítica? Pot anar més enllà de les expectatives, sovint massa realistes, dels actors?

AH: La substitució de la comunicació pel reconeixement ha d'obrir l'accés a estàndards immanents de la crítica social, ja que aleshores hi hauria en la realitat social experiències d'injustícia i de menyspreu sobre les quals podria recolzar-se la teoria. A això, però, va vinculat un problema doble. D'una banda, la representació d'una lluita pel reconeixement pateix un dèficit

social. La distinció entre les diferents expectatives i formes de reconeixement no pot ser pensada només en referència a una concepció antropològica de la persona i de les seues necessitats de formar una identitat integral, tal com vaig suposar anteriorment. Aquest enfocament és massa psicològic i molt poc sociològic. Per una altra banda, hi ha diguem-ne un dèficit normatiu: especialment en el debat amb Nancy Fraser se'm va mostrar que l'ancoratge dels estàndards de la crítica en les experiències de menyspreu va lligat al risc d'acceptar totes les expectatives com justificades.¹² Naturalment, aquesta conseqüència seria absurda; hi ha prou expectatives rares, boges i idiosincràtiques, que no estan justificades. Per això necessitem recursos teòrics, per a diferenciar expectatives i necessitats de reconeixement justificades i injustificades. Per a aquesta comesa, les tres dimensions identificades per mi –igualtat jurídica, amor, mèrits individuals– no són suficients, encara que en resulta que només estan justificades les expectatives que són reconduïbles a principis vinculats a elles. Això ha estat ignorat sobretot en la recepció francesa del meu enfocament. Un sentiment d'injustícia en si mateix no és prou fonament per a la crítica.

La tendència de la sobrepsicologització i el dèficit normatiu han portat a correccions internes i a la millora de l'enfocament en el debat amb Fraser. Així s'han focalitzat, en forma de gir teóricosocial, els ordres institucionals del reconeixement. Resulta que les dimensions del reconeixement identificades per mi es realitzen en ordres de reconeixement històricament donats i en desenvolupament, i no estan ancorats en conceptes ahistòrics de la persona. Els ordres són institucionalitzacions d'allò que la

gent pot esperar legítimament del reconeixement. Allò que és central és l'estatus normatiu i no la identitat, i el fet que els respectius ordres defineixen l'estatus normatiu de persones. Amb aquest rerefons, només estan justificades les expectatives de reconeixement en tant que es tracte d'articulacions d'aquells ordres en els quals estan incloses. Aquesta imatge és una manera de combinar Hegel i Durkheim: en el marc de la seua socialització, els individus aprenen els diferents ordres i vocabularis de reconeixement; aprenen a parlar la llengua de l'amor, dels drets individuals i dels mèrits, i a justificar les seues exigències normatives en referència a aquests principis. Els individus se socialitzen dins d'una i cap a una gramàtica del reconeixement i de la seua realització institucional. Això és el cas només en les societats modernes.

RC: En què consisteix, segons el seu punt de vista, la diferència principal entre els ordres de reconeixement que acaba de descriure i els ordres de justificació, tal com els investiguen Boltanski i Thévenot?

AH: A parer meu hi ha dues diferències principals. En primer lloc, els ordres de justificació estan organitzats sobretot de forma meritocràtica. Aleshores sembla que el nostre món normatiu s'orienta principalment pels mèrits, però la nostra realitat social té una estructura normativa molt més variada. Les *cités* són diferents articulacions del principi d'estima social. Però els principis de l'amor i del respecte estan constituïts d'una forma totalment diferent i parlen una llengua normativa diferent. En segon lloc, també es diferencia la introducció de l'ordre normatiu: en *Sobre la justificació* es parteix del fet que tots els principis possibles de jus-

tificació ja estan preformulats en els clàssics de la filosofia política i que, per això, simplement poden ser readoptats. És a dir, es tracta més d'una introducció hermenèutica que d'una introducció teóricosocial. En el meu cas, per contra, la introducció segueix a una certa comprensió de la sociologia històrica: es tracta d'una reconstrucció de la diferenciació de diversos ordres normatius de justificació. Això és una mena de hegelianisme sense filosofia de la història. Les tres esferes del reconeixement són elements de la nostra noció de modernitat; serveixen per a la descripció de l'estructura normativa de societats modernes que, per la seua banda, es veu reflectida en els textos clàssics de la teoria social moderna i de la filosofia política.

RC: Davant d'aquest rerefons, com descriuria vostè la tasca de la crítica social? I quina és la relació entre la teoria, en aquest sentit, i l'autopercepció dels actors?

AH: Es poden distingir diverses tasques de la crítica social. *En primer lloc*, la teoria reconstrueix una narrativa històrica i una imatge de la modernitat determinades que van més enllà del saber implícit dels actors. No obstant això, la reconstrucció s'ha de veure reflectida, almenys parcialment, en el punt de vista dels actors, perquè ells, al cap i a la fi, se socialitzen en el món modern i, almenys de manera implícita, són capaços de diferenciar entre els diversos ordres normatius que jo reconstruisc com a teòric. *En segon lloc*, la teoria ha de ser entesa com una empresa capaç de rearticular les expectatives justificades dels actors, en referència als respectius principis normatius. La teoria ha de ser capaç d'adreçar-se cap aquelles expectatives de reconeixement que estan

justificades perquè estan formulades dins d'aquest ordre de reconeixement. Tot això encara té lloc en el pla de la nova descripció i no en el de la crítica explícita. La nova descripció té com a objectiu la presentació del vessant moral dels conflictes socials. Aquesta descripció alternativa, presentada per la teoria, ja és, però, crítica en si mateixa, encara que només articule el significat implícit de fenòmens socials, ja que en les nostres societats es pot observar una tendència d'autodescripció errònia i parcial. I en aquest sentit el positivisme dominant encara ha fomentat aquesta autopercepció tecnocràtica i utilitarista. Així, per exemple, les demandes dels sindicats s'articulen sobretot en l'idioma de l'interès, de l'augment salarial, etc. La teoria ha de proporcionar ací una altra descripció de les expectatives dels treballadors que ja no troben plasmació en l'idioma dels sindicats. Hem de tractar, per tant, amb articulacions falses del vessant normatiu dels conflictes socials. I com més influït estiga el nostre món social pel positivisme i l'utilitarisme, més tendirà a descriure's, i als seus conflictes i pràctiques, d'aquesta manera restrictiva. *En tercer lloc*, la tasca de la teoria és ressaltar com més clarament millor el caràcter moral de les expectatives articulades. Això no significa que totes aquelles expectatives estiguen justificades, però cal explicitar els punts de referència morals implícits en les expectatives i en l'articulació. En aquest sentit la teoria crítica només aporta una contribució per a la discussió pública. Segons aquesta autocomprensió de la teoria, que segueix a Dewey, en el cas de la teoria es tracta de donar suport als actors en tant que participants en el debat públic, d'ajudar amb l'articulació de les seues expectatives i exigències normatives (moltes vegades

implícites). La tasca de la justificació en la democràcia sempre és una tasca de l'espai públic, no de la teoria; i per això, la teoria només pot fer justícia a la seua tasca crítica en el marc de l'espai públic. *En quart lloc*, la tasca crítica, en sentit estricte, de la teoria consisteix en la insistència que els principis de reconeixement sempre estiguen oberts a interpretacions ulteriors i més radicals. Als principis els correspon sempre alguna cosa, diguem-ne una plusvàlua, en relació amb l'ordre existent. L'ordre institucionalitzat en nom d'un d'aquests principis sempre és deficient, perquè allò que signifiquen amor, justícia, etc., no pot ser tancat, sempre es poden posar en joc nous aspectes que encara no s'han tingut en compte. La teoria ha de cridar l'atenció, i certament d'una manera visionària, sobre aquesta plusvàlua, sobre el potencial normatiu no esgotat. És clar que això comporta problemes addicionals, per exemple sobre la qüestió de si la diferenciació entre les diverses esferes de reconeixement simplement és donada i la teoria només es pot comportar de forma crítica dins d'aquest marc o si hi ha una crítica ulterior, transcendent.

LB: Per a començar voldria constatar que estic d'acord amb la crítica esmentada de *Sobre la justificació*. Jo mateix vaig escriure directament després un llibre sobre l'amor per evitar que *Sobre la justificació* fos malinterpretat com una descripció completa del món social.¹³ Actualment m'ocupe d'un projecte principalment sociològic que segueix la línia de *Sobre la justificació*, però que al mateix temps va més enllà d'aquest, en el sentit que pretén presentar una cosa així com una metacrítica.¹⁴

Si es tracta de l'aclariment d'exigències justificades –al qual també ha de contribuir

la teoria crítica–, aleshores ens trobem en situacions d'incertesa radical que tenen una certa similitud amb l'estat de natura de Hobbes, almenys en la seua dimensió semàntica. Ningú no sap exactament què passa. És açò la trobada de tres amics o un seminari? Sempre hem de tractar amb el problema de la qualificació i del jutjar: de quines essències o institucions es tracta i quin és el seu valor respectiu? Distingesc dues classes de situacions: situacions de la interacció pràctica que es poden analitzar molt bé amb la teoria de la pràctica de Bourdieu. El que anomene règim de l'amor és una radicalització del règim de la pràctica. En aquestes situacions els actors cooperen per interpretar la situació i tolerar-se mútuament, per no haver de fer cap examen i no encetar cap disputa. Prenguem com a exemple rentar els plats després d'un dinar d'amics: un d'ells simplement continua parlant de qüestions sociològiques, una petoneja el nuvi i un tercer ja guarda els plats, però tots fan com si tot estigués en un ordre òptim. Ací es deixen de banda les equivalències i se suspèn el càlcul. Els participants fan per no haver de calcular. És un estat de pau que regna sovint en grups petits. El problema només sorgeix quan els punts de vista respecte a la situació difereixen massa i/o quan la gent es troba a una distància més gran els uns dels altres. Aleshores esdevé necessari un altre tipus de règim que anomene metapragmàtic, perquè trau profit dels potencials metalingüístics del llenguatge ordinari, és a dir, de la possibilitat de parlar amb la llengua sobre el llenguatge. Davant d'aquest rerefons hi ha dues possibilitats: d'una banda, la de la crítica: «Vostè en diu conversa, d'açò?»; d'una altra, la de la confirmació: «Açò és una conversa en el seu sentit verdader».

La meua argumentació ací és antihermasiana. El llenguatge no és mai capaç de fer convergir les perspectives diferents dels actors, ja que aquests tenen un cos i per això estan situats espacialment i temporalment, tenen diferents interessos, anhels, etc. Per això no hi ha cap raó per a suposar que una persona pugui dir en el lloc d'una altra que això és una botella i no sols un estúpid tros de plàstic. S'hi tracta d'un problema general, sobretot quan s'abandona el règim de la pràctica, les persones es troben en dissens i cal cercar una definició del que és o passa. La solució inventada pels membres de la societat davant d'aquest problema consisteix a delegar la tasca de determinar què és («això és una botella», «això és un seminari») a un ésser sense cos, i d'aquest ésser en diem institució. Per això considere central la següent diferenciació analítica: les organitzacions dirigeixen el problema de la coordinació mitjançant regles; les administracions s'ocupen del problema de la policia, és a dir, s'encarreguen del compliment de les regles; i les institucions realitzen una funció principalment semàntica, això és, ens diuen el que pertoca i produeixen les qualificacions que hi són necessàries («ell és catedràtic a Frankfurt», «ella és cambrera en una cafeteria», «això és realment formatge feta»). Aquesta funció semàntica d'institucions consisteix per tant a confirmar contínuament el que és el cas en el món i per això a estabilitzar el món. I és imprescindible perquè, altrament, tot seria incert i en canvi permanent.

RC: Quina relació guarda la crítica de les institucions amb la seua funció estabilitzadora, és a dir, conservadora?

LB: Les institucions sempre proporcionen també resposta enfront de la crítica expressada. Per això les institucions i crítica es troben en una dialèctica permanent. A saber, el problema és que un ésser sense cos no pot fer res, i tampoc no pot parlar. Per això les institucions necessiten portaveus amb un cos, o més exactament, amb dos cossos. Podem observar com els portaveus canvien la veu i maneres quan parlen en nom de la institució. Això obri la possibilitat de la sospita, si realment es tracta de l'ésser sense cos que parla i diu el que escau o si, al contrari, només es tracta d'una opinió privada del portaveu. També per aquesta raó no em convenç Habermas, perquè, si bé un canvi de perspectiva possibilita compromisos i acords pràctics, d'aquesta manera mai no es podria estabilitzar el que escau o pertoca. Prenguem el següent exemple que va investigar un alumne meu: una dona cau sota la influència d'una secta i els seus amics la volen ajudar. Aviat ambdues bandes es llancen el retret recíproc de manipulació. Però ningú sap realment què és una secta i qui manipula a qui. D'això en dic la contradicció hermenèutica, i aquesta contradicció és la condició de possibilitat de la crítica. Si el nostre món consistís només en institucions que confirmassen el que és el cas o escau, aleshores no existiria la crítica.

En aquest context es poden diferenciar tres tipus diferents d'exàmens. *Primer* hi ha exàmens de veritat, desenvolupats per les institucions per a confirmar el que és el cas. Ací hem de tractar, per dir-ho com Bourdieu, amb l'ordre simbòlic, la tasca del qual és l'estabilització de la realitat, moltes vegades en forma de tautologies com ara «Déu és gran». Cal diferenciar en aquest

sentit específic la realitat i el món. És una pregunta oberta si la realitat declarada per les institucions coincideix amb el món. *En segon lloc* hi ha exàmens de la realitat en el marc dels quals es pot comprovar quines exigències són fonamentades. Si afirmo, per exemple, que sóc capaç de fer servir un ordinador, ho podem comprovar de seguida. La realitat està construïda, com ens han mostrat els sociòlegs de les últimes dècades, però la realitat no és el món. Per a la metacrítica, per tant, la diferència entre realitat i món és central. Com diu Wittgenstein, el món és tot el que és el cas. Però naturalment no sabem el que és el món i, no obstant això, sempre és ací i sempre ens hi podem referir. *La tercera* forma d'examen –en el sentit del doble significat d'*épreuve*: l'examen i el desafiament al mateix temps– l'anomeno exàmens existencials: en ells l'experiència es torna en contra de les veritats establides.

Una crítica reformista només pressuposa els dos nivells d'exàmens de la veritat institucional i de l'examen de la realitat. Pensant en l'exemple esmentat adès de l'elecció manipulada, pot mostrar potser que la realitat no coincideix amb el format prescrit realment. La crítica més radical, a més, s'ha de referir als exàmens existencials. I ací art i literatura tenen un paper important perquè no estan lligats a exigències de justificació i coherència. Poden empènyer coses del món cap a la realitat mitjançant la producció d'exemples que no coincideixen amb les definicions en què es basa la realitat. Però aleshores cal produir vincles amb altres persones perquè, si un es redueix a si mateix, només, està boig, és un sonat, paranoic. Per tant, aquesta crítica en el nom del món només funciona si es pot referir a experiències compartides.

RC: Quins inconvenients pot posar exactament la crítica a les institucions? No són simplement necessàries les institucions?

LB: Als anys seixanta i setanta es va posar al centre del debat la funció de domini de les institucions, és a dir, que estableixen i estabilitzen l'ordre simbòlic. No es tenia en compte que sense institucions no hi ha societat. La funció estabilitzadora de les institucions és irrenunciable. Però al mateix temps les exigències de les institucions sempre són exagerades, sobretot si estan vinculades a l'Estat com a gran sistema de domini (polícia, administració, etc.) o amb el capitalisme. Això ens porta a un problema practicopolític: no es pot voler abolir simplement les institucions (com Bourdieu, Foucault i altres) sinó que cal entendre-les d'una manera diferent, és a dir, com arranjaments fràgils que poden estar més a prop de la gent, que poden ser canviats, criticats, etc. Però com es pot posar això en pràctica?

RC: Aleshores, segons el que s'ha dit, hi ha institucions millors i pitjors?

LB: Sí, les institucions fortes són institucions dolentes. Les institucions que han perdut el vincle amb la realitat són les pitjors. Pensem simplement en l'Església catòlica sota el papa Benet XVI i en la Unió Soviètica. Les institucions només poden aprendre alguna cosa sobre la realitat mitjançant la crítica reformista. Sense crítica simplement perden el vincle amb la realitat. Una mica menys dolentes –però igualment dolentes– són les institucions que pensen que realitat i món coincideixen. Agafem

l'economia: junt amb la sociologia, aquesta ciència és competent per a la construcció de la nostra realitat. Ací es decideix el que és el cas. Per a molts economistes o institucions influïdes per economistes, simplement no existeix res més enllà de la realitat definida per ells. Les institucions d'aquest tipus són dolentes. Una bona institució, al contrari, no és una institució que no ens dona cap suport en el món –això ja no seria cap institució sinó simplement desordre–, sinó una institució que sap dels seus límits i els reconeix, que estiga oberta al món i a la novetat que en ve. Si acceptem el que ve del món, és un problema obert, perquè del món també ve, per exemple, el terrorisme. No obstant això, una teoria radical s'ha de convertir en advocada del món. La nova forma de domini –i en aquest sentit l'Escola de Frankfurt dels inicis, tenia una intuïció correcta– ja no és domini en el pla simbòlic. L'època de les ideologies i de les grans cerimònies es va acabar. Avui hem de tractar amb un domini sobre la realitat. I per això avui dia es tracta d'una lluita en contra de la realitat, o més ben dit, de fer la realitat més fràgil.

V

AH: Voldria entendre encara millor aquesta nova orientació de la sociologia de la crítica. El programa inicial de la sociologia de la crítica es basava en un escepticisme radical enfront de la possibilitat de formular una crítica de la societat des d'una perspectiva teòrica que seria superior a les pràctiques crítiques dels participants. D'això se'n seguia que la sociologia ha de procedir sobretot de forma descriptiva i no de forma crítica. Aquesta autolimitació portava a una

certa decepció, perquè no deixa espai per a una concepció més radical de la sociologia. Contra això reacciona ara la concepció nova de la metacrítica. Però aquí sembla que hi ha dues opcions teòriques que difereixen fonamentalment. Segons la *primera*, les possibilitats dels actors d'utilitzar les seues capacitats crítiques estan distribuïdes de manera desigual i estan subjectes a límits socials. Segons aquesta comprensió, la metacrítica tindria la tasca d'analitzar aquestes limitacions. Això convertiria la sociologia de la crítica en una sociologia crítica que analitza des d'una perspectiva metacrítica la realitat social i les institucions des de la perspectiva de si aquelles limiten o fomenten les competències dels actors. El solapament amb la teoria crítica seria obvi en aquest cas. La *segona* opció no es refereix tant a les limitacions a què estan sotmesos els actors individuals com a les condicions socioontològiques més profundes. En situacions de crisi i de crítica hi ha dues possibilitats de reacció metapragmàtiques: *o bé* el transcendir de les interaccions socials fàctiques i la presa d'una perspectiva exterior (exactament d'això Habermas en diu un discurs: la interrupció de la pràctica normal i l'assumpció d'una actitud reflexiva), *o bé* la delegació a una autoritat institucional i la confiança a la seua definició de realitat (això en Habermas és part del món de vida donat). Les institucions sempre ofereixen ja solucions a problemes pràctics, posant a disposició definicions, descripcions i qualificacions de la realitat. Des d'aquesta perspectiva, la tasca de la sociologia crítica consistiria a comprovar si aquestes institucions són prou flexibles, si no estan tancades i congelades. La perspectiva metacrítica s'interessa pel flux i el desenvolupament de la vida social i es torna en contra de limita-

cions institucionals massa rígides. Aleshores el criteri és: deixen les institucions entrar al món o ho exclouen?

Aquest segon camí no presenta cap crítica normativa en el sentit estricte; no es tracta aquí d'injustícies sinó de patologies socials que tenen a veure amb el funcionament o no funcionament d'institucions, és a dir, amb el fet que la realitat social es tanca enfront del món i que es torna unidimensional i sobreinstitucionalitzada. Aleshores es poden diferenciar dues formes de crítica: una crítica *reformista*, que ocorre dins del marc institucional donat i apunta a una millora del funcionament de les institucions existents; i una crítica *radical*, que interrogaria la qualitat social i existencial, o siga ètica, d'aquestes institucions. El punt de referència de tal crítica no són les injustícies socials, sinó les patologies socials, que afecten la relació entre realitat social i món. Però amb això es desvia de la primera alternativa, que es refereix a la sociologia de la crítica, i dóna un gir crític a aquesta mitjançant l'anàlisi de les condicions socials i les limitacions de les capacitats crítiques.

LB: Per descomptat, el problema de la desigualtat dels actors i de l'accés desigual a la crítica s'ha de prendre seriosament. Però aquest no és el punt essencial que m'interessa per ara. Potser puc explicar la meua qüestió actual de la manera següent: en un laboratori passen moltes coses que no tenen sentit; només si això passa massa vegades cal prendre-les seriosament i tenir-les en compte. No sabem en aquests casos el que existeix en la realitat i en el món, i només sorgeix un vertader problema quan la discrepància entre ambdós es torna massa gran. Això també és vàlid per a la perspectiva sociològica. La meua

dona em va contar una vegada com es va convertir en feminista: era membre d'un grup maoista en el qual les dones sempre havien de fer el treball poc agradable, és a dir, cuinar, apegar cartells, etc. Una vegada les dones es van asseure i van parlar sobre la situació. Després podia dir «com a dona...», abans només existia «com a maoista...». El problema existia en el món però no en la realitat dels maoistes. I això va canviar mitjançant la conversa.

AH: Però això és un problema de la descripció que es tria. Vostè ho descriu com si la seua dona hagués trobat un nou llenguatge per a una cosa en el món que fa aparèixer el món en la realitat social. Però també es podria dir que articula una experiència implícita, que a la vegada és normativa i que es refereix exactament a aquells principis normatius que ja estan reconeguts en el grup. El llenguatge de la pràctica de la justificació és una alternativa al vocabulari món/realitat. La meua pròpia comprensió del paper metacrític de la teoria crítica està molt més prop al vocabulari primer, normatiu, que del de la segona descripció, més aviat no normativa sinó socioontològica.

LB: Marx potser és l'únic que va intentar fonamentar realment la crítica; no en una determinada moral sinó en les contradiccions immanents de la societat. No vull sonar massa presumptuós, però estic cercant una contradicció immanent que em permeta una fonamentació de la crítica que siga compatible amb un enfocament pragmàtic i interpretatiu. Per això parle d'una contradicció hermenèutica: d'una contradicció immanent entre la necessitat d'institucions i els seus límits. És a dir, una contradicció immanent de la realitat

social. Per descomptat, pot tenir implicacions morals però no està fonamentada necessàriament en allò moral. I per tant, la crítica que es construeix sobre això no és una crítica normativa en el sentit estricte. Es refereix al món com alguna cosa que sempre va més enllà de la realitat.

AH: Però em pregunte si d'aquesta manera no es perd de vista l'interès per preguntes morals-sociològiques. Es posa al centre d'interès la capacitat semàntica de les institucions i no la seua funció moral o normativa. Però es podrien descriure les institucions també d'una altra manera i dirigir l'enfocament no a la tasca semàntica de l'establiment i de l'estabilització de la realitat sinó al paper normatiu de les institucions: les institucions fixen estatus normatius de persones i els vinculen a sancions. La crítica s'hauria d'adreçar també cap a aquesta funció.

LB: Per què, a parer meu, la diferència entre món i realitat és tan central? En *Sobre la justificació* vam tendir a destenyir aquelles expectatives i pretensions de la gent que no estan ja en concordança amb la realitat social i l'ordre establert de justificació. Això ho vaig aprendre en els treballs de camp que vaig fer per al meu últim llibre sobre la *Sociologia de l'avortament*.¹⁵ No crec en ideologies a les quals estaria sotmesa la gent; els únics que necessiten ideologia són els governants, perquè governar és molt difícil. Però la gent té moltes experiències per a les quals no hi ha un llenguatge encunyat i sobre les quals, per això, no poden parlar. La meua àvia, per exemple, vivia en una realitat extremament pobra, però en un món extremament ric que no sabia expressar; ni tan sols en el marc de la família,

només amb els infants podia compartir el seu món. Una etnòloga amiga meua em va dir una vegada que la sociologia elaborada per nosaltres només funciona dins la ronda de circumval·lació de París, i crec que en part té raó. No perquè no entenguem una cosa l'hem d'excloure com a irrellevant normativament. La crítica ha d'enfortir el món—encara que siga difícil copsar-ho—en contra de la realitat.

RC: Acaba d'esmentar Marx com a punt de referència important per a aquesta reorientació. En quin sentit la noció de classe té un paper en la seua anàlisi de la societat?

LB: Amb la noció de classe ha desaparegut per complet, en una dècada, una de les nocions més importants de la sociologia. La crítica a aquesta noció segurament és legítima. Així, és totalment desencertada la presumpció que hi ha un espai—la societat—que està dividit en estrats homogenis—les classes—. Només un enfocament pragmàtic pot reanimar l'anàlisi de classes. Les classes sempre són fenòmens pràctics. La pregunta fonamental és: com és possible que un grup petit pugui explotar la gran majoria? L'única resposta és que el grup petit està integrat i la gran majoria està fragmentada. Si la majoria vol lluitar contra la fragmentació per tornar-se més forta, ha de crear vincles explícits, disciplinar-se, formar un partit, etc. Per descomptat, les classes dominants no es perceben elles mateixes com a classes dominants, sinó com a elits—jo les anomeno «els responsables», i el doble sentit d'això és intencionat.

Com aconseguen ara «els responsables» crear els vincles corresponents per a protegir el seu poder? Hi ha entre ells diguem-ne un acord secret que també s'expressa en

la relació amb les regles socials. Si es parla, per exemple, amb un dels «responsables» acusats de frau dirà que no hauria pogut aconseguir res del que ha aconseguit si hagués seguit rigorosament les regles; però, per descomptat, pensa que es necessiten regles. Això implica una asimetria entre aquells que han de seguir la regla i aquells altres que disposen d'una espècie de coneixement secret, segons el qual la regla no pot ser complida en totes les situacions; i, per descomptat, els últims també tenen el poder de comportar-se de la manera corresponent. Amb això es tracta, d'una manera molt dubtosa des de la perspectiva normativa, d'utilitzar el poder institucional. A diferència d'això —és a dir, a diferència d'una realitat social caracteritzada per aquelles asimetries a les quals es pot aplicar la noció de classe— la meua visió normativa remet a una societat en la qual tots serien iniciats, és a dir, en la qual tots sabrien quines regles evidentment són necessàries, però que amb la mateixa evidència no poden valdre incondicionalment. Això seria una societat en la qual regnaria la llibertat i no la diferència.

RC: I on podem situar les contradiccions immanents esmentades més amunt? Es planteja la qüestió, que tampoc no es pot respondre fàcilment invocant Marx, de si les contradiccions es poden identificar objectivament com a part de l'estructura social, o bé si s'hi tracta d'una interpretació de la realitat social que proposa el teòric, i que no es pot privilegiar *per se* davant altres intents adreçat a l'autocomprensió de la societat.

LB: Tot sovint em dol la insuficiència dels meus coneixements d'antropologia. Els antropòlegs són molt més conscients

que els sociòlegs del fet que el món social és un gran desordre i no una totalitat ordenada. Produir un col·lectiu sota aquestes circumstàncies és pràcticament impossible; simplement, es tracta d'un miracle, fins i tot si es basa en una concepció optimista de la persona. I això prové de les múltiples i no resolubles contradiccions immanents a les quals s'ha de dedicar també la sociologia. Fins i tot Marx no ho va fer prou; massa vegades pren com donades les relacions socials i no com alguna cosa que és molt difícil d'establir. Però les relacions socials sempre són una construcció molt fràgil. Així, Marx subestima, per exemple, el treball simbòlic enorme que és necessari per a l'establiment de les relacions de producció.

RC: Però des de la perspectiva de la teoria crítica es podria formular una cosa semblant al que segueix: la tasca metacrítica de la teoria sempre és la de descobrir les contradiccions immanents que estan tapades per les institucions, les quals fan com si les esmentades contradiccions no existissen. Una mena de cosificació tapa la fragilitat fàctica de la realitat social. O s'haurien d'explicar d'una altra manera les bases normatives de la forma de crítica descrita ara?

LB: La base normativa consisteix, en principi, en la convicció moral que ha d'existir una societat sense exclusió, sense una resta exclosa que no troba un lloc en l'ordre social. Les societats liberals de la modernitat sempre han exclòs moltes persones. Potser ja n'hi ha prou amb aquesta exigència moral: no ha d'existir cap resta, cap ésser humà de segon ordre. La referència a les contradiccions immanents justament no és normativa, en sentit estricte.

RC: Podem criticar aleshores cada forma d'exclusió referint-nos a un ordre més inclúsiu? Com es relaciona amb la tesi que el món sempre és més que la realitat? Això no significaria que no pot existir cap realitat perfecta, que sempre hi ha un resta?

LB: L'atenció dels crítics ha d'estar dirigida sempre cap al món, perquè en el món sempre hi ha persones que criden a les portes de la realitat social però a les quals no es deixa entrar. Fins i tot l'esquerra diu, avui dia, que la nostra societat no pot acollir tots els immigrants. Però, d'aquesta manera, es converteixen, justament aquests últims, en una força revolucionària que canvia la realitat.

AH: Jo també diria que és fonamental aquella intuïció normativa d'una societat que no exclou ningú, és a dir, d'una comunitat en què tots són membres. El que jo anomeno reconeixement, i el que Nancy Fraser anomena participació, descriu exactament això. Però, al mateix temps, darrere de la idea esbossada ara per Luc Boltanski d'una crítica transcendental hi ha, a més, una altra intuïció: sobre l'existència de la societat en relació amb la resta del món. La crítica que s'erigeix sobre aquesta intuïció no es preocupa pels éssers humans en la societat sinó per com es pot fer entrar el món en la realitat.

RC: I aquestes són dues intuïcions competitives, de les quals una és normativa, o millor dit d'índole moral, i l'altra és socioontològica, en el sentit de Cornelius Castoriadis o Bruno Latour.

LB: Aquesta qüestió ens torna al vincle entre sociologia i metacrítica. La primera

intuïció fa necessària, al mateix temps, la metacrítica; la segona, la sociologia. Hem d'intentar, doncs, unir ambdues. El cas és que en el món no sols existeix allò social sinó també molts ens que no són socials, per exemple: déus, catàstrofes, etc., però que, no obstant això, tenen rellevància fonamental per a la nostra realitat social. Per tant, per a poder descriure la societat de forma correcta cal referir-se també al món que no apareix en la realitat social.

AH: Voldria relacionar el que s'ha dit, una altra vegada, amb la noció de la crítica i proposar una divisió de treball entre dues formes de crítica: entre la crítica d'injustícies socials, per una banda (que sempre remet a una intuïció moral), i la crítica de patologies socials per l'altra (que té a veure més bé amb la intuïció de la bona vida). Les intuïcions respecte al funcionament de les institucions tenen a veure més aviat amb la facilitació d'una bona vida que amb la justícia en la relació entre persones. Les intuïcions ontològiques –les institucions no haurien de ser massa rígides i tancades– es refereixen, al cap i a la fi, a les intuïcions ètiques sobre la bona vida. Però aquestes són dues perspectives molt diferents de la societat i també dues formes molt diferents de crítica social.

RC: Luc Boltanski, però, ha de tenir en ment una tercera forma de crítica perquè fins i tot la crítica de patologies socials que impedeixen la bona vida, que porten a la pèrdua d'identitat, al sense sentit, etc., es realitza sempre en nom d'aquells que la pateixen. Però la crítica ontològica ha de parlar en nom del món –d'un món que justament encara no consisteix en éssers humans, animals, etc., sinó que al principi ha

de quedar totalment indefinit. Tota la resta ja són classificacions, les quals són part de la realitat social, efectes institucionals, i justament no són món. Aquesta tercera forma de crítica enllaça amb Latour i ja quasi sona heideggeriana: el món ha de revelar-se i mostrar-se, i la tasca de la crítica és facilitar-ho.

AH: Però es podria dir que nosaltres, com a subjectes que estem afectats pel món i la manera de la seua articulació en la realitat social, tenim un interès en aquesta forma de crítica ontològica de la sobreinstitucionalització. De manera indirecta, els éssers humans pateixen per institucions massa rígides, perquè no tenen cap accés al món i tampoc poden articular adequadament les dimensions de la seua pròpia identitat que són efectes d'aquest món. En aquesta mesura, s'hi tracta també de patologies socials. Però certament és correcte que el punt de referència de tal crítica hauria de ser una cosa que correspongués al «magma» de Castoriadis: el món indefinible allà fora, més enllà de les construccions socials de què està feta la nostra societat.

Per a dir-ho una altra vegada de manera molt clara: tal crítica de la rigidesa de les institucions, és a dir, que sempre repeteixen simplement les funcions de l'establiment normatiu de realitat sense donar al món, o a allò no idèntic en el sentit d'Adorno, una caixa de ressonància, tal crítica no es fa en nom d'un grup social o d'una classe desfavorida o exclosa injustament –tots «patim», si es pot dir això, pel tancament de les institucions enfront de peticions, impulsos i desitjos per als quals fins i tot no hem trobat un llenguatge adequat per causa de fixacions semàntiques. Potser es pot parlar, en aquest cas, d'una crítica

il·luminadora, la tasca de la qual és dirigir la nostra atenció a formes de vida, tipus de relacions i autopercepcions excloses pels establiments de la realitat de les institucions existents. Però d'això caldrà diferenciar una forma de crítica social que critique, en nom de certs grups, fets socials que puguen ser considerats injustificats, i per consegüent injustos perquè fereixen principis institucionalment establerts; allò que es critica ací són pràctiques institucionals o mesures estatals que no ens afecten a tots de la mateixa manera, sinó que perjudiquen més a uns grups que a altres. Tal crítica ha de poder-se acollir a principis àmpliament acceptats si no ha de realitzar-se des de normes abstractes merament desitjades; ha de procedir, per tant, al principi, de manera reconstructiva, descobrint processos historicosocials de normes que, per causa de la seua institucionalització, permeten ja suposar cert grau d'aprovació social. I des d'aquests principis, la crítica social pot seguir en dues direccions: o podem recórrer a interpretacions ja exercides d'aquests principis per dir que no poden ser aplicades de forma adequada a certs grups, o bé podem avisar d'un cert superàvit normatiu, un excés d'aquests principis per mostrar que caldrà exigir més justícia de la que està ja establida en les pràctiques i les institucions donades.

LB: La referència al món no ha de ser emancipadora. Les anomenades classes dominants canvien la realitat i la justifiquen en nom dels canvis al món. Així, no s'ha d'anomenar ja «treballador» al treballador, perquè el procés de treball hauria canviat molt radicalment. Ací es veu que el món –desgraciadament– no és sols un recurs per a l'esquerra, sinó també per a la dreta. Per tant, sí que es tracta dels aspectes del món

a què es refereix la crítica i com se la fa valdre en la realitat. El costat descriptiu, o millor dit, ontològic de la crítica i el normatiu no es poden separar sense més. L'empresa central de la crítica continua sent la visibilització de les contradiccions que se solapen immanentment per l'ordre dominant. □

Aquesta conversa es va publicar dins del llibre Rahel Jaeggi i Tilo Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009. © Suhrkamp Verlag, 2009. Traducció de Benno Herzog i Francesc J. Hernández (Departament de Sociologia i Antropologia Social. Universitat de València).

1. La conversa va tenir lloc el 3 de juliol de 2008 a Frankfurt am Main.
2. Vegeu, per exemple, Bruno Latour, «Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern», *Critical Inquiry*, 30, 2004, pp. 225-248.
3. Luc Boltanski (1982), *Les cadres. La formation d'un groupe social*, París, Éditions de Minuit.
4. Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, París, Métailié, 1990.
5. Luc Boltanski i Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, París, Gallimard 1991.
6. Herbert Marcuse, *L'home unidimensional*, Barcelona, Edicions 62, 1968.
7. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1985 [Crítica del Poder. Fases en la reflexió de una teoria crítica de la societat. Madrid, Visor, 2009.]
8. Barington Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1978; Richard Sennett i Jonathan Cobb, *Hidden Injuries of Class*, Nova York, Vintage 1972.
9. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, 1992; 2000 [La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales. Barcelona, Editorial Crítica, 1997.]
10. Jürgen Habermas, *Theorie der kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt am Main, 1987 [Teoría de la acción comunicativa. 2 vols., Madrid, Taurus, 1981.]
11. Luc Boltanski i Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.
12. Nancy Fraser i Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt am Main, 2003. [¿Redistribución o reconocimiento?, Madrid, Morata, 2006.]
13. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, cit.
14. Vegeu les contribucions reunides en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2/2008.
15. Luc Boltanski, *La Condition foetale. Une sociologie de l'avortement et de l'engendrement*, París, Gallimard, 2004.

A black and white photograph of three young children peering from behind a light-colored brick wall. The children are looking towards the camera with various expressions. The wall is made of rectangular bricks and occupies the right side of the frame.

CAP A UNA NOVA CONSCIÈNCIA

L'energia ha estat la responsable del nostre nivell de progrés com a espècie i l'energia ha de dur-nos al pas següent. Endesa, com una de les companyies energètiques líders en el món, té una gran responsabilitat en aquest repte: reinventar la nostra manera d'estar i viure al planeta. Per això, des d'Endesa assumim aquest compromís amb els fills dels nostres fills. No serà fàcil però, hi ha alguna cosa més apassionant que tornar a imaginar-ho tot?

Cossos, gèneres, dissenys

PRESENTACIÓ

El cos com a territori de disputa, com a nova frontera del debat sobre la relació entre gèneres i la manera de viure la sexualitat i de configurar la nostra imatge en el marc de la interrelació social, vet ací el tema de fons del present dossier. En efecte, hi ha un ampli territori teòric i pràctic per explorar al voltant de les relacions entre gènere i cos. La complexitat de les relacions que s'estableixen al voltant del cos, necessàriament, deixa empremtes i, en conseqüència, els malestars culturals generen vivències que es manifesten en el cos i sobre el cos. Si no acceptem la visió institucionalitzada de l'assignació de gèneres i la concepció binària i naturalista, si es qüestiona l'engranatge en què es fonamenta la construcció normativa del subjecte, si s'impugna la tendència a forçar i a imposar (generadora de tant de patiment) inherent a les definicions tallants i excloents, bé cal que ens fem preguntes com ara: en quina mesura tenim un cos viscut, o més aviat vivim sotmesos a la imatge del cos? Quin lloc ocupa l'ordre social en la somatització de les relacions de gènere i quanta violència simbòlica hi subjau? Quina posició de subjecte els queda a aquelles persones el morfisme sexual de les quals és difús? I als subjectes transsexuals? Què impliquen les biotecnologies en el disseny de cossos possibles? Aquestes són algunes de les qüestions tractades en els textos ací aplegats, en què han col·laborat, coordinades per la professora Isabel Martínez Benlloch, pensadores feministes del camp de la psicologia, la filosofia i l'antropologia. La traducció dels textos al català es deu a la poetessa Isabel Garcia Canet.

La significació subjectiva i social dels cossos

Isabel Martínez Benlloch

«La sexuació humana produeix una simbolització específica en cada cultura i això té efectes en el seu imaginari. El cos és territori tant de la simbolització social com psíquica... La diferència sexual anatòmica marca un destí diferencial sexual i per les posicions que ocupem socialment».

MARTA LAMAS.¹

«L'aparença o l'efecte de l'ésser es produeix sempre mitjançant les estructures de significació».

JUDITH BUTLER.²

El present dossier proposa, com indica el títol, analitzar la funció del cos en el procés de creació de la cultura de gènere, la seua inserció en els espais de significació subjectiva i la seua rellevància com a mitjà d'afirmació dels espais de poder. En el cos actuen els múltiples poders que s'exerceixen sobre els subjectes, per la qual cosa l'anàlisi dels discursos que a propòsit d'això es construeixen, i les maneres de dominar-lo (la normativitat jurídica i les pràctiques so-

cial), en definitiva, les diferents tecnologies culturals que hi incideixen, ens permetran fer palès que el cos és un espai de dominació de l'aparell de poder. Examinar des d'una perspectiva feminista el cos construït, veure de quina manera s'hi concentren les relacions humanes jerarquitzaades pel sexe o d'altres formes d'exclusió, ens possibilita, com veurem en els següents assaigs, d'aprofundir en l'anàlisi de la relació *poder-cos-desig*, entamat que sustenta la cultura de gènere.

En la cultura occidental contemporània, les aportacions del pensament feminista han sigut rellevants. En la dimensió política, les reivindicacions plantejades han permès el reconeixement de drets d'igualtat entre els sexes i, concretament a moltes dones, d'asolir, si més no formalment, una ciutadania plena. En la dimensió acadèmica, teoritzar

Isabel Martínez Benlloch és doctora en Psicologia, professora a la Facultat de Psicologia de la Universitat de València, i membre de l'Institut d'Estudis de la Dona. S'ha especialitzat en Estudis de subjectivitat i salut des d'una perspectiva de gènere. Ha coordinat les obres *Género, desarrollo psico-social y trastornos de la imagen* (2001) i *Imaginario cultural, construcción de identidades de género y violencia* (2008).

sobre el subjecte del feminisme, d'una banda, ha contribuït a desvelar la dominació patriarcal i l'androcentrisme de les matrius disciplinàries i, en conseqüència, ha fet visible la discriminació de les dones. D'altra banda, ha permès l'emergència de nous camps d'estudi que amb una perspectiva crítica han contribuït a desemmascarar mites, a qüestionar certes «suposadament» científiques, i a desmuntar els dualismes clàssics. Un d'aquests camps d'investigació gira entorn del qüestionament de la concepció hegemònica del cos com a univers tancat: natural, unitari i immutable –en els seus aspectes bàsics–, per tal d'incidir en la seua construcció artificial.

Històricament, el cos ha sigut focus i objecte de poder. Les diferents concepcions del cos posen de manifest no solament les preocupacions que hi recauen, sinó també la multiplicitat de pràctiques, sabers, discursos i dispositius que l'han travessat. Foucault,³ inspirant-se en Nietzsche, ens adverteix que en tota societat el cos sempre ha estat atrapat a l'interior de poders que li han imposat coaccions, interdiccions i obligacions. Així mateix, Bourdieu, en *La dominació masculina*, incideix en la càrrega de sentit simbòlic que es disposa en el cos i els seus efectes, quan afirma que *l'habitus* –com a esquemes no pensats de pensament– es refereix als sistemes perdurables i transferibles d'esquemes de percepció, apreciació i acció, que resulten de la institució d'allò social en els cossos. Les oposicions que s'articulen entorn de la diferència sexual, de l'inscriure's en allò biològic, legitimen la violència simbòlica en què se sustenta la dominació masculina, és a dir, els discursos que constitueixen i articulen el cos, i el transformen en matèria cultural, ja que hi instal·len prescripcions

que produeixen clars efectes normatius. Els canvis que s'operen en les representacions del cos –propi i de l'altre– demostren que el cos és una construcció cultural històricament específica. Les representacions del cos són vehicle per a significar i donar sentit a actituds, emocions i interessos quotidians, però també remetent a espais més simbòlics i imaginaris de la subjectivitat, relatius a desigs, pensaments i ideals. Aquest fet ens duu a considerar la necessitat de desmuntar les *certeses* que entorn del cos ha construït la tradició cultural occidental; contràriament, els qui s'allunyen de l'associació sexe/gènere estan condemnats a ser vistos i jutjats des de l'anormalitat i els marges.

L'autor que més ha teoritzat sobre el cos disciplinat ha sigut Foucault.⁴ La seua investigació se centrà tant en les tecnologies de dominació sobre els altres com sobre si mateix, afirmant que la dominació té com a punt de partida el cos dominant-se a si mateix. Així doncs, per a comprendre l'efectivitat de la dominació, no solament hem d'abordar la seua imposició des d'una perspectiva macrosocial sinó també, considerar els efectes de la dominació com una elecció. El que es pot fer sobre un cos depèn també del que un cos pot fer-se a si mateix, i, en aquest sentit, assoleix potencial politicosocial.

El significat simbòlic que donem al nostre cos, i el control que hi exercim, ocupen un lloc central en la nostra subjectivitat. Els nostres «jos» estan inextricablement continguts en els nostres cossos i en el que en fem. El cos, la nostra imatge corporal, no és tan sols una mera representació anatòmica, sinó que engloba altres registres, com el d'ésser suport del narcisisme i encarnació simbòlica del subjecte desitjant. Com planteja Freud, el «jo» abans que res és un «jo cos» i

aquesta centralitat del cos rau en el fet que és un complex aparell de mediació entre el subjecte i l'àmbit social.

En la construcció de l'ordre simbòlic i de l'imaginari social, el pes del llenguatge és rellevant. La seua funció estructurant permet que la realitat simbolitzada actue com a punt de partida en el procés de construcció dels subjectes i de les seues possibilitats de relació diferenciada amb el món. És per això que en la nostra societat marcada pel gènere, el sistema sexe/gènere —que inscriu jerarquies de poder— forma la base de la nostra construcció subjectiva. El sistema patriarcal, en introduir la distinció entre lògica de producció i lògica de reproducció —les seues lògiques de la complementarietat i de la divisió sexual del treball—, connotà de valor, naturalitzà, la condició sexuada de les dones per a justificar la seua discriminació. Un mecanisme similar s'estableix per a mantenir l'estigmatització dels subjectes no hegemònics obviant el fet que la sexualitat i, en conseqüència, la corporalitat constitueixen eixos substantius en la vida de les persones.

En el cos i, doncs, en el gènere, com una construcció variable i contextual, apunta Butler, convergeixen tota una sèrie de relacions culturals i històriques, específiques, ja que «fins i tot quan els sexes semblen ser nítidament binaris en la seua morfologia i construcció (cosa que caldrà qüestionar), no hi ha raó per suposar que els gèneres hauran de continuar essent-ne dos. (...) Un sistema binari de gèneres manté implícitament la idea d'una relació mimètica entre gènere i sexe, en la qual el gènere reflecteix el sexe o, si més no, està restringit per ell».⁵ Tot i que no hi ha subjecte que no siga sexuat, cal reconèixer que el sexe és un producte cultural de la lògica de gènere. A

més a més, l'aparent *naturalitat del cos* (val a dir, del sexe), deriva, tal i com assenyala Torras,⁶ seguint Butler, de la repetició constant d'unes pràctiques autoritzades i (auto)imposades lligades a la interiorització de representacions externes adequades com a pròpies, repetició que ens produeix la il·lusió de cossos que sempre han sigut, són i seran així. Aqueixa performativitat del cos i dels seus atributs genericosexuels emmascara i reproduceix, com un determinisme inqüestionable de la naturalesa, les estratègies adequades de control de l'economia corporal.

És, doncs, en la trama de la interpretació sociohistòrica i simbòlica que hom fa de la diferència anatòmica on els subjectes s'incardinen i estableixen la diferència entre el «jo» i «l'alteritat», és a dir, on es fa l'experiència de la pròpia identitat corporal, psíquica i social que, òbviament, sofreix canvis en l'esdevenir de la història personal. En una societat *generitzada* com la nostra, serà en el desplaçament del sexe —des d'instàncies biològiques a un espai de possibles delimitat per la cultura— on s'intercalerà el gènere com a resultat d'un procés de normalització. En aquesta evolució s'articula l'ordre de les representacions, que actua tant en la sexualitat (en l'elecció d'objecte) com en la identitat de gènere (la interiorització del sistema de creences i de valors relatius a la diferència sexual en la qual se sostenen les relacions de poder entre homes i dones). Aquest fet permet actuar al subjecte no sols per l'herència que li imposa el seu codi genètic, sinó per un saber après i transmès en la cultura, la qual cosa li possibilita d'individuarse en la forma de combinar simbòlicament el desig.⁷

El cos sexuat⁸ fonamenta les afirmacions normatives sobre l'ordre social, la qual cosa

el polititza, per tal com en la nostra cultura, com ja hem assenyalat, la diferència sexual marca un destí diferencial que està determinat per la significació que el patriarcat li imposa. Els cossos estan subjectes alhora a un sistema genèric, a un *haver de ser*, i a una *sexualitat*, a una manera d'usar aqueix cos sexual en la relació amb els altres, la qual cosa implica que per l'acció sociocultural el cos sexual se sexualitza. El cos, com a realitat social i subjectiva, és un producte social i un productor de sentit. Aquesta doble dimensió ens duu a considerar el pes d'allò social en la conformació individual, però tenint en compte que a pesar de les formes hegemòniques de masculinitat i feminitat, aquestes són assumides de manera complexa per subjectes individuals i, per tant, allò subjectiu inclou la forma individual en què la dada biològica se simbolitza en l'inconscient.

A més a més, una de les paradoxes del pensament i de les seues representacions en models referencials és que no reflecteixen la realitat, sinó que la interpreten, l'organitzen i la legitimen; és a dir, la simbolitzen amb les conseqüències psicològiques, socials i polítiques que això comporta. Com diu Althusser, la ideologia representa la relació imaginària dels subjectes amb les relacions reals en què viuen i que en conformen l'existència. Aquesta relació imaginària permet que les interpretacions que es realitzen de la nostra condició sexualada adquireixen estatus de propietats objectives en la vida social. La percepció subjectiva, allò que pensem i sentim en construir realitats objectives —que sovint es fonamenten en idees preconcebudes— incideix en allò estructurat per aqueixes idees i, en conseqüència, les prescripcions que nodreixen els estereotips sexuals duen a establir, en gran mesura,

els espais i temps de vida de les persones, puix que els estereotips, malgrat que més que parlar del subjecte individual ho fan del personatge —en objectivar els subjectes homogeneïtzant i desdibuixant tota individualitat—, persisteixen i esdevenen «mascarada». Aquestes mascarades són les que, entre altres mecanismes discriminators, alimenten les construccions ideològiques que s'encarnen en el sexisme i que es van absorbint a través del procediment insidiós de la metàfora.

És per això que les categories masculinitat/feminitat i la manera com cada subjecte assumeix la seua diferència de sexe són fonamentals en l'estructuració psíquica del desig. Així, els subjectes som produïts tant pel llenguatge, les pràctiques i les representacions simbòliques que operen en cada context social com per processos intrapsíquics vinculats a la vivència i simbolització del cos, processos que conformen la representació mental del cos i del cos erogen. Així doncs, el cos, aqueixa superfície anatòmica que ens envolta, actua com a frontissa que articula allò social i allò psíquic, i és simbolitzat en aquests dos àmbits.⁹ Pel que fa al símbol, el cos remet a l'anàlisi dels continguts i processos culturals que interpreten i organitzen la nostra corporeïtat, és a dir, a les pràctiques culturals i a les imatges del cos que produeixen efectes conformadors de la subjectivitat, car el cos actua com a escenari de l'acció moral.

Els cossos sexuals encarnen la diversitat i multiplicitat de formes en què s'assumeix la sexualitat. Sexualitat travessada per aspectes que tenen a veure amb la construcció de la subjectivitat en què la cultura, la pertinença de gènere, l'ètnica i el grup d'edat assoleixen protagonisme. Si, com s'ha plantejat, a la base del procés de subjectivació hi ha

la concepció del propi cos, la forma de ser experimentat i la manera de sentir i de manifestar els afectes, això situa el cos en un lloc privilegiat i, com afirma Foucault, el converteix en un objecte de poder i disputa. En el primer volum de *La història de la sexualitat. La voluntat de saber*, aquest autor planteja que la sexualitat no és un impuls natural dels cossos i, per tant, no hauria d'entendre's com un assumpte privat, íntim o natural, sinó que és totalment construïda per la cultura hegemònica. És el resultat d'una «tecnologia del sexe», d'una sèrie de pràctiques discursives, prescriptives i/o coercitives que, lluny d'inhibir o de reprimir la sexualitat, l'han produïda i la continuen produint, amb el propòsit d'assegurar la pervivència del sistema de creences i del poder hegemònic. És a través de les idealitzacions que es construeixen per a delimitar els espais de sexualitat que es realitza un apoderament dels cossos i dels seus plaers.

Per analogia a la proposta foucaultiana, Teresa De Lauretis (2000) construeix el concepte «tecnologia del gènere» per a al·ludir a la poderosa tecnologia dels discursos socials. En el seu text *La tecnologia del gènere* afirma que tant el gènere com la sexualitat no són propietats dels sexes sinó que, més aviat, són els efectes que s'esdevenen en els cossos, els comportaments i les relacions socials a conseqüència del desplegament d'una complexa tecnologia política. En el marc de la teoria althusseriana de la ideologia, reprèn el concepte gènere i planteja: «el sistema sexe/gènere és tant una construcció sociocultural com un aparell semiòtic, és un sistema de representació que confereix significat (identitat, valor, prestigi, posició

en el sistema de parentiu, estatus en la jerarquia social, etc.) als individus d'una societat (...) el gènere té la funció (que el defineix) de constituir individus concrets, és a dir, homes i dones».¹⁰

La tecnologia de gènere historitza els cossos dels personatges, els semiotitza, fa que cada cos signifiqui allò prescrit tant per a si mateix com per als altres, i aquesta delimitació n'articula les possibilitats. En aquest context, la sexualitat no és física ni biològica, sinó efecte de l'estructura de la fantasia, és una producció fantasmagòrica de significants encarnats. Analitzar les formes que es prescriuen «els usos del cos» i es «domestiquen els sentits» permet constatar el pes cultural de l'heterosexualitat i els seus efectes, qüestionant les concepcions essencialistes en les quals se sostenen categories binàries que situen molts subjectes als marges. □

1. Marta Lamas, *Cuerpo, diferencia sexual y género*, Mèxic, Taurus. 2002.
2. Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Mèxic, Paidós, 2001. (Original anglès, 1990).
3. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad del saber*, Madrid, Siglo XXI, 1978. (Original francès, 1976).
4. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. Vol. 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI. 1993. (Original francès, 1984).
5. Judith Butler, *op. cit.*, 39.
6. Meri Torras, «Cuerpos, géneros, tecnologías», *Lectora. Revista de Dones i Textualitat*, 10, 1-4, 2004.
7. Isabel Martínez Benlloch, Amparo Bonilla Campos, *Sistema sexo/género, identidades y construcción de la subjetividad*, València, PUV, 2000.
8. Per a un desenvolupament exhaustiu del tema, vegeu Susan Bordo, *Unbearable Weight. Western Culture and the Body*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1993; Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2002 (original anglès, 1993); Gabriela Buzzatti i Anna Salvo, *El cuerpo-palabra de las mujeres: los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos.*, Madrid, Cátedra. Col. Feminismos, 2001 (original italià, 1998).
9. Marta Lamas, *op. cit.*, 21.
10. Teresa de Lauretis, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas. Cuadernos inacabados, 2000, 39.

LA REVISTA QUE CAL LLEGIR



SUBSCRIU-T'HI

Telèfon 93 245 79 21

Fax 93 265 44 16

Internet www.lavenc.cat

La revista en format digital

www.quiosc.cat

Culte del cos o culte de la imatge?

Silvia Tubert

En un assaig molt suggeridor Paul Valéry va observar que «en el pensament», és a dir, en l'ordre de la representació, cada persona disposa –almenys– de tres cossos.¹

El primer és un objecte privilegiat, en el sentit que la seua presència és permanent, tot i que el coneixement que en tenim siga variable i estiga sotmès a il·lusions. De fet, per a cadascú, el cos és l'objecte més important del món, que se li oposa i del qual depèn íntimament. És allò que cadascú anomena «el meu cos», malgrat que, en realitat, cap paraula és adient per a expressar allò que experimentem com la substància de la nostra presència, de les nostres accions i sentiments.

Quan en parlem amb altres, ho fem com si es tractàs d'una cosa que ens pertany, encara que, per a nosaltres, no és completament una cosa «i ens pertany una mica menys del que nosaltres li pertanyem...».

Aquest cos és informe perquè només en podem percebre algunes parts mòbils

susceptibles d'entrar al nostre camp visual. És alhora allò més instantani –en tant que pertany a l'instant–, allò més constant i allò més variable. De vegades, es carrega de l'energia d'impulsos que el porten a actuar, mentre que, d'altres, esdevé un pes carregós. De vegades, ens obeeix i altres vegades no ens respon; realitza o dificulta els nostres propòsits; és font de fortalesa i de febleses.

El segon cos és el que veuen els altres, el que cadascú veu reflectit també als espills i als retrats. Aquest cos, a diferència de l'anterior, té una forma; és el que mostra l'art, el que es veu o es desitja veure i tocar en l'amor, el que ignora el dolor. És el cos de la imatge de Narcís, una superfície sobre la qual es detura la mirada i que, tanmateix, ens entristeix en modificar-se amb el pas del temps, quan cal admetre –tot i que siga difícil d'acceptar– que l'ancià que reflecteix l'espill té una íntima relació amb qui el mira.

El tercer només té unitat en el pensament, ja que únicament se'l coneix quan se'l divideix i fragmenta. És el cos de l'anatomia, format per líquids, masses, corpuscles, fibres, «criptogrames histològics», el coneixement del qual es va inaugurar amb la dissecció de cadàvers.

Tanmateix, en referir-se als diversos interrogants que el cos planteja, com ara

Silvia Tubert és doctora en Psicologia, especialista en Psicologia Clínica, psicoanalista. Professora en diverses universitats, és autora, entre altres, de *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria* (1988), *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista* (2001) i *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (ed., 2003).

l'origen de la vida, la significació de la mort, la relació entre organisme i esperit, etc., el poeta afegeix un enigmàtic quart cos, «l'incognoscible objecte el coneixement del qual resoldria tot d'una tots aquests problemes».

No coincideix amb cap dels altres tres, ja que es troba fet d'allò que tant «el meu cos» com «el cos del científic» ignoren. El primer només ofereix instants; el segon, algunes visions; i el tercer, una infinitat de figures indesxifrables, al preu d'actes cruents i preparacions complicades. Valéry conclou que «tot allò que és, per a nosaltres, emmascara necessàriament quelcom que pot ésser».

Els tres primers cossos són construccions: una de cenestèsica i perceptual, una altra d'imaginària i l'última, científica. Entenc que el quart cos de Valéry simbolitza la realitat del cos en tant que se'ns presenta com un enigma, del qual mai no podran donar compte exhaustiu les diverses formes de representació que es produeixen, però que tampoc no correspon al real de l'organisme fragmentable ni al cadàver com a residu material.

La cerca del sentit del cos a través d'aquestes representacions el despulla paradoxalment de sentit. Escriu Valéry: «Només pot donar-li una ombra de sentit, tot suposant, sense confessar-li-ho, alguna inexistència, de la qual el meu quart cos és una manera d'encarnació». Podem suposar que aquest quart cos és una representació que encarna el mode d'existència del cos en la representació, en la qual resta inclòs sota la forma de l'exclusió. Tot i que Valéry l'anomena indistintament *real* o *imaginari*, potser es tracta, més aviat, d'una articulació simbòlica del sentit produït per les diverses representacions del cos, amb el cos com a

significant d'una inexistència el caràcter enigmàtic de la qual, heterogeni a tota significació, cal reconèixer encara que no puga ser coneguda.

* * *

Aquesta multiplicació dels cossos no ens pot sorprendre; en tenim prou si consultem els diccionaris per a comprovar que es tracta d'un terme polisèmic, les accepcions del qual ens porten a viatjar pels territoris de la biologia, la física, la química, l'anatomia, la impremta, el dret, la teologia, allò militar, abastant des de la matèria orgànica de l'ésser viu fins al cadàver, des de l'objecte fins a l'ésser humà, des de l'individu fins al grup i la societat.

La bella metàfora de Valéry ens recorda que el cos no és exclusivament una dada natural, sinó que, en la intersecció entre els processos vitals i els diferents sistemes de representacions hi ha una *producció* dels cossos, les diverses modalitats de la qual produeixen altres tantes versions del cos humà, les quals són altres tantes imatges del món. Es pot dir ben poc d'aqueix cos real, heterogeni a la representació que tracta de copsar-lo, per la qual cosa tampoc no és possible investigar l'estatut ontològic del cos humà com a aliè i independent dels sistemes de símbols que se n'ocupen, entre els quals el llenguatge té un lloc fonamental. Tot i ser organismes vivents, l'experiència del nostre cos ens diferencia del regne animal perquè, en aquest cos, s'hi encarna un ésser parlant, el qual es constitueix i pren significació com a subjecte en el marc de la cultura, en un univers lingüístic. Un *corpus* de discursos, imatges i símbols que s'orienten per determinats valors ètics i estètics, pren cos en l'organisme, subjecte tant a

la seua materialitat i finitud com a les relacions de poder que, com una segona naturalesa, estableixen les condicions de possibilitat –o impossibilitat– de la seua existència.

No es tracta merament de reconèixer que hi ha distints modes de representar un cos real entès com a organisme, perquè cap saber sobre aquest és altra cosa que una construcció, sinó de les diverses maneres com un ordre cultural i contingent construeix una particular modalitat corporal com a natural i necessària. Aquesta perspectiva suposa, evidentment, una problematització de la nostra concepció quant al cos. L'accés al propi cos no és mai immediat, sinó que la nostra experiència d'aquest es troba mediada per les pràctiques discursives en les quals la història personal de cada subjecte s'articula amb el patrimoni cultural de la societat a la qual pertany, per a produir allò que podem anomenar *corporalitat*, entenent com a tal l'experiència subjectiva del cos.

Tanmateix, tot i que no podem acceptar pel que fa l'ésser humà la pura existència d'un cos natural, prediscursiu, el funcionament del qual estaria garantit per les lleis de la biologia i sobre el qual la cultura hauria d'imposar les seues marques en un segon moment, tampoc no ve al cas situar-se en l'altre extrem epistemològic, és a dir, en el supòsit d'un construccionisme absolut que a l'últim desconexaria l'estatut real del cos, i doncs l'esporgaria de la seua materialitat, per a esdevenir un significant pur, un fet exclusivament discursiu.

És cert que el discurs biològic sobre el cos es troba tan construït com qualsevol altre, és a dir, no és un mer reflex de la realitat que tracta de descriure i comprendre, sinó que organitza per a nosaltres aqueixa

realitat. Tanmateix, el cos real posa un límit a qualsevol trajectòria, límit que podríem equiparar al que Freud troba en l'anàlisi d'un somni: les cadenes associatives s'aturen en un moment determinat, en el punt dens i opac, en el qual els pensaments del somni es vinculen per mitjà d'un «cordó umbilical» amb allò desconegut, és a dir, amb el real, amb els aspectes de l'experiència que no es deixen simbolitzar pel llenguatge.

Ens encarem, en aquest terreny, amb una vertadera aporia: d'una banda el cos hi és, existeix com a organisme viu, se situa en la dimensió del real i com a tal escapa necessàriament de les xarxes significants, ja que, precisament en tant que real, manca de sentit, fins que algú li n'assignarà un. D'una altra banda, l'única possibilitat de trobar-li –o atribuir-li– un sentit demana situar-lo en un univers de discurs que mai no donarà compte de la seua realitat, sinó que el configurarà com a representació, i doncs el recrearà en un altre pla.

En conseqüència, la nostra vida orgànica té un caràcter opac, en tant que és la font de sensacions que necessàriament hem d'anomenar en l'intent de desxifrar-les, però que es transmuten en entrar en les categories lingüístiques. La paradoxa rau en el fet que allò que ens dona accés a la nostra condició humana –la capacitat simbòlica– ens aliena, alhora, d'una suposada naturalesa originària... que només podria ser no humana. El cos, en paraules de Valéry, com a encarnació d'una inexistència.

Tal com ja he dit, es pot definir la corporalitat com l'experiència subjectiva del cos, la qual no ens permet d'accedir-hi com a dada natural de manera directa i immediata, sinó que inclou la dimensió medidora de la representació, tant en la dimensió simbòlica com en la imaginària.

Des d'aquesta perspectiva, el seu estudi exigeix la consideració de diversos registres articulats entre si.

Primer que res, trobem un sistema de símbols i imatges del cos el qual ha estat produït i alhora sosté una organització social, política i ideològica delimitada geogràficament i històrica. Aquest sistema, al seu torn incideix en la construcció de la subjectivitat, en la qual s'articula la singularitat de cada ésser humà—pel que fa a desigs, sentiments, projectes i formes de percebre i organitzar les representacions, tant de si mateix com del món que l'envolta— amb els referents simbòlics i l'imaginari col·lectiu que pertanyen al marc historicosocial en què es troba. Aquesta posició subjectiva recolza en el cos, amb les seues possibilitats i limitacions, en tant que seu de la necessitat, el gaudi i el dolor. La potencialitat erògena d'aquest cos, la seua dimensió pulsional, constitueix la força que el manté en funcionament, d'una banda i, de l'altra, és la mateixa que innerva els discursos sobre el cos.

L'experiència del cos se situa així en la cruïlla de la pura necessitat (*anankê*), de les exigències i limitacions pròpies de la nostra naturalesa animal, monosexuada i mortal, amb la cultura. Aquesta abasta els sistemes simbòlics, les representacions i discursos (*logos*) que tracten de donar compte de l'existència humana i, en fer-ho, la recreen, la produeixen en un altre ordre.

L'ésser humà es constitueix com a subjecte en tant que pot articular un desig la plena satisfacció del qual ha esdevingut impossible; en tant que és capaç de sostenir ininterrompudament un conjunt d'interrogants que no tenen resposta, com és el cas de tots els interrogants que es refereixen a l'origen de la vida, de la sexualitat i de la mort.

Per això no podem parlar del cos com a tal, sinó d'una corporalitat constituïda per una multiplicitat de sensacions, desigs, imatges, representacions i significants, però que reté del seu origen —la nostra condició de subjectes personificats en un organisme viu— el caràcter d'un enigma. Tant el naixement com la reproducció sexuada —amb el correlat de la diferència anatòmica entre els sexes— i la mort són, alhora, les traces de la nostra pertinença al regne de la naturalesa i de la nostra condició d'animal simbòlic determinat a qüestionar i cercar un sentit a tots aquests fets i a si mateix. Ambdues dimensions s'articulen precisament en la corporalitat, i és la inscripció dels significants en el cos, en la història de les relacions del subjecte amb els altres, allò que el configura com un cos erogen.

COS I NARCISISME

La llegenda grega conta que Narcís era un jove bellíssim que menyspreava l'amor. La versió més coneguda d'aquest mite és la que dóna Ovidi en les *Metamorfosis*: en nàixer Narcís l'endeví Tirèsies va predir que el nen viuria fins a la vellesa amb la condició que no es contemplàs a si mateix. En arribar a l'edat viril, Narcís fou l'objecte de passió de nombroses donzelles i nimfes, tot i restar completament insensible a elles. La nimfa Eco, no més afortunada que les altres, es va retirar a un lloc solitari, on s'aprimà tant que només en va restar una veu llastimosa. Les donzelles menyspreades per Narcís demanen venjança als déus. Nèmesei les escolta i fa que en un dia de molta calor, després d'una cacera, Narcís vulga ajupirse en una font per beure. Hi veu la imatge del seu rostre i se n'enamora; insensible a la

resta del món, es deixa morir inclinat sobre la seua pròpia imatge. Al lloc de la seua mort va créixer una flor a la qual donaren el seu nom.

El terme *narcisisme* es refereix, doncs, a l'amor per la pròpia imatge.

Sigmund Freud es va inspirar en aquest mite per a crear un concepte –que va exposar i desenvolupar en la *Introducció del narcisisme*– la importància i significació del qual ha transcendit el marc de la teoria psicoanalítica i s'ha estès a la sociologia, la psicologia social, la crítica literària, etc. Freud parla d'un *narcisisme primari* tot invocant algunes característiques «megalomaníques» que s'observen en la vida psíquica dels nens, com ara la sobreestimació del poder dels seus desigs i actes mentals, l'omnipotència de les idees, i la creença en el poder màgic de les paraules.²

Aquests trets permeten inferir que la libido, definida com l'energia psíquica de la pulsio sexual, s'adreça originàriament al propi Jo per a –en un segon moment– dirigir-se vers els «objectes» externs, és a dir, els altres. És a dir, no hi ha amor a l'altre si no hi ha hagut prèviament amor al Jo. El narcisisme primari és propi del nen que es pren a si mateix com a objecte d'amor, en el moment que s'estableix un primitiu esbós del Jo com a imatge unificada del subjecte, abans que la libido s'orienta cap a objectes externs.

Això no significa que el nen estiga tancat sobre si mateix, ja que l'experiència immediata revela que el nounat es troba perceptualment obert al món que l'envolta, tot i que en aquesta fase encara no s'ha establert la diferenciació entre Jo i no-jo, entre món intern i món extern.

De fet, el Jo no està constituït des del naixement, sinó que és producte d'una història,

en el curs de la qual s'organitzarà com a tal i desenvoluparà les seues funcions: inhibició de les pulsions, control de la motricitat, aprenentatge per mitjà de l'experiència, registre i sentit de realitat, etc. Tanmateix, aquesta unitat només es produeix per mitjà de la *identificació* amb l'altre.

Quant a això, cal fer dues puntualitzacions. En primer lloc, el concepte de narcisisme porta a afegir a les funcions del Jo, prèviament reconegudes, la seua condició d'*imatge*. En tant que unitat psíquica, es constitueix fonamentalment com una imatge del propi cos, com la projecció del cos en l'espai psíquic; en paraules de Freud: «El Jo és primer que res un Jo corporal». En aquest sentit, Rosolato ha observat que, en tant que objecte de la pulsio sexual, el Jo és una metàfora del cos. Aquesta operació metafòrica és el pont entre el cos real i el cos del fantasma; per mitjà del sistema significant passem del biològic al psíquic, a allò que anomenem «corporalitat».

En segon lloc, aqueixa imatge unificada no es genera automàticament, sinó que resulta de la *identificació*, una operació psíquica equiparable a la incorporació oral, per la qual el subjecte assimila algun aspecte, tret o atribut d'un altre i es transforma totalment o parcialment prenent aquell altre com a model. Hem d'afegir que no hi ha un subjecte previ a aquest procés, sinó que es configura, precisament, per mitjà d'aquestes identificacions. La mateixa posició narcisista, així com la imatge del propi cos, és producte d'una identificació originària, ja que es genera com a resultat de la interiorització de la relació amb l'objecte primari: la mare o qui n'ocupe el lloc. Així que aquesta identificació «és la forma primitiva de vincle afectiu a un objecte» i es produeix en contacte amb el cos de la mare;

allò que inicialment es configura com a *Jo* deriva del fet d'assumir com a propis tots els atributs positius de l'objecte –que no és reconegut encara com a tal, com a diferent, com un altre– i de prendre's a si mateix com a font de tot plaer.

En conseqüència, s'articulen el cos orgànic, la imatge corporal i el cos erogen, en el marc de l'experiència del llenguatge, que amb la seua potencialitat substitutiva i simbòlica n'orienta la identificació.

Com que la satisfacció de les necessitats, les atencions i els plaers de l'infant provenen dels adults que se'n fan càrrec, el narcisisme infantil no sorgeix espontàniament, sinó que és un efecte de l'amor dels pares, els quals fan reviure en el fill el seu narcisisme: tendeixen a sobrevalorar el nen i a atribuir-li totes les perfeccions, tot negant els seus defectes; a proporcionar-li una situació de privilegi i a procurar que la seua vida siga més fàcil que la dels seus pares. «La malaltia, la mort, la renúncia al plaer i la limitació de la pròpia voluntat han de desaparèixer per a ell, i les lleis de la naturalesa i també les de la societat, hauran d'aturar-se davant la seua persona. Haurà de ser de nou el centre i el nòdul de la creació: *His Majesty the Baby*, com un dia ho vàrem ser nosaltres». Esperen, a més, que realitze els desigs incomplets dels seus progenitors. D'aquesta manera, «el punt més envitricollat del sistema narcisista, la immortalitat del *Jo* tan durament negada per la realitat, s'aferma refugiant-se en el nen. L'amor patern, tan commovedor i tan infantil en el fons, no és més que una resurrecció del narcisisme dels pares, que revela de manera evident la seua naturalesa antiga en aquesta transformació en amor projectat».

En conseqüència, observem que l'organització del subjecte psíquic comença amb

el desig dels altres; el narcisisme primari no es pot comprendre en termes d'un subjecte aïllat; és, més aviat, el lloc que ocupa el nen en el desig, l'amor i l'economia libidinal dels pares, essencialment de la mare.

A més, quan la libido ha investit els objectes externs, se'n pot desprendre i tornar al *Jo*, posició que correspon al narcisisme secundari. Tot i que Freud construeix aquest concepte per atendre la dinàmica libidinal en la psicosi, quan el subjecte s'aparta de la realitat i es refugia en el seu món intern, també esmenta altres condicions a les quals es pot aplicar. Primer que res, en el cas d'una *malaltia orgànica*, quan la libido es retrau cap a l'òrgan malalt i el subjecte deixa d'interessar-se pel món exterior, llevat d'allò que té a veure amb la seua malaltia. Així mateix, durant el son es produeix una retracció narcisista de la libido a la pròpia persona, en particular al desig de dormir. Això explica el lloc central que el *Jo* ocupa en la nostra vida onírica. Però, a diferència de les condicions psicopatològiques esmentades, en les circumstàncies quotidianes –malaltia o somni– la localització narcisista de la libido és reversible: en guarir o en despertar torna a investir els objectes.

La introducció del concepte de narcisisme fa possible comprendre una altra funció de la personalitat, l'*ideal del jo*. És important distingir-lo del *jo ideal* atès que la semblança dels termes pot produir confusió. Vegem, doncs, què denoten aquests vocables.

La confrontació de l'omnipotència narcisista infantil amb les proves de la realitat –com l'absència momentània de la mare que deixa el nen lliurat a les seues necessitats o desigs sense possibilitat de satisfer-los– condueix al desdoblament del *Jo* primitiu en un *Jo real*, el qual correspon tant a les

seus capacitats i possibilitats efectives com a les seues mancances, i un *Jo ideal*, imaginàriament dotat de totes les perfeccions possibles i incapaç de reconèixer les pròpies limitacions.

La posició narcisista haurà de fracassar irremeiablement davant les experiències de la vida que palesen el caràcter il·lusori de l'omnipotència infantil. Entre aquestes experiències, el descobriment de la diferència entre els sexes, que imposa a cadascú el reconeixement de la seua manca de plenitud en tant que ésser monosexuat, té un paper central. El Jo real, per a estructurar-se com a tal, s'ha de desprendre del Jo ideal, el qual persisteix com una imatge idealitzada en què el subjecte podrà, de vegades, refugiar-se, ja que per a l'ésser humà és difícil renunciar a la perfecció que creu haver posseït i a una satisfacció de la qual ha gaudit alguna vegada: «Allò que projecta davant seu com l'ideal és la substitució del narcisisme perdut de la infantesa, en el qual era ell mateix el seu ideal», escriu Freud.

La dolorosa comparació entre el Jo ideal i el Jo real tindrà com a conseqüència la formació d'una nova estructura, l'*ideal del jo*. Es tracta d'una instància relativament autònoma que serveix al Jo com a referència per a apreciar en la justa mesura les seues realitzacions efectives, que vigila contínuament al Jo real i el compara amb els seus ideals, i que procurant, alhora, la satisfacció narcisista que el Jo té tanta dificultat d'abandonar. Aquesta instància que més tard Freud associarà al Superjò, s'origina en la «influència crítica que exerceixen de viva veu els pares, als quals s'afegiran després els educadors, els professors, i per últim tota la multitud innumerable de les persones del medi social corresponent (els companys, l'opinió pública)».

Tant el Superjò com l'ideal del Jo es formen a través de la identificació amb les figures parentals i constitueixen la condició de la repressió, és a dir, exigeixen al Jo que rebutge els impulsos, records, desigs, i impressions, que entren en conflicte amb les aspiracions ètiques i culturals de l'individu. Mentre la funció del Superjò és la *consciència moral*, és a dir, la prohibició, la censura, i el càstig, l'ideal del Jo es refereix als models a seguir que el subjecte ha internalitzat.

En la seua evolució, el Jo s'allunya gradualment del narcisisme primari, però aquest procés genera simultàniament l'intens anhel de recuperar-lo. Aquest allunyament es produeix per mitjà del desplaçament de la libido (que en la fase narcisista es localitzava al Jo) cap a un ideal imposat des de l'exterior; la satisfacció s'obté en la mesura que el subjecte aconsegueix aproximar-se a l'ideal. Alhora, l'esquerdament del narcisisme fa possible que part de la libido s'oriente vers els objectes: malgrat que el jo s'empobreix en cedir part de la libido als objectes i a l'ideal, s'enriquirà novament en la mesura que obtinga satisfaccions, tant per l'amor que li proporcionen els seus objectes com per l'aproximació al seu ideal. L'autoestima, llavors, té diverses fonts. Una part prové del narcisisme infantil; una altra procedeix del sentiment d'omnipotència reeixida gràcies al compliment de l'ideal; una tercera, finalment, s'origina en la satisfacció de la libido de l'objecte, quan el subjecte aconsegueix ser estimat o correspost.

En efecte, l'enamorament consisteix en una aflluència de la libido des del Jo a l'objecte, de manera que s'estableix una circulació de la libido entre ambdós. Si l'amor, en tant que anhel o privació, disminueix la libido del Jo (autoestima), la possessió de l'objecte estimat la intensifica nova-

ment: «qui estima perd, per dir-ho així, una part del seu narcisisme, i només la pot compensar sent estimat». Així mateix, el retorn de la libido de l'objecte al Jo i la seua transformació en narcisisme té com a finalitat substituir l'amor impossible; un amor feliç real restitueix, en certa mesura, la condició primària en la qual encara no s'havien diferenciat la libido de l'objecte i la del Jo. Per això, diu Freud, «un intens egoisme protegeix contra la malaltia, però, al cap i a la fi, hem d'estimar per a no emmalaltir i emmalaltim quan una frustració ens impedeix estimar».

Fet i fet, el narcisisme és una posició no sols normal, sinó necessària per a l'organització del subjecte, però no ens acabaríem de constituir com a subjectes de desig si hi quedàvem atrapats. El nen o nena és un objecte d'amor per a la mare; açò li permetrà prendre's a si mateix com a objecte d'amor. El cos se *sexualitza*, *s'erogenitza*, en la història de la relació del nen amb la mare. Però, precisament sobre aquesta relació recau el tabú de l'incest, per la qual cosa el desig edípic només persisteix en tant que reprimat. El nen o nena s'haurà de desprendre del cos matern com a referent eròtic. Aquesta funció de *tall* és realitzada per la castració en tant que simbolitza per al subjecte el tabú de l'incest. És així com proporciona la possibilitat de sortir de la posició narcisista per a accedir a l'univers simbòlic i, amb ell, a la substitució de l'objecte primari per uns altres. L'amor a l'objecte portarà sempre la marca de l'origen, i es configurarà com una mena de volta per a recuperar la posició narcisista perduda: ser estimat per un objecte idealitzat permet al Jo fondre's imaginàriament amb el primitiu Jo ideal.

EL CULTE DEL COS

Quan parlem del «culte al cos», diferenciant-lo de l'interès i de la preocupació que pel cos ha existit sempre, ens referim als procediments que s'usen amb l'afany de fer-lo coincidir amb un model ideal, que conjumina una impossible perfecció amb una joventut il·lusòriament eterna, és a dir, que renega sobretot de les limitacions i de la caducitat corporals. De manera que el culte del cos és un símptoma de la intensificació del narcisisme.

En totes les societats i en totes les èpoques s'han creat tècniques per a ajustar el cos a certs canons de salut i de bellesa, els quals se solien associar amb la salut i la bellesa espirituals. Entre aquestes tècniques hi destaquen les dietes, l'exercici, l'assistència mèdica i les modes. A aquestes, s'hi han afegit, en el darrer segle, el desenvolupament i l'auge de les operacions de cirurgia plàstica amb finalitats estètiques. En la societat capitalista postindustrial l'increment quantitatiu en les tecnologies del cos ha donat lloc a un salt qualitatiu. Vegem alguns aspectes de la cultura que han incidit en la producció d'aquest culte –consumisme, individualisme, raó instrumental– i les seues relacions amb la representació del cos i del narcisisme.

Comencem pel *consumisme*. En la nostra societat, tal i com ha indicat Robert Crawford, les contradiccions estructurals de la vida econòmica produeixen exigències agonístiques en la personalitat. Com a *productors*, hem d'ésser capaços de reprimir i de diferir la gratificació immediata dels nostres desigs i cultivar l'ètica del treball. Com a *consumidors*, servim el sistema a través d'una il·limitada capacitat de cedir al desig

i d'obeir els impulsos, lliurant-nos a una satisfacció constant i immediata, que vol dir consumir els productes industrials que ens prometen plenitud i felicitat. Hem de consumir, cal cedir tothora a la temptació, però simultàniament se censuren els excessos que podrien minvar la nostra capacitat productiva. Al·ludiré de passada, a la situació de les grans majories que han de conviure amb l'incessant estímul consumista i que no tenen els recursos econòmics escaients, una font d'un malestar que se suma al derivat de la impossibilitat de satisfer les necessitats humanes més elementals. Aquest excés de malestar, com ja havia observat Freud, dóna lloc a atacs destructius contra la societat i la cultura.

Aquesta contradicció, que ens divideix en situar-nos a la vegada en dues posicions incompatibles, s'articula amb els antagonismes intrapsíquics que escindeixen la nostra subjectivitat. D'una banda, l'exigència pulsional *versus* la impossibilitat de trobar un objecte adequat i definitiu; fet que ens encadena al consumisme, el qual sempre ofereix nous objectes que prometen l'accés al gaudi, unint asymptòticament el plaer libidinal objectual i la satisfacció narcisista. D'una altra banda, la manca d'ésser *versus* la impossibilitat de prescindir d'una identitat que no pot ser sinó il·lusòria en tant que ens proporciona una imatge d'unitat i de plenitud, alhora que ens duu a demandar el que ens ofereixen, la qual cosa no és merament un objecte d'ús sinó un significat de la possibilitat de *ser* i de *poder*.

Segons Susan Bordo, el cos esvelt assumeix la representació d'una persona auto-regulada en la qual *tot està en ordre* a pesar de les contradiccions de la cultura; i, afegesc jo, malgrat la seua escissió com a subjecte

desitjant.³ Així, el caràcter problemàtic de l'estructura social, articulat a les incerteses pròpies de la nostra condició de subjecte parlant, a l'últim s'inscriu en el cos. Un exemple en són els anomenats trastorns alimentaris, que s'originen en distorsions de la imatge corporal i que ocasionen, al seu torn, perturbacions en l'organisme. D'acord amb Bordo, la bulímia es configura com una contradicció moderna de la personalitat que expressa explícitament el desenvolupament exagerat de la fam de consum sense límit (orgies d'ingesta incontrolada de menjar), que coexisteixen en una tensió inestable amb l'exigència de sobrietat i amb la necessitat de purgació (vòmits, exercici físic compulsiu i ingesta de laxants).

La mateixa oposició s'inscriu en l'aparent paradoxa de l'augment simultani de l'obesitat i de l'anorèxia. Si la bulímia encarna la doble exigència del capitalisme consumista, l'anorèxia i l'obesitat són d'altres intents de solució de la contradicció, cadascun dels quals se situa en un dels seus pols. L'obesitat podria entendre's com a capitulació davant el consum, basada en la creença en la possibilitat de saciar absolutament el desig, anihilat en identificar-lo amb la pura necessitat; la dissolució del subjecte en un cos-organisme a través de la seua *encarnació* absoluta.

L'anorèxia, en canvi, s'associa a l'ètica del treball que exigeix un autocontrol estricte; el sosteniment del desig en una escena aliena a les necessitats del cos; l'intent de salvaguardar la dimensió del subjecte desitjant en *desencarnar-lo* i renegar de la seua corporalitat. En ambdós casos es manifesta una resistència a la norma cultural, la qual la bulímia, en un moviment pendular, compleix al peu de la lletra. En els trastorns

de la conducta alimentària s'aprecia, llavors, l'esforç per ajustar-se a l'estereotip de la dona atractiva i, alhora, el refús d'aquest estereotip. En l'anorèxia, de manera paradoxal, s'hi sacrifica el cos per a aproximar-se a l'ideal i simultàniament s'hi ataca i es destrueix aqueix ideal en oferir una paròdia de la demanda social de la primesa, que imita i ridiculitza uns models impossibles.

Nogensmenys, com bé sabem, el consum ha esdevingut més important que la producció, en el sentit que no es produeix per a satisfer les necessitats de consum de les poblacions, sinó que s'incita al consum per alimentar el sistema de producció. Mentre als seus inicis el capitalisme s'articulava amb l'ètica protestant del treball, perquè necessitava que els individus fossen bons productors, en la fase actual el que necessita són bons consumidors. Per la qual cosa, en lloc d'afavorir el control i l'autodomini imprescindibles en un bon productor, s'anima el subjecte —sobretot, encara que no exclusivament, a través dels mitjans de comunicació de masses— a lliurar-se a la recerca del plaer, alliberant-lo del sentiment de culpabilitat, perquè pugui comportar-se com un consumidor ideal. Tanmateix, recordem que, segons Freud, el sentiment de culpabilitat, tot i que és responsable del malestar, també és el fonament subjectiu de la convivència, de la solidaritat i de l'ètica.

El bon consumidor cal que es desentenga de les exigències de l'*ideal* del *Jo*, atès que per a assolir els models i les finalitats que li proposa, és necessari tolerar la distància que els separa del seu *Jo*. I això demana, a la vegada, reconèixer les mancances i les limitacions del *Jo* real, i admetre que, si bé fereix el narcisisme, és condició *sine qua non* per a poder desitjar i sublimar, és a

dir, per a accedir a realitzacions de valor autènticament humà.

Això no obstant, en la mateixa mesura que disminueix la funció de l'ideal del *Jo*, s'intensifica la regressió a una figura primitiva del Superjò que, al servei de l'exigència narcista de plenitud, potencia el consum sense límit, el paradigma del qual és el consum de les drogues. El consumisme exemplifica així l'aspecte «més pulsional de la pulsio», que Freud va conceptualitzar com a pulsio de mort i que es refereix, més que a la recerca del plaer que ens lliga a la vida, a l'exigència d'un gaudi absolut, més enllà del principi del plaer, equivalent a l'eliminació de tot desig.

En conseqüència, l'ideal del *Jo* és substituït en part pel Superjò i en part pel *Jo* ideal, que és «ideal» des del punt de vista de les pulsions, és a dir, que abandona la funció de satisfer-les o de controlar-les d'acord tant amb la realitat com amb les exigències ètiques. I és ideal, també, en tant que sosté les il·lusions infantils d'omnipotència.

Quant a l'*individualisme*, observem que cada vegada assoleix cotes més elevades malgrat la seua llarga història. Com diu Verena Stolcke, no hi ha acord pel que fa als orígens de l'*individualisme* modern. Mentre que per a alguns autors, el concepte modern de l'individu té el seu punt de partida en la Grècia clàssica, per a altres s'inicia en el Renaixement, i d'altres consideren que no es desenvolupa fins a la revolució burgesa.

Stolcke afirma, amb Louis Dumont, que l'*individualisme* és el valor cardinal de les societats modernes, tot i que simultàniament condueix a la ceguesa davant el social. La ideologia moderna, efectivament, valora l'individu concebut com a subjecte moral, independent i autònom, al preu d'ignorar

la totalitat social o de relegar-la a un segon pla. Es considera que l'individu modern és un subjecte emancipat d'allò social, lliure de tot ordre col·lectiu i igual a la resta d'éssers humans, de tal manera que representa, com a tal, la humanitat. Ara, la realitat de la modernitat s'allunya força d'aquest principi ideal, perquè «una societat com la concep l'individualisme no ha existit mai enlloc».⁴

Des del punt de vista de la subjectivitat, podem afegir que l'individualisme extrem, en tant que afirmació de la pròpia identitat, no sols implica el desconeixement o la desvaloració de la totalitat social, sinó de l'altre en tant que subjecte. En última instància, l'altre podrà ser considerat com un obstacle per a assolir la satisfacció, o com un mitjà o instrument per a assolir-la. D'acord amb el que hem vist, es bloqueja la circulació de la libido a mesura que el Jo assoleix preeminència sobre l'objecte; el narcisisme guanya importància en detriment de l'amor.

Una de les fonts de l'autoestima –ja ho hem vist– és l'amor que ens proporcionen els altres. Però és evident que aquest rodeig és més complicat i incert que el curtcircuit que sosté l'autoestima a partir de la libido narcisista. En aquest cas, resulta més fàcil renunciar a l'objecte, i retornar a la posició narcisista infantil. Però com il·lustra el mite, el narcisisme se sosté sobretot en la contemplació de la pròpia imatge; el segon cos de Valéry se situa al centre de l'escena, en detriment del cos erogen.

Efectivament, he assenyalat que en el consumisme s'allibera «el més pulsional de la pulsio», que va més enllà del principi de plaer buscant l'anul·lació de tota falta, la qual cosa comporta l'anihilació simultània del desig. En el cas paradigmàtic del con-

sum de drogues, es busca l'alleujament de tota tensió mitjançant un objecte, que, a diferència d'altres subjectes, sempre està disponible –o s'aconsegueix sense miraments quant als mitjans– i pot ser incorporat. El preu és el menyscapse del cos erogen, el qual s'esvaeix juntament amb les marques de la necessitat, del dolor i del plaer, tot deixant en el seu lloc un cos el gaudi del qual equival a l'autodestrucció, lliurat a la droga com a objecte. Al gaudi dels traficants o del mercat?

Charles Taylor vincula l'individualisme, admirable triomf de la civilització moderna, amb el «desencantament del món». Les persones ja no s'han de sotmetre als ordres transcendents –suposadament sagrats– que les limitaven, tot i que atorgaven també sentit a l'existència. Aqueixa pèrdua de sentit, d'una banda, amplia les possibilitats d'elecció i de decisió del subjecte, així com l'accés a un grau de llibertat més gran; però, de l'altra, es vincula a la primàcia adquirida per la «raó instrumental». Es tracta d'una racionalitat que tan sols s'interessa pels mitjans més eficaços o més econòmics per assolir els seus objectius, alhora que es despreocupa dels efectes o de les conseqüències de les seues operacions, al marge de qualsevol reflexió ètica.⁵

Això ens situa de ple en el tercer aspecte que m'interessava subratllar. Com a conseqüència de la preeminència de la raó instrumental, el desenvolupament tecnològic es desprèn dels seus fonaments científics i de qualsevol referent ètic per a seguir les dreceres de la seua lògica, les quals podem resumir amb la frase «tot el que es *pot* fer s'*ha* de fer». Aquesta lògica, pròpia d'una *concepció tecnològica* de l'existència, alimenta un imaginari col·lectiu que ens promet la

satisfacció de tota necessitat, l'eliminació de tota forma de sofriment, la solució per a tots els aspectes problemàtics del cos. El desxiframent del genoma, per exemple, sembla posar al nostre abast la curació de totes les malalties que ens poden afligir; tot i això, una tal possibilitat és –encara?– una utopia.

Com afecta tot plegat la representació del cos i les pràctiques que s'hi refereixen? Quin lloc ocupa el cos en les pràctiques discursives pròpies de la nostra societat de consum, altament individualista i tecnològica?

En aquest cas, el cos pot sotmetre's a tot tipus d'intervencions amb l'objectiu de fer-lo coincidir, en la mesura del possible, amb una imatge capaç de satisfer els anhels narcisistes. Un bon exemple en són les modificacions quirúrgiques del cos. La cirurgia plàstica va començar a existir 2.000 anys abans de la nostra era, quan a l'Índia antiga ja s'utilitzava per a remodelar el nas, amputat com a càstig per adulteri. Al llarg de la història, s'ha emprat per a la reconstrucció de ferides, d'amputacions accidentals i de deformitats. Però, de la dècada de 1950 ençà, es coneix un increment del seu ús, cada vegada més intens, amb finalitats purament estètiques. Quina relació serveix amb la Medicina en sentit ampli?

Duna banda, el *Diccionario de la Lengua Española* de la RAE defineix *medicina* com: «Ciència i art de prevenir i de curar les *malalties* del cos humà». D'una altra, la Societat Espanyola de Cirurgia Estètica ofereix una definició molt significativa: «És la cirurgia de l'*aspecte* de la persona. Dedicada a millorar-lo, modificar-lo o adaptar-lo, segons els *cànons* que dicten els usos, els costums, els gustos i les modes. Aquesta activitat mèdica ha experimentat el més gran i més impor-

tant progrés durant els últims 20 anys»⁶ (les cursives són meues). Entre ambdues s'ha produït un salt conceptual enorme: el cos humà com a objecte ha estat substituït per l'*aspecte* o la imatge, i la preocupació per la salut i la malaltia del cos ha deixat pas a l'atenció als *cànons* socials.

Guy Rosolato va subratllar que «la nostra imatge del cos, en l'*aspecte* més ideal, es construeix amb l'ajuda de l'art, per una impregnació cultural en què, avui dia, el cine i la televisió ocupen un lloc preponderant». És clar que hauríem d'afegir-hi l'actual producció i difusió de models a través d'Internet. L'anàlisi i la recomposició contínues d'aquestes imatges en l'art, i en la publicitat, configura els *cànons* que, en ocupar el lloc de l'Ideal se sustenten en el narcisisme, alhora que l'intensifiquen, oferint una perfecció il·lusòria.⁷

Quin és l'efecte d'aquesta il·lusió tecnològica, que sembla estar al servei de la realització de tots els nostres desigs, especialment els de caràcter narcisista, sense cap límit? Podríem respondre que s'ha esborrat el quart cos de Valéry. En altres termes, es dona un curtcircuit en allò simbòlic, perquè s'intenta per tots els mitjans possibles omplir l'espai buit que sustenta la recerca de sentit, tot negant la *inexistència* reconeguda pel poeta.

Lluny de la unitat i de la plenitud imaginàries, l'accés a allò simbòlic que suposa la multiplicitat i la manca de plenitud, ens duu a la incertesa i al qüestionament quant a nosaltres mateixos i el món que ens envolta, pel que fa al sentit. En oposició al caràcter monolític de la identitat imaginària, l'articulació simbòlica introdueix el reconeixement de l'alteritat, no sols entre el Jo i l'Altre, sinó al si del subjecte escin-

dit per l'alteritat de l'inconscient. Amb el col·lapse d'aquest referent, les distintes dimensions del cos es dissocien, se separen, es fragmenten amb el consegüent efecte d'alienació:

– L'organisme esdevé transparent; tot es pot veure, dividir i modificar en el cos, el qual perd la seua unitat orgànica per a esdevenir un conjunt d'«òrgans sense cos», segons l'expressió de Rosi Braidotti.

– El desmembrament de l'organisme, com a conseqüència dels desenvolupaments de la biotecnologia («ciència sense consciència», en diria Rabelais) produeix efectes en el cos erogen. D'una banda, la pèrdua dels referents subjectius, pel fet que esborra l'ésser humà com a subjecte desitjant per a donar lloc al gaudi sensorial i a la satisfacció immediata, tal i com ja hem vist: recerca de sobreestimulació que a la llarga ens duu a la insensibilitat, rebaixament del desig a la categoria de necessitat, negació de l'alteritat, en l'altre i en un mateix. D'una altra, la pèrdua dels referents de la sexualitat i de la sexuació: la libido es desprèn dels objectes sexuals, que sempre poden generar frustració, per tal de retornar al narcisisme. A més a més, en funció de les exigències d'aqueix narcisisme, la diferència entre els sexes perd importància, atès que es pot travessar quirúrgicament i també se'n pot prescindir a l'hora de la reproducció.

– La imatge narcisista ja no s'articula amb la percepció d'un mateix i de l'altre, amb les experiències corporals i amb el subjecte desitjant, sinó que s'exalta i passa a ocupar el lloc que correspon a l'Ideal del Jo, la funció del qual és orientar l'activitat del subjecte, els valors intel·lectuals, ètics i estètics, la producció simbòlica; en una paraula: la sublimació.

No es tracta tant, doncs, d'un culte del cos, sinó d'un *culte de la imatge*, símptoma dels processos esmentats, els quals simultàniament emmascara, tot aguditzant-los. Es multipliquen llavors els rituals que formen part d'aquest culte i que procuren ajustar l'*aspecte* als dissenys de l'*ego* o de la *moda*, com diuen els cirurgians, amb l'objecte de negar la manca, la necessitat, la imperfecció, l'envelliment i la caducitat. La dimensió perversa d'aquests rituals es fa palesa amb la producció de fetitxes.

Així, en l'anorèxia se sacrifica el cos orgànic en favor d'una imatge idealitzada i tirànica, paròdia vertadera d'una exigència de perfecció narcisista que pot conduir a la destrucció.

El discurs de les tecnologies reproductives substitueix el cos com a organisme pels seus components: gens, cèl·lules, gàmetes, hormones. La medicalització del cos el despulla dels seus referents subjectius i sexuals, també en favor de l'ideal maternal aliat amb les exigències narcisistes.⁸

El *piercing* i el tatuatge adornen el cos, però també són significants que el marquen literalment, en l'intent per dotar la imatge d'una identitat que el subjecte no té. El que generen, de la mateixa manera que en els casos anteriorment citats, és un *fetitxe*, perquè proporcionen la il·lusió d'unitat i de plenitud, una satisfacció narcisista que sembla més valuosa que el desig i que el plaer en l'encontre amb l'altre. □

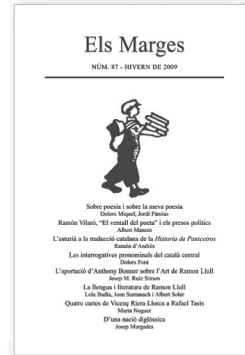
1. P. Valéry «Reflexiones simples sobre el cuerpo», en M. Free, R. Naddaff i N. Tazi (eds.), *Fragments para una historia del cuerpo humano. Segunda parte*, Madrid, Taurus, 1991.

2. S. Freud, *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.

3. S. Bordo, *Unbearable Weight. Western Culture and the Body*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1993.
4. V. Stolcke, «Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont», *Revista de Antropología*, vol. 44, núm. 2, 2001.
5. Ch. Taylor, *El malestar de la modernidad. La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
6. <www.sece.org>. La Societat Espanyola de Medicina Estètica es refereix ambiguament a «els aspectes inestètics del pacient», <www.seme.org>. I l'Associació Espanyola de Cirurgia Estètica plàstica entén que «la finalitat primordial de la Cirurgia Estètica és donar al pacient una imatge corporal més adequada amb el concepte de la bellesa i amb el seu ego». <www.aecpep.org>.
7. G. Rosolato «Recension du corps», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº 3, «*Lieux du corps*», 1971.
8. S. Turbert, *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

Els Marges

NÚMERO 87 - HIVERN 2009



Sobre poesia i sobre la meua poesia
Dolors Miquel, Jordi Pàmies

**Ramón Vilaró, “El ventall del poeta”
i els presos polítics**
Albert Manent

**L'asturià a la traducció catalana
de la *Història de Paniceiros***
Ramón d'Andrés

Les interrogatives pronominals del català central
Dolors Font

**L'aportació d'Anthony Bonner sobre
l'Art de Ramon Llull**
Josep M. Ruiz Simon

La llengua i literatura de Ramon Llull
Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler

Quatre cartes de Vicenç Riera Llorca a Rafael Tarsis
Marta Noguer

D'una nació disglòssica
Josep Murgades

**INFORMACIÓ I
SUBSCRIPCIONS**

www.elsmarges.cat

www.lavenc.cat

elsmarges@lavenc.cat

Tel. 93 245 79 21/Fax 93 265 44 16

la revista en format digital a

www.quiosc.cat

Distribució: RBA Libros

www.rballibres.com

Gènere i cos

Amparo Bonilla

La intersexualitat s'obre camí a poc a poc en el discurs i l'imaginari de la nostra societat,¹ adés per mitjà de notícies esguirades per l'escàndol o la curiositat, adés per mitjà de la ficció, com és el cas recent d'una pel·lícula argentina, *XXY*, guardonada, entre altres, amb un Goya en la darrera edició. A banda dels seus mèrits cinematogràfics, s'ha de reconèixer l'habilitat de la jove directora, Lucía Puenzo, per a copsar experiències generalitzades o comunes (l'adolescència, el primer amor...) en el seu tractament d'una temàtica tan marginal, acostant al gran públic una realitat negada o soterrada en l'obscurantisme, recreada en el mite, assetjada pel prejudici, aquesta realitat desconeguda (diríem que «calculadament») de l'ambigüïtat sexual. I així mateix, és tot un assoliment d'haver-lo fet no tant a còpia d'oferir dades, informació, respostes, sinó més aviat al contrari, deixant anar el dubte, la intriga, la incògnita en el camp de la vivència, tot adobat per la mateixa estructura narra-

tiva de la pel·lícula, per aqueixa «poètica intersexual» que Mauro Cabral va elogiar en la seua ressenya.² Precisament, allò que Cabral sembla trobar més meritori en *XXY* és el fet que pot estimular un no-saber, a més de fer palesos els efectes dramàtics que un cert presumpte «saber» sobre els sexes i els gèneres té en els cossos i la psique de les persones intersexuals.

La pel·lícula de Lucía Puenzo, certament, no dona respostes. En la mateixa resistència a satisfer les nostres ànsies de saber (en definitiva, què deu ser Àlex, xic o xica...) ens duu a buscar alguna pista en evidències a penes endevinades (per exemple, com es comporta, quines són les seues maneres de fer i de sentir, les seues activitats, preferències, les seues pràctiques sexuals, i com són els seus genitals...). I en última instància, en la seua insuficiència per a conduir-nos a una resposta unívoca, ens encara amb la pròpia necessitat d'interrogar-nos, amb la mateixa necessitat de saber. S'hi entén, per descomptat, l'angoixa d'uns pares davant la convicció que la seua filla «no serà una dona tota la vida» (o que «mai no serà una dona, encara que un cirurgià li talle el que li sobra»), però la seua incertesa, la nostra, deixa també prou despullada la precarietat que suposa, per a qualsevol, identificar-se com a tal. Al cap i a la fi, què és una dona

Amparo Bonilla és doctora en Psicologia, membre de l'Institut Univeritari d'Estudis de la Dona i professora a la Facultat de Psicologia de la Universitat de València. Ha publicat nombrosos estudis en revistes especialitzades, sobretot de temes relacionats amb la subjectivitat des d'una perspectiva de gènere.

«del tot», «de veritat», «d'una peça» (o què és un home), ho és una dona que estima i desitja una altra dona? Ho és la que no és desitjada per un home? I la que no vol ser mare o tem no ser prou bona mare? I aquella que no és prou «femenina»...? En definitiva, ens faríem aquestes preguntes si el sexe tingués les qualitats que li atribuïm com a cos, com a fonament sòlid d'una identitat coherent, estable, invariable? Aqueixes suposades qualitats en què es justifica el torrent de química i les cruentes cirurgies que s'entesten a «subjectar» cossos rebels, cossos que es lliuren a l'esdevenir...

Caldrà entendre, en aquest sentit, les reflexions següents com un intent de comprendre la conveniència d'un cert *no-saber* sobre el cos i el gènere que podria, al seu torn, ser condició de sabers (i pràctiques) menys opressives per a les persones.

LA FABRICACIÓ DEL SEXE

Esdevenir dona comporta un treball, un esforç (ja sabem que «no es naix dona, s'hi esdevé»), i l'efecte d'aquest treball és aqueixa «actitud natural» que les psicòlogues Kessler i McKenna van identificar fa trenta anys en el seu estudi amb transsexuals. En les conclusions, hi defensen que aquest treball que en les persones transsexuals resulta més conscient o explícit no difereix, en essència, del que duen a terme les persones no transsexuals en les relacions diàries i que no té cap altre objectiu que promoure una atribució de sexe/gènere inqüestionada. En les seues paraules: «El/la transsexual produeix un sentit de facticitat de gènere en les interaccions socials de la mateixa manera que el produeix qualsevol». ³ I en què consisteix aqueixa *actitud natural* quant al

sexe/gènere? En un seguit d'assumpcions, o de presumpcions, que assumim a manera de «proposicions incorregibles» i que produïm en les nostres interaccions com a «fets objectius» (almenys en els termes de la realitat occidental) (p. 12):

1. *Hi ha dos i només dos gèneres* ⁴ (dona i baró).
2. *El propi gènere és invariable.* (Si ets donal/baró, sempre has estat i sempre seràs donal/baró.)
3. *Els genitals són el signe essencial del gènere.* (Una dona és una persona amb vagina; un baró és una persona amb penis.)
4. *No es pot prendre seriosament cap excepció als dos gèneres.* (Deuran ser bromes, patologies, etc.)
5. *No hi ha transferències d'un gènere a un altre, llevat del cas de la forma cerimonial (carnaval).*
6. *Tothom ha de ser classificat com a membre d'un gènere o l'altre.* (No hi ha casos sense atribució de gènere.)
7. *La dicotomia baró/dona és «natural».* (Hi ha barons i dones amb independència de criteris científics o d'un altre tipus per a ser baró o dona.)
8. *La pertinença a un gènere o un altre és «natural».* (Ser dona o baró no depèn del fet que algú decideixi què ets.)

En la producció d'aquests «fets» del sexe/gènere, Kessler i McKenna implicaven també el discurs i la pràctica científica: «No només les conductes específiques dels/les transsexuals il·lustren la construcció social del gènere. L'existència del transsexualisme en si com una categoria diagnòstica vàlida subratlla les regles que tenim per a construir el gènere, i mostra que aquestes

regles són reforçades per les concepcions científiques del transsexualisme» (p. 11). En aquest sentit, tant la pràctica mèdica en casos d'intersexualitat com el discurs clínic sobre la transsexualitat revelen més sobre els models normatius en què es fonamenten i als quals serveixen –ja que, en definitiva, com recorda Fausto-Sterling,⁵ allò que busca la recerca, per mitjà de l'estudi de les «excepcions», és establir les lleis del desenvolupament *normal*, segons aqueix model biocèntric del gènere que pressuposa un dimorfisme sexual. El poder dels «dispositius disciplinaris» que configuren el saber sobre el sexe,⁶ la veritat sobre els barons i les dones *reals*, el qual s'encarna en discursos, institucions i pràctiques socials, ens permet preguntar, amb Berenice Bento,⁷ fins a quin punt no som tots producte d'un procés de transsexualització, de producció de cossos generitzats, fabricats, sempre de forma «inconclusa», amb tecnologies discursives i materials que defineixen posicions de subjecte destinades sempre a una vida heterosexual.

No sorprèn, doncs, que el discurs de les persones inter i transsexuals, tant com el d'aquelles que no ho són, reproduesca aqueixa lògica quant al sexe/gènere (vegeu, per exemple, el fet d'apel·lar a l'atracció sexual vers els homes com a «evidència» de ser dona, quan una veu qüestionada la seua identitat sexual,⁸ o la dificultat amb què altres reconeixen com a pròpies preferències o habilitats que semblen incongruents amb la seua identitat de gènere –jugar a futbol, ser bisexual⁹). Rau, en aquestes argumentacions tranquil·litzadores i interrogacions inquietants, una idea comuna: la noció que hi ha d'haver un «sexe verdader», fonament d'una «identitat autèntica», a la recerca de la qual el cos és significat o categoritzat

segons un sistema dicotòmic, baró/dona, i l'heterosexualitat és confirmada com l'orientació «normal» per a ambdues morfologies ideals.

Quant a les idees de veritat, autenticitat i normalitat amb què pensem el sexe, les pràctiques i identitats minoritàries ens encaren sovint amb el dilema (detalladament dissecat per Josefina Fernández¹⁰) sobre si l'esforç per ajustar-se als models normatius significa sempre un *reforçament* d'aquests (tal com s'ha entès, de vegades, la transsexualitat, fins i tot en alguns sectors del feminisme), o també, alternativament, si el fracàs d'adaptació a aquests models, pot suposar un *qüestionament* de la seua lògica interna, la qual obre nous espais identitaris, altres mons possibles més enllà de l'esquema bipolar. Hom podria pensar així que la mateixa existència de la intersexualitat i la transsexualitat representen aqueix desafiament, en fer palès que no hi ha dos sexes «naturals» i que el gènere no es correspon necessàriament amb el sexe. Tanmateix, és un desafiament, en qualsevol cas, molt limitat si considerem que la categoria «pseudo» (inter/transsexual) *fa veure* els casos «verdaders» com a realment excepcionals i, com a tals excepcions, destinats a ser corregits per aquesta mateixa lògica –una lògica en la qual troben sentit fins i tot els «fracassos»– en entendre, per exemple, l'homosexualitat com una «desviació» del sexe assignat que revela el sexe «verdader» («adient», heterosexual) en les persones intersexuals; o en interpretar com una «errada» en el sexe triat, per les persones transsexuals, comportaments i desigs que es veuen «naturalment» derivats d'un sexe originari, l'«autèntic» (per exemple, en el cas de Thomas Beatie, el fet de concebre i parir¹¹). Fet i fet, hem de reconèixer, amb

María Jesús Izquierdo,¹² que, tot i ser cert que «aquestes persones són el grup testimoni dels sofriments que origina viure sota condicions socials sexistes» (condicions que limiten les potencialitats de totes les persones a dos patrons, masculí i femení), d'altra banda, la pràctica mèdica anul·la el seu potencial desestabilitzador en atribuir el problema i la solució als individus (en concret, a la modificació del seu cos), i doncs deixant fora de qüestionament l'estructura social sota els supòsits implícits de la qual aqueixos casos són viscuts i percebuts com a problemàtics.

PSICOLOGIA I CONSTRUCCIÓ DEL GÈNERE

La disciplina psicològica ha contribuït, en bona mesura, a consolidar la representació del dimorfisme sexual en què se sosté la construcció social del gènere, la idea que existeix una dualitat anatòmica a la qual correspon un conjunt doble de característiques personals i rols socials, amb la qual cosa ha reflectit i reforçat, amb la seua autoritat de saber científic, el coneixement comú sobre els sexes/gèneres.¹³ De fet, la psicologia s'ha interessat per desenvolupar un saber específic sobre el *gènere*, i ho ha fet partint d'una tradició centrada en la comparació de dones i barons quant a trets i capacitats, i sense entrar en contradicció amb la forta naturalització que s'hi feia de les diferències. La mateixa noció de *gènere* com a construcció social que es planteja dins del que s'anomena «paradigma de la identitat de gènere» —manllevada i reformulada, al seu torn, en la teoria feminista— no aconsegueix apartar-se de l'ombra d'aquell dimorfisme, sinó que, per contra, tot i que

sembla paradoxal, el confirma com a «originari» i «natural».¹⁴

Convé recordar que és, precisament, al centre del debat mèdic plantejat cap als anys quaranta-cinquanta sobre la legitimació de les intervencions quirúrgiques a persones intersexuals i transsexuals, on es proposa una noció de *gènere* com a nucli de la identitat, d'origen psicosocial, que una vegada adquirit (i després d'un període crític), mostraria tal solidesa que *fa veure* el sexe, el cos, com una substància més mal·leable i susceptible de transformació. Elaboracions conceptuals que seran fonamentals per al pensament feminista, com també la distinció entre sexe (biologia) i gènere (cultura) de Robert Stoller i la noció de rol de gènere de John Money, les quals parteixen de la idea que, més enllà del substrat biològic que és condició de possibilitat per a la conducta sexual, el més determinant en la identitat són les influències socials i psicològiques postnatsals.¹⁵

Tot i que es concep com a modificable i contingent —i, per això, adaptable a l'ordre «natural»—, al cos se li atribueix sempre precedència en l'adquisició de la identitat de gènere, la qual s'entén que se sosté bàsicament sobre l'aparença genital. Money defensa, doncs, un interaccionisme que és fonamenta més en aquell sentit referent del cos i en la seua funcionalitat per a la pràctica heterosexual que no en l'acceptació d'una organització neuronal primerenca.¹⁶ En conseqüència, tot i mantenir una aparent separació entre sexe i gènere, en el fons no fa més que ratificar el poder de la biotecnologia per a la seua recomposició, amb la qual cosa acaba reforçant el dimorfisme sexual i el model biocèntric del gènere, en el qual es justifica la «urgència» i la «necessitat» de la intervenció.

Fausto-Sterling contrasta, amb ironia, la preeminència que s'atribueix als genitals masculins, els quals no es veuen, davant la importància dels «genitals culturals», el gènere, que la doctrina de Money emfasitza en defensar la importància de la socialització en el rol de gènere per a l'adquisició de la identitat. Això fins al punt que, si la identitat de gènere –el reconeixement de ser baró o dona que s'experimenta en la consciència i la conducta– es concep com «l'experiència privada del rol de gènere», per la seua banda, el rol de gènere –el que una persona diu i fa per a mostrar que és masculina o femenina– es definirà com «la manifestació pública de la identitat de gènere». Una circularitat en què la identitat queda reduïda al rol, és a dir, a la seua manifestació fenomènica, i és desposseïda de subjectivitat –en excloure el subjecte de tota implicació en els processos d'identificació que el configuren (tal com queden exclosos de la clínica, la qual es limita al tractament d'«òrgans», el seu desig i la seua capacitat d'acció). De fet, com adverteix Richard Klein,¹⁷ la pràctica clínica que anima aquesta doctrina –i que encara es continua aplicant– consisteix a «fabricar cossos» capaços de participar en la relació heterosexual, sempre entesa com a penetració coital (és per això que s'interpreta l'orientació homosexual com una errada en l'assignació de sexe o en la inculcació del gènere adient).

Fet i fet, la noció de gènere subjacent a la política d'assignació de sexe reflecteix i reafirma un sistema simbòlic que es fonamenta en la correspondència entre: categories naturals bipolars (dones i barons), categories culturals dicotòmiques (feminitat i masculinitat) i l'heterosexualitat com a única orientació del desig («normal»).

En aquest mateix engranatge simbòlic se sostenen els primers intents de mesurament de la masculinitat i la feminitat com a trets psicològics associats al sexe –el «sexe psicològic»– a partir dels anys trenta. Aquestes escales, elaborades des d'un enfocament comparatiu i empíric-positiu, materialitzen l'imaginari o sentit comú de l'època, i retornen, aïllades, objectivades i essencialitzades com a qualitats «pròpies» de dones i barons, el que eren comportaments i interessos que, de fet, es donaven en proporció relativament diferent a cada grup en aquella societat. Masculinitat i feminitat es concebran, doncs, com a pols contraposats d'una única dimensió psicològica, en la qual cada persona «ha de» situar-se en la posició que li correspon pel sexe. El fet que la incongruència entre sexe i gènere, com ara la desviació quant a les normes de la identitat de rol sexual, fos percebuda com a «anormal» –i s'associà en particular a l'homosexualitat, al seu torn patologitzada– denota el biologicisme que hi subjau i l'assumpció d'heterosexualitat normativa en aquest marc (vigent encara en l'imaginari que representa les persones homosexuals com a *invertides* amb relació als barons i les dones *de debò*).

La idea de «sexe psicològic» –separat descriptivament del sexe biològic, bé que associat de forma prescriptiva– permetrà d'orientar l'interès cap als estereotips i rols sexuals i plantejar un nou marc d'avaluació de la «identitat de rol de gènere». En els anys setanta, alhora que les teories de la socialització desplaçaven la biologia en l'explicació de les diferències entre sexes i les tesis feministes defensaven la construcció de sexe i gènere com a categories socials i històriques, surt a escena el concepte d'«androgínia psicològica». L'androgínia

certifica la separació de sexe i gènere, biologia i cultura, i assigna a la cultura el pes de la identificació amb els rols, en virtut d'allò desitjable socialment que els caracteritza –atès que feminitat i masculinitat es defineixen no tant quant a com «són» en essència, sinó quant a com «han de ser» idealment dones i barons. La persona andrògina, la que mostra trets i conductes tant masculins com femenins, sembla que de manera més flexible i adaptativa en funció de la situació, s'erigeix com l'ideal més saludable. A més, en teoria, l'androgínia pressuposa igual valoració dels rols sexuals, com a dimensions no excloents, i sembla ampliar les possibilitats d'identificació, com a terme mitjà o combinació; en última instància, però, no deixa de referir-se a un marc dicotòmic que magnifica les categories i sexualitza les conductes. També hi dissimula la asimetria i jerarquització, per tal com ja als anys vuitanta es comença a constatar que allò associat a més benestar i ajust social, en dones i barons, són els aspectes masculins de l'androgínia, els quals reflecteixen l'ideal de subjecte universal (individualista, segur de si mateix, racional, assertiu i internament controlat).¹⁸

En definitiva, el concepte d'androgínia manté aqueixa «càrrega funcionalista i essencialitzant»¹⁹ que hi ha a la mateixa noció de gènere com a tret psicològic, tant si s'entén vinculant directament al sexe com si ho fa als rols socialment prescrits per a cadascun d'aquests. Sembla que, precisament en definir la feminitat i la masculinitat com a ideals i en tractar de mesurar-les com a entitats en si mateixes –més que no com a compendi de qualitats empíriques–, aquest model ratifica i objectiva la creença que hi ha atributs associats intrínsecament al sexe, els quals tenen una realitat independent i

tangible. El model d'androgínia esmena, sense dubte, molts biaixos ideològics i metodològics quant a l'avaluació dels rols de gènere, però hi subsisteix la debilitat que afecta en general la mesura psicològica –i que ja va assenyalar Constantinoble²⁰ en la seua crítica al model clàssic: el risc de reïficar els conceptes, de confondre'ls amb la realitat que tracten de simbolitzar²¹–. Encara és qüestionable la utilitat d'un constructe hipotètic com la masculinitat i la feminitat (en la seua diversificació creixent, d'altra banda, cada vegada més difícil de mesurar). Tanmateix, que no les puguem tractar com a entitats psicològiques no significa que, com a ideals reguladors, no tinguin una representació en l'imaginari social (per variable i contradictòria que siga) i que no existesquen en la mateixa divisió que establím entre les persones (en barons i dones), en la forma d'estructurar les situacions i en les institucions per mitjà de les quals les identitats sexuals i genèriques es construeixen i es reafirmen.²²

LLUMS I OMBRES DE LA IGUALTAT I LA DIVERSITAT SEXUAL

La mirada crítica no ha d'impedir valorar allò que aquestes elaboracions han suposat per al desenvolupament d'una psicologia feminista quant al gènere i, més enllà de la disciplina, per exemple, el paper que han tingut, en coalició amb el moviment feminista i gai-lèsbic, en la despatològització de l'homosexualitat a mitjan anys setanta.²³ Paga la pena recordar estudis com el que la psicòloga Evelyn Hooker²⁴ havia publicat en els anys cinquanta sobre homosexuals «ben adaptats», no presos ni pacients, i

que van prendre relleu en aquell context, en la línia que actualment s'argumenta quant a la possible despsiquiatrització de la transsexualitat.²⁵

Considerades des d'una perspectiva històrica, les categories diagnòstiques quant als «trastorns sexuals» en els diversos sistemes de classificació han evolucionat vers una diferenciació progressiva dels tipus homosexual, transsexual, transvestit, alhora que semblen haver-se separat els conceptes, abans indiferenciats, de sexe-gènere-sexualitat.²⁶ No hi ha dubte que l'auge de les tècniques quirúrgiques, en expansió des dels anys quaranta, unit a les tecnologies del gènere desenvolupades als cinquanta, van tenir molt a veure amb la identificació dels «transsexual verdader» i, al seu torn, amb la psiquiatrització de la transsexualitat com a categoria específica.²⁷ Sembla que, fins a cert punt, aquests elements s'han individualitzat sense perdre coherència o lligam lògic dins de la matriu on es relacionen. En qualsevol cas, pel que fa a la intersexualitat i la transsexualitat, si parem esment en les pràctiques mèdiques vigents actualment i a l'espera del tractament que es puga donar als trastorns de la identitat sexual en la propera revisió del DSM, podem dir que s'hi manté el model bipolar i biocèntric del gènere.

Tampoc no sembla que el discurs de la igualtat, el qual gaudeix d'una certa hegemonia en la societat actual, haja desplaçat, en l'imaginari social, les creences estereotipades quant a les diferències essencials que s'associen al sexe, bé siga les que s'atribueixen a la socialització, bé siga a la natura; i malgrat l'evident transformació (i diversificació creixent) dels referents identitaris, en l'àmbit material i simbòlic es

manté la asimetria entre masculinitat i feminitat, la desigualtat entre barons i dones i l'estigmatització de les minories sexuals en general.²⁸ Encara més, emmascarades pels canvis, es reproduïxen formes més subtils o «suaus» de violència, aquella que Bourdieu²⁹ va anomenar dominació simbòlica i que produeix la nostra manera de veure i de veure'ns, de valorar i valorar-nos a través dels ulls de l'«altre» hegemònic; una violència que s'encarna en el cos i en la subjectivitat en forma de disposicions i afectes, modes de percebre, valorar i actuar. En un sentit més literal, sembla que el mateix cos haja pres més preeminència en l'articulació de les identitats generitzades –vegeu, per exemple, l'imperi creixent de l'aparença i la imatge (amb la contínua producció de models per al consum) i la mercantilització dels avenços de la biotecnologia (amb la banalització de la cirurgia estètica o la introducció de la plàstica genital)–; identitats que continuen girant al voltant de la norma de l'heterosexualitat.

En la meua opinió, aquest panorama invita a pensar, d'una banda, que la insistència en la construcció social del gènere –davant el determinisme biològic que s'associa al sexe– no ha donat una altra cosa que resultats parcials, els quals, quant a allò que té a veure amb la transformació de gènere, no impugnen l'essencial: la asimetria que les estructura socialment i subjectivament. I d'altra banda, que per tal d'arribar a entendre com s'hi instauren i s'hi reproduïxen les relacions asimètriques cal reintroduir el cos en les anàlisis de la dominació masculina –aqueixa materialitat que, per la necessitat d'afirmar l'origen social i històric de la desigualtat, el feminisme havia bandejat a l'oblit o al domini de les ciències biològiques.³⁰

A TALL DE CONCLUSIÓ I PROPOSTA

Aquesta aproximació breu a la noció de gènere que ha desenvolupat la psicologia, associada als conceptes d'identitat i rol, ens mostra una visió simplista, dessubjectivada, individualista o descontextualitzada que sembla que s'ha estès en la disciplina, sovint amb poc sentit crític i amb l'absència de la «perspectiva de gènere»; perspectiva que es caracteritza, precisament, per l'atenció a la construcció social i històrica de la realitat, les relacions de poder i, en particular, l'estructura simbòlica i material en què se sosté la dominació masculina, des d'una aproximació interdisciplinària.³¹

D'altra banda, sembla que convé revisar la noció de gènere que el pensament feminista ha elaborat des d'aquesta tradició, per tal de donar entrada a una visió materialista, contingent, que situe el cos més enllà del dualisme natura/cultura, centrada en les condicions concretes, situades, que estructurin la subjectivitat, i des d'una comprensió dels processos identitaris en el marc de les relacions que s'estableixen entre cos, subjectivitat i política.³² Unes identitats que s'han d'entendre com a processos en construcció, oberts, heterogenis, i no com una cosa donada o acabada; unes identitats que s'ajusten menys al llenguatge del *ser/tenir* un sexe –en una lògica, binària o no, però essencialitzadora i biocèntrica igualment³³– que al llenguatge d'*aconseguir ser* –en el sentit literal de S. de Beauvoir, en l'«esdevenir» de Deleuze, o en el «subjecte nòmada» de Braidotti. També en l'àmbit de la sexualitat les coses són complexes i sembla que responen més a l'esdevenir que a la substància: si, des del punt de vista subjectiu, es pot dir que tots som tripijocs

que resulten d'experiències «traumàtiques», llavors, allò característic de la sexualitat humana és justament la seua inventiva, el seu caràcter inherent de *neosexualitat*, d'«eterna recerca de solucions».³⁴ Les fronteres de l'homosexualitat i l'heterosexualitat són també difícils de mantenir més enllà dels constructes socials històrics.

En definitiva, sembla que cal qüestionar el nostre presumpte saber sobre el sexe, sobre el gènere i el cos, però sense deixar l'un ni l'altre, tot revisant críticament les assumpcions de què partim, què hem donat per descomptat, quines conseqüències deriven de la nostra manera de pensar. És urgent desenvolupar nous sabers, tal com suggereix Fausto-Sterling, plantejar preguntes més interessants que l'eterna comparació entre barons i dones o entre persones, marcades o no, per la condició inter o transsexual, a la recerca de la «veritat» sobre el sexe que projecta alhora moltes ombres. I produeix massa sofriment. La investigació psicològica sobre la intersexualitat no sols ha desatès la diversitat intragrup –la que hi ha entre persones intersexuals i entre les que no ho són, les quals, òbviament, manifesten també comportaments «desviats» de les normes identitàries, tot i que això ja no crida l'atenció ni sembla despertar l'interès científic–, sinó que ha descurat múltiples variables «incontrolades» que interfereixen en el desenvolupament de les persones intersexuals: tenir una malaltia crònica, el continu control i intervenció genital, el secretisme, la possible ambigüïtat en la criança, les reaccions dels altres davant una suposada ambigüïtat genèrica, etc.³⁵ Quant a la transsexualitat, cal esperar que, almenys en la pràctica, en l'intent de legitimar un lloc com a saber autoritzat i que autoritza la intervenció clínica, com és el cas de la re-

cent «lleï d'identitat de gènere» (o del canvi de sexe al registre), la psicologia no es limite a aplicar uns criteris clínics discutibles, ni a donar suport a una pràctica abusiva, i procure revisar els models dicotòmics, comprendre l'ordre social en el qual el fet d'existir genera tant de dolor, i reconèixer les formes diverses i innovadores en què poden ser construïdes les identitats.³⁶

Finalment, és raonable pretendre que l'existència intersexual, transsexual, transgènèrica tinguen un interès teòric i polític per a la transformació del coneixement i de la realitat social (per allò que qüestionen i que ens fa qüestionar-nos), però no hauria de ser només això. Estem d'acord amb Kessler i McKenna³⁷ que «la gent ha de ser confrontada amb la realitat d'unes altres possibilitats, i també amb la possibilitat d'unes altres realitats». Tot i això, com matisa Butler, «Podríem demanar-nos de què serveix finalment 'obrir possibilitats', però és poc probable que qui haja entès el que significa viure al món social com l'«impossible», il·legible, irrealitzable, irreal i il·legítim es plantege aqueixa pregunta».³⁸ Açò és el que, en la seua obra, *El gènere en disputa*, es proposa l'autora: «deixar al descobert les formes en què l'acte mateix de pensar què és possible en la vida amb gènere resta exclòs per certes pressuposicions habituals i violentes». Per això, opina que les pràctiques sexuals i genèriques minoritàries, aquelles que tracten de ser deslegitimades per un «discurs de veritat», no poden ser en principi condemnades ni celebrades sense haver estat abans «capaçes de pensar-les».

Quant a això, tal com adverteix Josefina Fernández en la seua anàlisi del transvestisme i la transsexualitat,³⁹ tant quan projectem sobre aquestes persones esquemes bipolars construïts *a priori* (en

jutjar-les en funció de la seua aproximació a aqueixos esquemes), com en convertir-les «en simples portadores d'un missatge que despulla els secrets amagats del poder» (tot reduint-ne l'existència a la condició de «símbols»), allò que perdem de vista són precisament els «processos per mitjà dels quals les persones i col·lectius socials busquen construir, a partir de recursos culturals disponibles i de formes més o menys encertades, biografies no fracassades en societats que ho impedeixen». Tot seguint aquesta autora, es podria entendre que, en la seua «identitat paradoxal», en la mateixa lluita per existir, la rellevància privilegiada de les minories sexuals rau a desvelar les relacions de poder que sostenen l'ordre binari de gènere i a desestabilitzar les divisions que aquest ordre (com a dispositiu d'intel·ligibilitat) ens *fa veure* com a naturals, tot impeding-nos comprendre la diversitat d'interpretacions a què es troben subjectes totes les categories.

Podem concloure que només des d'una crítica a una certa «objectivitat», des de la renúncia a pressuposar un objecte donat (intersexualitat, transvestisme, homosexualitat, heterosexualitat...) i deixant de donar per descomptada cap identitat a desvelar, és possible fer visibles les dinàmiques identitàries i les relacions de poder que les travessen, i tornar-les al terreny de la política. I fer visible, així mateix, en aquestes dinàmiques, l'heterogeneïtat que hi ha entre intersexuals i entre transsexuals, en la seua vivència del cos i la identitat, mostra la falsedat de qualsevol categoria universal o «verdadera», no sols en allò que puga referir-se a un «trastorn» (amb les dificultats diagnòstiques que comporta), sinó de la norma que serveix de referència; els barons i les dones *de veritat*.⁴⁰

Potser, per a poder començar a pensar en possibilitats que la nostra forma de pensar el gènere i el cos ha fet impossibles (també això que anomenem dona o baró) convé que ens deixem encomanar i seduir per altres poètiques. Tornant al plantejament amb què obriria aquest treball, en la meua opinió, el poder de la «poètica intersexual» que emana de *XXY* prové de la carn i l'experiència viva que hi ha, de la sensibilitat i la capacitat que la directora mostra per a posar-nos en la pell d'Àlex i, per mitjà d'aquesta, en la nostra pell, per a reapropriar-nos del cos, des d'una subjectivitat que coneix i desconeix parcialment les relacions de poder que la determinen i que manté davant d'aquestes, i encara al seu interior, un cert grau de llibertat; llibertat els marges de la qual la pel·lícula ens invita a eixamplar per mitjà de l'estranyament del que crèiem saber sobre el sexe. □

1. Per no parlar de les dificultats d'articulació d'un discurs *intersex* (vegeu Gregori Flor, Núria, «La experiencia intersexual en el contexto español. Tensiones, negociaciones y microrresistencias», en Mauro Cabral (ed.), *Interdicciones*, Buenos Aires, Ed. Mulabi (Grup de Treball Llatinoamericà sobre Drets Sexuals).
2. Ressenya de Mauro Cabral: «No saber –Acerca de XXY» (01/04/2008). Centre Llatinoamericà de Sexualitat i Drets Humans: <http://www.clam.org.br/publicue/cgi/cgilua.exe/start.htm?UserActiveTemplate=_ES&infoid=3956&sid=28>.
3. Suzanne J. Kessler i Wendy McKenna, «Gender Construction In Everyday Life: Transsexualism», en *Gender: An Ethnomethodological Approach*, Nova York, John Wiley, 1978. Versió abreujada en *Feminism & Psychology*, 10, 2000, pp. 11-29 (p. 13).
4. He optat per traduir *gender* per 'gènere', tot i que s'ha d'entendre ací en el sentit restringit de 'sexe social' o d'inscripció en l'ordre cultural (com a dona/baró) del sexe anatòmic (femella/mascle).

5. Anne Fausto-Steling (2000), *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina, 2006.
6. Amb el sentit que Foucault assigna a les «disciplines» com a mètodes de control i de govern dels cossos, fonamentades en la imposició de relacions de docilitat i d'utilitat en què el «saber» resulta una eina privilegiada.
7. Berenice Bento (2003), ¿Quiénes son los/as verdaderos/as transexuales?, *Memorias del XVI Congreso Mundial de Sexología*, L'Havana, Cuba, pp. 1-24. (En International Gay and Lesbian Human Rights Commission: <<http://www.iglhrc.org/files/spanish/documentos/QUI%C9NES%20SON%20LOS.doc>>).
8. «Martínez Patiño: 'Pienso casarme y tener hijos'» (*El País*, 01/02/1986).
9. Lih-Mei Liao (2005), «Reflections on 'Masculinity –Femininity' based on Psychological Research and Practice in Intersex», *Feminism & Psychology*, 15(4), pp. 424-430.
10. Josefina Fernández (2000). *El travestismo: ¿Ruptura de las identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generalización o identidad paradójica?* Tesi doctoral. Buenos Aires, Argentina (versió abreujada en: <<http://www.cenesex.sld.cu/webs/diversidad/travestismo.htm>>).
11. «El transexual masculino que dio a luz presenta a su hija» (*El País*, 24/07/2008).
12. M. Jesús Izquierdo (1998), *El malestar en la desigualdad*, Madrid, Càtedra-PUV, Colección Feminismos, 48.
13. Rachel T. Hare-Mustin i Jeanne Mareck, (eds.) (1990), *Marcar la diferencia. Psicología y construcción de los sexos*, Barcelona, Herder, 1994.
14. D. J. Haraway (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Càtedra, 1995.
15. Per al desenvolupament més extens d'aquestes aportacions, vegeu Silvia García Dauder (2006), «Enginyeria bioconductual al servei de la normalització: Vigilant les fronteres del sexe», en J. L. Romero Cuadra i R. A. Vázquez (coord.), *Antipsicologicum. El papel de la psicología académica: de mito científico a mercenaria del sistema*, pp. 157-176.
16. Fausto-Sterling, *op. cit.*
17. R. Klein (2002), «El naixement del gènere», *Colofón*, 22, pp. 19-22 (versió electrònica en: <<http://www.andalucialacanianana.com/colofon/colo22.htm>>).
18. Hare-Mustin i Marecek, *op. cit.*

19. Haraway, *op. cit.*
20. Anne Constantinople (1973), «Masculinity-Femininity: An exception to a famous dictum?», *Psychological Bulletin*, 80, pp. 389-407.
21. Trinidad Bergero *et al.* (2008), «Una reflexió sobre el concepte de gènere i la transsexualitat», *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatria*, vol. XXVIII, núm. 101, pp. 211-226.
22. Jeffrey Weeks (1998), *Sexualidad*, Mèxic, Paidós.
23. Jill Morawski (2005), «Moving gender, positivism and feminist possibilities», *Feminism & Psychology*, 15, pp. 408-414.
24. Evelyn Hooker (1957), «The adjustment of the male overt homosexual», *Journal of Projective Techniques*, 21, pp. 18-31.
25. Felipe Hurtado, Marcelino Gómez i Francisco Donat (2007), «Transsexualisme i salut mental», *Revista de Psicopatologia y Psicología Clínica*, 12, pp. 43-57.
26. Isabel Aler Gay (1992), *Del hermetismo en el discurso sobre el género: El transsexualismo como síndrome cultural: del sexo generado al género transexuado* (tesi doctoral, UCM, Madrid) i José Antonio Nieto (2008), *Transsexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. Barcelona, Bellaterra.
27. Que s'introdueix en el DSM-III (1980) i en la CIE-9 (1975), les mateixes edicions en què s'elimina l'homosexualitat.
28. Isabel Martínez Benlloch *et al.* (2008), *Imaginario cultural, construcción de identidades de género y violencia: Formación para la igualdad en la adolescencia*, Madrid, Institut de la Dona, i Weeks, *op. cit.*
29. Pierre Bourdieu (1998), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.
30. Asia Friedman (2006), «Unintended consequences of the feminist sex/gender distinction», *Gender Journal*, 43 <http://www.genders.org/g43/g43_friedman.html>.
31. Isabel Martínez Benlloch i Amparo Bonilla (2000), *Sistema sexo/género, identidades y construcción de la subjetividad*, València, Servei de Publicacions, Universitat de València.
32. Lucía Gómez i Amparo Bonilla (2007), «Des del cos: Llenguatges i polítiques», en *Obertures del cos* (catàleg de l'exposició), València, Universitat de València, pp. 8-11.
33. Fausto-Steling, *op. cit.*
34. Com planteja la psicoanalista Joyce McDougall (2000), «Sexualitats i neosexualitats», *Trópicos. Revista de Psicoanàlisi*, VIII (1), pp. 23-31. Disponible en: <<http://www.kalathos.com/ago2000/psicologia/neosexualidades.html>>.
35. Liao, *op. cit.*
36. Cristina Garaizábal (1998), «La transgressió del gènere. Transsexualitats, un repte apassionant», en José Antonio Nieto (comp.), *Transsexualidad, transgredismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa.
37. *op. cit.*, p. 164.
38. Judith Butler (1990), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Mèxic, Paidós, 2001, p. 10.
39. *op. cit.*
40. Bento, *op. cit.*, i Bergero, *op. cit.*

La història d'una aventura arriscada: esdevenir un cos

Elvira Burgos

LA IL·LUSIÓ D'UN PUNT DE PARTIDA

Un cos no naix. Portem a la memòria la cèlebre frase de Simone de Beauvoir *no es naix dona*.¹ Més aviat s'esdevé cos en un procés indefinit, indeterminat, sense un origen exhaustivament discernible i sense una clara i definitiva conclusió dins de l'espai temporal que narra la vida.

El cos no ha d'ésser el punt d'origen de l'anàlisi, ni de la política feminista, atès que no és una dada natural o biològica incontestable. Ni tan sols com a vivència o experiència íntima i personal el cos ha d'ésser una arrencada sòlida, sòl ferm d'una existència genuïna i singular, d'alguna manera predeterminada per allò que, sense més, solem anomenar cos.

Dit clarament, no volem apropar-nos al cos des de la perspectiva del coneixement científic o empíric que hi puguem obtenir. Com si un coneixement segur del cos no solament fos factible, sinó que sobretot li exigissem ésser el lloc del fonament, la causa

legítima i inexcusable d'allò que en realitat és més aviat, o sobretot, un contingent, inestable, mòbil, producte de la nostra imaginació dansaire.

La pregunta que guia el nostre interès és sobre el reconeixement. Què siga allò que reconeixem, que percebem, que experimentem com a cos en l'àmbit discursiu i social d'allò humà. Aquí és on rau la vida, on ens mirem, ens relacionem, ens estimem, o on, per contra, no ens hi veiem, ens allunyem, ens odiam. I molts i diversos són els fils amb què fem cossos, però aquí, en aquest relat parcial, els fils privilegiats són els del sexe, el gènere, el desig i la sexualitat.

Portem a escena la fecunda reflexió de Judith Butler² que ens interroga sobre els *Cossos que importen* i sobre els cossos que excloem del significat dels cossos vàlids i valuosos per a una vida. Vida humana. Lluny del recurs autoritari a un suposat estat de natura pura i incontaminada, i presocial, que dictà la llei, única llei, en funció de la qual es desenvoluparà, d'acord amb la ferria lògica causal, la vida corporal en l'espai i en el temps del que és social. Aquí és on som i on actuem, i on pensem i fantasiegem. I també és on imaginem *allò natural*: concepte de vegades amb conseqüències perverses quant als efectes limitadors.

La matèria del cos, fos el que fos, i tot i que no és reductible al llenguatge que

Elvira Burgos és doctora en Filosofia per la Universitat de València i professora de Filosofia a la Universitat de Saragossa. Ha publicat entre altres *Dionísio en la filosofia del jove Nietzsche* (Saragossa, 1993). Ha centrat la seua recerca en teoria feminista i teoria del cos, i és especialista en el pensament de Judith Butler.

l'anomena, és estranyament inseparable, ens diu Butler, de les normes discursives i socials que regulen el procés de materialització i dels significats que el procés fa circular. Quan el treball del poder reïx, en delimita llavors l'objecte atorgant-li intel·ligibilitat. Forma part d'aquest procés que els resultats materials de la tasca del poder es consideren dades materials primàries, com un camp ontològic de realitats que funciona de manera independent del poder i del discurs.

Aprenem amb Butler que el camp del treball teòric no queda reduït a dues opcions: una que parteix de la idea com a dada indiscutible prèviament donada, i l'altra que rebutja per complet la matèria. Butler ens adreça cap a un qüestionament de la materialitat dels cossos que no rebutja el concepte, sinó que alleuja el terme de les pesades i dogmàtiques càrregues i fa possible l'obertura en direccions menys opressives, més imaginatives, més lliures i creatives. Els seus camins indaguen com obrir possibilitats perquè els cossos *importen* d'una altra manera.

A L' INICI FOU LA RODONESA

Aquesta és la història inconclusa i discontinua, una possible història entre altres, una història modesta, doncs, del fet d'esdevenir un cos.

Sentim pronunciar al personatge d'Aristòfanes, en el *Banquet* de Plató,³ un discurs en bona mesura oblidat o no prou recordat contemporàniament. No són dues les maneres dels cossos, sinó tres. Aquells éssers rodons en la seua totalitat es reconeixien mútuament com a pertanyents a tres sexes

diferenciats: masculí, femení, i el cos androgin que participava de l'un i de l'altre. Eren persones fortes, valentes i orgulloses. El masculí, no obstant, ostenta el privilegi del superior. Ho sabem, es tracta del mite fruit de la imaginació de Plató. El masculí prové del sol, l'astre brillant, bo, verdader i bell, a la contemplació del qual només té accés el rei filòsof de la *República*. Sens dubte, Plató no crea una falla feminista. Però tampoc no redueix els sexes al dualisme de les categories compactes i tancades del femení i del masculí, ni proclama l'imperi de l'heterosexisme.

Una vegada els cossos esfèrics perden la rodonesa de l'origen, i esdevenen dues figures corporals escindides, les seues vides transcorren a la recerca del seu retrobament: es desitgen, s'estimen els homes, el més elevat dels amors que enalteix allò viril, en termes de Plató; es desitgen i s'estimen les dones procedents de l'origen comú de la terra; i es vinculen sexualment dones i homes, la referència primigènia dels quals és la lluna. Més enllà de la dualitat dels sexes i de la matriu heterosexual, aquest *Banquet* de l'amor encara no ha deixat de ser masculinista, i fins i tot, sense predir els desplaçaments significatius de les seues lectures futures, fa present textualment, i per tant socialment l'homoerotisme femení. Flueix el desig també entre dones, i no a la manera del desviament o de l'aberració. És el desig que nodreix, que dona sentit i associa a l'existència. Aqueixos cossos s'estimen els uns als altres sense per això deixar de ser recognoscibles com a dones. Més encara, si traiem del text allò que no diu però que tampoc no contradiu, podem indicar que el femení augmenta la seua potència en el vincle del semblant, entre dones. Cossos de dones entrellaçats. Ací no hi ha l'espill

de l'altre cos, el masculí, que enterbolesca i distorsione la força del femení. La coherència entre sexe, gènere i sexualitat no és ací la llei de la vida intel·ligible. Plató no va pensar en aquests termes el reconeixement d'esdevenir cos.

L'alumne *brillant* va trencar aquest discurs per molt de temps. El cos d'Aristòtil⁴ va ser un altre de diferent. Va quedar reduït i empetitit al valor de l'un. En la *Reproducció dels animals* va dir, com si es tractàs d'una veritat inqüestionable, que les dones són com els homes *mutilats, o malformats*, com éssers que no culminen el seu desenvolupament per patir alguna mena de deformació. El patró de l'humà és solament un, l'home. Un sol cos íntegre: el femení és un cos fracassat per no haver arribat a ser cos masculí. I la veu audible, des dels grecs fins a la modernitat, va ser, sens dubte, la d'Aristòtil.

UN EQUÍVOC SEGON MOVIMENT

Michel Foucault, en la seua *Història de la sexualitat*, afirma: «Hi ha moments en la vida en què la qüestió de saber si es pot pensar diferent de com es pensa i percebre diferent de com s'hi veu, és indispensable per a continuar contemplant o reflexionant».⁵ Bona lliçó, imprescindible per a desfer els discursos, les accions, els comportaments dogmàtics i els exercicis de violenta exclusió. Thomas Laqueur, metge deutor de l'ànim foucaultià, argumenta acuradament en *La construcció del sexe* que tant el model del sexe únic com el de dos sexes incommensurables, són productes *inventats* que responen a uns interessos socials específics.

La inferioritat de les dones, del seu cos, del seu sexe, del seu desig, havia de trobar a partir del segle XVIII una nova i sòlida legitimació. Com sabem, es tracta d'una època de crítica al criteri d'autoritat, als prejudicis; una època de quasi divinització de la raó, del llenguatge inscrit objectivament en la natura, i de la suprema capacitat de la raó humana per a accedir amb transparència al contingut essencial d'allò suposadament donat. El que es dirà és que en allò natural, el sexe del cos, es troba la veritat, la raó de la desigualtat social. Així les coses, l'acció humana encobreix el seu fer, la responsabilitat del seu fer amb l'abillament de la *natura* dels cossos. Laqueur escriu: «en altres paraules, s'inventaren els dos sexes com a nou fonament per al gènere».⁶ És a dir, el concepte *sexe*, de dos sexes, és un recurs, potent sense dubte, per a naturalitzar el gènere binari, el que és una elaboració pròpia d'allò humà en el seu context social.

Llegim: «Dos sexes incommensurables eren, i són, productes culturals, en la mateixa mesura que ho era, i ho és, el model unisex».⁷ Si avui ens demanàvem per què no dotem de credibilitat la tesi aristotèlica, i sí, per contra, la moderna tesi dualista, sospitem que la resposta ens porta a l'àmbit del desig i la sexualitat. Postular dos sexes diferenciats, irreductibles, i solament dos, ni més ni menys, és una estratègia reeixida per a sedimentar dos sistemes d'opressió en el mateix moviment: sexisme i heterosexisme s'hi reforcen.

Es fa sentir un nou llenguatge, però aquest no té més fonament en l'ésser de les coses que l'anterior. Ací, el que és decisiu és que ambdós, tant el tradicional com el modern, treballen a benefici de la superioritat de l'home i del masculí, i així mateix de la relació sexual heterosexual. Arribar

a ser un cos femení implica, segons la norma, acceptar com a natural la passiva inferioritat que la dona percep reflectida en el rostre delerós de l'home. En el desigual encontre amb l'home, la dona aprèn a ser el *segon sexe* i, en aquesta mateixa escena de forçada heterosexualitat, l'home rep amb orgull l'aprenentatge de la seua superioritat. L'heterosexualització del desig és clarament eficaç per a aquest propòsit.

Foucault va ser una llum en el camí per la seua incitació a pensar i percebre d'una altra manera. Nietzsche ho va ser abans amb l'actitud de crítica resistent al llenguatge dogmàtic de la veritat i de la mentida. Un pensador capaç de rompre l'autocomplaent imatge de la modernitat com a espai de les *llums*, com a moment d'època en què els valors, aleshores exclusivament masculins, com la igualtat, la llibertat, la fraternitat es concebien fonamentats en la puresa de la lògica de la raó. Nietzsche s'apropa a la noció il·lustrada de la veritat, ens interroga quant a açò, i, en respondre, ens dóna una altra concepció de la veritat, distinta, i molt més creativa: «Què és la veritat? Un exercit mòbil de metàfores, metonímies, antropomorfismes, en una paraula, una suma de relacions humanes que han sigut realçades, extrapolades, adornades poèticament i retòricament, i que, després d'un prolongat ús, a un poble li semblen fixes, canòniques, obligatòries: les veritats són il·lusions que hem oblidat que ho són, metàfores gastades i sense força sensible, monedes que han perdut la seua imatge, i que ara ja no es consideren monedes, sinó metall».⁸

L'ésser humà és un animal fantàstic, segons Nietzsche. La seua gran força rau en el seu caràcter artísticament creador. Això que anomenem veritats és conseqüència d'un seguit de relacions humanes creatives

mitjançant les quals organitzem i donem sentit a les nostres vides en l'àmbit de la comunitat. La veritat té un valor pragmàtic, per a la vida. No és el coneixement el que busca la veritat; sinó més aviat, i sobretot, la seua funció és la d'un instrument que ens permet establir vincles, acords, afectes, sentiments; creació de món, en definitiva, i no una descripció freda i anàlisi d'un suposat objecte independent i aliè a la dimensió humana. En *El naixement de la tragèdia* Nietzsche ja ens va obrir l'accès a la seua singular manera de fer filosofia: «veure la ciència amb l'òptica de l'artista, i l'art, amb la de la vida».⁹

En l'oblit del fonamental engegament creador, en el reiterat ús col·lectiu d'una determinada noció de veritat més enllà del temps en què la seua energia encara és impuls productiu per a la vida, múltiple i plural: ací rau el problema; aquest és el moment en què la veritat es transforma en un exercici que oprimeix, exclou, violenta. En aquesta veritat, ja no ens hi podem reconèixer, perquè mentre a uns els legitima a d'altres, als seus cossos, als seus desitjos, els expulsa de la frontera de la vida humana, susceptible de ser viscuda lliurement. Traure l'entrellat del procés genealògic que desmenteix la solidesa ultrahumana de cadascuna de les nostres veritats dogmàtiques, és el camí que transitem amb Nietzsche. Ell va ser un gran mestre de l'esdevenir. Critica amb audàcia els filòsofs per creure que «el que és no esdevé; el que esdevé no és...».¹⁰

I tornem a Foucault. Sota l'empremta de Nietzsche, en el «No al sexe rei»,¹¹ Foucault afirma que la *producció* de la veritat té una història i que la veritat és un lloc privilegiat de l'exercici del poder. *Descobrint* la veritat no ens alliberarem del poder, perquè no hi ha més veritat que el mecanisme d'actua-

lització del poder, com a eina que usa el discurs dominant per naturalitzar els seus criteris. La veritat no és índex de coneixement. La veritat és acció, encoberta, del poder. I en aquesta articulació de veritat i poder, Foucault remarca un tercer element fonamental: la sexualitat. En Occident, ens diu Foucault, la sexualitat ha sigut sobrevalorada fins a l'extrem que en ella, just en ella, s'hi ha identificat el lloc de la nostra veritat més essencial, més íntima, més definitòria, més certa i inqüestionable. Accedint a la nostra sexualitat trobarem el nucli del nostre ésser humà.

Així ha estat la filosofia durant molt de temps; tenaç en la seua insolència quant a pretendre retenir el principi últim de l'ésser humà i de la vida. Bé siga el nostre ésser en la raó o en la sexualitat, s'ha de resistir aquesta idea de l'ésser, de la causa única, fixa, immòbil, segura, que donaria l'explicació absoluta d'allò que vàrem ésser, que som i que serem. Atendre la sexualitat des de la filosofia no és, sense més, una solució. Perquè, d'una banda no hi ha resolució de l'esdevenir, i perquè, a més, la sexualitat, en general, ha quedat reduïda a ésser nucli d'aqueixa veritat instrument del poder que s'ha exercit amb impunitat sobre els cossos, el sexe i els desitjos.

Els records d'Herculine Barbin són molt pertinents per al nostre tema. Foucault els dedica l'intel·ligent text «El sexe verdader».¹² El que Plató va denominar androgin va tenir també el nom d'hermafrodita des d'antic. Durant molt de temps, es va admetre sense gaires problemes la coexistència de dos sexes en el mateix cos, en diferents i variables proporcions. A partir de la modernitat, això es va trencar més per raons jurídiques i polítiques que no biològiques. En definitiva, perquè el poder va veure en

la construcció dels cossos, del sexe i de la sexualitat, una manera exemplar de control. D'aleshores ençà, s'erigeix el discurs d'un sol sexe, una sola veritat, en cada cos, que és necessari desxifrar. I juntament amb aquesta exigència de la veritat del sexe, s'hi troba la llei de la dualitat de sexes que acuradament analitza Thomas Laqueur. Herculine va pertànyer al segle XIX i va ser un d'aquests individus que va dur a la mort el context dominant per la seua compulsió obsessiva a la *normalització* dels cossos, els desitjos, les sexualitats. Herculine va veure truncada la seua possibilitat d'esdevenir un cos intel·ligible.

En aquesta semblança, cal destacar, com suggereix Foucault, el fet que Herculine vivia entre dones, on s'intercanviaven carícies i afectes sensuals, on els desitjos res no sabien de veritats ni de patologies. En aquest context, entre les seues companyes i mestres, Herculine era amant i amada, sense que, pel que sembla, el seu cos fos percebut ni tan sols com a estrany. Però aquest important reconeixement no va ser prou per a impedir el seu obscur destí. L'àmbit social més ampli, el de les lleis i normes d'obligat compliment, és qui, en aquesta història, disciplina, qui sotmet i violenta. I tal com va quedar exposat, protegir l'heterosexualitat del desig i la dualitat dels sexes que dicta la norma, tot en benefici del sexisme, és la meta. Malgrat que Herculine se sabia dona, es va afirmar taxativament que el seu *sexe verdader* era el de baró. No podia ser d'una altra manera, aquesta va ser la lògica cruel atès que la seua estimada tenia nom de dona. L'abjecció que es va projectar sobre el seu cos i els seus desitjos, va ser la causa de la seua mort, que la seua vida no pogués ser ja vivible, i això fins i tot quan aqueix *anormal* cos no havia

estat jutjat com a tal en el seu cercle més íntim. La imatge projectada per la norma constrictiva va condicionar fatalment la percepció social i la visió que Herculine tenia d'ella mateixa com a ésser monstuós. El reconeixement ja no va ser viable, ni des d'una perspectiva social ni individual, perquè l'individu es fa, una vegada i una altra, en i per mitjà de l'entorn social, que em precedeix, que m'ultrapassa i que no em pertany en exclusiva.

Es va suïcidar a vint-i-cinc anys. Herculine es va veure llançada a la mort en la seua joventut. La llibertat ni es radical ni sobirana. Ni és de l'ordre de l'ésser singular ni de l'existir sense més. És o no és, existeix o no en relació amb l'àmbit d'allò comú, en l'acció d'allò públic, en l'esfera d'allò polític.

La transsexualitat, qüestió complexa, on s'articulen de manera múltiple normes relatives a morfologies corporals ideals, als gèneres, desitjos, sexualitats, i que hom viu de maneres molt diferents, ens porta també cap a aquesta noció de llibertat no sobirana. Els desigs de modificar el propi cos demanen per a ser viables, és obvi, no sols els avenços tecnològics escaients, sinó sobretot que es donen les condicions socials favorables per a l'exercici de la llibertat. El meu cos no és exclusivament meu ni de bon començament ni tot al llarg del temps del seu trajecte. El sexe que duu li ha estat assignat sense que jo, en primera instància, pugui pronunciar-me quant a això; el gènere que exhibeix li ha estat prescrit en coherència amb el sexe; el desig i la sexualitat li han estat induïts per la rígida norma de l'heterosexualitat. La societat s'encarrega de difondre repetitivament i insistentment l'erotització heterosexualitzada dels cossos, tot negant i dissimulant, fins

i tot prohibint, altres referents del desig. Les transformacions del meu cos són o no i afavorides segons els límits establerts quant al que ha d'ésser i representar un cos d'acord amb criteris estètics, morals, polítics. Intersexualitat, transgenerisme, transsexualitat, encreuaments identitaris, ens revelen, ens fan visible la constricció, l'estretor, la inhabilitat de les nostres normes de gènere, desitjos i sexualitats mitjançant les quals s'assoleix el procés de materialització dels cossos.

DEL FEMINISME IMPRESCINDIBLE

Acabar el dualisme. Multiplicar els camins de l'esdevenir del cos. La biòloga feminista Anne Fausto-Sterling està compromesa amb això. Butler ja havia subratllat que la pregunta sobre si el nadó és nena o nen marcava l'inici, o un moment primerenc, d'aquest moviment de construcció del cos i la subjectivitat. Aquesta interpel·lació no admet una resposta imprecisa, no dona més alternatives ni considera acceptable la combinació plural dels anomenats caràcters sexuals dels cossos. La importància social que s'ha donat a aquesta pregunta clau és l'índex rellevant de la manera com el sexe, amb el gènere i la sexualitat que s'hi projecten com l'única causa fundadora, és l'eix vertebral del fet d'esdevenir persona acceptable al món occidental. Un argument poderós que també desballesta la naturalitat d'aquest binarisme estret. És el que usa Fausto-Sterling en referir-se als cossos intersexuals. La biologia no té més força descriptiva que la filosofia. Tant l'acció d'una com la de l'altra són prescriptives, *inventives*, en certa manera. Ambdues es

guien per normes, regles i valors socials que determinen el que és *natural* i el que no ho és.

El feminisme fa bé en qüestionar la noció de sexe i no solament els ideals de gènere. Altrament deixaria obert l'accés a la perpetuació del sexisme (i de l'heterosexualisme) per suposades raons biològiques. Fausto-Sterling, en aquesta línia, hi insisteix en afirmar amb veu clara i alta que «els nostres cossos són massa complexos per a proporcionar-nos respostes definides sobre les diferències sexuals. Com més busquem una base física simple per al sexe, més clar resulta que *sexe* no és una categoria purament física. Els senyals i funcions corporals que definim com a masculins o femenins es troben ja implícits en les nostres concepcions del gènere». ¹³ De nou reapareix l'argument que, invertint la lògica tradicional, fa dependre el sexe del gènere, el que anomenem físic i natural de l'ordre d'allò és social.

No s'ha d'entendre amb això, però, que Fausto-Sterling, o Butler, pretenguin negar per complet la dada del que és orgànic del cos o que vulguen reduir el cos a discurs. Afirma: «qualsevol organisme biològic sempre és el resultat d'accions combinades i simultànies de la naturalesa i de l'entorn». ¹⁴ Discuteix, això sí, la presumpció de la ciència d'obtenir coneixement pur i imparcial com si pogués sobrevolar en l'espai d'allò ultrahumà i d'allò transmundà. El subjecte de la ciència està tan situat en el seu context social i cultural com l'individu no científic. Per això, com a científica compromesa amb el treball per l'alliberament de les dones i de les minories sexuals, Fausto-Sterling es planteja qüestionar la política de la ciència per tal de potenciar canvis en la política del cos.

El fracàs de l'intent del Comitè Olímpic Internacional per a establir criteris sòlids i encertats a l'hora d'atorgar una indubtable resposta a la pregunta quant al sexe dels atletes, és un dels recursos que utilitza Fausto-Sterling per a insistir en el que ja s'havia dit: els cossos, per ells mateixos, posat que el cos fos ja alguna cosa en si mateix, no mostren un nítid sexe físic. Linda M. G. Zerilli al·ludeix a aquests controls de feminitat del Comitè Olímpic. Ens recorda que en l'any 1968 el Comitè Olímpic va abandonar la prova dels genitals per a determinar el sexe en funció dels cromosomes i que després es va reprendre el criteri dels genitals l'any 1992. La lectura de Zerilli indica que tot i mancants bases científiques irrefutables, en l'espai de la interacció quotidiana es produeix el consens sobre qui és o no és una dona, perquè ací no es tracta tant de raons, de judicis o d'opinions com del fet que es produeix un acord de «manera de viure». ¹⁵

Per un camí indirecte, la mirada gira cap al lloc on rau el problema: l'espai del món de la vida; l'espai on assumim l'aventura col·lectiva de la vida. Però en aquest àmbit, l'acord de Zerilli sobre el fet de ser una dona o un home és precisament el que posa en perill la possibilitat d'una vida en llibertat. No hi ha precisament acord davant aquelles presències corporals transgressores de la llei del dualisme i de la coherència d'identitat. El pànic, el vertigen que produeix confusió, pel fet de no saber com llegir, per la fallida de les nostres seguretats, ens envaeix amb energia pesant. L'efecte d'aquest malestar no ha d'ésser el comportament violent, de fet i tristament massa habitual, que pretén eliminar el problema anihilant, deshumanitzant, patologitzant, o *corregint* quirúrgicament, aqueix cos subversiu que, al

capdavall, pertany a tots els subjectes en alguna mesura.

Aquest vertigen pot ser l'estímul, i seria desitjable que així fos, per a foragitar la creença que les nostres normes fonamentades per molt de temps es mantenen en la terra ferma de veritats epistemològiques i ontològiques, tot incidint, per contra, en la manca de fonaments últims com a valor positiu i afirmatiu per a la tasca comuna de la vida en llibertat.

Que les veritats siguin il·lusions, no és la desfeta d'allò humà. Orienta la nostra recerca vers la qüestió dels interessos a què serveixen les veritats formulades, les convencions transmeses; a qui legitima i a qui exclou. I ens recorda que el més gran de ser humà és la potència creativa capaç de dur al present el futur somniat.

UN PENSAMENT EN LLIBERTAT

La identitat de gènere és performativa, el cos és performatiu, la psique és performativa. El pensament de Judith Butler explora l'efecte constrictiu i també alliberador d'aquest instrument performatiu. Un repte profund al dualisme.

El teixit d'allò discursiu, social, cultural, aqueixa xarxa estesa que ens precedeix i ens envolta, actua performativament i produeix, de manera incessant, l'emergència d'allò que diem ser, que diem que ens pertany, i en funció del qual se'ns reconeix i ens reconeixem; bé que mai d'una manera plenament acabada i consolidada, i ni tan sols absolutament conscient i evident. Aquest mecanisme funciona d'una manera oberta, plural i paradoxal. Això posa nom a la tragèdia i, alhora, a la riquesa de l'existència humana.

Subjecte som, sí, però sota aquesta perspectiva del que és performatiu, no som un subjecte des del principi. El subjecte no és ni punt de partida ni entitat independent del context. El subjecte és en tant que efecte. El subjecte apareix i reapareix no en un lloc aliè al procés, sinó en –i mitjançant– el procés de la seua construcció i desconstrucció. El subjecte és el seu fer subjecte. I aquest subjecte *fet i desfet* performativament, disposa, per això mateix, de l'eina de la performativitat. Actua, fa coses; i és en el seu fer que fa visible la reproducció de la norma que el constitueix, i alhora fa palès, amb el seu fer resistent, el fracàs de la norma: ací rau la nostra llibertat. Una llibertat no sobirana; una llibertat que té condicions; però és la nostra llibertat.

Afirmar que la identitat de gènere és performativa significa que són les nostres accions de gènere l'element de la nostra identitat de gènere; que aquestes accions no se sostenen en una suposada identitat prèvia de la qual es derivarien d'acord amb l'esquema de la relació causa-efecte. És aquest actuar de gènere el que projecta la idea d'una identitat de gènere originària com a via per a encobrir la contingència del mecanisme mitjançant el qual es fa. D'aquesta manera, és així com també resta ocult que el gènere no ens pertany als individus de manera absoluta, sinó que esdevé nostre a partir d'un procés de repetició de les normes de gènere que una cultura determinada fa circular. Una part fonamental de les normes de gènere, de feminitat i masculinitat, és el desig i la sexualitat. Ser dona en la nostra cultura implica adoptar les marques de la feminitat i orientar el nostre desig cap als individus construïts com a homes, masculins. El conjunt de normes i referents culturals ens adreça insistentment en aquesta direcció.

I el treball d'aquestes normes de gènere i sexualitat donen vida a allò que denominem psique o el nostre espai interior. Dues, en particular, són les lleis que hi actuen: el tabú de l'incest i la prohibició, més originària encara, de l'homosexualitat. L'antropologia estructural i la teoria psicoanalítica ens han proporcionat uns discursos molt rígids quant a això. Aquestes narracions insisteixen, des de diferents perspectives, en el fet que solament l'heterosexualitat exogàmica legitima la cultura civilitzada i un desenvolupament correcte, sa i assenyat de la subjectivitat. La performativitat butleriana mostra que aquests relats no sols es poden desballestar, sinó que, de fet, estan esquarterats en molts casos singulars, i, més encara, subratlla que en cap individu s'acompleixen sense fuites.

Les normes de gènere i sexualitat organitzen els nostres comportaments, els nostres desitjos i els nostres estils i formes corporals, les nostres psiques. Però el procés és performatiu, per tant obert, ni tancat ni acabat. La incoherència i la inestabilitat són els trets importants que caracteritzen tant el procés en què estem implicats com el producte d'aquest mecanisme performatiu: els individus com a subjectes amb una identitat de gènere i sexualitat; identitat, en conseqüència, inestable i incoherent. Perquè l'acció de la performativitat treballa d'acord amb la lògica de la repetició i de l'exclusió: aquesta és la lògica social i individual.

La repetició o citació mai no és mecànica, sinó que permet allò que és nou, la innovació; o dit d'una altra manera, el fracàs de la norma que dicta la repetició en una única direcció. Aprenem el llenguatge, i aquest és un exemple il·lustratiu, imitant les paraules escoltades, paraules que porten inscrites la càrrega de valors i de significats

culturals. I, tanmateix, malgrat el nostre entestament a repetir correctament les paraules que diem, la manera de dir-les, l'ús que en fem, el cos que les parla, es fa singular i propi en cada individu sense rompre del tot els lligams amb el comú que li atorga legibilitat. Diem i fem en el reconeixement mutu, però transgredint, conscientment i inconscient també, la llei que remet a models ideals. Sabem que, en tant que ideals, aquests són inassolibles, no es poden viure. Coneixem les transformacions en el llenguatge, les quals en són la mateixa vida, malgrat les fortes constriccions de les institucions lingüístiques.

Amb la repetició, els exercicis d'exclusió. Cada gest, cada paraula dita, suposa el rebuig, la marginació d'un altre gest, d'una altra paraula. Si diem i fem feminitat, exclouem els signes llegidors de la masculinitat. Una pràctica heterosexual indica la no-pràctica de l'homosexualitat. Tot i això, el que rebutgem no es troba massa lluny del que afirmem i admetem; més aviat ho defineix. La línia de demarcació és fràgil, fins i tot tèrbola, clarament trencable. Allò exclòs, si més no, pot irrompre en qualsevol moment i alterar significativament l'espai de la nostra identitat individual i social. Aquells altres gèneres, cossos i sexualitats ens fan ser; formen part del nostre jo, el qual es fa en la multiplicitat, amb les altres persones, amb les normes pròpies i alienes, amb allò que la norma margina, amb els altres conceptes i ideals. Vulnerable i precària és la nostra identitat: cruïlla de gèneres i de sexualitats diverses. Però és sobretot una identitat capaç de transformar-se i transformar l'entorn que habita. Una altra vegada la llibertat.

En la repetició i mitjançant la repetició s'obri la nostra capacitat d'acció. No és possi-

ble no repetir, ja que en la repetició arribem a ser. Repetir en una direcció que no consolida la norma violenta, sexista i heterosexista, és el que està al nostre abast. Tot i això, no hi ha seguretats. De bestreta, no podem predir l'èxit de la resignificació. Els resultats, les conseqüències de les nostres accions no són del tot controlables, com tampoc no ho són els efectes de la llei que pretenen regular-nos, normalitzar-nos i disciplinar-nos. La incertesa té un rostre positiu.

La crítica de les normes, no per a suprimir-les de manera definitiva, però sí per a obrir-les, flexibilitzar-les, desplaçar-les, descarregar-les del seu pes més pesant, del moviment més opressiu; aquesta és una tasca indefugible. També ho és l'autocrítica desperta dels nostres exercicis d'exclusió, del sexisme que ens vertebrava, d'aquells cossos que deshumanitzem, de l'homofòbia que encara practiquem de manera no reconeguda ni admesa.

Les nostres nocions prèvies heretades sobre el que és i ha de ser un cos, amb les seues marques de sexe, gènere, amb les seues intensitats de desitjos, de plaers, han de ser discutides en cas que la nostra aposta siga afavorir la vida en llibertat. Butler, afirma: «Problematitzar la matèria dels cossos pot implicar una pèrdua inicial de certesa epistemològica, però una pèrdua de certesa no és el mateix que el nihilisme polític. Contràriament, aqueixa pèrdua pot indicar un canvi significatiu i prometedor en el pensament polític. Aquesta deslocalització de la matèria pot entendre's com una manera d'obrir noves possibilitats, de fer que els cossos importen d'una altra manera».¹⁶

Endavant: transitem amb atreviment aquesta incerta aventura d'esdevenir un cos, i atorguem reconeixement a la multiplicitat corporal que ens envolta, l'alè de la pròpia

existència. Cossos amb cossos en l'esdevenir d'una inestable interacció. En vulnerable intimitat. □

1. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, 2 vols., Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.
2. Vegeu, en especial, Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Mèxic, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México-PUEG. Programa Universitario d'Estudis de Gènere, 2001. I també, Elvira Burgos Díaz, *Que cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Antonio Machado Llibres, 2008.
3. Plató, *Banquete*, Madrid, Gredos, vol. II, 1992.
4. Aristòtil, *Reproducción de los animales*, Madrid, Editorial Gredos, 1994.
5. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, vol. 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 12.
6. Thomas Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Ediciones Cátedra-Universitat de València-Institut de la dona, 1994, p. 259.
7. *Ibid.*, p. 265.
8. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en Nietzsche, *Antología*, selecció i introducció de Joan B. Llinares Chover. Traducció de Joan B. Llinares Chover i German Meléndez Acuña, Ediciones Península, 1988, p. 45.
9. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 28.
10. Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 45.
11. Michel Foucault, «No al sexo rey». Entrevista per Bernard Henry-Levy, en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 146-164.
12. Michel Foucault, «El sexo verdadero», en Michel Foucault (ed.), *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid, Editorial Revolución, 1985, pp. 11-20.
13. Anne Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, Barcelona, Melusina, 2006, p. 19.
14. *Ibid.*, pp. 39-40.
15. Linda M. G. Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 93.
16. Judith Butler, *Cuerpos que importan*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 56-57.

Dissenyant el marge de cossos possibles

Veritats i oposicions binàries en la construcció dels sexes-gèneres-sexualitats

Silvia García Dauder
Nuria Gregori

«Recorda una nit ajaguda al llit després que la meua parella i jo haguéssim fet l'amor, recorda el meu clítoris que sentia encara la calor i la humitat de l'interior de la seua vagina. M'hi sentia bé. Però em preguntava, que potser seré jo l'única dona que haurà fet això? Per ventura sóc l'única dona el clítoris de la qual coneix la sensació de penetrar?» (Kim, 1999: 99).¹

D'aquesta manera tan clara i provocativa, introduïa Kim la seua experiència en *Intersex in the Age of Ethics*, compilació que es convertí en una de les primeres publicacions que explicitava un tema i unes persones fins aleshores estigmatitzades i condemnades al silenci. Aquests i tants

altres testimonis donaven veu i legitimaven «altres» cossos i «altres» experiències, en un avanç cap al reconeixement de la pluralitat humana amb la ruptura de concepcions i pressupòsits clàssics sobre sexe-gènere-sexualitat a Occident.

La transgressió de Kim no radica únicament en el fet de desvelar i narrar la seua relació lèsbica, sinó en el fet que ella, com a dona, narre com el seu clítoris és capaç de penetrar una vagina. De fet, la biomedicina considerarà el clítoris de Kim com «ambigu», «deforme», «anòmal» o «ofensiu» i s'hi referirà tractant-lo com un clítoris hipertrofiat, un megaclítoris o un clítoris peniforme; quelcom inacceptable pel fet que les seues dimensions superen els límits d'allò previst en el nostre context per a una dona.

L'experiència de Kim, semblantment a moltes altres, ens obliga a revisar i a posar en qüestió les veritats i els límits imposats per la nostra particular construcció social, mèdica i legal de sexes, gèneres i sexualitats.

La literatura mèdica ha dedicat molts esforços a anomenar, descriure, analitzar, interpretar i modificar cossos com el que mostra Kim en el seu article. Anteriorment descrits com a aberracions, quimeres, monstrositats, o més recentment com a síndromes, alteracions o trastorns, la variabilitat

Silvia García Dauder és professora de Psicologia Social a la Universidad Rey Juan Carlos I (Madrid) i professora al màster d'Estudis de les Dones de la UCM. És autora de *Psicología y feminismo. Historia olvidada de mujeres pioneras en Psicología* (2005) i coeditora d'*El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer* (2005).

Nuria Gregori és antropòloga sociocultural. Ha obtingut el DEA al programa de doctorat *Gènere, Subjectivitat, Coneixement i Cultura* de l'Institut Universitari d'Estudis de la Doana de la Universitat de València. Ha publicat diversos treballs sobre sexualitat, gènere, estats intersexuals, canvi de rols i assignació de sexe. Actualment investiga sobre Ciència i Tecnologies del Cos, en el marc d'un programa de recerca del CSIC.

que representen aquests cossos s'anà classificant primer com a *hermafroditismes*, *pseudohermafroditismes* i *estats intersexuals* o més recentment, com a ADS (Anomalies de la Diferenciació Sexual). Les síndromes o alteracions recollides sota aquest paraigua, massa complexes i diferents per a poder dedicar-hi el temps suficient en aquest assaig, recollirien totes les situacions en les quals es dona una falta de correlació entre els ingredients que per a la medicina occidental conformarien el «sexe biològic» de les persones.

Cromosomes, gònades, estructures internes, enzims, hormones i la seua materialització en uns genitals externs i en la seua superfície corporal externa, seran els elements que conformaran aquest trencaclosques de normalitats i dualismes del sexe biològic. Dins d'aquesta lògica, si naixes amb un cariotip XY, hauràs de posseir unes gònades masculines o testicles amb els seus corresponents conductes deferents, pròstata, etc; a més d'un sobrevalorat penis que presente determinades dimensions, morfologies i una estructura que faça desembocar la uretra a la punta. A aquests, hi hauran de sumar-se uns determinats nivells de testosterona que actuaran arribat el moment desenvolupant els coneguts com a caràcters sexuals secundaris masculins, és a dir, desenvolupament de la musculatura, veu greu, barba o una determinada distribució del borrisol. El seu oposat i complementari en rosa es definirà per una fórmula cromosòmica amb doble X, unes gònades femenines o ovaris, trompes de Fal·lopi, úter i vagina com a estructures internes, així com una allau d'hormones i enzims (estrògens, progesterona, etc.) que conformarà cossos de dona amb genitals que mostren clitoris «que no es veuen», vagines capaces

de contenir penis, un desenvolupament mamari amb una determinada distribució del greix i una infinitat de trets associats a la feminitat.

A banda d'aquesta coherència lineal entre els diferents components del sexe, trobem en la literatura biomèdica, una reproducció de les mateixes lògiques en la interpel·lació per separat de cadascun d'aquests elements. Així, cromosomes o hormones són descrits i interpretats seguint els estereotips d'una suposada masculinitat i la seua oposada i distant feminitat, i doncs s'entrarà en el joc frenètic de categories binàries, complementàries i excloents. Per exemple, hormones com els estrògens, la progesterona o la testosterona són de vegades considerades al marge de la resta d'elements que condicionen el seu funcionament i, sota argumentacions psicobiologicistes, els seus efectes s'utilitzen per a justificar comportaments socials com l'agressivitat (testosterona), l'empatia (estrògens) o l'antipatia i el rebuig (progesterona).

Hom pressuposa que únicament una determinada quantitat, combinació i ordre exacte de totes aquestes variables biològiques pot garantir un ajust social adequat: és a dir, hom espera que les persones s'inscriguen socialment en una identitat de gènere, fixa i estable al llarg de tota la seua vida i, en definitiva, que es comporten d'acord amb les seues expectatives socials de gènere. Quan hi ha dubtes i incerteses sobre si el cos «visible»² i «no visible»,³ es multiplica i reforça la vigilància i el control sobre les persones que no s'ajusten a aquest guió prefixat davant de les repercussions i la influència que aquests «cossos» poguessen tenir sobre les identitats, les expectatives vitals i els desigs. Així, per exemple, el fet que un xiquet baró diagnosticat amb una

ADS s'interessa pel ball o per les nines, recordarà als pares els seus dos cromosomes X, i potser pensaran que l'equip mèdic va cometre un error diagnòstic. En altres casos, el desig d'una dona per una altra, li farà recordar el cromosoma Y del seu cariotip, com també els efectes que aquest va poder tenir sobre els seus afectes. En aquest sentit, una de les preocupacions més esteses dins de la comunitat científica i sobre la qual no hi ha certeses és sobre els efectes que certes hormones i substàncies químiques tenen en la identitat de gènere i l'orientació sexual en el període embrionari.

En definitiva, la funció d'aquesta construcció biologicista respon a una necessitat social que pressuposa una coherència entre un ordre natural i un ordre social. Tal i com enuncitava Foucault en el seu llibre dedicat a Herculine Barbin, la coneguda hermafrodita de la França del segle XIX, «les fantasmagories de la naturalesa poden promoure els desoris del llibertinatge». ⁴ Per a mantenir un determinat ordre social heterosexual i patriarcal cal exhibir uns trets de masculinitat i feminitat prefixada socialment, i l'ambigüïtat física, aparent o potencial, és percebuda com un perill a l'ordre social. Potser és només por de no saber anomenar o interpel·lar, encara que segurament tinga a veure més amb no voler aprendre a fer-ho.

Però la regulació de les veritats del sexe no sols té lloc en l'àmbit mèdic. El món de l'esport destaca com a microescenari social idoni on analitzar aquests supòsits del sexe biològic i els seus components, enllaçant amb les lògiques psicosocials on les construccions sobre la identitat de gènere, l'opció sexual o les pràctiques sexuals exerceixen la màxima autoritat. En aquest escenari resulta interessant descobrir les metàfores

i els mecanismes d'exclusió que es generen a partir dels discursos i les pràctiques dels estaments esportius davant de les persones en trànsit o ambigüïtat sexual.

Dins d'aquest espai social s'exerceix una fèrria vigilància sobre el sexe-gènere de les persones, i es crea tota una sèrie de dispositius de control que tenen com a objectiu eliminar qualsevol ombra d'ambigüïtat als seus rengles. A propòsit d'això podem destacar els *tests de gènere* als quals sotmeten els atletes «sospitosos d'ambigüïtat» en esports d'elit, com també els mecanismes d'inclusió/exclusió en individus en tractament de testosterona. Així, per exemple, en casos com el de l'atleta alemany Balian Buchbaum, anteriorment Yvone Butchman, la premsa especialitzada i el mateix atleta consideraven d'allò més lògic el fet que injectar-se testosterona comportàs el final de la seua carrera esportiva ja que donaria positiu en les proves de dopatge. En tots aquests casos, la testosterona representa la molècula del poder, del triomf, de la força física, de la capacitat, i per tant, en aquest poder radica el seu èxit i la seua perillositat. Qualsevol persona considerada dona en el naixement pot resultar amenaçadora amb nivells de testosterona superiors als previstos segons les expectatives de gènere i, per tant, estaria fora de la competició. Paradoxalment, això no succeeix en sentit invers, i en atletes que transitaren d'home a dona (MtF), seguir una teràpia hormonal feminitzant, amb estrògens i/o medicaments antiandrogènics, no suposa cap obstacle per a continuar competint. En casos com el de la judoka brasilera Edinanci Silva, extirpar-se l'«òrgan sexual masculí» i els seus testicles, així com reduir els seus nivells de testosterona en un 80% fou suficient garantia perquè el COI

(Comitè Olímpic Internacional) li obrís les portes a participar com a dona en el Jocs Olímpics de Pequín de 2008. Tot i així, l'esportista continuà fent front a comentaris que atorgaven a la seua estructura cromosòmica, en aquest cas els cromosomes XY un valor afegit: «Sens dubte, el més dur per a San Miguel fou la seua adversària brasilera, Edinanci Silva, amb la qual va haver d'«estar molt atenta» per tal de no cometre faltes i poder contrarestar la seua tremenda 'força'. A l'espanyola no li falta sinceritat: 'Vaig sentir que estava competint amb un home'». ⁵ Veiem com, per sobre de les hormones, el mapa genètic amb els seus cromosomes XY continua atorgant a la masculinitat garanties d'èxit i de superioritat.

D'altra banda, malgrat que durant molts anys foren qüestionats, i finalment en 1999 el Comitè Olímpic Internacional els prohibí, de nou en 2008 l'organització dels Jocs Olímpics de Pequín creà un laboratori encarregat de realitzar els clàssics *test de gènere* o *test de feminitat* per a «casos sospitosos». El dubte, curiosament, va recaure només en persones sospitoses de ser «homes» que competien en proves de «dones», i aquests suposats «homes-dones» foren sotmesos a analítiques de sang per examinar les seues hormones i cromosomes sexuals. En molts d'aquests casos, com el de l'atleta índia Santhi Soundajaran, en el Jocs Asiàtics de 2006, o el famós cas de l'atleta espanyola María José Martínez Patiño en 1986, a pesar de tenir una identitat social clara com a dones, un resultat amb una configuració cromosòmica XY –estructura assignada mèdicament a homes biològics– va determinar que les exclouessen en la competició.

Arran de totes aquestes expulsions, únicament caldria preguntar a les autoritats esportives i Comitès Olímpics: necessitem dis-

senyar uns nous Jocs amb noves normes per tal que aquestes persones tinguen el dret de participar en l'espai esportiu de competició? Quin tipus d'Olimpiades dissenyarien per a persones com Santhi Soundajaran o Balian Buchbam?

Per a moltes d'aquestes persones, els cossos de les quals són insistentment negats, les seues vides entren en contínua negociació i disputa amb la dicotomia masculina/femenina i amb la seua autonomia davant un diagnòstic de malaltia, amb la qual cosa es desvelen les contradiccions, paradoxes i en definitiva, el caràcter arbitrari, històric i construït de les categories socials. El cos mesurat en termes dicotòmics i classificat com a bo/dolent, correcte/incorrecte, sa/malalt, normal/anormal, lleig-horrorós/ bonic-bell, genera conseqüències molt negatives per a qui es troba en la banda de l'«incorrecte» i del «malalt», és a dir, d'allò «diferent», «anormal» o «desviat». Experiències com la de David Brager, el testimoni del qual exhibeix la pàgina web del Grup d'Ajuda Mútua (GAM) de la Síndrome de Klinefelter, ⁶ pot ajudar a intuir el perill de construir-se contínuament en oposició: «Durant la pubertat els xics passen per molts canvis: desenvolupen els músculs, els creix pèl al cos, la veu té tons més greus, les seues emocions embogeixen, es fan més agressius i els seus genitals maduren. La meua pubertat fou distinta: vaig engreixar-me i em va créixer el pit, no tenia pèl al cos, la meua veu continuava essent aguda, vaig romandre calmat i els meus genitals, sense cap pèl, més petits que mai». Tots els components del sexe-gènere, de la mateixa manera que d'altres aspectes de la naturalesa, s'organitzen ací en oposició i contrast, o en paraules de l'antropòleg Lévi-Strauss, ⁷ en *oposicions binàries*. Tal com explica l'autor, tot i que

molts fenòmens són continus enlloc de separats o inconnexos, la ment, atesa la seua necessitat d'imposar ordre, els tracta com si fossen més diferents del que són. Malauradament, les diferències de grau es converteixen en desigualtats i asimetries, relacions de poder i de superioritat d'unes categories sobre d'altres, de «sans» sobre «malalts», de «normals» sobre «anormals, diferents, discapacitats o *tarats*», d'«homes» sobre «dones», etc.

EMERGÈNCIES PSICOSOCIALS I TECNOLOGIES BIOMÈDIQUES

Quan la lògica del sexe biològic sofreix algun contratemps o sorpresa inesperada, s'activa tot un dispositiu d'emergència legal i sociosanitària per a intervenir sobre aquestes persones. La detecció dels coneguts com a genitals ambigus és una de les primeres característiques que alerta la comunitat científica que «alguna cosa no va bé», principalment perquè es produeix en el moment del naixement i aquest moment està altament institucionalitzat en la nostra societat. En altres casos, el descobriment es produirà en la pubertat, davant d'un desenvolupament atípic de genitals, xics que desenvolupen mames, menstruacions que mai no arriben a les xiques o, més endavant, embarassos buscats que tampoc no arriben, etc.

Molt lluny del que la naturalesa ens presenta, en l'imaginari cultural, existeixen poques possibilitats morfològiques per a parlar de genitals «normals». Hi ha multitud de taules, gràfiques i estàndards que recullen en manuals mèdics els que es consideren els límits de la normalitat, i que patològitzen tot allò que no s'hi ajusta. Escales

com les de Prader i de Lucks⁸ per a genitals ambigus assenyalen diferents estadis en els quals la morfologia dels genitals resulta inacceptable. Habitualment s'utilitza l'escala de gradació de Prader, on s'especifiquen els distints fenotips (aparença externa) en cinc graus que van des dels genitals femenins normals fins als genitals masculins normals, passant per la variació de genitals que hi ha d'un cap a l'altre. La finalitat d'aquestes gràfiques és diagnosticar el «grau de virilització» per a poder planificar i dirigir la posterior intervenció quirúrgica, i aconseguir uns genitals estandaritzats en forma i dimensió.

Així, els esforços se centren a procurar avenços tecnològics que, en forma de cirurgia o hormones, permeten modificar la biologia per tal que s'ajuste a les expectatives socials sobre el que és femení i el que és masculí. Els cossos resulten més modelables que les normes i les expectatives socials del gènere: «ens trobem amb la maleable artificialitat del sexe natural i la sedimentada naturalització del gènere cultural».⁹ En conseqüència, com que la variabilitat natural corporal dels cossos sexuals esdevé una cosa anormal i inviable, allò considerat «normal» i «natural» acaba essent allò que és possible modificar gràcies a les tecnologies biomèdiques. El cos intersexual «normal» però no normatiu i el «natural» però no canònic es modificarà amb l'ajuda d'hormones i amb la coneguda com a cirurgia genital correctora de genitals ambigus (clitoridoplàstia, vaginoplàstia o fal·loplàstia) amb l'objectiu de fer-lo encaixar dins de la utopia dicotòmica de cossos i sexes.

Les tecnologies biomèdiques tracten de respondre a la necessitat de perpetuar certes concepcions sobre la complementarietat

entre sexes, així com un model de sexualitat heterosexual amb unes pràctiques coitocèntriques. Dins d'aquest model, una dona serà qüestionada o es qüestionarà a si mateixa si no disposa d'una vagina amb un diàmetre i longitud suficient per a contenir un penis. Quant al clítoris, s'intentarà conservar en la mesura del possible per tal que aquesta dona siga capaç d'obtenir una resposta plaïble, però en aquest cas el criteri del resultat estètic —«un clítoris que no es veja»— estarà per davant de la possibilitat d'experimentar-hi plaer. Quant als barons, tothom sap el valor simbòlic que la nostra societat atribueix a les qualitats del penis. Així, quan s'estableix com a criteri prioritari «la resposta sexual i funcional», aquest es tradueix en un penis amb capacitat d'erecció i de penetració. De la mateixa manera, la cirurgia continuarà essent l'única base possible sobre la qual construir una sòlida identitat de gènere. Sense cirurgia de reducció de clítoris no es considera possible que una persona pugui identificar-se de forma clara com a dona, i més endavant, quan siga adulta, tampoc no podrà fer-ho si aqueixa vagina no està dissenyada com a complement d'un penis. En el cas dels barons, la dimensió i la funcionalitat del penis —un penis capaç de posar-se erecte i de penetrar una vagina, a més que li possibilita orinar dret— guiarà l'èxit de la seua masculinitat.

A pesar que les tecnologies biomèdiques —cirurgies i hormones— han anat perfeccionant-se i millorant considerablement els seus resultats en els darrers anys, no estan exemptes de riscos que inclouen infeccions, cicatrius, pèrdues de funció i de sensibilitat, en definitiva, cronicitat. No obstant, per a molts professionals, el dany emocional producte del rebuig social que pogués ocasionar el fet de posseir una aparença corporal

sexuada poc habitual o anatomia inusual, és molt major que el possible dany físic derivat d'efectes iatrogènics de la cirurgia plàstica, així com els efectes secundaris del tractament hormonal. Com Kessler analitza, la intervenció mèdica està justificada a favor de produir individus socialment ajustats: «un problema social es 'cura' medicament».¹⁰ D'aquesta manera, quan la biologia bloqueja les expectatives socials de gènere, en lloc de preocupar-nos pel significat i pel sentit de les nostres pròpies expectatives, així com per les conseqüències sobre qui no pot complir-les, tots els esforços es dirigeixen a vigilar i controlar aqueixa naturalesa paradoxalment antinatural i antisocial.

SOLUCIONS QUIRÚRGIQUES A URGÈNCIES PSICOSOCIALS: EL PAPER DEL DUALISME COS/MENT EN ELS TRACTAMENTS MÈDICS DE NORMALITZACIÓ SEXUAL

El diagnòstic i el tractament dels anomenats «estats intersexuals» han sigut objecte d'anàlisi dins la teoria feminista, entre d'altres coses, per contextualitzar l'aparició del concepte d'«identitat de gènere» i per posar en qüestió el dualisme que feia equivalent el sexe amb l'àmbit d'allò natural-biològic i el gènere amb l'àmbit d'allò cultural-social. A partir d'aquesta anàlisi, s'ha conclòs que el sexe no és més que gènere, i que relegar el sexe al terreny prediscursiu implica desatendre aspectes fonamentals del cos de les dones. En la mesura que optar per un o altre dels components del «sexe» (cromosòmic, hormonal, gonadal o genital) com a privilegiat per a l'assignació sexual en casos d'«incoherència» és una elecció social, es feia

evident el caràcter construït de la pròpia dualitat sexual. I en la mesura que la intervenció en casos d'«ambigüitat» sexual s'ha dirigit fonamentalment a la «correcció» corporal quirúrgica i hormonal per tal d'ajustar-se a la forma dicotòmica, i no a la intervenció psicosocial dirigida al reconeixement de la varietat i de les diferències, es feia evident el procés de naturalització del dualisme de gènere, aparentment menys mal·leable que el cos sexual mateix.

És en aquest context on sorgeixen les nostres aproximacions discursives i desconstruccionistes que qüestionen la naturalització de la pròpia dicotomia sexual i critiquen els intents de patologitzar aquells cossos que no s'identifiquen clarament amb un sexe o a l'altre. No obstant, ens hem trobat amb altres aproximacions que, partint de la materialitat dels cossos, apel·laven al malestar que genera el fet de no encaixar en les normes dicotòmiques, i a les demandes urgents de normalització de pares i pacients adults/es, com a argument justificador d'intervencions quirúrgiques clínicament innecessàries, però considerades urgents en el pla psicosocial per a dur una vida psicològicament vivible. Tot això fa que ens adonem que necessitem formes diferents de desplaçar-nos dins dels dualismes, que problematitzen els discursos sobre la naturalització de la dicotomia sexual, però que, al seu torn, atenguen la materialitat dels cossos i sobretot les experiències encarnades de viure en cossos que no es corresponen amb els esquemes dualistes socials.

El protocol «clàssic» de John Money (1995)¹¹ per al tractament d'algunes de les síndromes que s'enquadren dins dels «estats intersexuals» va establir el dualisme sexe/gènere, fonamentat en el dualisme cos/

ment: una cosa és el cos sexual (amb els seus diferents components) i l'altra, la ment generitzada o identitat de gènere, l'experiència subjectiva de sentir-se home o dona. En casos d'«ambigüitat», el tractament anava dirigit a l'assignació quirúrgica i hormonal d'un sexe (en la majoria dels casos «dona» per facilitats de «reconstrucció quirúrgica»), per a centrar posteriorment tots els esforços en una socialització familiar concorde que construís una adequada identitat de gènere sense fissures. El dualisme sexe/gènere serví, així mateix, per a la comprensió i el tractament mèdic de la transsexualitat basat en el sofriment produït per la no correspondència entre ambdós. En aquestes situacions els cossos foren i continuen essent descrits com a aliens a aquestes persones (a les seues ments) o bé aquestes persones són descrites com a atrapades o empresonades en cossos que no els corresponen.

Avui dia, malgrat tot, ambdós diagnòstics s'han anat separant, definint-se fins i tot a nivell mèdic i legal de forma exclouent. La «intersexualitat» (en termes legals), o les «anomalies de la diferenciació sexual» (ADS, en termes mèdics), es considerada una patologia *física*, un problema del desenvolupament del cos sexual, el tractament quirúrgic i hormonal de la qual és cobert per la seguretat social. La «transsexualitat» (en termes generals) o «els trastorns de la identitat sexual» (en termes psiquiàtrics) són considerats com una patologia *mental* el tractament quirúrgic de la qual, tret d'excepcions autonòmiques, està exclòs de la cobertura sanitària espanyola. Ambdues són categories nosològiques que regulen les ambigüitats i els trànsits entre sexes/gèneres, amb un passat mèdic convergent i que mobilitzen els mateixos experts i tec-

nologies (cirurgians, endocrins, genetistes i psicòlegs o psiquiatres). Així i tot, com assenyalàvem, els seus protocols d'intervenció difereixen en aspectes molt importants, fonamentalment pel que fa a la intervenció quirúrgica, considerada en el primer cas com una «urgència», i en el segon com un «luxe» o «caprici estètic». Com a cirurgia reparadora, o com a cirurgia cosmètica, respectivament. Les operacions de «canvi de sexe», considerades per les persones transsexuals mateixes com una *necessitat psíquica*, no reben cobertura mèdica pública, amb l'argument que són cirurgies «estètiques», *elegides* per adults; en canvi, es cobreix en el mateix tipus d'operacions sobre genitals físicament no danyosos en casos d'ADS, considerades aquesta vegada «necessàries», sota l'argument de l'angoixa social dels pares o d'una anticipada angoixa psicològica dels mateixos nadons quan cresquen. En aquest últim cas, es reconeix que les funcions que tracten de restablir-se o de reparar-se quan s'operen els genitals no són biològiques, sinó culturals, en molts casos relacionades amb les expectatives dels pares. Això no obstant, com dèiem, la cobertura sanitària pública no les considera una malaltia física, a diferència de la transsexualitat, que es considera una malaltia mental.

Aquesta primacia d'allò físic sobre allò mental en la cobertura mèdica sembla que duga el supòsit associat del *determinisme* genètic de problemes de desenvolupament sexual («malformacions congènites») versus l'*elecció* de canvi de sexe, amb els correlats morals associats a ambdós. Això ha provocat un nou apogeu d'investigacions sobre els orígens biològics, genètics i deterministes de la transsexualitat. La paradoxa que crea aquest sistema és que el desig d'una

explicació genètica i determinista de la transsexualitat, que soscavaria part de l'urgència a les pròpies persones transsexuals, es justifica per un desig de major autonomia esdevinguda gràcies a la cobertura mèdica (Butler, 2006).¹² S'entén, precisament per aquesta situació, que molts col·lectius i associacions de persones *trans* deixen de banda la nomenclatura de transsexualitat per a tornar a la d'una síndrome, la de Harry Benjamin, definida com una condició neurològicament intersexual. La traducció d'aquesta elecció és bàsicament el reconeixement a nivell medicolegal d'aquestes persones com a intersexuals i, amb això, la cobertura dins de l'àmbit sanitari públic espanyol de les cirurgies i tractaments de canvi de sexe físic.

D'altra banda, el que crida l'atenció davant d'aquestes justificacions legals per a cobrir econòmicament o no els tractaments, és que el diagnòstic d'ADS siga considerat en els protocols com una «urgència psicosocial». No solament això, sinó que, a pesar del reconeixement *psicosocial*, els experts mobilitzats—cirurgians, endocrins i genetistes—intervenien fonamentalment en la modificació corporal, deixant els aspectes psicològics i socials en un segon pla o abandonats. La qual cosa pot estar relacionada amb el paper secundari de les ciències socials en el nostre sistema sanitari, però també amb les contradiccions generades per un diagnòstic mèdic que, si bé parteix del reconeixement de la dimensió psicosocial de les malalties, en la seua intervenció torna a una concepció dualista cos/ment centrada en la intervenció sobre parts fragmentades del cos, desatenent l'experiència encarnada de les diferències corporals i les condicions psicosocials sota les quals els pares o les per-

sones adultes amb ADS opten per cirurgies genitals. Des del nostre punt de vista, la base de totes aquestes contradiccions està en la preeminència d'aquest model dualista cos/ment on una intervenció preval sobre el cos fragmentat, paradoxalment sota l'esperança que es produeixi una intervenció psicosocial sense a penes atendre l'experiència subjectiva dels cossos en processos de transformació. Es concep el cos com un objecte desencarnat que pot ser alterat, modificat, corregit, per a convergir amb unes determinades versions del jo –i de la identitat de gènere masculina o femenina– sense fissures, inassolibles. El supòsit és la possibilitat real de tenir una identitat de sexe/gènere no ambigua: com si les persones intersexuals no tractades hormonalment o quirúrgicament per força no haguessen de tenir una identitat clara, o com si els homes i dones «típics» no tinguessin crisis amb les seues identitats genèriques. La fórmula $\text{sexe}=\text{genitals}$ pressuposa que no pot haver-hi sexe amb genitals diferents a la norma. D'altra banda, com argumentem a l'inici de l'article, la morfologia ideal dels genitals està basada en una sexualitat, heterosexualitat, la satisfacció de la qual s'igualava a la penetració purament física (ser penetrades vaginalment en el cas de les dones i penetrar amb un penis de mida «normal» en el cas dels barons), de manera que queden en un pla secundari aspectes subjectius com el plaer sexual, els sentiments, les percepcions, etc.

Tal i com comentàvem abans, a pesar que el terme psicològic «identitat de gènere» té el seu origen en el tractament clàssic de la «intersexualitat», i a pesar del qualificatiu «urgència psicosocial», el paper atorgat a la intervenció psicològica en el protocol Mo-

ney era secundari respecte al tractament quirúrgic i hormonal. S'utilitzava com a complement a la cirurgia amb vista a regular i fixar el gènere masculí o femení assignat. El que era «urgent» era la cirurgia; l'ajust psicològic implicava una vigilància de gènere posterior al llarg de tot el procés de socialització. Avui dia, aquest protocol és objecte de diferents revisions, cosa que provoca canvis en la terminologia i canvis en els tractaments.

En el context espanyol el canvi de terminologia, la substitució d'«estats intersexuals» a causa del seu caràcter pejoratiu per «anomalies de la diferenciació sexual», no ha anat acompanyat dels debats i polèmiques que han sorgit en altres països. Debats sobre els efectes performatius de les categories diagnòstiques que haurien enriquit la comprensió de les identitats subjectes i subjectades a intervencions mèdiques; debats sobre l'ocultació, sota el terme ADS, de la rígida regulació de la identitat de gènere en els tractaments; o debats sobre la proliferació d'investigacions genètiques i pràctiques eugenèsiques derivades de les noves tecnologies de diagnòstic prenatal. Els «avenços» mèdics en el nostre país s'han centrat en noves investigacions en l'àmbit genètic, endocrí, en la biologia molecular i en el perfeccionament de les tecnologies quirúrgiques. Ara, gairebé no s'ha invertit en investigació i intervenció psicosocial sobre les rigideses socials que impossibiliten que determinats cossos siguin habitables, vivibles i desitjables. Els aspectes psicològics es redueixen als moments posttractament hormonal o quirúrgic, de seguiment i satisfacció, considerant-se la insatisfacció –tant amb l'assignació mèdica del sexe com amb les intervencions mèdiques– com a proble-

mes individuals, d'inadaptació i no com a errors en els tractaments.

En aquests protocols, els actors sanitaris utilitzen arguments en funció de les justificacions disponibles, fent-se ressò d'allò prèviament considerat factible i raonable. I en molts casos, aquestes retòriques depenen de la manera com estiguen organitzats els serveis de salut. Així doncs, la intervenció psicosocial no té gaire cobertura en el sistema públic sanitari espanyol, i els aspectes psicològics, socials i culturals resulten desatesos o difícilment tractats per uns metges sense formació en aquestes perspectives, en la majoria dels casos amb nocions molt estereotipades sobre el gènere i la sexualitat. De manera que l'única forma d'intervenció considerada pels metges i pels pares, atesa aquesta «urgència psicosocial», és la normalització quirúrgica i hormonal. El sofriment causat per les normes socials es configura com un problema individual i corporal. La pregunta és si el progrés tècnic és la solució a la intolerància social, o si, més aviat, està actuant de manera còmplice amb falses assumpcions dualistes i col·laborant amb l'experiència d'estigma i vergonya en les persones que tenen genitals diferents.

Els qui treballen directament dins del sistema sanitari, apelen a la inoperància pràctica de les «solucions socials». La desconstrucció dels discursos socials resulta poc operativa atès el sofriment de les persones i dels seus desigs d'ésser acceptades, en contraposició a l'«eficàcia immediata» de les modificacions dels cossos per a «normalitzar-los». Tanmateix, si tractem de trencar amb les concepcions dualistes ment/cos, individu/societat, etc., ens adonarem que no solament les intervencions actuals són també «socials», sinó que és possible pensar

en un altre tipus d'intervencions, mèdiques o no, que s'orienten directament a les experiències viscudes de les persones amb cossos sexuals diferents, i que vagen més enllà de la normalització quirúrgica i hormonal. Un altre tipus d'intervencions que, tal i com assenyalava Boyle, Smith i Liao, integren realment la materialitat dels cossos, la seua subjectivitat o l'experiència encarnada i la importància de les narracions i discursos a propòsit d'això, implica, en primer lloc, replantejar-se la «urgència» del tractament, ja que una intervenció «psicosocial» mai no es podrà gestionar de manera urgent. Canviar les concepcions de l'individu i de la societat sobre els cossos sexuals i les diferències encarnades necessita un *procés*, no depèn d'una acció immediata. N'és la prova el fet que les operacions quirúrgiques no solucionen els problemes de l'estigmatització ni amb elles desapareixen les expectatives de normalitat, ni fan desaparèixer la necessitat de donar explicacions sobre la diferència (Alderson, Madill i Balen).¹³ D'altra banda, la intervenció psicosocial no ha de reduir-se als moments posttractament hormonal o quirúrgic (a banda de replantejar-se'n els criteris d'èxit o de satisfacció), sinó que ha de començar abans de l'assignació i/o intervenció mèdica, per a poder parlar pròpiament de *consentiment informat* dels pares o de *lliure elecció* per part de pacients adults/es. Una intervenció que done la major quantitat d'*informació* possible davant la presa de decisions (a diferència del secretisme en els protocols tradicionals), i de *formació* (tant a pares com a adults) sobre el valor i l'experiència de la diferència i sobre les diferents estratègies de gestió davant d'un mateix i de tots els altres. Això implica, per exemple,

examinar les creences inqüestionades sobre la «sexualitat normal», el «cos normal» o la «vida normal»; donar informació oberta sobre les diferents condicions en les seues relacions socials, especialment les afectives; donar informació i discutir sobre formes alternatives de sexualitat plaïbles que vagen més enllà de la penetració vaginal, i de com gestionar-les amb les seues parelles o relacions, etc. (Alderson *et al.*, 2004; Boyle *et al.*, 2005).¹⁴

Mentrestant, les persones en trànsit o variabilitat sexual es mouen entre contradiccions, paradoxes i negociacions. Tal i com assenyala Judith Butler, la crítica de les normes de gènere i la comprensió de les diferents postures en aquest debat, ha de situar-se en el context de les vides tal i com són viscudes per les persones a les quals més afecta, i ha de guiar-se per la qüestió de què és allò que maximitza les possibilitats d'una vida habitable i allò que minimitza la possibilitat d'una vida insuportable, per a totes elles. I d'aquesta manera reconèixer les agències i microresistències en els ajustos, els acords i les negociacions contínues amb l'*statu quo* en el quefer quotidià de cossos, gèneres i desigs. És precisament dins d'aquesta tensió on situem la clau del canvi. □

1. Kim, «As is», en Dreger, Alice Domurat (ed.) *Intersex in the Age of Ethics*, Hagerstown, University Publishing Group, 1999.
2. Ens referim a l'aparença dels genitals externs i al fenotip (distribució del pèl moixí i del greix, desenvolupament de la musculatura i aparença externa en general).
3. Cromosomes (X0, XY, XXXY, XX, etc.), gònades (ovaris i testicles), estructures internes (úter, vagina, trompes de Fal·lopi, pròstata, epidídim, conductes deferents, etc.).
4. Michel Foucault, *Herculin Barbin llamada B. Revolución*, Madrid, 1985.
5. Se'n parla molt a través de premsa escrita i Internet. Aquest fragment s'ha extret de l'article: «¿Ets prou dona per a ser olímpica?», del 15 d'agost de 2008 en <www.soitu.es>. També s'hi poden llegir titulars com: «La judoka amb la força d'un home», del 14 d'agost de 2008 en www.cadenaser.com
6. Grup d'Ajuda de la Síndrome de Klinefelter: <http://sindromedeklinefelter.es>.
7. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995.
8. En C. V. Lucio, «Hermafroditismo verdadero, características clínicas, genotipo e histología gonadal», en *Medicina Universitaria*, 5(20), 2003, pp. 176-179.
9. Silvia García Dauder, Carmen Romero Bachiller i Esther Ortega, «Cossos insumisos i mutilació genital: La regulació tecno-mèdica dels cossos sexuals», en J. M. Armengol (ed.), *Masculinitats per al segle XXI*, Barcelona, CEDIC, 2007.
10. Suzane Kessler, *Lessons from the Intersexed*, New Jersey, Rutgers University Press, 1998.
11. John Money, J. G. Hampson i J. L. Hampson, «Hermafroditism: Recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychologic management», *Bulletin of the John Hopkins Hospital*, 97, 1955, pp. 284-300.
12. Judith Butler, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.
13. Julie Alderson, Anna Madill i Adam Balen, «Fear of devaluation: Understanding the experience of intersexed women with androgen insensitivity syndrome», *British Journal of Health Psychology*, 9, 2004, pp. 81-100.
14. Mary Boyle, Susan Smith i Lih-Mei Liao, «Adult genital surgery for intersex: A solution to what problem?», *Journal of Health Psychology*, 10(4), 2005, pp. 573-584.

El Corte Inglés,
organitzador des de fa 31 anys
de la gran festa de l'esport
popular a Barcelona.

SOM UN MÉS

Quan correm al teu costat entre tota aquesta multitud, sense cap altra meta que participar. Quan aplaudim un espectacle, una òpera o un concert. I especialment, quan ens enorgullim de la nostra cultura i les nostres tradicions, com quelcom nostre que cal defensar. Per això, i per moltes coses més, a El Corte Inglés ens sentim un més a fomentar la cultura catalana i donar-li suport.

El Corte Inglés

Patrocinador oficial del QUIOSC-CAT
de l'APPEC.

GRAN TEATRE DEL LICEU

El Corte Inglés,
mecenes del Gran
Teatre del Liceu.

PALAU DE LA MÚSICA

El Corte Inglés,
membre d'honor
de la Fundació
Orfeó Català-Palau
de la Música Catalana.

AUDITORI DE GIRONA

El Corte Inglés,
patró de la Fundació
Auditori-Palau de
Congressos de Girona.

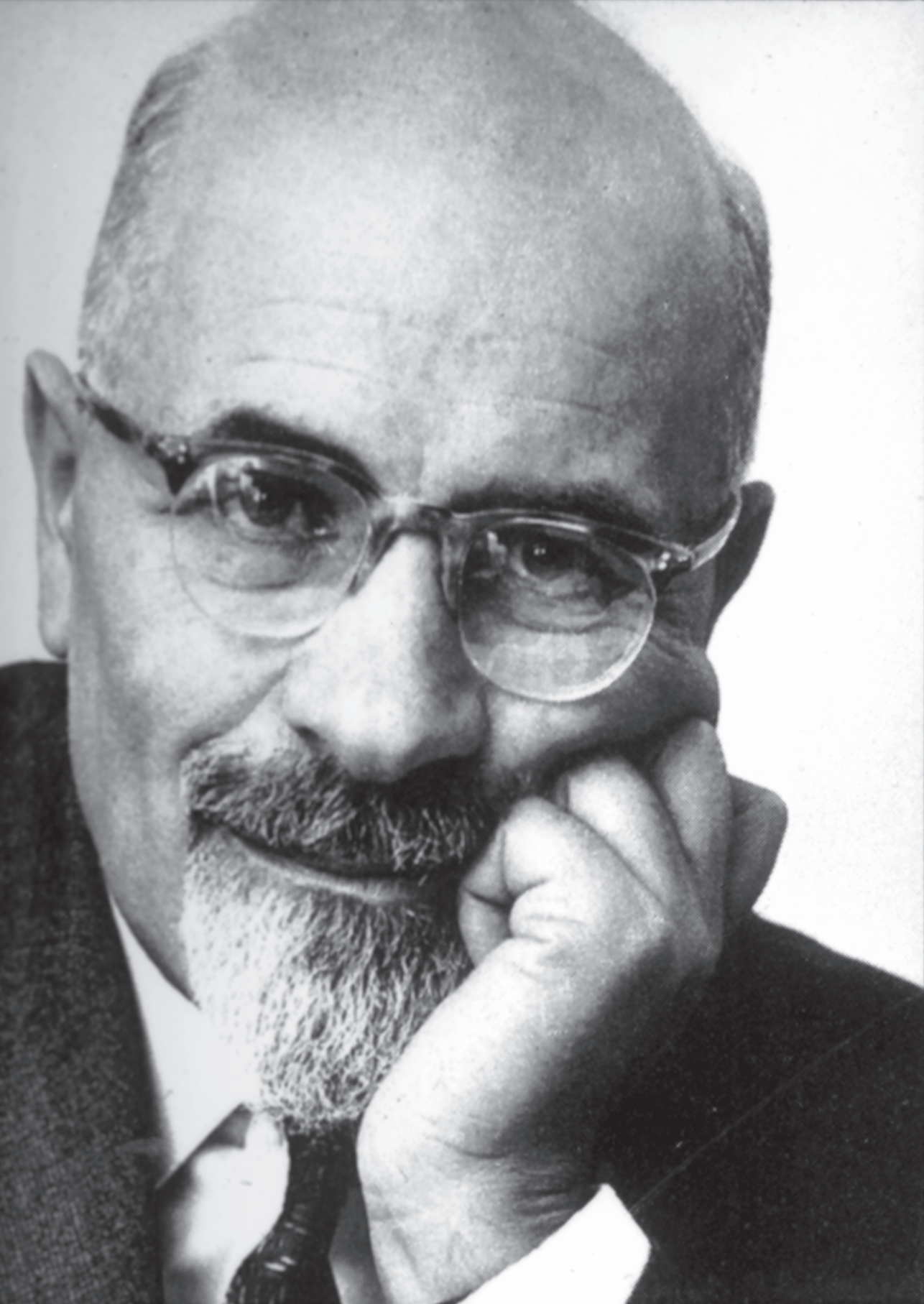
ESCOLA DE SARDANES

El Corte Inglés organitza
des de fa 32 anys
aquesta escola, on
més de 20.000 nens
i nenes han après
a ballar sardanes.

MINYONS DE TERRASSA

El Corte Inglés,
patrocinador des de
fa divuit anys de la
Diada dels Minyons
de Terrassa.





El jueu no jueu

Isaac Deutscher

En febrer de l'any 1958, durant la Setmana del Llibre Jueu celebrada a Londres, Isaac Deutscher pronuncià una conferència davant el Congrés Mundial Jueu. Se'n publicà un resum a la Jewish Observer and Middle East Review, i posteriorment el text ampliat i revisat per l'autor aparegué a Universities and Left Review. Isaac Deutscher, el conegut autor de les biografies de Stalin i Trotski, historiador i analista penetrant de la política de Rússia i l'Europa oriental, jueu d'origen polonès i marxista heterodox, fou una veu considerablement escoltada en l'època de la guerra freda i sobretot de la distensió. Era un autor i un intel·lectual respectat en una Europa que tractava de recuperar, amb penes i treballs, els fils de la racionalitat i de la confiança després de les grans catàstrofes que l'havien sacsejat i malmès entre 1914 i 1945. El seu plantejament mereix, sens dubte, atenció en un moment històric distint, quan, de tota manera, molts dels problemes a debat segueixen oberts, tot i que el llenguatge o la clau d'interpretació són ja tan diferents.

GM

Recorde que quan era infant i llegia la *Midrash* em trobava amb una història i la descripció d'una escena que captivava la meua imaginació. Era la història del rabí Meir, el gran sant, savi i pilar de l'ortodòxia mosaica i coautor de la *Mishna*, que havia rebut lliçons de teologia de l'herètic Elisha ben Abiyuh, conegut amb el sobrenom d'Akher (l'Estrany). Un sàbat el rabí Meir havia eixit a passejar amb el seu mestre i com era habitual es van embolicar en una profunda discussió. L'herètic anava a llocs d'un ase i el rabí Meir, com que no podia cavalcar en sàbat, caminava al seu costat i escoltava tan concentrat les paraules de saviesa que sortien de llavis herètics que no se'n donà que ell i el seu mestre havien arribat al límit ritual que els jueus no estaven autoritzats a travessar el sàbat. En aquell moment el gran herètic es girà cap al seu deixeble i digué: «Mira, hem arribat al límit, ara ens hem de separar: no em pots acompanyar, torna-te'n!» El rabí Meir retornà cap a la comunitat jueva mentre que l'herètic continuà, mes enllà dels límits de la juevia.

Hi havia moltes coses en aquesta escena que bé podien deixar perplex un infant jueu ortodox. Com és que el rabí Meir rebia lliçons d'un herètic? Com és que se l'escoltava amb tanta atenció? Per què el defensava enfront d'altres rabins? El meu cor, sembla, estava amb l'herètic. Però aquest, on estava realment?, em vaig preguntar. Demostrava un respecte ben curiós per l'ortodòxia del seu deixeble, perquè l'enviava de retorn a la comunitat el sàbat sagrat, però ell mateix –deixant de banda el cànon i el ritual– marxava enllà dels límits que no es podien travessar. Quan tenia tretze o potser catorze anys vaig començar a escriure un drama sobre Akher i el rabí Meir i vaig tractar d'aconseguir més informació sobre la personalitat d'Akher. Què li va fer transcendir el judaisme? Era un gnòstic? Era seguidor d'alguna escola de filosofia grega o romana? No aconseguia trobar-hi respostes, i no vaig passar del primer acte del meu drama.

L'herètic jueu, que transcendeix el judaisme, forma part d'una tradició jueva. Es pot considerar Akher com el prototip dels grans revolucionaris del pensament modern, com ara Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburg, Trotski i Freud. Se'ls pot situar en una tradició jueva. Tots ells van anar més enllà dels límits del judaisme. Tots ells consideraven el judaisme massa estret, massa arcaic, massa limitador. Tots ells cercaven més enllà ideals i objectius, i representen la suma i la substància de bona part de les aportacions cabdals del pensament modern, representen el bo i millor de les transformacions més importants de la filosofia, la sociologia, l'economia i la política dels tres darrers segles.

Tenien alguna en comú? Per ventura han marcat de manera tan decisiva el pensament de la humanitat a causa del seu «geni jueu» especial i distintiu? No crec en el geni especial de cap raça. I tanmateix estic convençut que, d'alguna manera, eren molt jueus. Eren portadors d'alguna cosa molt profunda lligada a la vida i la manera de pensar jueves. Eren *a priori* extraordinaris en la mesura que com a jueus van viure entre diverses civilitzacions, religions i cultures nacionals. Van nèixer i créixer en moments de transició entre èpoques diverses. El seu pensament va madurar allà on es trobaven diverses influències culturals que es fecundaven recíprocament. Vivien en àrees perifèriques o als racons i els replecs de les seues nacions respectives. Cada un d'ells formava part de la societat i no en formava part, hi pertanyia i alhora no en pertanyia. Fou això precisament el que els va permetre d'alçar el vol en el pensament i enlairar-se enllà de la seua societat, de la seua nació, del seu temps i de la seua generació, per atènyer mentalment nous horitzons i anticipar-se àmpliament al futur.

Fou, em sembla, un biògraf protestant anglès de Spinoza qui digué que només un jueu podia haver dut a terme la revolució en la filosofia del seu temps que va dur a terme Spinoza: un jueu que no estava encadenat als dogmes de les esglésies catòlica o protestant, però tampoc als de la fe al si de la qual s'havia educat. Ni Descartes ni Leibniz pogueren alliberar-se en la mateixa mesura de les cadenes de la tradició escolàstica medieval en filosofia.

Spinoza es va formar en un entorn marcat per influències d'Espanya, Holanda, Alemanya, Anglaterra, i de la Itàlia del Renaixement, totes les tendències espirituals del seu temps que van modelar el seu pensament. Els seus avantpassats, abans d'arribar a Holanda, havien estat *marranos* espanyols-portuguesos, havien estat *criptojueus*, jueus de cor, però cristians

de portes enfora, com ho eren molts jueus espanyols als quals la Inquisició havia obligat a batejar-se. Després d'arribar a Holanda els Spinoza van tornar a manifestar-se obertament com a jueus, però, per descomptat, no eren aliens, ni ells ni els seus descendents immediats, al clima intel·lectual del cristianisme.

Ja a l'inici mateix del seu camí com a pensador independent i pioner del modern estudi crític de la Bíblia, Spinoza es va fer càrrec de la contradicció cabdal del judaisme: la contradicció entre la concepció universal i monoteista de Déu i la forma en què aquest Déu apareix en la religió jueva, com un Déu vinculat a un sol poble, la contradicció entre el Déu universal i el «poble escollit». Són ben conegudes les conseqüències que tingué per a Spinoza el reconeixement d'aquesta contradicció: l'expulsió de la comunitat jueva i l'excomunicació. Hagué de lluitar contra les autoritats espirituals jueves que, havent estat víctimes poc abans de la Inquisició, estaven ara infectades per l'esperit inquisitorial. I també hagué d'enfrontar-se a l'hostilitat del clergat catòlic i dels sacerdots calvinistes. Tota la seua vida fou un combat per superar les limitacions de les religions i les cultures de la seua època.

Entre els jueus de gran alçada intel·lectual que es van veure exposats a la contraposició entre diverses religions i cultures, alguns es van trobar fins a tal punt esquinçats per influències i pressions contradictòries que no pogueren assolir un equilibri espiritual i finalment s'ensorraren. Uriel Acosta, oncle i precursor de Spinoza, en va ser un. Una i altra vegada es va rebel·lar contra el judaisme, i una i altra vegada se'n va retractar. Fou una i altra vegada excomunicat pels rabins, i una i altra vegada es va prostrar davant seu al terra de la Sinagoga d'Àmsterdam, penedit. Spinoza en canvi tingué la gran fortuna intel·lectual de ser capaç d'harmonitzar les diverses influències en conflicte per a donar forma a una visió més elevada del món i elaborar una filosofia integrada.

Gairebé en cada generació, sempre que els intel·lectuals jueus en contacte amb diferents cultures lluiten amb si mateixos i amb els problemes del seu temps, trobem algú que, com Uriel Acosta, s'ensorra sota el pes d'aquesta càrrega, mentre que d'altres, com ara Spinoza, en fan el punt de partida per atènyer una nova grandesa. Heine fou en certa manera l'Uriel Acosta de la generació posterior. La seua relació amb Marx, el nét intel·lectual de Spinoza, es comparable a la d'Uriel Acosta amb Spinoza.

Heine se sentia esquinçat entre el cristianisme i el judaisme, i entre França i Alemanya. A la seua Renània nativa xocaven les influències de la Revolució francesa i de l'Imperi napoleònic amb les del Sacre Imperi Romà Germànic i del kaiser alemany. Es va educar en l'òrbita de la filosofia clàssica alemanya i també del republicanisme francès, considerava Kant com un Robespierre i Fichte com un Napoleó en el reialme de l'esperit, i així els descriu en un dels fragments més profunds i commovedors de *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Als seus darrers anys entrà en contacte amb el socialisme i el comunisme francès i alemany i va manifestar envers Marx la mateixa admiració i simpatia, no mancada d'un cert neguit, que havia manifestat al seu temps Uriel Acosta envers Spinoza.

Marx també va nàixer i es va educar a Renània. Com que els seus pares ja no s'identificaven amb el judaisme, no hagué de pugnar, com Heine, amb el llegat jueu. Però s'oposà amb

intensitat a l'endarreriment social i intel·lectual de l'Alemanya del seu temps. Passà la major part de la vida a l'exili i el seu pensament va rebre les influències de la filosofia alemanya, el socialisme francès i l'economia política anglesa. Cap altre pensador contemporani va saber sintetitzar totes aquestes influències d'una manera tan fecunda. Marx s'elevà més enllà de la filosofia alemanya, del socialisme francès i de l'economia política anglesa, absorbí allò que tenien de millor i en transcendí les limitacions.

Com a exemples més propers en el temps trobem Rosa Luxemburg, Trotski i Freud: tots tres es van formar al mig de cruïlles històriques. Rosa Luxemburg era una combinació única de trets de caràcter alemanys, polonesos i russos amb el temperament jueu. Trotski va estudiar en un institut luterà rus-alemany de la cosmopolita Odessa, situada a la perifèria de l'imperi grec-ortodox dels tsars. El pensament de Freud madurà a Viena allunyat de la comunitat jueva i en oposició al clericalisme catòlic de la capital dels Habsburg. Tots tres tenien això en comú, que les condicions en les quals vivien i treballaven no els permetien reconciliar-se amb idees marcades per la limitació nacional o religiosa, i que en canvi els induïen a maldar per una *Weltanschauung* de caràcter universal.

L'ètica de Spinoza ja no era l'ètica jueva, sinó l'ètica de la humanitat en general, així com el seu Déu ja no era el Déu jueu. El seu Déu, confós amb la natura, s'havia deslliurat d'una identitat divina separada i distintiva. Però d'alguna manera el Déu i l'ètica de Spinoza eren encara jueus, sols que el monoteisme jueu s'havia dut a la seua conclusió lògica i el Déu universal jueu havia estat pensat fins al final; i quan havia estat pensat fins al final, havia deixat de ser jueu.

Heine va pugnar al llarg de tota la seua vida amb el judaisme, amb el qual mantenia una relació típicament ambivalent, plena d'amor-odi o d'odi-amor. En aquest sentit la seua posició se situava per darrere de la de Spinoza, qui, excomunicat pels jueus, no es va convertir en cristià. Heine no tenia la força d'esperit i el caràcter de Spinoza. D'altra banda, vivia en una societat que fins i tot en les primeres dècades del segle XIX era endarrerida en comparació amb la societat holandesa del segle XVII. En una primera època posà les seues esperances en aquesta mena de pseudoemancipació dels jueus, l'ideal de la qual va expressar Moses Mendelsohn amb aquestes paraules: «Sigues un jueu de portes endins de casa teua i un home a fora». La timidesa d'aquest ideal jueu-alemany era del tot coherent amb la tebior del liberalisme de la burgesia gentil alemanya: el liberal alemany era un «home lliure» dins de sa casa i un *allertreuerster Untertan* [el súbdit més fidel] a fora. Això no podia satisfer Heine a la llarga. Abandonà el judaisme i es rendí al cristianisme per tal d'aconseguir un «bitllet d'entrada a la cultura europea». En el fons del seu cor no va assumir mai l'abandonament i la conversió. El refús de l'ortodòxia jueva recorre tota la seua obra. El seu Don Isaac diu al rabí von Bacherach: «...m'agrada la vostra cuina molt més que la vostra religió. No, no puc ser un de vosaltres. I em pense que fins i tot en la millor de les èpoques, sota el vostre rei David, que era rei de Judea i d'Israel, no hauria pogut viure entre vosaltres, hauria marxat, us hauria deixat, i me n'hauria anat a Babilònia, on la joia de viure omplia els temples dels déus». I tanmateix Heine es manifestava també com un jueu

apassionat, profundament afectat en una carta a un amic: *«Ich habe gewaltig beschworen, den tausendjährigen Schmerz»*.

Marx, vint anys més jove, va superar el problema que havia turmentat Heine. Només una vegada el va tractar, al seu famós escrit de joventut *Sobre la qüestió jueva*. Ací es troba un refús sense contemplacions del judaisme. Per aquesta raó els apòlogistes de l'ortodòxia i del nacionalisme jueu han atacat durament Marx titllant-lo d'«antisemita». Tanmateix, jo crec que Marx tocà el cor mateix de la qüestió quan digué que els jueus havien sobreviscut «no malgrat la història, sinó en la història i a través de la història», que devien la seua supervivència al paper específic que havien desenvolupat com a agents de l'economia monetària en entorns que vivien submergits en l'economia natural, que el judaisme era essencialment un compendi teòric de les relacions de mercat i la fe del comerciant; i que l'Europa cristiana, quan va passar del feudalisme al capitalisme, esdevingué jueva en un cert sentit. Marx veia el cristià com el «jueu teòric» i el jueu com un «cristià pràctic» i, per consegüent, veia el burgès cristià «pràctic» com a «jueu». Puix que tractava el judaisme com el reflex religiós de la manera burgesa de pensar, considerava que l'Europa burgesa s'assimilava al judaisme. El seu ideal no era la igualtat de jueus i gentils en una societat capitalista «judaïtzada», sinó l'emancipació tant dels jueus com dels no jueus respecte de la forma burgesa de vida o, com ho expressava de manera provocativa amb el seu idioma de jove hegelianista farcit de paradoxes, «l'emancipació de la societat respecte del judaisme». La seua idea era tan universal com la de Spinoza, tot i que s'avançà uns dos cents anys en el temps. Era la idea del socialisme i d'una societat sense classes i sense estat.

Entre la munió de seguidors i deixebles de Marx n'hi ha ben pocs tan propers a ell, en temperament i esperit, com Rosa Luxemburg i Lev Trotski. L'afinitat que hi tenien es mostra ben clarament en la seua visió dialèctica i dramàtica del món i de la lluita de classes i en la combinació excepcional de pensament, passió i imaginació que donava al seu llenguatge i al seu estil una claredat, una densitat i una riquesa del tot peculiars. (Bernard Shaw tenia probablement aquesta idea present quan parlava del «do literari específicament jueu de Marx»). Rosa Luxemburg i Trotski, a l'igual que Marx, maldaren juntament amb els seus companys no jueus, per aconseguir solucions universals (no particularistes) i per solucions internacionalistes (no nacionalistes), als problemes del seu temps. Rosa Luxemburg mirà de transcendir la contradicció entre el socialisme reformista alemany i el marxisme revolucionari rus. Tractà d'introduir en el socialisme alemany una mica de l'*elan* revolucionari i de l'idealisme russos i polonesos, una mica d'aquell «romanticisme revolucionari» que un gran realista com Lenin exalçava sense amagar-se'n. I també intentà de vegades trasplantar l'esperit i la tradició democràtica de l'Europa Occidental als moviments socialistes clandestins de l'Europa Oriental. Fracassà en el seu objectiu principal i pagà amb la vida. Però no fou només això. En el seu assassinat, l'Alemanya dels Hohenzollern celebrà el seu darrer triomf, i l'Alemanya nazi el primer.

Trotski, l'inspirador de la Revolució Permanent, nodria la visió d'una revolució de caràcter mundial que transformaria la humanitat. Aquest dirigent, juntament amb Lenin, de la

Revolució russa i fundador de l'Exèrcit Roig, entrà en conflicte amb l'Estat que havia ajudat a crear quan aquest Estat i els seus líders van aixecar la bandera del socialisme en un sol país. No acceptava una concepció del socialisme limitat a les fronteres d'un sol país.

Tots aquests grans revolucionaris eren extremament vulnerables. Com a jueus eren, en un cert sentit, desarrelats. Però ho eren només en alguns aspectes, perquè tenien les arrels més profundes en la tradició intel·lectual i les aspiracions més nobles de la seua època. I tanmateix, sempre que la intolerància religiosa o l'excitació nacionalista pujava de to, sempre que triomfava la mediocritat dogmàtica i el fanatisme, ells n'eren les primeres víctimes. Els rabins jueus els excomunicaren; els capellans cristians els perseguiren; la policia dels governants absoluts i la soldadesca els acaçaren; els fariseus pseudodemocràtics els odiaren; i foren expulsats dels seus propis partits. Gairebé tots van ser exiliats. I els seus escrits van ser cremats en un moment o altre a la foguera. El nom de Spinoza no pogué ni tan sols ser esmentat durant més d'un segle després de la seua mort. Ni tan sols Leibniz, que tant li devia intel·lectualment, no va gosar fer-ne esment. Trotski és encara anatema a la Rússia actual. Els noms de Marx, Heine, Freud i Rosa Luxemburg van estar prohibits a Alemanya fins fa ben poc. Però al final la victòria ha estat seua. Després d'un segle en què el nom de Spinoza va caure en l'oblit, se li van fer monuments i fou reconegut com un dels grans esperits de la humanitat. Herder digué una vegada sobre Goethe: «Ja m'agradaria que Goethe llegís algun llibre en llatí a més de l'*Ètica* de Spinoza». Certament, Goethe estava amarat del pensament de Spinoza, i Heine el descriu de manera eloqüent, i encertada, com «un Spinoza que s'ha tret la capa de les fórmules matemàtiques i geomètriques i se'ns presenta com a poeta líric». El mateix Heine triomfà sobre Hitler i Goebbels. Els altres revolucionaris d'aquesta línia sobreviuran també i tard o d'hora triomfaran sobre aquells que han maldat durament per esborrar-ne la memòria.

Em tem que he dit ben poc sobre Freud. Però és evident que pertany a la mateixa línia intel·lectual. En les seues teories, més enllà dels mèrits o els demèrits, transcendia els límits de les escoles psicològiques anteriors. L'home que analitza no és un alemany o un anglès, un rus o un jueu, sinó l'home universal al si del qual pugnen el subconscient i el conscient, l'home que és part de la natura i de la societat, l'home els desigs, ànsies, escrúpols i inhibicions, obsessions i pors del qual són bàsicament les mateixes, independentment de la raça, la religió o la nacionalitat. Des del seu punt de vista, els nazis tenien raó quan van sumar el nom de Freud al de Marx i van llançar també els seus llibres a la foguera.

Tots aquests pensadors i revolucionaris tenen alguns principis filosòfics en comú, per bé que les seues filosofies, per descomptat, canvien de segle a segle i de generació a generació. Tots —de Spinoza a Freud— són deterministes. Tots sostenen que l'univers està dirigit per lleis que li són inherents i governat per *Gesetzmässigkeiten*. No consideren la realitat com una suma informe d'accidents o la història com el resultat dels capricis i les manies dels poderosos. No hi ha res de fortuït, ens diu Freud, als nostres somnis, a les nostres bogeries o fins i tot als nostres lapsus. Les lleis del desenvolupament, diu Trotski, es «refracten» a través dels accidents històrics; i quan diu això se situa molt a prop de Spinoza.

Són deterministes perquè havent observat moltes societats i estudiat de prop moltes «formes de viure», hi han copsat les regularitats bàsiques de la vida. La seua manera de pensar és dialèctica perquè, al viure en les zones de contacte, d'intersecció, de religions i nacions diverses, contemplen la societat com un flux. Per a ells la realitat és dinàmica, no estàtica. Els qui només han conegut una societat, una nació, una religió, tendeixen a imaginar que la seua forma de vida i la seua manera de pensar tenen una validesa absoluta i inalterable i que tot allò que hi entre en contradicció és d'alguna manera «antinatural», inferior o pervers. Els qui han viscut en les zones de contacte entre diverses civilitzacions comprenen força més bé el moviment i les contradiccions a gran escala de la natura i la societat.

Tots aquests pensadors coincideixen en el caràcter relatiu de les normes morals. Cap d'ells creu en el bé absolut o el mal absolut. Han observat comunitats que han acceptat codis morals diferents o que han assumit valors ètics distints. El que era bo per a la Inquisició de l'Església Catòlica Romana que van patir els avis de Spinoza, era dolent per als jueus; i el que era bo per als rabins i els ancians jueus d'Àmsterdam era dolent per al mateix Spinoza. Heine i Marx conegueren en la seua joventut el xoc brutal entre la moralitat de la Revolució francesa i la de l'Alemanya feudal.

Gairebé tots aquests pensadors compartien encara una altra gran idea filosòfica, la idea segons la qual per a ser real el coneixement ha de ser actiu. Això, és clar, deixa empremta en la visió de l'ètica, perquè si el coneixement és inseparable de l'acció, de la praxis, que és per naturalesa relativa i contradictòria, llavors la moralitat, el coneixement sobre el que és bo i el que és dolent, és així mateix inseparable de la praxis i, per consegüent, també relativa i contradictòria. Spinoza deia que «ésser és fer i conèixer és fer». Això està molt a prop de la coneguda frase de Marx: «fins ara els filòsofs han interpretat el món, però del que es tracta és de transformar-lo».

Finalment, tots ells, de Spinoza a Freud, creien en la solidaritat última entre els homes. I això anava implícit en les seues actituds envers el judaisme. Mirem ara enrere i pensem en tots aquests creients convençuts en la humanitat a través de la boira sagnant del nostre temps. Els mirem a través del fum de les cambres de gas, el fum que cap ventada no pot realment dispersar i apartar dels nostres ulls. Aquests «jueus no jueus» eren essencialment optimistes, i el seu optimisme assolía uns cims als quals, vertaderament, resulta molt difícil d'accedir-hi en el nostre temps. No van imaginar que fos possible que la «civilitzada» Europa pogués descendir, en el segle XX, als abismes d'una barbàrie de tal magnitud que l'expressió «solidaritat entre els homes» hauria de sonar a burla cruel a oïdes jueves. Només Heine en tingué la premonició intuïtiva de poeta quan advertia Europa perquè es preparés davant la futura envestida dels vells déus germànics sortits «aus dem teutschem Urwalde», i quan es planyia del tràgic destí dels moderns jueus, que superava qualsevol intent d'expressió o de comprensió, un destí tan tràgic que «se'n riuen quan els en parles, i això és la tragèdia més gran».

No hi trobarem aquesta premonició en Spinoza o en Marx. Freud, ja vell, trontollà mentalment sota el colp del nazisme. Trotski es va mostrar xocat davant el fet que Stalin utilitzés per atacar-lo la insinuació antisemita. Quan era jove, Trotski havia rebutjat en els

termes més categòrics la demanda d'*autonomia cultural* per als jueus defensada pel Bund, el Partit Socialista Jueu, en 1903. Ho va fer en nom de la solidaritat de jueus i no jueus dins del socialisme. Quasi un quart de segle després, quan encapçalava una lluita desigual amb Stalin i anava a les cèl·lules del partit a Moscou per explicar la seua posició, hi va ser acollit amb al·lusions rancunioses a la seua condició de jueu i fins i tot amb insults antisemites directes. Les al·lusions i els insults venien de membres del partit que ell mateix, junt amb Lenin, havia dirigit en la revolució i la guerra civil. Als arxius de Trotski hi vaig trobar una carta sobre aquesta qüestió que va adreçar a Bukharin en 1926. Descrivia les escenes que havia viscut a l'organització de Moscou i es preguntava: «¿Com és possible» –i en les paraules i els subratllats es percep l'angoixa, la perplexitat i l'horror que sentia aquest home– «com és possible que *al nostre partit, en cèl·lules obreres, ací a Moscou*, la gent pugua fer servir impunement insults antisemites? ¿Com és possible?» Amb la mateixa perplexitat i la mateixa angoixa plantejà aquesta qüestió en una reunió del Politburó, i els seus col·legues van traure importància al tema i se'n van desentendre totalment. Després d'un altre quart de segle, i després d'Auschwitz i Madjanek i Belsen, la pregunta de Trotski hagué de ser formulada de nou quan una altra vegada, i ara de manera molt més oberta i amenaçadora, Stalin va recórrer a la insinuació i l'insult antisemita.

És un fet indubtable que la massacre nazi de sis milions de jueus europeus no ha fet una impressió profunda en les nacions d'Europa. No ha commogut realment la seua consciència. Les ha deixat més aviat fredes. ¿Tenia justificació, aleshores, la creença optimista en la humanitat defensada pels grans revolucionaris jueus? ¿Podem compartir encara la seua fe en el futur de la civilització? Haig d'admetre que si calgués jutjar i respondre aquestes qüestions des d'un punt de vista exclusivament jueu, seria difícil i potser impossible, de donar-hi una resposta positiva. Pel que fa a mi mateix, no puc abordar la qüestió des d'un punt de vista exclusivament jueu, i la meua resposta és: sí, la seua fe tenia justificació. Tenia justificació en la mesura, en tot cas, que la creença en la solidaritat última de la humanitat és, com a tal, una de les condicions necessàries per a la preservació de la humanitat i per a extirpar de la nostra civilització la resta putrefacta de barbàrie que encara conté i que l'enverina.

¿I per què, així doncs, el destí dels jueus europeus ha deixat més aviat fredes les nacions d'Europa o el món gentil en general? Malauradament, Marx tenia molta més raó sobre el lloc dels jueus en la societat europea d'allò que podíem copsar fa un temps. La major part de la tragèdia jueva ha consistit en això, que com a resultat d'un desenvolupament històric de llarga durada, les masses d'Europa s'han avesat a identificar primàriament els jueus amb el comerç i la intermediació, el préstec de diner i l'enriquiment. D'aquest, els jueus n'han esdevingut sinònim i símbol en la creença popular.

Mireu l'*Oxford English Dictionary* i les accepcions que dona del terme «jueu»: en primer lloc diu que és «una persona de raça hebrea»; en segon lloc –i com a ús col·loquial– seria «usurer en grau màxim, persona que fa negocis avantatjosos». «Ric com un jueu», diu el proverbi. Col·loquialment la paraula ha sigut utilitzada també com a verb transitiu: *to jew*, segons l'*Oxford Dictionary*, significa *to cheat, overreach*. Aquesta és la imatge vulgar del jueu i

el prejudici vulgar contra el jueus, fixat en moltes llengües, no tan sols en anglès, i en moltes obres d'art, no tan sols en *El mercader de Venècia*.

Tanmateix, no és només la imatge vulgar. Recordeu quina fou l'ocasió en què Macaulay va defensar, i la manera com ho va fer, la igualtat política dels jueus i els gentils i el dret dels jueus a ocupar un lloc a la Cambra dels Comuns. L'ocasió hi va ser l'admissió a la Cambra d'un Rothschild, el primer jueu que hi entrava, el jueu elegit representat per la City de Londres. I l'argument de Macaulay era aquest: si deixem que un jueu gestione els nostres afers financers per nosaltres, per què no hauríem de deixar-lo seure ací entre nosaltres, al Parlament, i dir la seua en la gestió de tots els nostres afers públics? Era la veu del burgès cristià que mirava sense velles prevencions Shylock i el saludava com un germà.

Pense que allò que ha permès als jueus sobreviure com a comunitat separada, el fet d'haver representat l'economia de mercat enmig de pobles que vivien en plena economia natural, aquest mateix fet –i la memòria que n'ha perviscut– ha estat també responsable, si més no en part, de la *Schadenfreude* [alegria pel dolor aliè] o la indiferència amb què el populatxo d'Europa s'ha mirat l'holocaust dels jueus. La desgràcia dels jueus ha estat que quan les nacions d'Europa es van girar contra el capitalisme ho van fer molt superficialment, almenys durant la primera meitat d'aquest segle. Atacaren no pas el cor del capitalisme, no les relacions de producció del capitalisme, no la seua organització de la propietat i del treball, sinó aspectes exteriors i els seus guarniments en gran mesura arcaics, atàvics, que representaven de fet, tot sovint, els jueus.

Si els pobles d'Europa haguessen romàs identificats amb el capitalisme no haurien descarregat la seua frustració i fúria en els jueus, l'agent tradicional i, en la major part, primitiu, de l'economia monetària. Si s'haguessen revoltat seriosament contra el capitalisme, l'haurien enderrocat i no haurien anat a cercar bocs emissaris en els botiguers i els venedors ambulants jueus. Fou perquè es revoltaren només a mitges i amb mitges tintes contra el capitalisme que es giraren contra els jueus. August Bebel digué una vegada que «l'antisemitisme és el socialisme dels ximplers». Les masses d'Europa han estat socialistes en grau suficient per acceptar el socialisme dels ximplers però no suficientment sàvies per assumir el socialisme.

Això és el nucli de la tragèdia jueva. Marx i Rosa Luxemburg imaginaren que la humanitat passaria del capitalisme al socialisme abans que no hagués degenerat culturalment com a efecte de romandre massa temps sota les pressions del capitalisme. Imaginaren que la humanitat eixiria del capitalisme de bona i civilitzada manera. Això no ha passat. La decadència del capitalisme s'ha allargat, s'ha prolongat i ha arruïnat moralment la humanitat, i nosaltres, els jueus, hem pagat per això i potser encara haurem de pagar per això.

Tot plegat ha menat els jueus a veure-hi, en un Estat propi, l'eixida. La majoria dels grans revolucionaris, del llegat dels quals ens hem ocupat, consideraven que la solució dels problemes del seu temps i del nostre no es trobava finalment en els estats nació, sinó en la societat internacional. Com a jueus eren els pioners naturals d'aquesta idea, perquè ¿qui estava més qualificat per a predicar la societat internacional d'iguals que els jueus lliures de tot ortodòxia i de tot nacionalisme, jueu o no jueu? Tanmateix, l'enfonsament de l'Europa burgesa

ha obligat els jueus a abraçar la idea de l'estat nació. Aquesta és una consumació paradoxal de la tragèdia jueva. És una paradoxa perquè vivim una època en què l'estat nació esdevé acceleradament un arcaisme, no sols l'estat nació d'Israel, sinó els estats nació de Rússia, els Estats Units, Gran Bretanya, França, Alemanya i altres. Tots ells són anacronismes. No us n'adoneu, encara? No us n'adoneu que quan l'energia atòmica redueix cada dia que passa la dimensió del globus, quan l'home ha iniciat el seu viatge interplanetari, quan un *sputnik* sobrevola el territori d'un gran estat nació en un minut o en segons, que en una època així la tecnologia fa l'estat nació tan ridícul i superat com ho van ser, de ridículs i anacrònics, els petits principats medievals en l'època de la màquina de vapor?

Fins i tot aquests joves estats nació que han sorgit com a resultat de la lluita, necessària i progressista, menada pels pobles colonials i semicolonials per l'emancipació —l'Índia, Birmanïa, Ghana i altres— no podran, en la meua opinió, preservar durant massa temps el seu caire progressista. Constitueixen una etapa necessària en la història d'alguns pobles, però s'hi tracta d'una etapa que aquests pobles hauran de superar també en ordre a trobar marcs més amplis d'existència. En la nostra època, tot nou estat nació comença a veure's afectat, poc després d'haver-se constituït, pel declivi general d'aquesta forma d'organització política, i això ja s'ha pogut veure ben bé en la breu experiència de l'Índia, Ghana, i Israel. El món ha obligat els jueus a abraçar l'estat nació, i a fer-ne motiu d'orgull i d'esperança, just en un moment en què ja no n'hi ha cap, o ben poca, d'esperança en ell. No podeu blasmar els jueus per això. Heu de blasmar el món. Però els jueus, si més no, haurien de ser conscients de la paradoxa i adonar-se que el seu intens entusiasme per la «sobirania nacional» té data de caducitat històrica. No es van beneficiar dels avantatges de l'estat nació en els segles en què fou un mitjà del progrés de la humanitat i un gran factor revolucionari i unificador en la història. N'han pres possessió tan sols quan ha esdevingut un factor de desunió i de desintegració social.

Confie, així doncs, que juntament amb altres nacions, els jueus finalment seran conscients —o seran novament conscients— del caràcter inadequat de l'estat nació i que trobaran el seu camí de tornada al llegat moral i polític que ens va transmetre el geni dels jueus que gosaren anar més enllà del judaisme: el missatge de l'emancipació humana universal.

Traducció de Gustau Muñoz

Per què deim Diccionari català i no llemosí ni mallorquí?

Antoni M. Alcover

Serà cosa de dir-ho per respondre a algunes preguntes que ens han fetes i esvair alguns escrúpols i recels que, segons veim, n'hi ha que pateixen.

A Mallorca n'hi ha que tenen com a por del nom de català que donam al Diccionari, i s'estimarien més que li diguéssim mallorquí; mentre que devers el regne de València no els faria gràcia aquest nom, ni los ne deu fer gaire aquell, perquè voldrien que li diguéssim llemosí. En canvi a Catalunya n'hi ha que tenen por que no surti mallorquí en lloc de català.

Aquestes pors i recels, ens sap greu haver-ho de dir, demostren poca reflexió o poca co-nexença de la nostra llengua, i que n'hi ha que no se són fixats en allò que diuen ben clar i llampant els dos primers capítols de la Lletra de convit.

El Diccionari que volem fer és de la llengua que es parla a Catalunya, Rosselló, Illes Balears i regne de València. La llengua que es parla en aquests territoris, és o no la mateixa? Si me deis que no, no en parlem pus; no és per vosaltres que feim aquest Bolletí. No volem perdre el temps discutint amb gent que nega l'evidència. Ara, si reconeixeu que és la mateixa llengua, haureu de convenir que no pertoca dir-li llemosina ni mallorquina, sinó catalana.

Quod sic probo:

No pertoca dir-li llemosina, perquè el llemosí és la branca de la llengua d'Oc que es parlava i es parla dins el Limousin, regió de devora Poitiers, que té per capital Limoges, dins el cor de França. I si devers el segle XIII qualcú donà el nom de llemosí a les diferents branques de la llengua d'Oc, fou per la preponderància que alguns grans escriptors d'aquella regió donaren al seu llenguatge entre els altres germans del Migdia de França; preponderància que fou de ben curta durada. Vengué la nostra llengua del Limousin? Qui s'atrevirà a sostenir-ho? Qui no sap que és tan antiga a la Catalunya francesa i a la Catalunya espanyola com el llemosí a la regió de Limoges? Per quines cinc-centes, doncs, li hem de dir llemosina?

Aquest text d'Antoni M. Alcover es va publicar al *Bolletí de la Llengua Catalana*, I, febrer de 1902, pp. 35-37. Recollit a Antoni M. Alcover, *Doctrina sobre la llengua de les Balears i de València*, a cura de Francesc de B. Moll, Palma, Editorial Moll, 1982.

Hi haurà més motiu per dir-li mallorquina? En cap manera. Ni la filologia, ni la història, ni la geografia autoritzen tal denominació, si amb ella pretenim expressar qualque cosa més que una varietat dialectal del català, si amb ella volem anomenar d'una manera completa i exclusiva la llengua que parlam. No seria una beneitura sostenir que tal llengua no és la mateixa que es parla a Catalunya, al regne de València i al Rosselló? Quin motiu hi ha perquè hagi de prendre el nom de la nostra illa i no d'aquestes altres regions? És Mallorca la més gran? Se propagà la llengua d'aquí en aquelles? On treu cap, doncs, tal pretensió?

Però, per què li hem de dir catalana? Perquè començà a parlar-se a Catalunya, de Catalunya se va estendre a les Balears i als regnes de València i Múrcia i a les altres regions onsevulla l'han parlada; i Catalunya espanyola i Catalunya francesa encara són avui el territori més gran que la parla. On era el mallorquí i el valencià abans de conquerir el gran rei En Jaume Mallorca i València? Que hi havia cristians a una banda i altra, com se féu la conquesta? No serien gaire, sobretot a Mallorca. Almanco els monuments històrics no ho comproven. Quina llengua parlaven aquells cristians? Quan ens treguen monuments constants, autèntics, fefaents, on const que parlaven la mateixa llengua en què estan escrits els monuments immediatament posteriors a la conquesta de les dues regions i que es conserven dins els arxius de les mateixes; fins que ens presentin proves i arguments d'aquesta naturalesa, i no pures suposicions i afirmacions gratuïtes i arbitràries, com fins avui, seguirem professant com a cosa evident que Mallorca i València reberen la seva llengua de Catalunya, i per consegüent, el mallorquí no és més que el català que es parla a Mallorca i el valencià el que es parla a València; a una i altra part, això sí, amb algunes varietats dialectals, que li donen fesomia especial, sobretot en la part fonètica, constituint el mallorquí i el valencià, com el rossellonès i el català oriental i l'occidental, altres tantes varietats de l'única i mateixa llengua, que per les raons apuntades anomenam catalana; varietats que no alteren ni desfan la unitat de dita llengua, com no alteraven ni desfeien la de la gloriosíssima llengua grega els quatre dialectes que la constituïen.

Amb aquestes breus indicacions creim que queden engrunats i fets pols els escrúpols de mallorquins i valencians sobre el nom de llengua catalana.

Contra el revisionisme lingüístic

Francesc Esteve

Si res ni ningú no hi posa remei, assistim a la consolidació d'una nova versió, molt més subtil, del secessionisme lingüístic valencià, d'allò que hom anomena popularment blaverisme. Més exactament, ha començat a escampar-se una versió que, sense proclamar-se secessionista –sense negar la unitat de la llengua catalana–, practica un aïllacionisme cultural respecte a la resta de l'àrea catalanoparlant, adopta un particularisme lingüístic militant i pren unes posicions ideològiques que fan que, en els resultats reals, la distància amb l'actuació i els postulats del blaverisme estricte, almenys del més moderat, siga ben curta.

I quines són les característiques d'aquest revisionisme o tercera via lingüística, tan propers al blaverisme? Mirarem de resumir-les i de fonamentar-les.

En primer lloc, una sobrevaloració extrema del model lingüístic com a causa principal del conflicte obert que els valencians han viscut des dels darrers anys del franquisme a l'entorn del paper que la llengua pròpia ha de tenir dins la societat. Els motius de l'enfrontament no serien causes

socials –que el catalanisme emergent de la dècada dels setanta qüestionava l'*statu quo* de predomini absolut del castellà i de les classes que l'havien adoptat com a signe de distinció social– sinó el rebuig del poble valencià sa i pla envers un model de llengua que trobava allunyat del seu parlar espontani, artificios i «imposat» des de l'exterior, des de Catalunya.

En segon lloc, una condemna enèrgica i activa contra el nom unitari de *català*, que ni tan sols s'hauria d'usar en els pocs àmbits en què, amb molt d'esforç i contra les pressions polítiques, s'ha aconseguit de mantenir al País Valencià: en els usos cultes, acadèmics, internacionals o amb referències a la comunitat lingüística sencera.

Tercer tret, simètric amb l'anterior: una reivindicació de noms com *llengua valenciana* i *idioma valencià*, que, en opinió d'aquests partidaris de la tercera via lingüística i en consonància amb el blaverisme clàssic i amb la tàctica del PP, servirien per a fer créixer l'autoestima del poble valencià i la identificació amb la seua llengua. Un postulat que no casa gens amb els fets, que demostren –en parlen ben eloqüentment els més de vint processos judicials a què ha calgut recórrer– que *llengua valenciana* o *idioma valencià* són termes que, durant quatre dècades, només han servit per a

Francesc Esteve és filòleg, tècnic lingüístic a la Universitat de València. Aquest article es pot trobar també a la publicació *País Valencià, segle XXI. Noves reflexions crítiques* (PUV, 2009).

facilitar el secessionisme. Un secessionisme que ha invocat i utilitzat la literalitat de la legislació –començant per l'Estatut d'Autonomia– per fer valdre que el valencià és, tal com afirma la llei, una «llengua» o un «idioma». I, per tant, diferent de la llengua catalana.

Quart: una exacerbada exaltació sentimental del valencià i d'allò valencià, amb una retòrica d'inflamat patriotisme regional presa del blaverisme i no gaire alterada, i una insistència a reaccionar contra l'excelsiu racionalisme del fusterianisme catalanista i el poc lligam afectiu –i fins i tot menyspreu– envers les manifestacions més populars i festives –incoent-hi les més beatament religioses i coentes– dels valencians.

Cinquè: una consideració homogènia de la societat valenciana, donant per descomptat que tots els valencians o almenys la immensa majoria comparteixen aquests pressupòsits ideològics del blaverisme dit «sociològic» i els qui en dissenteixen són sospitosos de manca de lleialtat valenciana o d'un hipovalencianisme quasi patològic o causat per agents virals externs.

El sisè tret és una obsessió omnipresent amb Catalunya i els catalans, que esdevenen motiu de comparació i referència permanent, sovint per a compensar idealment un complex d'inferioritat manifest, en què Catalunya fa o aconsegueix coses de què ells no se senten capaços. I, en els casos d'individus més rupestres, la fixació en Catalunya és un *casus belli* més que justificat per a defensar, amb la raó que dóna l'agressió a la *lesa pàtria*, una valencianitat amenaçada pels catalans imperialistes o pels agents pancatalanistes que operen al País Valencià.

El setè tret concomitant es dóna en el terreny lingüístic i consisteix a interpretar qualsevol discrepància dialectal o norma-

tiva en què no es recull la característica lèxica o morfològica del valencià –o de la rogalia de València– com una mostra o un intent malèvol de «subordinació» del valencià al «català». O bé com un menyspreu pel valencià, que, d'acord amb aquesta visió, seria, per als catalans i/o els catalanistes, un «dialecte» castellanitzat i escassament valuós.

En vuitè lloc podem ressenyar una apel·lació constant a construir un consens social superficial i difús. Una concòrdia en progrés, que trencarien els «extremistes» d'un cantó i de l'altre: els blavers més silvestres i els catalanistes més fusterians. Hem dit consens social «superficial i difús» i ho explicarem. Ho és, al nostre parer, perquè hi sura la creença que tot el conflicte que ha patit el País Valencià –allò que hom ha batejat com a «batalla de València»– pot arreglar-se amb un acord de bona voluntat entre les faccions exblavera i excatalanista, com si fos una baralla de pati, sense altres consideracions més profundes d'ordre social i polític.

I això porta a la característica següent, la novena, que explica l'anterior: la simplificació màxima de la realitat que subjau al conflicte i dels termes en què pot intentar-se'n una solució. Aquesta simplificació causal redueix el conflicte a la brega entre dos valencianismes igualment vàlids, però tristament desavinguts, que podrien decidir per ells mateixos la superació de les hostilitats, amb un simple acord de pau, sense comptar amb altres actors socials i polítics, que són els que han atiat les causes fonamentals del conflicte i que tenen tot l'interès a encendre'l o apagar-lo a conveniència. O que poden, si cal, resoldre'l només en els fenòmens més epidèmics, mentre el temps va dissolent de fet allò

bàsic: el paper del català com a llengua *de* la societat valenciana i el projecte nacional que hi ha al darrere.

Tot plegat fa que molts dels integrants d'aquesta tercera via es creguen en possessió de la fórmula que menaria a la solució ràpida i efectiva i que abunden els qui pensen que han trobat la fórmula salvadora. Així, no són rars els ideòlegs de la causa que atribueixen un paper quasi màgic a fetes purament simbòliques. Un exemple: un membre de l'Acadèmia Valenciana de la Llengua, antic pancatalanista, proposava un canvi ortogràfic que, en un mot tan connotat com el de la ciutat de València i en un terreny com el lingüístic, hauria pogut esdevenir un nou motiu per a una altra polèmica, tan encesa com estèril. Malgrat el caràcter suposadament prudent i corporatiu dels acadèmics envers la seua institució, el prohom en qüestió es creia en el deure patriòtic i cívic d'acudir a la premsa per donar a conèixer la seua oferta de concòrdia i vindicar escriure *València* amb accent agut. Ho feia –afirmava– per reflectir la pronúncia valenciana real i així contribuir a l'adhesió a la llengua i l'autoestima i l'entesa entre els valencians. La realitat, però, és que ja fa quasi vint anys que la televisió valenciana exhibeix la forma «València», dia a dia, en els rètols i subtítols de les seues emissions, igual com l'escriu una entitat de masses tan poc intel·lectual i pancatalanista com pot ser el València Club de Futbol. Així, sense que hi haja hagut cap problema social sobre la qüestió, ha de sorgir un il·luminat pròcer que ens ofereix la seua ciència per «resoldre el conflicte» precisament allà on no n'hi ha cap.

Aquesta simplificació i reducció a esquemes arriba també a la interpretació de la història, amb una considerable tirada

pel mite en detriment del *logos* de la documentació històrica i la seua interpretació racional i contrastada. I dins aquesta mitologia hi cueja amb insistència el mite del retorn a un passat gloriós i –atesa l'agudesa del conflicte– també a un temps pretèrit de concòrdia i unitat valencianista. Així, el valencianisme anterior al fusterianisme catalanista que comença a estendre's a partir de la dècada de 1960 hauria estat un exemple de convivència pacífica, d'arrelament al medi i de conreu responsable dels senyals d'identitat dels valencians. Però amb el predomini ideològic de Fuster i la petita gran revolució que fou *Nosaltres els valencians*, es posa fi a aquesta tradició de concòrdia i de valencianisme no sucursalista i se subordina tot a un projecte de Països Catalans i de llengua catalana unificada que –en aquesta visió amb fortes concomitàncies amb la interpretació blavera– és la causa «normal» i «comprensible» de la reacció del poble valencià que rebutja una llengua que no és la que parla espontàniament i que es revolta contra una idea de país que no és la seua.

Per acabar aquesta caracterització apuntarem una dotzena característica: hi ha una acceptació real –tot i que la retòrica inflorada pot dir una altra cosa en moments d'exaltació patriòtica més o menys ritual– del marc nacional espanyol, compensada, això sí, per una recerca intensa dins l'espai de l'autonomisme. Un autonomisme revestit i legitimat amb un neoforalisme i valencianisme neogòtic una miqueta més abrindat que el que ha caracteritzat l'etapa de Francisco Camps com a president de la Generalitat Valenciana, que ha reivindicat, amb més retòrica que fets, els furs, el patrimoni artístic, els reis i el Regne de València medievals. I qui ha arribat a instaurar, per via

estatutària, que un monestir, el de Santa Maria de la Valldigna, és des d'ara i per llei «temple espiritual, històric i cultural de l'antic Regne de València i és igualment, símbol de la grandesa del Poble Valencià reconegut com a Nacionalitat Històrica» (article 57) [majúscules originals].

Així, igual que els blavers remarquen que València fou un Regne, amb tots els ets i els uts, creat per Jaume I i fins i tot preexistent en el corresponent regne musulmà (mentre que Catalunya només un comtat, ja que això de Principat és tardà i falsejat), també entre els militants de la tercera via hi ha al·lusions constants, com a justificacions històriques, a un Regne de València sobirà o almenys autònom dins la Corona d'Aragó i a l'estructura federal o federalitzant d'aquesta corona. I, com en el blaverisme, s'hi detecta una reiteració enèrgica que els valencians hem estat, «des de la creació del Regne per voluntat de Jaume I», un país independent, en relació –no cal dir-ho– amb Catalunya. La insistència en aquesta configuració política és directament proporcional a l'ocultació paral·lela del fet, que, malgrat aquesta estructura administrativa de la Corona, durant segles els valencians s'han identificat nacionalment com a catalans.

Insistim que la tercera via lingüística no es confon del tot amb el blaverisme més rupestre i violent, però sí que se situa molt a prop del secessionisme lingüístic moderat, d'aquell que almenys s'ha pres la molèstia de fer alguna lectura i, de tant en tant, escriu fins i tot en valencià. Hi ha, però, dos trets definitoris fonamentals en què se'n separa: d'una banda, aquesta tercera via lingüística no nega formalment la unitat de la llengua catalana i, de l'altra, accepta, en els termes bàsics, la normativització lingüística generalitzada per a la resta del català.

Ara bé –i això és ben important en les conseqüències reals i palpables–, aquests dos trets distintius es presenten ben mitigats, quasi neutralitzats, en els seus efectes pràctics. Així, en el primer punt, la tercera via lingüística admet la unitat de la llengua. És cert. Però tot seguit cal precisar que evita tant com pot anomenar-la mai pel nom amb què se la coneix en els àmbits internacional i acadèmic i, de manera oficial, en tota la resta de territoris de la comunitat lingüística: *llengua catalana* o *català*. De fet, en alguns casos la tercera via hi presenta una oposició tan ferotge com aquella amb què l'han combatut el blaverisme o el PP. I cal dir que l'oposició a *català* no es refereix a la denominació habitual i informal –tothom, incloent-hi el pancatalanista més fervorós, sol dir-ne valencià– sinó també a aquelles situacions especials en què, almenys fins ara, els unitaristes havien usat aquest nom ja consolidat en àmbits de gran formalitat, per contraposició a altres llengües (espanyol, francès, italià, etc.) i en referència a la totalitat de la comunitat lingüística.

Segons la tercera via lingüística, tampoc en aquests casos caldria dir-ne *català* ni, menys encara, *llengua catalana*. Les fórmules substitutòries varien segons els proposants i, en algun cas, fins i tot segons l'estadi de l'evolució personal o de la fase lunar en què es troba el mateix individu. Les més repetides són *llengua compartida* i *llengua comuna*, sense que hi manquen, rebaixant la càrrega de «llengua», *diasistema* o *sistema lingüístic compartit*, amb l'afegit –o no– «dels territoris hispànics de l'antiga Corona d'Aragó», seguint la insigne fórmula encunyada pel Consell Valencià de Cultura. Hi ha qui opta per l'alineació de territoris: *la llengua de València* (o *del País Valencià*), *Catalunya i les Illes Balears*,

deixant de banda l'Alguer i potser també, segons la posició autonomista, la Franja de Ponent i la Catalunya del Nord. En moments més agosarats, algú ha proposat *valencià/català* o *català/valencià* o *valencià-català* o *català-valencià*: és a dir, la unió dels dos gentilicis per un guionet o per una barra. Avisats, però, que la barra indica una opció alternativa i incompatible dels dos membres (com quan diem «benvolgut senyor/benvolguda senyora») i que amb el guionet s'uneixen llengües diferents (com en «traducció anglès-alemany» o «diccionari llatí-català»), alguns s'han vist obligats a rectificar les denominacions en tàndem i a ampliar la llista amb uns composts formats –ara sí– de manera correcta: *valencianocatalà* o *catalanovalencià* (com en *serbocroat* o *galaicoportuguès*).

El problema és que aquests composts són d'una extensió, una artificialitat i una complexitat tals que els mateixos proposants no han arribat mai a usar-los amb una mínima normalitat, cosa que ja sentència la viabilitat de la moció. Tot això, per no contrastar amb la realitat on han anat a parar les llengües denominades amb aquests tipus de composts: el serbocroat, dividit oficialment en serbi, croat i bosnià. El galaicoportuguès o gallegoportuguès, separat en gallec i portuguès. O el francoprovençal, una llengua en un estadi avançat de substitució, quasi agonitzant. Tota una premonició que ens indica que no sembla massa afalagador continuar per aquest camí de pretesa solució onomàstica.

L'altre tret distintiu important que separa aquesta tercera via lingüística del blaverisme estricte és la normativització. Però ací també cal fer una matisació d'abast. La gramàtica –almenys en termes bàsics i fonamentals– que utilitza la tercera via és la del

català general, emanada de la codificació de l'Institut d'Estudis Catalans, és cert. Però els seus membres insisteixen més i més en els particularismes valencians –i fins i tot els particularismes més personals– i a elevar a la categoria de referencials i de formals moltes característiques que fins ara s'havien considerat col·loquials i, en tot cas, impròpies d'una llengua acurada. En altres paraules: que es desfà ben bé de dalt a baix el model, dit de «policentrisme convergent», que el lingüista Manuel Sanchis Guarnier havia reeixit a generalitzar per a l'expressió escrita i culta des de la dècada de 1960, amb la represa intel·lectual del valencianisme catalanista que representaven ell, Joan Fuster, Vicent Andrés Estellés, Enric Valor i tota la dita generació universitària: Lluís V. Aracil, Joan F. Mira, Rafael L. Ninyoles, Raimon, etc. Se'n deia «policentrisme» perquè partia de la realitat de diversos centres de codificació –bàsicament tres: Barcelona, València i Palma–, coincidents amb les capitals dels tres grans territoris de catalanoparlants. Era un factor de dispersió que es contrapesava amb el caràcter «convergent» de la codificació, és a dir, que, malgrat la varietat de «centres», hom tenia clara la concepció unitària i la finalitat d'arribar a la màxima unitat en la normativa lingüística i de separar-se al mínim d'allò que s'havia consolidat com d'ús comú i general.

Si fa no fa, des de la creació de l'Acadèmia Valenciana de la Llengua i la consegüent exaltació de l'anomenada «genuïnitat» lingüística valenciana com a raó de ser i bandera de la seua activitat, el Govern valencià del PP ha emprès una política de prioritització de totes les formes més particularistes i dialectals. I ho fa fet, si calia, amb

la coacció i la censura exercida pels polítics i els seus encarregats en les diverses conselleries. I, així, moltes expressions considerades col·loquialismes o planament castellanismes que calia esmenar, ara esdevenen les variants predominants. En aquest sentit cal entendre la frase lapidària «Els valencians ja podem anar a la *peluqueria*» amb què un membre de l'Acadèmia Valenciana de la Llengua, el responsable de l'elaboració del *Diccionari ortogràfic i de pronunciació del valencià*, resumia l'aportació d'aquesta obra, en presentar-la al públic com a president de la Secció de Lexicografia. La frase és d'un encert impagable: capta l'essència de la gran contribució de l'AVL a la lexicografia nostrada.

Tot això ha fet que diversos creients en la salvació del valencià per mitjà de la cerca de la genuïnitat popular –i ací podem dir que en tots els sentits del mot *popular*– i en el rebuig de qualsevol forma suspecta de «catalanisme» hagen emprès una cursa –o *carrera*– a veure qui en patenta més, de genuïnitats. Ara aquest escriu *sixanta*; l'altre ressuscita el pronom personal *mos* o exhibeix la variant formal *peixcatera* en un discurs formal en què parla alhora de *quasivirtualitat*, de *verbositat* i de *capciós*. Un tercer propugna *assentar-se* per a *asseure's* o *despedida* o *quarto* com a formes exclusivíssimes de la valencianitat, com si aquests genuïns castellanismes no fossen compartits per altres dialectes catalans.

I, per la seua banda, l'Acadèmia Valenciana de la Llengua, elevada a institució de la Generalitat Valenciana que, segons el nou Estatut d'Autonomia del 2006, «té per funció determinar i elaborar, en el seu cas, la normativa lingüística de l'idioma valencià», contribueix generosament a la pul·lulació i al caos de formes. En el seu

Diccionari ortogràfic i de pronunciació del valencià multiplica fins a l'extenuació les formes correctes o admissibles i crea doblats i triplets a cada pas basant-se en minúcies dialectals o històriques. Fem-ne una breu llista: *impondre* i *imposar*, *opondre* i *oposar*, *aixina* i *així*, *assumpt* i *assumpte*, *dumenge* i *diumenge*, *fredat* i *feredat*, *giner* i *gener*, *llançol* i *llençol*, *llauguer* i *lleuguer*, *llunt* i *lluny*, *milacre* i *miracle*, *montanya* i *muntanya*, *peixcar* i *pescar*, *sancer* i *sencer*, *rellonge* i *rellotge*, *llamentar* i *lamentar*, *llògic* i *lògic*, *llegítim* i *legítim*, *lleal* i *lleial*, *llidó* i *lledó*, *llicó* i *lletsó*, *mangrana* i *mangraner* al costat de *magrana* i *magraner*, *llangosta* i *llangostí* al mateix nivell que *llagosta* i *llagostí*, *paixarella* i *passerell*, *taburet* i *tamboret*...

Els doblats poden arribar a milers, perquè s'estableix que tots els mots masculins acabats en *-ista* ara poden acabar també «normativament» en *-iste* (*sindicalista* o *sindicaliste*, *socialista* o *socialiste*) i tots els substantius referits a qualitats amb la terminació *-esa* poden escriure's també en *-ea* (*vellesa* o *vellea*; *rapidesa* o *rapidea*). I no sols afecta mots col·loquials o patrimonials, també arriba als cultismes més especialitzats: *àntrex* o *àntrax*, *arxipèleg* o *arxipèlag*, *nàufreg* o *nàufrag*, etc. Hi ha, però, alguns rècords memorables de multiformitat: els usuaris poden gaudir dels triplets (*nyespra*, *nespra* i *nyespla*) i de quaterns: fins a quatre maneres diferents de poder anomenar l'«home que practica l'exercici físic» (*esportista*, *esportiste*, *deportista* o *deportiste*), o, més específicament, l'esport rei de la raqueta: *tennista*, *tenniste*, *tenista* o *teniste*.

Els castellanismes admesos són legió: *apretar*, *arrastrar*, *barco*, *despedir*, *desperdici*, *despreci*, *panader*, *peluca* i *peluqueria*, *enfermer*, *enterar-se*, *conseguir*, *empollar*, *alcançar*, *guapo*, *trago*, *flato*, *robo*, *pago*, *sapo*,

golfo, rabo, gasto, toldo, manto, manguera, nóvio, xillar, xiste, xivar, xorra. I allò més enigmàtic és amb quin criteri han estat acceptats, perquè, veient aquests, no sabem per què l'Acadèmia no ha inclòs, amb estricta coherència, *xarco, pues, puesto, adió*s o *hasta*, ja que aquests són incontestablement tan antics, arrelats i d'una extensió geogràfica tan àmplia com els primers.

En aquest camp del model lingüístic, la imposició oficial del Govern valencià, tan declaradament amant del «liberalisme» i contrari a la «imposició lingüística», sí que ha estat sistemàtica, ben al contrari del *laissez faire* que mostra quan ha de fomentar l'ús en la seua administració i entre els més alts representants i càrrecs oficials. Tots els «serveis» de l'administració esdevingueren, en pocs dies, «servicis» i tots els «ensenyaments», «ensenyances». Ara bé, no hi ha hagut fins ara la mateixa celeritat i la mateixa sistematicitat per a «valencianitzar» els documents i les relacions amb els administrats.

En comptes de centrar-se en l'ús del valencià, que retòricament tan exalça, el Govern valencià desvia la «valencianització» a l'alteració del model lingüístic. Per mitjà dels seus encarregats i comissaris polítics, proscriu amb un rigor implacable els demostratius *aquest* i *aqueix*, en benefici exclusiu de les formes *este*, *eixe*. En la flexió verbal fa desaparèixer les formes unitàries en *-eix* de l'increment per imposar arreu *-ix*: *impedeix*, *impedeixes*, *impedeixen* passen a escriure's *impedix*, *impedixes*, *impedixen*. S'eliminen igualment els imperfectes de subjuntiu en *-s-* (*tingués*, *tinguesses*, etc), que cedeixen exclusivament a *tinguera*, *tingueres*, etc. Els infinitius *venir*, *tenir* i *veure* es reemplacen sistemàticament per *vindre*, *tindre* i *vore*. *Dues* i *vuit* es retiren de cir-

culació en benefici de *dos* femení i *huit*. Els ordinals en *-è* (*sisè*, *setè*, *vuitè*, etc.) són canviats sense miraments per *sèxt*, *sèptim*, *octau* o pels corresponents cardinals «el 25 aniversari». Mots com *servei*, *ordre*, *desenvolupar*, *ensenyament*, *despesa*, *prejudici*, etc. se substitueixen implacablement per *servici*, *orde*, *desenrotllar*, *ensenyança*, *gasto*, *prejuí*, etc. En sintaxi, es prohibeix *a la ciutat* com a locatiu per *en la ciutat*, la doble negació, com «*Ningú* no podrà ser discriminat» per «*Ningú* podrà ser discriminat» i es desfà la distinció entre *s'estimen com germans* i *s'estimen com a germans*. *Sota* es proscriu i es reemplaça sistemàticament per *davall*, fins i tot quan es tracta de sentit figurat i així apareix en un text que hauria d'exhibir el màxim rigor formal: l'Estatut valencià reformat, on es poden llegir perles com «davall l'autoritat de la Generalitat» (art. 22 i 29), «davall la vigilància» (55.4) i «davall la presidència» (55.5).

Tots aquests petits canvis aïllats poden ser foteses lingüístiques o meres preferències estilístiques. Sumades, però, aconseguixen –que d'això es tracta–, un resultat ben contundent: la impossibilitat d'un estàndard comú i vàlid per a tota la comunitat lingüística. I, de passada, la visualització màxima que el «valencià» és ben diferent del «català».

Aquesta «tercera via lingüística» presenta, com era de preveure, una notable sintonia amb la dita «tercera via» política, de la qual el lector trobarà un esbós tan acolorit com amè i interessant en l'article de Pau Viciano «Il·lusions i realitats a dues bandes d'una frontera» publicat dins *País Valencià, segle XXI: vint-i-una reflexions crítiques*. Aquesta tercera via que ha revifat amb una «Declaració Valencianista» de 2008, commemorativa de la que es va fer el 1918,

reivindica un nacionalisme d'estricta nació valenciana i cenyit a les fronteres administratives del País Valencià, amb posicions centristes o de dreta moderada, de vegades amb alguna coloració democratacristiana, i que, com hem dit, sobretot reflecteix una notable fascinació envers el discurs triomfant del PP valencià i, encara més marcat, un rebuig doctrinal i quasi obsessiu del fusterianisme, catalanisme o pancatalanisme (o de qualsevol afirmació d'unitat cultural, nacional o política amb la resta dels territoris de llengua catalana), una negació que arriba a ser tan potent que a voltes sembla que n'és el tret més definitori.

Aclarim una mica més aquests punts. Tal com ha fet el PP des de sempre, i singularment des que accedí al Govern valencià, la qüestió de la promoció i l'ús del valencià es desvia i es fa dependre de dos factors: del model lingüístic i del nom de la llengua. I, en el seu particular diagnòstic, l'abandó de la llengua pròpia per part de molts antics valencianoparlants per a adquirir el castellà, es deuria a l'enorme separació que hi ha entre el valencià espontani i col·loquial i el model culte «catalanitzant» que s'ensenya a les escoles, als instituts i a les universitats, juntament amb un altre factor igual de nefast i dissuasori: la denominació *català* per a l'idioma.

Poc importa el contrast amb la realitat: que l'abandó massiu que centenars de milers de valencians dugueren a terme en les dècades de 1960 i 1970 s'esdevenia quan, precisament, la immensa majoria d'aquests ni tan sols sabia que el valencià s'escrivia ni s'havia encarat mai amb cap text de valencià culte. Poc hi pesen, per a aquesta teoria, factors com els processos socials d'industrialització i urbanització, com la

immigració del sud i centre d'Espanya, com els moviments de població cap a les ciutats i la mobilitat i l'anonimat dins aquestes, per contraposició a la vida tradicional dels pobles feta en valencià. Poc hi tindria a veure, segons aquesta visió, l'estigmatització del valencià com a «pobletà» i precisament com a signe de baixa cultura o impediment per a adquirir-la, com a obstacle en el progrés escolar, com molts mestres franquistes no s'estaven d'insistir-hi. No hi pesaria gran cosa que el castellà fos l'única llengua oficial i l'única que permetia l'ascens social. Però tampoc tindria gaire valor de prova, *a contrario*, que aquesta explicació basada en el model lingüístic divorciat del col·loquial també ignora a consciència que molts dels joves castellanoparlants que des de la dècada de 1960, 1970 i 1980 recuperaren per voluntat pròpia el català ho feren precisament amb el model lingüístic «catalanista». El model que ha estat, precisament, el de la valencianització de les escoles per iniciativa de pares i mares i de mestres, més que no per impuls institucional.

Per al PP –i, a la seua imatge i semblança, per a la tercera via– els motius no serien de tipus estructural ni social i, per tant, no cal canviar res d'essencial en la societat perquè el valencià hi tinga un ús normal. Ni cal òbviament cap acció política que qüestione l'estructura ni les regles de joc cultural i lingüístic que imposa aquesta societat. Les causes són purament «ideològiques» i se situen no pas en la base de l'estructura i les normes socials sobre la qual es fonamenta l'ús de la llengua, sinó en els aspectes formals i simbòlics de l'idioma. I, que, a més, en el context actual, ni tan sols estarien a l'abast de l'acció del PP governant. Ben al contrari serien una conseqüència d'una

«imposició» o una «agressió» prèvies i externes, la del catalanisme, contra la qual els bons valencians han de reaccionar en defensa dels «senyals d'identitat» més nostrats.

Vegem com ho explicava el conseller de Cultura i Educació del Govern valencià, Manuel Tarancón Fandos, que passava per ser un dels membres més «il·lustrats» del PP valencià i que, significativament, va sonar amb insistència com un dels candidats més fermes a la primera presidència de l'Acadèmia Valenciana de la Llengua acabada d'estrenar. El 5 d'abril de 2001 es produïa un debat a la Comissió de Cultura de les Corts Valencianes sobre un aspecte de l'ús del valencià: l'ensenyament. El diari *Las Provincias*, gens sospitós de posicions massa crítiques al PP, ho reflectia així en la seua edició de l'endemà, el 6 d'abril de 2001:

El conseller respondió a una serie de interpelaciones del PSPV y EU sobre la enseñanza del valenciano. Tarancón derivó su comparecencia hacia el modelo de lengua.

En concret, Tarancón «derivava» la responsabilitat de l'ús –del poc ús o del desús– en l'ensenyament, àrea de responsabilitat de la seua Conselleria, cap al model de llengua «catalanista» i, des d'ací, cap a la institució que, als ulls del PP i del blaverisme, encarna el «catalanisme» al País Valencià: la Universitat.

El titular de Cultura y Educación del Gobierno Valenciano, Manuel Tarancón, hizo responsable ayer a la Universidad «de la fractura social» existente con el uso del valenciano. El conseller, en una contundente intervenció ante la Comisión de Cultura de las

Cortes, acusó a la institución universitaria de que no aumente el uso del valenciano.

Para ello explicó que desde la Universidad se forma a profesorado que, desde el «fundamentalismo», es capaz de suspender a un alumno porque utiliza *este* y no *aquest, requereix* i no *requereix*». Si se obliga a un alumno a utilizar términos que no le son propios, se consigue que no la utilice», indicó.

[...]

Ayer Tarancón se refirió únicamente al ámbito universitario. «Es a la Universidad a la que le corresponde reflexionar respecto a porqué [*sic*] defienden el modelo de la unidad de la lengua, cuando la mayoría de la sociedad valenciana no está ahí», dijo.

El conseller sostuvo que el uso social del valenciano no crece porque sigue sin haber un acuerdo sobre el modelo.

Observem ara unes certes coincidències curioses en les explicacions que van obrint-se camí darrerament, fins i tot entre professors d'universitat i, més paradoxalment, entre algun professor del Departament de Filologia Catalana de la Universitat de València. En un article recent, aquest professor de Filologia Catalana, juntament amb d'altres de matèries diverses, exposava així la història del valencianisme, amb un text en què podrem trobar ben exemplificades moltes de les característiques de la tercera via lingüística que hem exposat més amunt:

Entre 1850 i 1960, el valencianisme intentà coordinar-se lingüísticament i culturalment

amb els balears i amb els catalans. En canvi, políticament hi havia la concepció confederal de la Corona d'Aragó, cosa que feia usar regularment els noms llengua valenciana i valencià per a anomenar la llengua pròpia dels valencians. Eixa concepció social i política anava unida a un model lingüístic en què els valencians ens podíem identificar fàcilment i que era assimilable i practicable en la llengua oral pública, com comprovaran els lectors que miren la Gramàtica valenciana de Sanchis Guarner, publicada en 1950.

Aquell panorama va canviar sensiblement a partir del predomini ideològic de Joan Fuster en els anys sixty [sic] i setanta. El model lingüístic deixà de tindre com a base important el valencià popular, de tal manera que la llengua culta s'allunyà considerablement de la llengua viva [...]. En els noms del valencià, *llengua valenciana* va desaparèixer i *valencià* s'usava d'una manera subordinada a llengua catalana, que esdevingué preferent. («La jerarquia dels noms valencià i català en la Universitat de València», *Nou Diss*, núm. 328, 26 de febrer del 2009).

Així, des dels inicis de la Renaixença, a mitjan segle XIX, fins a l'arribada del mestratge de Fuster, el model lingüístic valencià era popular i assumible, imperava en sana harmonia el nom *llengua valenciana* i el valencianisme no tenia cap pretensió de coordinació política i cultural seriosa amb la resta dels territoris de parla catalana, altrament dits Països Catalans. Eren, doncs, les condicions idònies que els mateixos signants de l'article establien per a una florida social, cultural i política del valencià i del valencianisme. La pregunta que sorgeix

de seguida és: per què, si concorrien tots els factors favorables, no es va donar una explosió triomfant de valencianisme ni en el terreny lingüístic i cultural ni en el polític? Concedim-los que el franquisme no era, certament, el millor moment. Però per què no ocorregué això durant el XIX, amb Llorente i la Renaixença, estrictament valenciana i no pancatalanista, o durant les primeres dècades del XX fins a la guerra? I, sobretot, abans que Fuster vingués a espatllar-ho tot amb el seu «predomini ideològic»?

Vegem ara com ho explica, en la mateixa línia però de manera més inflamada i contundent, un «tècnic lingüístic d'Administració Local», que hi afegeix, significativament, un altra condició que deu acreditar-lo en la seua condició d'historiador de la llengua i la cultura: «Ha estat excalcalde d'Antella pel PSPV-PSOE». En l'article «Vindicació del valencià i d'Emili Casanova», aquest tècnic lingüístic i antic alcalde afirma que el professor Emili Casanova és

un dels lingüistes valencians que més s'han distingit en els últims 25 anys per donar a la parla genuïna valenciana la categoria jeràrquica que per ús real i tradició li correspon, i pioner, com Jordi Colomina i altres, a amollar amarres amb el pontificat de l'Institut d'Estudis Catalans i a seguir l'estela [sic] del Sanchis Guarner prefusterià, de Ferrer Pastor i d'altres en la vindicació d'eixe cabal lingüístic propi dels valencians, relegat pel nacionalisme lingüístic catalanista i pel fusterianisme més servil a l'ostracisme de la incorrecció o del localisme informal i domèstic.

I amb això arribem a un altre dels punts doctrinals d'aquesta tercera via, la particular anàlisi de l'impacte i el significat

històric de l'obra de Joan Fuster. L'assagista suecà no representaria la demostració efectiva que un valencià, des de feia segles, podia escriure en la pròpia llengua de tot el que es pot expressar en una llengua de cultura, i que es podia fer amb una modernitat, una erudició i una agudesia que impactaren els contemporanis. Per a aquesta perspectiva revisionista, Fuster encarna no sols la ruptura amb el valencianisme de preguerra i de postguerra, suposadament unit –fals– i que en cap cas fou pancatalanista –igualmente fals–. Irònicament, Joan Fuster esdevé, per a aquests sectors que es reclamen «valencianistes», el causant del trencament del model lingüístic genuïnament valencià i arrelat. Potser perquè una part important de la seua obra –amb títols emblemàtics com *Nosaltres els valencians*– l'havia escrita en el català oriental central. A aquests efectes, tant se'ls en dóna que, quan publicava a València –i hi va publicar una altra part gens negligible de la seua producció–, adoptés la morfologia i el lèxic valencians que va establir Sanchis Guarner i que el seguís amb disciplina sistemàtica i declarada.

Però en aquest revisionisme que s'esforça a fer encaixar les peces perquè, independentment de la realitat, diguen el que alguns volen que diguen, ni tan sols respecten la voluntat manifesta i reiterada dels autors ni la seua pràctica coherent amb aquests principis desplegada al llarg de dècades. Segons l'esquema maniqueu que hem comentat més amunt, Sanchis Guarner hauria obrat com cal, com a lingüista i gramàtic, només abans de caure sota la influència de Joan Fuster.

Per això, el tècnic de l'administració local invitava a «a amollar amarres amb el pontificat de l'Institut d'Estudis Catalans

i a seguir l'estela [*sic*] del Sanchis Guarner prefusterià». I el professor universitari de Filologia Catalana convertit en ideòleg de la tercera via, declarava, amb altres signants, que «A partir de 1960 la coordinació [entre territoris catalanoparlants] inclou la política amb dos punts centrals: el nom del territori (Països Catalans) i de la llengua (llengua catalana)» i que «Això va acompanyat d'un model lingüístic no assimilable ni practicable en la llengua oral», en contraposició a l'etapa «Des de Llorente fins a la *Gramàtica* de Sanchis Guarner (1950)» en què, «el model lingüístic que predomina és assequible i practicable en la llengua oral».

Per a sospesar la validesa d'aquests criteris només cal valorar què es va produir al País Valencià en aquest model lingüístic assequible i practicable: poesia pairal i jocflorallesca? Sainets? Llibrets de falles? Goigs a la Mare de Déu i al patró local? I n'hi ha prou de contrastar-ho amb la qualitat, la quantitat i –ja posats a mesurar la influència social, lingüística i cultural– amb la repercussió de la producció en el català fabrià més estricta i amb el recomanat per Sanchis Guarner al País Valencià des de la dècada dels 60 fins a l'actualitat.

Però, a més, sembla que Sanchis Guarner no té dret a decidir per ell mateix quin model de llengua era el que propugnava ni a rectificar o afinar la seua posició si pensava que calia fer-ho. Pel bé de la particular explicació del «valencianisme» que en fa la tercera via, els seus ideòlegs decideixen que Sanchis s'ha de quedar estancat en la seua *Gramàtica valenciana* publicada en una data de tanta precarietat lingüística i cultural com el 1950. Ja pot declarar Sanchis en el seu llibre més conegut, *La llengua dels valencians*, quina era la seua posició, de la manera més raonada i inequívoca:

Prenent com a base textos d'escriptors valencians del període clàssic i dades de la llengua parlada a les comarques valencianes no castellanitzades, [jo] propugnava la doctrina gramatical del Mestre Fabra, amb menys concessions que les que hom admetia abans del 1936. Encara que tolerava algunes de les formes susdites més arrelades –com *est, atre, nosatres*, els imperfets subj. en *-ra* (*cantara, vinguera, partira*), els incoatius en *-ixc-* en present indic. i *-ixca* en present subj. (*partixc, partixca*), els infinitius *tindre, vindre, vore*, etc.–, recomanava amb insistència que fossen substituïdes per les formes més clàssiques –*aquest, altre, nosaltres, cantàs, vingués, partisc, partesc, partesca, tenir, venir, veure*–, i he tingut la satisfacció que molts dels escriptors valencians hagen escoltat els meus consells.

Les altres discrepàncies amb el català normal que considerava admissibles en la llengua literària dels escriptors valencians, són molt petites: les desinències verbals *-e* de la 1ª pers. sing. (*cante*), *-e* i *-a* del present subj. (*cante, vinga*), l'aplec *tl* sense palatalitzar (*espatla, ametla, motle*), els femenins dels possessius *meua, teua, seua*, etc. (7ª ed., p. 194).

Fins i tot, quan va posar en pràctica aquests criteris amb absoluta coherència en tota la seua producció subsegüent, no és el mateix Sanchis Guarnier, sinó que són els intèrprets de la tercera via els únics que han estat habilitats a declarar què volia dir o què hauria d'haver dit. Fins i tot si és per fer dir el contrari del que Sanchis havia decidit fer i havia dut a la pràctica en les seues publicacions.

Concloquem. Un revisionisme de tercera via que s'autoanomena valencianista pretén capgirar el discurs sobre la unitat de la llengua, el seu nom, la seua normativa i, també, de grat o per força, els mateixos texts dels autors que addueixen com a font i com a autoritat. Sense escrúpols a l'hora de manipular, si molt convé, la història, si la poden fer entrar amb calçador en els seus esquemes preconcebuts. I amb una proximitat als interessos i al discurs del PP que fa feredat. I que caldrà qüestionar i, si pertoca, desemmascarar, si volem que el valencià, el català del País Valencià, tinga un mínim de perspectives de futur. O això o mirar amb nostàlgia i admiració cap a un passat mitificat –falsejat–, en què floria la unitat i la força del valencianisme en ple 1950 o més enrere encara, a un segle de distància, al 1918, amb una Declaració Valencianista que ara ens hauria de guiar per a resoldre els problemes del valencianisme i del País Valencià. □

Viatge a l'Espanya nacional

Ferran Casas

El cap de redacció de la revista pretén que faci el que, a ulls de la metròpoli, és quasi un impossible. Talment com si jo fos un filòsof o un polític, en comptes d'un simple periodista d'aquests als quals alguns gurus de la premsa en paper es preparen per cantar les absoltes a causa d'una crisi que amenaça d'ensorrar-ho tot, em demana que escrigui sobre «el que podríem dir l'Espanya nacional». O sia, escriure per endinsar-me de nou i conduir-vos a vosaltres a les interioritats del que, a priori, no existeix i ofèn només de ser anomenat.

Quan penso en l'Espanya nacional no puc evitar que em vinguin sempre al cap les eleccions basques de l'abril de l'any 2001, les primeres en què, per a mi, aquesta realitat es va revelar de forma més crua i evident. En aquells comicis el PP i el PSOE, de bracet, van buscar l'èxit d'un front nacional per desallotjar el PNB del govern amb la única concessió a l'autogovern de no qüestionar el concert econòmic basc. Els del PNB, EA, IU-EB i EH (calia posar-los tots al mateix sac) eren els

nacionalistes. I la dreta i l'esquerra estatals juntes deixant de banda el caïnisme que sol presidir la política espanyola, què carai eren doncs? Ho van tenir ràpidament resolt: eren els no nacionalistes. Amb una ETA que encara no tenia problemes per a continuar demostrant la seva capacitat mortífera volien fer Jaime Mayor Oreja, fins aleshores ministre de l'Interior, *lehendakari* amb el suport de Nicolás Redondo Terreros i Rosa Díez, aleshores al PSE, i practicar una política obertament frontista i espanyolista. Però es presentaven (i els presentaven) arreu com els no nacionalistes.

Els que potser eren més prudents van buscar-los una altra etiqueta menys agressiva i que també ha sobreviscut als canvis de govern a Madrid: la de constitucionalistes, entesos com els qui defensen la Constitució i el seu model d'Estat enfront dels qui la volen superar «dinamitant-la». Vuit anys després, aquell esquema s'ha tornat a reproduir (tot i que l'entesa en clau nacional espanyola no estava cantada a priori) malgrat que ja no sigui el PP qui governa i ho faci un partit, el PSOE, que formalment es defineix com a federalista. Patxi López, el *lehendakari* que ha aconseguit unir l'esquerra i la dreta estatal per governar Euskadi, és el no nacionalista. Amb els vots del PP i UPyD, però és el no nacionalista.

Ferran Casas i Manresa és periodista. Està al càrrec de la informació política a la delegació catalana del diari *Público*. Entre abril del 2000 i octubre de 2007 va ser corresponal polític de l'*Avui* a Madrid.

Dit això, m'explica el cap de redacció de *L'Espill* que em demana a mi l'article perquè, com a periodista, vaig estar entre l'abril de 2000 i l'octubre de 2007 treballant a Madrid de corresponsal polític de *l'Avui*. En vaig veure de tots colors (també la campanya d'aquelles eleccions que aquestes darreres setmanes, per motius obvis, m'han vingut moltes vegades de nou a la memòria) i va pensar que, potser, era la persona adequada per a explicar si això de l'Espanya nacional existeix, va de debò, fins a quin punt es manifesta i com ho fa.

En primer lloc, i per no enganyar ningú, exposaré la meua opinió: l'Espanya nacional existeix. Oh i tant que existeix! Qui hagi viatjat haurà pogut comprovar que l'Estat espanyol és, per un llegat de caire històric, lingüístic, cultural i econòmic difícil d'esborrar, un dels més «plurals» i «diversos» del nostre continent, si no el que ho és més. Altres també ho són, com França o el Regne Unit. Però, a més de ser estats més forts i amb més capacitat de «seduir» els qui hi habiten, han resolt el tema de manera més «encertada» i amb solucions més diverses i eficaces.

Els francesos han estat diligents a l'hora de convertir en homogeneïtat la diferència i hom pot afirmar que els queda poc més que l'illa de Còrsega per «romanitzar». Sense que cap estament gosi denunciar-ho ni cap rubor, els abanderats de la llibertat, la igualtat i la fraternitat han imposat la seva idea de *grandeur* dissolent dins la seva jacobina república els matisos nacionals i lingüístics i deixant-los reduïts a un vulgar localisme folklòric vàlid per a poca cosa més que per a donar sortida a les viandes regionals. *Converses amb el meu gos sobre França i els francesos*, el llibre de l'escriptor nord-català Joan-Lluís Lluís publicat fa uns anys

per l'editorial La Magrana, em sembla una obra molt a l'abast i recomanable per a qual-sevol lector del sud de l'Albera que vulgui entendre què n'han fet, a l'hexàgon, de les identitats diverses que encara conté.

Els britànics, més pinxos, han estat capaços d'integrar amb més gràcia gal·lesos i escocesos. Aquests darrers saben que, quan així ho vulgui una majoria del seu cens d'electors, poden agafar la porta i aquí pau i allà glòria. Sense histèries ni constitucions (els anglesos no tenen ni una cosa ni l'altra) que valguin. «La gran diferència entre Escòcia i Catalunya és l'estat que les acull», m'explicava Xavier Solano, assessor de l'Scottish National Party fins fa dos anys i ara delegat de la Generalitat de Catalunya a Londres. Aquest polític va publicar un assaig, *El mirall escocès*, a Dèria editors, que ens atansa a la situació d'Escòcia de forma molt didàctica i retrata de manera fidedigna la realitat territorial.

Però, sense discrepar de Solano, jo sóc dels que ubico Espanya a mig camí entre el model del Regne Unit i el francès. A l'Estat espanyol, que va implantar un model territorial singular durant la Transició concedint una autonomia política molt similar —si descomptem les excepcions forals— als territoris que ho demanaven i als que no (la Rioja, Múrcia o Madrid van haver de convocar concursos per proveir-se d'himne i bandera), el tema nacional no s'ha resolt. Encara queda molt peix per vendre per més que, periòdicament, ministres o polítics de Madrid facin proclames tan grandiloqüents com estèrils com ara que «s'ha acabat la fase reivindicativa i comença la cooperativa». La tensió, més o menys intensa, entre el poder central —incapaç d'assimilar— i les realitats nacionals —incapaces de segregar-se— no s'ha esvaït i no sembla que ho hagi de fer

en breu. En tot cas, són aquestes tensions les que fan inviablés un Estat-nació unitari i convencional com el que somia el nacionalisme espanyol.

Hi ha, doncs, una Espanya que arrossega un cert sentiment de frustració, que es mira al mirall i no s'agrada, que se sent insegura de si mateixa i a la qual li molesta veure's com el que és: un Estat amb llengües i identitats diferents de la castellana, majoritària tot i que lluny de l'hegemonia. Aquesta és una Espanya que no assumeix (mai ho ha fet) la diferència com una oportunitat, sinó com un problema que violenta. De fet, tampoc no hem d'enganyar-nos, són excepcionals els estats al món que facin el contrari amb les seves minories nacionals. Per això el particular, i a voltes pintoresc, club de les nacions sense estat és lluny d'abaixar la persiana.

Construir i estabilitzar l'Espanya nacional (i castellana) amb un encaix pacífic dels Països Catalans, Euskal Herria i Galícia no els ha estat ni sembla que els hagi de ser doncs possible. Almenys mentre en aquests territoris una part significativa de la població valori l'autogovern, parli altres llengües a més del castellà o, fins i tot, pensi que el seu país continua sent una nació, al marge de quina relació (o encaix) ha de tenir amb Espanya.

Els dos nacionalismes políticament potents i que han tingut poder institucional de forma continuada —el català i el basc— han teixit estructures d'«estat» (els mitjans de comunicació i les polítiques culturals i educatives en són naus capitanes) per donar cobertura a les seves identitats nacionals i contribuir a barrar el pas a les pulsions homogeneïtzadores del centre castellà cap a l'extraradi basc, gallec o català. En els darrers anys, el poder central, l'Espanya nacio-

nal, ha donat rèplica als «desafiaments» nacionalistes i s'ha rearmat bandejant les propostes federalistes que sempre han arribat, amb unes intencions tan bones com innocents, des de la perifèria. Tant el federalisme com el confederalisme són inviablés quan el poder central s'entossu-deix en el contrari.

I l'Espanya nacional s'ha rearmat posant de nou en valor el *tinglado* burocràtic (des de la funció pública fins a la casta judicial) i sentimental, que va quedar desfasat però que mai no va arribar a desmuntar-se. Però, a més, ha creat noves estructures, nous referents nacionals com ara els esportius, on en els darrers anys Espanya ha obtingut èxits en disciplines de masses com el futbol (només cal recordar les imatges de la plaça de Colón de Madrid en els darrers mundials i eurocopes) o el bàsquet, que han fet una feina eficaç en aquest àmbit. Una situació que contrasta amb la frustració generada a Catalunya en la lluita per l'oficialitat esportiva, on la manca d'Estat s'acaba traduint de forma tossuda en sons fracassos amb les federacions internacionals més rellevants tot i les il·lusions col·lectives i els esforços que, en algun cas, s'hi han abocat.

Però l'Espanya nacional també s'ha musculat en el camp ideològic, com ara amb les fundacions a priori vinculades a la lluita contra la violència d'ETA o les mateixes entitats d'ajuda a les seves víctimes (l'AVT n'és el cas paradigmàtic). Aquestes, a més d'ajudar els damnificats, s'han dedicat a fer política sense que els produís cap contradicció. Va ser José María Aznar qui, durant la seva presidència, va optar per aquest model que, després d'afegir-hi alguns mitjans de comunicació, ha acabat condicionant més del que haurien volgut els dirigents actuals al PP. En lloc de deixar

a les mans de l'Estat l'assistència als afectats pel terrorisme, es va posar a les mans de les entitats, i doncs es va deslliurar aquesta tasca del to políticament asèptic que hauria de tenir qualsevol acció governamental.

En la seva estratègia de «dignificació de les víctimes» (que també ho era de conquesta política d'Euskadi) Aznar primer i alguns governs autonòmics després van engreixar l'AVT però també el Fòrum d'Èrmua, Basta Ya!, la Fundación para la Libertad, Manos Blancas, la Fundación Miguel Ángel Blanco o, ja més al final, la Fundación para la Defensa de la Nación Española. Tot un seguit d'entitats que nodreixen de discurs aquest nacionalisme i el prestigien amb conferències, publicacions o premis com el que fa uns mesos DNAES va entregar a la companyia alemanya Air Berlín per la seva espanyolitat. Una espanyolitat que consistia a menysprear el català i enfrontar-se al govern balear que li havia demanat que tingués consideració amb els parlants de la llengua pròpia de les Illes. Al jurat que va triar la línia aèria hi havia, ni més ni menys, Esperanza Aguirre i Alejo Vidal-Quadras entre altres.

Tampoc és gratuït un cert enfortiment simbòlic, que des de fa uns anys va més enllà del nacionalisme banal. A principis de l'actual dècada, Madrid era encara un ciutat prou discreta en aquest àmbit. Però amb la majoria absoluta del PP, els edificis oficials van començar una competició ben curiosa per posar una bandera espanyola cada cop més gran a la seva façana. La del Cuartel General de la Armada (sí, sí, els militars del mar, que és a uns quants quilòmetres de la ciutat castellana) va ser una de les primeres que recordo que van canviar, al Paseo del Prado. Al cap de poc temps, ben a la vora, la Casa de Correos, a la mateixa Cibeles,

no va voler ser menys. I així van anar fent tota mena d'institucions i negocis d'una administració que, per més que s'hagi descentralitzat, s'ha resistit a aprimar-se i continua mantenint milers de funcionaris en ministeris amb competències raquítics (la seva prioritat consisteix a «coordinar» i pensar de quina forma –normalment recorren al màrqueting– justifiquen la seva existència) com els de l'Habitatge, Sanitat, Educació o Cultura.

Segurament, la més popular entre les banderes és la de la Plaza Colón, per la qual Aznar, Federico Trillo i l'alcalde de Madrid d'aleshores, Francisco Álvarez del Manzano, van dissenyar tres homenatges anuals, una cerimònia que s'ha abandonat i canviat per una de més senzilla (castrense, com sempre que es busca solemnitat a la capital espanyola) per substituir la bandera vella i enviar-la a la tintoreria. El que ningú s'ha atrevit a plantejar, si més no de forma pública, és retirar la immensa bandera, de 300 metres quadrats i que és aprofitada per a fer homenatges en la desfilada militar del 12 d'octubre. Ningú vol passar per antiespanyol davant certs «torquemades» mediàtics i polítics.

Els símbols també han tingut una extensió quotidiana, com ara en els taulells de molts taxis, colls de jersei d'esport o polseres. La presidenta de la comunitat de Madrid, Esperanza Aguirre, llueix habitualment una polsera amb els colors de la bandera espanyola, a l'igual que l'expresident Aznar. Els tirants de Fraga quan liderava AP cridaven l'atenció i van ser cèlebres perquè la majoria ho va considerar un símbol *freak*. Ara, la polsera d'Aguirre passa del tot desapercibuda. S'ha normalitzat.

I és que a mesura que el franquisme quedava enrere, almenys en el temps, l'Espanya

nacional ha anat, per la via dels fets, sortint de l'armari, cada cop amb més força i menys complexos com una hidra de mil caps. No s'ha fet més intensa on mai havia deixat d'existir però sí que s'ha propagat a àmbits (sobretot l'esquerra política i intel·lectual però també l'Església) que durant la transició, els vuitanta i els noranta li havien estat aliens o refractaris. D'aquí el suport al *Manifesto por la Lengua Común* avalat per molts intel·lectuals tradicionalment ubicats en posicions progressistes o l'embranchada d'UPyD, una formació impensable a finals dels anys setanta, quan l'espanyolitat més inflamada passava, en exclusiva, per partits ultres com la Fuerza Nueva de Blas Piñar mentre que, de bracet dels nacionalistes, el PSOE i el PCE es manifestaven per l'autodeterminació i l'autogovern a Euskadi i a Catalunya. Més d'un i de dos polítics bascos recorden encara la imatge d'Enrique Múgica, actual Defensor del Poble i furibund espanyolista, sostenint una pancarta en favor del dret a decidir en una manifestació quan era alt dirigent dels socialistes bascos. Poca cosa, però, al costat dels viratges de Fernando Savater, excol·laborador d'*Egin*, o Jon Juaristi, estómac agrait de l'espanyolisme que va ser activista d'ETA. I cap dels tres eren ja nens de teta quan això passava.

Similar és el que ha passat en els darrers anys amb l'Església, que ha radicalitzat la seva postura en el camp nacional. No sols permetent que la seva emissora, la COPE, acabés convertida, i aquí poseu les distàncies que vulgueu, en la versió ibèrica de la ruandesa Radio Libre des Mille Collines sinó plegant-se al seu dia a acceptar la visió del model territorial i polític que va posar en marxa Aznar. Potser per això, i només amb l'oposició de 13 dels 76 bisbes de la Conferència Episcopal Espanyola, la tardor

de 2002 van aprovar una instrucció pastoral que, en el marc d'una condemna del terrorisme, no s'estava de carregar contra l'independentisme titllant-lo d'«immoral». L'arribada del PSOE al poder, amb l'aprovació de lleis que els bisbes van ubicar en el terreny del laïcisme negatiu i van interpretar i presentar com a agressions a la moral catòlica, ha fet estèril l'intent de corregir el rumb imposat per l'arquebisbe de Madrid Antonio María Rouco Varela. Un personatge, el cardenal, que no té inconvenient a defensar les posicions més retrògrades però tampoc en tenia a justificar, entaulat amb un grup de periodistes i amb tot el cinisme que us pugueu imaginar, el casori per l'Església d'una divorciada de nom Letizia Ortiz.

És evident, doncs, que l'arribada de José María Aznar al poder, l'any 1996, va marcar un punt d'inflexió que es va veure refrenat i endurit l'any 2000. Amb l'aterratge a la Moncloa del líder més carismàtic de la dreta espanyola en els darrers trenta anys, els fills del franquisme ja no han d'anar amb el cap cot –tal i com es confirmaria uns anys després en el debat públic sobre la memòria històrica– i un partit que mai no ha condemnat el règim feixista pot governar i, fins i tot, fer-ho de bracet amb els nacionalistes bascos i catalans. Després d'uns primers anys de certa calma i recuperació econòmica la cosa es comença a desbocar, sobretot amb el segon mandat, ja amb majoria absoluta aconseguida a costa d'un PSOE desballestat i desorientat. L'Espanya nacional, a cavall del fort creixement econòmic vinculat a la construcció (el «miracle» espanyol), es va imposant i estenent en àmplies i plurals capes de la societat espanyola. Sense pensar-s'ho dues vegades agreeix la diferència (decret d'humanitats

o menyspreu a les «xapes» autonòmiques) i criminalitza l'independentisme amb iniciatives com el Pacte Antiterrorista de l'any 2001, que seria l'origen de la qüestionada i qüestionable llei de partits.

El 2004 Rodríguez Zapatero arriba al poder i ni vol ni pot invertir la tendència amb una dreta (l'11-M encara fumeja) agressiva, ferida i en peu de guerra per la seva traumàtica sortida del poder. L'Espanya plural i l'assumpció verbal del federalisme com un element més d'antagonisme en la seva contraposició a Aznar li serveix per a aconseguir bons resultats a Catalunya i obtenir, d'entrada i sense escarrassar-s'hi massa, el suport dels partits catalans. Però amb l'Estatut i les viscerals reaccions ciutadanes en contra que genera, sobretot a Madrid, li entra la por i l'Espanya plural plega veles tal i com ho va fer l'obertura republicana l'any 1932 durant la tramitació de l'Estatut de Núria, que el poble de Catalunya i el president Macià van dur a Madrid amb un suport popular en referèndum del 99 % i les Corts van retallar sense pietat.

El rearmament de l'Espanya nacional moderna també és catalitzat, en gran part, pel col·lapse de l'Estat autonòmic, que durant els anys vuitanta i noranta es va anar desenvolupant amb més o menys tensions però amb una certa entesa entre CiU, el PNB i els governs de Madrid. El model de descentralització de la transició satisfà d'entrada una majoria social a Euskadi i Catalunya però, al tombant del segle XXI, està esgotat i ja no compleix el seu objectiu. Partint de processos i realitats diferents, bascos i catalans pretenen des de finals dels noranta un salt que la Constitució –dotada d'uns mecanismes de reforma gairebé prohibitius i fortament sacralitzada– no els permet i, per tant, aflora el conflicte: a Catalunya amb

la redacció de l'Estatut i al País Basc, amb la violència política encara present i dos processos de pau frustrats en els darrers 10 anys, amb la proposta de nou marc polític (el pla Ibarretxe) primer i amb la petició d'una consulta després.

La resposta a l'«agressió» o «desafiament» dels nacionalistes té molt a veure amb el rearmament de l'Espanya nacional, animat per una dreta política que, en molts casos, no va fer la transició o no va ser capaç de jubilar els personatges del franquisme, que bevia d'un nacionalisme africanista tronat i de tradició violenta i contrari a la diferència. L'actual PP és fruit de la confluència d'AP, el partit dels exministres de Franco com ara Fraga o Arias Navarro, i gran part de la UCD, on van anar a parar, amb Suárez al capdavant, els «joves» del règim amb noms com Martín Villa i bona part dels governadors civils. No és, per tant, una dreta moderna ni il·lustrada com la d'altres països europeus, sinó una dreta que arrela en una tradició arnada però que, en escenaris de tensió política, aconsegueix imposar el seu discurs des de les seves tribunes mediàtiques i polítiques i acaba arrossegant l'esquerra de tradició democràtica i antifeixista en l'empresa d'ofegar la pluralitat lingüística, política o cultural.

La tramitació de l'Estatut català, plena d'estirabots i incidències de tota mena, és l'exemple més clar que s'ha produït en els darrers anys. El 2006, amb el brou de cultiu desbordat i l'Espanya nacional en plena forma, Catalunya va topar amb aquesta realitat i es va trobar sense cap complicitat, tampoc mediàtica (els tres o quatre editorials d'*El País* contra el projecte de l'Estatut eren per guardar). A Madrid el text legal va tenir, a nivell popular, més rebuig que les propostes d'Ibarretxe. Un fet que s'explica pel pes

demogràfic i econòmic del Principat en el conjunt de l'Estat però també pel pòsit de la secular distància emocional entre Castella i Catalunya i la «indignació» i «incomprensió» que produïa en alguns sectors la complicitat del PSC. El nacionalisme basc és intens, però el catalanisme és més extens al seu país. I això els preocupa.

Manifestacions al carrer, pressió per a fer fracassar l'OPA de Gas Natural a Endesa (l'anticatalanisme de Manuel Pizarro i d'Esperanza Aguirre —«antes alemana que catalana»— va ser clamorós), boicot als productes catalans, iniciatives com ara la proposta de finançament autonòmic prejudicades abans de veure la llum, el fantasma de la persecució del castellà a Catalunya... No hi va faltar cap element enmig d'un clima de forta pressió ambiental entre la tardor de l'any 2005 i l'estiu de 2006, quan el projecte d'Estatut, ja passat pel ribot, va ser sancionat a les urnes.

Fins i tot, en un fet impensable en qualsevol estat amb una tradició democràtica sòlida, un tinent general, en aquest cas José Mena Aguado, cap de la regió militar andalusa i «número dos» de l'Exèrcit de Terra, va suggerir en la Pasqua militar de l'any 2006 en un discurs que va tenir poc d'institucional i molt de «pronunciamiento», i segons ell fent-se eco del malestar a les casernes militars, que l'Exèrcit intervingués si algun Estatut pretenia excedir *de facto* el marc constitucional.

Com no podia ser d'altra manera, el govern espanyol va apartar Mena de la carrera militar. Però dos anys després, el tinent general de l'Exèrcit de Terra no va tenir cap pudor a publicar *Militares: los límites del silencio*, en què justificava la seva actitud personal. El llibre va ser celebrat per bona part de l'opinió publicada espanyola, con-

cretament per l'esquadra que Xabier Arzalluz va batejar com la «Brunete mediàtica» —que la segona derrota de Mariano Rajoy a les urnes, la de 2008, va dividir per una barreja d'interessos polítics i empresarials.

Els periodistes, qui signa aquest article sempre ho ha tingut molt clar, no són cap espècie a part. I, per tant, solen ser un reflex tirant a fidel de la societat que els acull. A Madrid, entre els professionals dels mitjans, el nacionalisme espanyol té doncs un bon predicament. Sempre hi ha qui està disposat a queixar-se de com l'agenda política catalana «incordia» a les Corts o a empenyar-se quan alguns polítics del Principat, ai las!, gosen fer declaracions en la seva llengua (i no en la «común») a la capital de l'Estat. No ha d'estranyar, per tant, que hi hagués qui defensava les posicions de Mena, que el militar devia fer esperant comptar amb l'aval de la dreta mediàtica i política i la condescendència de l'espanyolíssim i abrandat José Bono. El ministre de Defensa d'aleshores no s'havia quedat curt confrontant amb la classe política catalana i amb el seu company de partit Pasqual Maragall.

Entre els qui van donar la cara per Mena, una opinadora que, quan era redactora i en un acte castrense d'aniversari de la Guàrdia Civil davant el Palau Reial i sent ministre de l'Interior Mayor Oreja (devia ser l'any 2000), no s'estava de confessar a una altra companya que «a mi esto del himno español me pone los pelos como escarpías; no entiendo como puede haber gente a la que le resbale». Els mitjans de comunicació estatals no ajuden, llevat d'alguna excepció encara minoritària o persones aïllades carregades de mèrit i paciència, a rebaixar el to del nacionalisme espanyol. Els de la dreta i les seves tertúlies (un gènere que la TDT encara ha fet més present a les programacions)

no fan més que inflamar-lo amb l'argument de la «defensa pròpia». I davant aquest raca-raca (ben pagat, per cert) els periodistes i els mitjans d'esquerra se situen, en els millors dels casos, en posicions defensives.

Mai cap opinador/tertulià de Madrid, des d'Alfonso Ussía a Carmen Gurruchaga passant per Antonio Pérez Henares o Ignacio Villa, no ha demanat disculpes o fet una mínima autocrítica per fomentar la «divisió entre espanyols» o promoure l'aversion a la diferència. No han fet mai una rectificació. La metròpoli no en fa. Si de cas, això de rectificar en format d'assaig ho fan, carregats de bona fe o per simple colonització mental, alguns intel·lectuals i periodistes *de provincias* que sovint confonen realisme amb renúncia o autoodi.

Si molts cops hom lamenta la manca de profunditat o rigor ideològic d'un cert catalanisme que només duu a la frustració i l'ansietat, el cert és que no és massa més elaborat el discurs de l'espanyolisme. A banda de frases típiques i tòpiques que, ja sigui al barri de Chamberí o a Vallecas o a la barra d'un bar, un taxi o la consulta del dentista, encara es poden sentir a Madrid com ara «no se puede ser nacionalista y de izquierdas», «las lenguas no pueden ser elemento de división», «el nacionalismo se cura viajando» o «ahora que toda Europa se une los catalanes os queréis separar», poca cosa més de fons es pot escoltar a les tertúlies que apel·len a conceptes tan maleables com la unitat de mercat.

El nacionalisme espanyol perviu saludable als mitjans de comunicació i a la societat perquè durant la democràcia no s'ha fet una política activa d'assumpció de la pluralitat ni a les ràdios i televisions ni a les escoles. És més difícil avui dia sentir cantar en català a Televisió Espanyola que no pas als anys

setanta. Grups que són de masses als Països Catalans, com Antònia Font o Obrint Pas, són grans desconeguts pel públic espanyol llevat d'algunes minories melòmanes. Però el problema de la llengua, segurament el tret distintiu més «epidèrmic», no es resumeix als mitjans. Quan Espanya ha exportat la seva pluralitat lingüística ho ha fet després de grans pressions i dins les seves fronteres mai no n'ha fet pedagogia. Els diputats amb auriculars al Congrés són un autèntic malson per a polítics i periodistes de la capital i, amb consideracions d'aquesta mena, no pot sorprendre que molta gent al carrer pensí que el català és parlat per una minoria però imposat a una majoria a Catalunya o que al País Valencià el parlen només quatre llauradors incultes.

La globalització no ha estat capaç de fer aterrar la realitat lingüística de l'Estat a Madrid. I el que no passa dins l'M-30 no existeix per als mitjans «nacionales». El periodista valencià Joan Antoni Blay, amb anys i panys a la capital espanyola, m'ho va definir un cop com «la síndrome de l'M-30», que atenalla molts companys per als quals el que passa a Madrid sempre és susceptible de ser d'interès general mentre que la realitat perifèrica sempre troba arguments per a no ser traslladada a la Villa y Corte.

Pocs o ningú fan, doncs, pedagogia enfront aquest nacionalisme espanyol, que funciona com una acumulació de capes geològiques amb una interrelació d'intensitat variable. La ciutat de Madrid, l'escenari que durant els darrers anys ha acollit un gran nombre de manifestacions contra el procés de pau a Euskadi o l'Estatut català, és una d'elles. Ha constatat en els darrers anys fins a quin punt surt a compte ser la capital d'un Estat fort, que no es desmembri i que salvaguardi les seves competències i poder. S'ha

reforçat i beneficiat, molt sovint gràcies a fons europeus, de grans infraestructures (la T-4, el Metrosur, l'M-40 i l'M-50...) i, una i altra vegada, ha premiat un PP que ha sabut aixecar la bandera d'una certa identitat i orgull en contraposició a un PSOE «amic dels catalans». Dels pactes de José María Aznar amb els catalans i els bascos, pocs se'n recorden.

Ara la cantarella política oficial (fins i tot en alguns àmbits del PSOE) és la d'un Madrid discriminat enfront una Catalunya malcriada malgrat que encara no s'ha traduït en projectes l'esmena formal de Zapatero a l'Espanya radial i prioritats com l'Eix Mediterrani segueixen sense ser ateses i invisibles en l'agenda que marquen els grans diaris estatals. Aguirre ha posat al dia el victimisme, que a Espanya sempre s'endossa en exclusiva als partits nacionalistes. La capital s'ha convertit, sobretot des de la irregular arribada d'Aguirre al poder, en una mena d'El Alamo de la dreta espanyola, en un bastió de l'espanyolitat, sobretot la ciutat, on un preu de la vivenda inassequible ha obligat molts joves a marxar a municipis de l'extraradi, cosa que ha provocat un envelliment del cens electoral que, afegit a altres factors com l'augment de la delinqüència, explica les sòlides majories conservadores.

És una evidència la suma de factors socials, polítics i culturals que conformen aquesta Espanya nacional, a voltes agressiva però també tan emprenedora com incapaç d'assimilar o diluir les diferències. Una acumulació de forces cap al rearmament d'un sentiment nacional, cap a un orgull espanyol que no té, però, un comandament central clar, tot i que li ha d'agrair molt a José María Aznar. No hi ha un centre d'operacions, un cervell pensant amagat de l'Espanya nacional que faci que l'Abc,

El Mundo, *La Razón*, la Cope, el PP, Rodríguez Ibarra, Pepe Bono, Joaquín Leguina o alguns articulistes i editorialistes d'*El País* vagin a l'una a l'hora de proclamar que, en la qüestió de descentralitzar («centrifugar» en paraules de Felipe González) l'Estat, s'havia «anat massa lluny» i que ara cal, més amb el pretext —d'això sempre n'hi ha algú o altre— de la crisi econòmica, que l'Estat recuperés competències en temes com l'ensenyament o per garantir la unitat de mercat.

L'Espanya nacional és aquella on tenen poder i influència empresaris o líders sindicals que busquen massa sovint en les autonomies el boc expiatori dels seus problemes o personatges de la política com Arturo García Tizón, exsecretari general d'AP i ara diputat del PP. Quan el polític castellà era cap de l'Advocacia General de l'Estat va preguntar-me si l'entrevista que li acabava de fer sortiria en català i, en respondre-li que sí, es va quedar sorprès que, l'any 2002, hi hagués un diari editat només en català i que estigués a tots els quioscos de Catalunya.

L'Estatut era la prova del cotó per a l'altra Espanya, la plural. Però la nacional, més atrevida i desacomplexada, es va tornar a imposar per la indolència o incapacitat de l'esquerra que, mancada de discurs territorial, va fer a nivell d'Estat el que en els darrers anys ja ha fet el PSPV al País Valencià: renunciar a establir marcs de referència propis i acceptar jugar (i perdre) en el camp de la dreta. Va quedar empíricament demostrat fins a quin punt arrencar aquesta crosta secular del nacionalisme espanyol, ja sigui amb pedagogia o per la via de la persuasió política, no és per ara factible. Caldrà triar entre estratègies trencadores o, com en el mite de Sísif, tornar a pujar la pedra i resignar-se quan torni a rodolar muntanya avall. ▣

El poble gitano, una identitat en la cruïlla

Joan M. Oleaque

Poques hores abans que el president de la Generalitat Valenciana Francisco Camps haguera d'anar a declarar judicialment com a imputat en la trama de corrupció coneguda com a Cas Gürtel, li va ser escenificat un homenatge del poble gitano de València (que abarca entre 55.000 i 70.000 persones, d'un total de més de 650.000 a tot l'Estat espanyol). Sense que molts assistents saberen el que hi anava a passar, un acte públic sobre educació esdevingué tribut a la figura del president. El gitano que feia de mestre de cerimònies va dir públicament que absolutament «tots» els calós valencians donaven suport a Camps en els moments que estava travessant.

Aquest mestre de cerimònies –un dirigent de les entitats associatives gitanes subvencionades pel govern autonòmic– aplaudia Camps mentre brollava un crit del públic: «*tio* Paco, *tio* Paco». Un cor d'acòlits repetia aquest títol atorgat, aplaudint una i altra vegada. Cal aclarir que el terme *tio* / *tia* s'aplica essencialment als membres ancians d'aquest col·lectiu –i de manera

interna, mai a una persona no gitana– que han demostrat amb la seua trajectòria vital una honradesa i un rigor fora de dubtes. Com sembla que no es deia amb ironia, hem d'entendre que amb allò de *tio* pretenien reconèixer Camps com a referència de bon comportament. La cosa, com resulta evident, era una manera de ser més papistes que el Papa, i també de fer passos en defensa de la subvenció.

Són molts els gitanos que s'han molestat amb la suposada atribució dels seus sentiments que alguns representants del moviment associatiu –allunyats, d'altra banda, de la majoria del col·lectiu– han volgut fer. Però més enllà d'això, la referència a aquest episodi ens interessa ara per altres motius.

I és que durant l'homenatge –que en teoria, no estava previst– Camps va respondre-hi, més o menys, que els gitanos li havien ensenyat moltes coses. Una frase que va ser recollida per la majoria de mitjans de comunicació. En les versions *on line*, sota de la notícia oficial, abundaven bestials comentaris digitals dels lectors d'aquests mitjans, molts d'ells diaris i televisions de la major importància. D'aquesta manera, un espectacle polític pur i dur, derivava en trons d'anti-gitanisme. «Camps, sabem allò que has après dels gitanos: ¡a furtar!», escrivien alguns. «És normal que sigues

Joan M. Oleaque és periodista i professor de Periodisme d'Investigació i Entrevista en Profunditat a la Universitat de València; ha publicat els llibres *Des de la tenebra* (Empúries, 2002) i *En èxtasi* (Ara llibres, 2004).

col·lega, dels gitanos, ¡sou igual de lladres!», afegien altres. No faltaven els que demanaven l'extermini per a l'ètnia, acabar l'obra de Hitler, etcètera.

Des que va esclatar l'afer Gürtel, no han estat les associacions gitanes subvencionades les úniques que han orquestrat proves de pública lleialtat al president valencià. La mateixa alcaldessa Rita Barberà ha arribat a dir-li davant de tothom que «la ciudad entera de Valencia está contigo». Ho recordava recentment la veterana periodista Rosa Solbes en un acte públic, afegint que, a diferència de l'acte de les associacions gitanes, el que va dir Barberà no ha provocat atacs brutals contra *tots* els habitants de la *ciudad entera de Valencia*. Efectivament, tothom assumeix que no és veritat, i que l'alcaldessa no representa —ni de bon tros— tots els que hi viuen a València, i que ho diu per escenificar lleialtat suprema, per donar força al seu company, etcètera. En conseqüència, Solbes reconeixia que, encara avui, sobre els gitanos la societat majoritària aplica «una mirada distinta». Una mirada que, sense por a equivocar-nos, podem referir com encara *sospitosa*. La mirada dels tòpics, la mirada que agafa el tot per la part, la mirada que en èpoques de crisi i de problemes —com ara l'actual— esdevé fàcilment recel obert. La multiplicitat de mitjans d'ara mateix, que tan bona seria per abordar una cultura gitana cada vegada més diversa i més heterodoxa, ha acabat assumint aqueixa mirada perquè és la més fàcil i efectista que es aplicar en aquesta època. Un moment en què tot és sacrificable amb l'excusa de les rutines productives lligades al desgavell econòmic que ha ferit —sembla que quasi de mort— el periodisme tal i com l'hem conegut fins ara.

EL RISC DE LA MÚLTIPLE INFORMACIÓ

Cal dir que la proliferació de programes televisius sensacionalistes venuts com a servei públic —per exemple, *Comando Actualidad*, en la televisió pública espanyola— ha procurat que, darrere de cada escàndol i cada mort, aparega algú amb un micròfon lluint cara d'anar a fer el reportatge del segle. La velocitat i la necessitat de material d'emissió «*d'impacte*» ha procurat, en paraules del periodista nord-americà Mike Sager, que la «superstició acabe fent-se passar per veritat». «En un món en què la informació és tan important, el lector i l'espectador mitjà està sent alimentat amb grans paraules en comptes de comprensió, amb detalls sagnants en comptes d'anàlisi». Als nostres dies, si bé els immigrants no s'han lliurat de ser tractats eventualment com a pàries als mitjans, han estat els gitanos els més susceptibles d'això. Potser perquè la majoria dels primers intenten perdre's entre la societat majoritària, i els gitanos aspiren a una convivència, no a una dissolució cultural, i això encara confon tothom (de vegades, fins i tot als propis membres del col·lectiu ètnic).

Fa cinc-cents anys que els gitanos, viatgers des de l'Índia a través de successives migracions a la recerca de supervivència, arribaren a casa nostra. A banda d'allò que comparteixen, per tradició, la majoria d'individus de l'ètnia —el valor de l'organització familiar, el respecte extrem als ancestres, el valor del llinatge, determinats rites de celebració i funeraris, etcètera—, cal dir que la gitana s'ha convertit en una societat bastant diversa, i en molts casos, més prospera a la majoritària d'allò que pot semblar.

No s'aspira a la *nació gitana*. Cada gitano, en realitat, es sent part del territori on viu i treballa, i no vol un retorn a l'Índia. Els calós valencians ni tan sols han establert lligams amb els 3.000 gitanos romanesos itinerants que sobreviuen a la ciutat de València des de fa un temps *okupant* edificis abandonats. La seua presència empena als gitanos d'ací a reviure èpoques espectrals que més s'estimen oblidar.

I és que les coses han canviat bastant per als gitanos valencians d'ençà que se'ls aplicava la *ley de vagos y maleantes* de manera automàtica. Ara, alguns conceptes simbòlics que encara acostumen a mantenir-se —com la virginitat femenina— són més una aparença de tribut familiar històric que no altra cosa. El moviment de la societat gitana és ara més dinàmic que en molts altres moments de la seua trajectòria. No obstant això, hi ha greus problemes de pobresa i una forta problemàtica social: hi ha 500 infravivendes gitanes només a València. El 12% del col·lectiu forma part del conjunt sotmès a l'exclusió social. La crisi ha fet que molts gitanos que s'havien allunyat del domicili familiar amb treballs precaris, retornen a casa paterna en situació de deutes i extrema pobresa. Els temps que venen són difícils.

Però s'assumeixen amb un instint de supervivència superior al de la societat majoritària. Fins i tot entre els llinatges gitanos actuals més afectats per problemes econòmics —excepte els que són delinqüents, clar— s'ha establert una consciència moral contra la droga i allò que es refereix com *mala vida*; per entendre-ho, cal revisar l'èxit de l'anomenada Església evangèlica de Filadèlfia, més coneguda entre el poble caló com *el culto*. Té entre 150.000 i 200.000

membres a tot l'estat i és l'església que més creix a Espanya. S'ha desenvolupat de manera molt hàbil, encaixa en la idiosincràsia familiar gitana, s'ha convertit en un lloc de reunió —fa aqueixes funcions, de fet— i ha aportat una moralitat severa. Malgrat que encara crea reticències entre membres de la comunitat, és estrany que en alguna família gitana d'avui no hi haja algun membre assidu *al culto*. Un lloc on es recomana, per exemple, l'escolarització.

Una escolarització que, en infantil i primària, es pràcticament total (els problemes i l'abandonament encara fan tremolar en secundària). Cal afegir que, entre els gitanos d'avui, el paper socioeconòmic de la dona és actiu i determinant; que hi ha un gran respecte envers els que arriben a la universitat —encara massa pocs, no molt més d'un 1%—; que les capes mitjanes són les majoritàries —estan abocades a la venda ambulat, avui amb molts problemes— i que hi ha fins i tot una elit intel·lectual bastant activa (cada vegada més femenina) present en diferents fòrums de la societat majoritària. Els matrimonis són cada vegada més tardans (tot i que encara es duen a terme en la vintena), i la mitjana de fills per parella és de dos.

I tanmateix, Teresa San Román, l'antropòloga de referència sobre temes gitanos, va insistir en una conferència pronunciada en 2005 a València per celebrar el 25è aniversari de la *Asociación de Enseñantes con gitanos*, que, en aquesta primera dècada del nou segle, «s'ha tornat a identificar el fet gitano amb el fet miserable i marginal». Això inclou fins i tot artistes o el que siga: si arriba el moment propici, hom pot sospitar de tots, a no ser que passen desapercebuts com a membres de l'ètnia.

De tal manera que el gitano que no pertany a aqueix món marginal o estrambòtic, o que se'n surt per millorar, deixa de ser percebut com a caló per la societat majoritària –i de vegades, per contagi, pel seu entorn gitano. San Román evocava que a la comunitat gitana, ara, en l'època de les mil cultures i migracions, no se la considera immigrant, ni tampoc espanyola: és percebuda i descrita com una cosa diferent; pròpia d'una gent que duu una eternitat en terra de ningú, i que està en aquesta situació *perquè vol* (no perquè un miler anys d'història hi han influït). Per això, quan els mitjans de comunicació trauen algun membre de l'ètnia, acostumen a buscar que encaixe en aquesta idea de desastre. Fa poc, apareixia en televisió un gitano ultramarginal que deia que tenia 4 dones i 30 fills, en un programa titulat ni més ni menys *Ley gitana*. Preguntat si la poligàmia i la poli-reproducció eren trets distintius del seu col·lectiu –que, per si algú en dubta, direm que no ho són ni de bon tros– va contestar: *eso va a gustos*. Un esperpent de primer ordre que va ser venut com a prova de suposada veracitat.

De la mateixa manera, un crim a Sevilla dut a terme per un delinqüent gitano va ser venut temps enrere com a part de la tan fantasmal llei gitana. La qual no existeix, més enllà d'antics costums d'ordenació i relació social en èpoques en que els calós vivien en el camp, no en la ciutat. Tampoc existeix la figura del patriarca –és un invent mediàtic *paio*, tot i que, increïblement, ha acabat assumit pels propis gitanos. La idea de les festes salvatges en bodes, l'ultra-masclisme com a única manera de ser home, la santificació de la virginitat com resum de la idea gitana de dona: és això el que es mostra,

una i altra vegada, fins a l'extenuació. La societat de la multi-informació prefereix –i fomenta– una imatge banal i tòpica d'una ètnia cada vegada més dispersa i més lliurada a múltiples influències (a través del veïnatge, les relacions sentimentals mixtes, de la televisió que arriba a totes les llars i de l'escola). Ningú dirà, mediàticament, que els ajustaments de comptes provocats pels Latin Kings pertanyen a la manera de ser equatoriana.

En canvi, sí que n'ha restat el solatge que l'assassinat venjatiu més abjecte forma part de la cultura gitana. Fins i tot hi ha jurisprudència que participa del *clixé*: un tribunal de l'Audiència de Madrid va absoldre un conductor que havia atropellat una xica gitana i havia fugit sense atendre-la, i sense tenir permís ni assegurança, «perquè hi havia perill de la seua integritat física». Diu la sentència que és conegut que «quan mor la filla d'un gitano, la família pren represàlies». Per això tants es sorprengueren davant la dura serenitat de Juan José Cortés, pare de la xiqueta assassinada Mari Luz. No només els estranyava això en un pare, sinó, especialment, en un pare gitano: no encaixava en el tòpic.

TÒPICS SENSE FINAL

D'alguna manera, tothom sap que els gitanos, en comparació d'altres grups socials, no han fet atemptats, ni grans massacres, però arrossequen una càrrega de tòpics –sense articular protestes reals per ser-ne objecte– tan gran que és com si meresqueren qualsevol cosa que els hi passe. Imposible seria dir en una classe, davant d'estudiants universitaris: *el negre hauria de*

ser un esclau, és el que mereix; en canvi, un professor d'universitat digué, davant de qui subscriu, i de cinquanta estudiants, que el gitano i el lladre «són germans»; també un defensor de l'ús del valencià li va arribar a dir que els problemes que afecten la nostra llengua estan lligats als gitanos: «tenen fills com a conills i odien el valencià».

Encara avui, hi ha moltes discoteques on no deixen entrar un gitano. L'excusa no és el racisme, és «per evitar conflictes». Així funciona el tòpic, si no es contraresta amb grups de pressió (i les associacions gitanes són qualsevol cosa excepte això). El gitano, encara, ara i ací, i contradictòriament amb el que és i amb el que sent, ha de carregar amb el pes de totes les barbaritats que han comés —o que poden arribar a cometre— la resta de gitanos del present i del passat, i gairebé del futur (inclosos els qui han arribat d'altres països). I acaba tenint una visió indigna i sense esperança de si mateix. També sense història cultural ressenyable.

I és que, en una entrevista, el professor Marcel Courthiade, lingüista impulsor de la estandardització internacional de l'idioma romanó, comentava que li sorprenia que foren tan pocs els països i gitanos que conegueren aquesta llengua a Espanya (on pràcticament ha desaparegut). Poca gent sap, realment, que té uns deu milions d'usuaris potencials a Europa. A través de llargues investigacions, Courthiade ha documentat que a Espanya el romanó ha estat perseguit com a llengua de dimonis i de mentides per al cristià. En altres països es diu que va passar el mateix, però Courthiade no ho ha confirmat. Ni tan sols a Romania. Allà, al gitano, encara se'l tracta majoritàriament com un esclau que

no vol acceptar el seu destí natural —així ho descriu amb perfecció Isabel Fonseca al seu fonamental llibre *Enterradme de pie* (Península, 1997)—, però el fenomen de destrucció del romanó no ha estat comparable. Des del punt de vista de Courthiade, la recuperació a casa nostra seria fonamental, des d'un punt de vista molt més transcendent que el sentimental. «Sense la llengua pròpia», contestava, «els roma [gitanos en romanó] perden la seua trajectòria cultural, ja que aquesta no està escrita i es troba sobretot continguda en la llengua». «Sense idioma propi», continuava, «el gitano es veu condemnat a continuar com una figura de l'àrea d'ajuda social, que és com està considerat des de fa dècades». I això és, des del seu punt de vista, «el fet que dóna força al racisme».

Un racisme que, en el cas del poble *rom* Courthiade divideix en tres grans etapes europees. «Hi ha una primera gran època antiga de racisme sense complexos al continent, en què fins i tot està ben vist ser racista contra el gitano, que podem dir que s'allarga fins a la Revolució Francesa». «Després», afegeix, «fins a la Segona Guerra Mundial, trobem un racisme legal i científic que busca explicació al fet racista, i en la qual el nazisme —amb mig milió de gitanos assassinats— és el final d'un llarg procés». La tercera etapa, la del racisme d'última hora, el racisme que ara vivim, «està basat en la manipulació, en la negació d'una cultura i d'una identitat». El racisme clàssic seria políticament incorrecte. El racisme últim seria subtil. Per això, en una Europa de múltiples identitats, «lligar el fet gitano al fet cultural és la clau per traslladar-lo a l'univers de la identitat, és vital per allunyar-lo de l'estigma habitual de misèria i

marginalitat». Per aconseguir-ho, creu, «és necessari que el poble gitano atenga la tradició pròpia d'una manera crítica, revisant la història i la llengua, i després, reforçant el coneixement d'ambdues».

D'aquesta manera, els reportatges més ben intencionats deixarien de ser piro-tècnics i poc profunds; i també d'aquesta manera, les informacions tendencioses ho tindrien més difícil per arribar a veure la llum com si res. Hom podria substituir conceptes erronis –des del punt de vista científic– com el de raça per altres més adients, i potser s'entendria més fàcilment que la marginalitat o el folklore no deriven del fet cultural gitano, sinó que el condicionen. És aquesta clau la que intenta aplicar en les seues activitats la fundació Instituto de Cultura Gitana, que deriva del Ministeri de Cultura espanyol, i que opta per un model allunyat de l'organització associativa habitual. Un model que, nascut de l'embrió de l'anomenat *moviment gitano* de finals dels 60, ha acabat situant-se en la majoria dels casos en l'antítesi de la reivindicació i en la total dependència política. Pràcticament ha estat incapaç de reaccionar de manera real –és a dir, més enllà de la gestualitat– enfront de nous fenòmens de gran perill com les polítiques antigitanes del govern de Berlusconi a Itàlia.

Tampoc ha mogut fitxa davant la complexa situació dels gitanos arribats de l'Est al nostre territori –que sofreixen tots els tòpics del seu país i d'aquest, malgrat que la majoria no són delinqüents, sinó fantasmes humans a la recerca de qualsevol manera miserable de viure–. Si tampoc, com és el cas, no soluciona res que tinga a veure amb les capes mitjanes del col·lectiu o amb la gent necessitada autòctona, caldrà preguntar si no és hora de redefinir d'una vegada per sempre un *moviment* que, com diu Marcel Courthiade, hauria de lligar el fet gitano a un nou univers de la identitat. Ara per ara, els joves gitanos estan trobant més possibilitats de mantenir aquesta identitat a través de Youtube i d'Internet –abunden no només els *sites* gitanos, sinó les connexions a través de les xarxes socials– que a través d'unes organitzacions allunyades dels seus interessos. Ells, en fòrums d'Internet, fan un retret a les nostres universitats: si tantes vegades es reivindica com a necessitat per a aquest poble l'educació superior, ¿per què no hi ha manera d'estudiar-hi la cultura o llengua gitanes? Seria tot un gest que apreciarien centenars de milers de persones a l'àmbit estatal, i milions a la resta d'Europa. I una oportunitat decisiva per ajudar a canviar moltes històries individuals, i les més fosques percepcions socials. □

Entre dues tradicions

Silvia Gómez

Idees i paraules. Una filosofia de la vida quotidiana

Tobies Grimaltos

150 pp., 2008, PUV

(Col·lecció Assaig), València

Tobies Grimaltos va cursar els seus estudis de filosofia en la Universitat de València i es va interessar, fonamentalment, pels problemes epistemològics, per la filosofia del llenguatge i la filosofia de la ment. Ha estat vinculat des de molt jove al Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement i, de manera molt especial, a la figura del professor Josep Lluís Blasco, la qual va ser decisiva en la seua formació. En col·laboració amb Blasco, va escriure *Teoria del coneixement* (1997) i *Signo y pensamiento* (1999), obres pròpies de l'àrea d'epistemologia. Ja es veia, aleshores, que havia estat influït en els seus estudis per la filosofia analítica i això havia de marcar, de manera essencial, la seua obra. Grimaltos va tenir la sort d'estudiar a València durant una època en què va arribar un aire fresc a la Facultat, procedent de la filosofia anglosaxona. Era un aire de filosofia analítica que posava com a centre de les reflexions el llenguatge. I no únicament el

llenguatge científic, sinó també l'ordinari, el que tots parlem. Des d'aquest punt de vista, l'aspiració del filòsof esdevingué la de ser capaç de resoldre problemes i no la de crear-los, la d'aspirar al rigor i no a fer discursos obscurs i impenetrables. La filosofia analítica aspira a ser rigorosa, perquè necessita argumentar i provar racionalment allò que diu. Una bona dosi d'humilitat va fer de la filosofia una eina fonamental per a constatar que la raó és un bon instrument per a l'anàlisi. D'aquesta tradició filosòfica procedeix l'autor i és la que ens fa entendre el seu tarannà filosòfic. No cal anar molt lluny per a veure com mira d'aclarir «problemes». En el número 29 d'aquesta mateixa revista escometia les relacions, o interrelacions, entre la filosofia i la literatura: com han col·laborat l'una amb l'altra i com, tot i així, es mantenen autònomes. Ho feia servint-se del mètode pragmàtic del llenguatge i de la teoria dels actes de parla. Cal preguntar-se, doncs, què es fa quan es fa literatura i què es fa quan es fa filosofia. Aquest és el punt de partida. I la resposta és que no es fa el mateix. Així ens ho demostra en l'article. Totes dues tenen com a eina fonamental el llenguatge, però no fan el mateix. Això, però, no impedeix que, de vegades, compartesquen terrenys comuns.

Grimaltos ha fet diverses incursions en la literatura i *El joc de pensar* (1998) en va ser la primera. Es tractava d'una obra de clara intenció pedagògica, on mirava d'acostar el lector a la filosofia a través de Marta, una xiqueta que volia saber què feia el seu pare —professor de filosofia a la Facultat—, saber què explicava. L'autor constataba, des de l'inici mateix de la narració, un fet indiscutible, com és que, sovint, els professors de filosofia pateixen a l'hora d'explicar què és allò que ensenyen, a l'hora de dir què és

la filosofia, i Marta, es feia portaveu de les «pitjors» de les preguntes. El pare, aleshores, havia de fer servir bons arguments a l'hora de respondre i satisfer la curiositat de la filla. Buscant bons exemples, l'autor ens duia a representar-nos situacions que calia jutjar i comprendre... Hi ha llibres que han volgut que el lector s'acostàs al món de la filosofia. De segur que tothom pensa en aquell èxit editorial de Jostein Gaarder, *El món de Sofia* (1991). Aquell, però, era més aviat, un «repàs» posat a l'abast dels més joves, per a conèixer la història de la filosofia, o millor, la «història de la filosofia» dels llibres d'història de la filosofia.

L'any 2003, Grimaltos va publicar, també amb propòsits didàctics –o així ho va voler fer veure l'editorial–, *Pren-te la vida amb filosofia* (2003). L'autor ha manifestat en diferents ocasions que aquest no era, possiblement, el títol més adient al contingut d'un llibre que prenia com a model literari el *Diccionari per a ociosos* de Joan Fuster. Es tractava, en aquesta ocasió, d'un seguit de comentaris sobre mots filosòfics on es mostrava l'ús del terme en qüestió. Aleshores ens advertia, per exemple, dels perills que comporten la tendència a generalitzar en excés o a plantejar dicotomies exhaustives i excloents. Quan analitzava el mot *argument*, prenia l'opció del racionalisme antidogmàtic. I aquesta és una postura que el caracteritza també en el seu darrer escrit, *Idees i paraules. Una filosofia de la vida quotidiana* (2008). Abans d'aquest títol, però, va publicar el 2006 *La mentida de Shasnak*, dirigit, novament, als joves. En aquest cas es tractava d'un relat on la protagonista havia de resoldre una sèrie d'enigmes lògics.

Tobies Grimaltos ha evolucionat des d'una literatura divulgativa i didàctica cap a l'assaig adreçat al públic adult. Els temes

de reflexió són uns altres: més apropiats a la vida quotidiana. Si bé l'autor, com ja hem esmentat abans, és hereu de la filosofia analítica, pel que fa a la seua producció literària s'inscriu en una tradició compartida per bona part dels assagistes valencians. Una tradició influenciada, positivament, per Fuster. *Idees i paraules* resulta ser, així, un conjunt d'articles on defensa la conveniència de dubtar de les creences acceptades acríticament, de defugir el dogmatisme. Aquesta és també una actitud típicament filosòfica, és cert. Si fem memòria, ens trobarem que molts filòsofs han procurat qüestionar la tradició rebuda, la metafísica feta fins aleshores, l'autoritat religiosa i política, l'autoritat científica... Fins i tot Descartes va criticar la instrucció rebuda amb un estil literari impecable –tot i que, com ja sabem, també fou un filòsof que va proporcionar una bona dosi de dogmatisme–. Són els filòsofs antidogmàtics els que han agradat a Grimaltos. Entre els clàssics, a Kant el té ben present.

Tornant a la literatura, però, qui no veu en les seues darreres obres l'escepticisme de Fuster? Fuster va trobar en el dubte escèptic una bona eina per a mirar-se coses, i ell també. I això no deixa de ser un bon encert. Però el seu escepticisme no va a parar a un relativisme epistemològic. «La veritat –diu– té avui mala premsa. Hom pensa que defensar la veritat i ser un dogmàtic és la mateixa cosa». Aquesta és la diferència essencial, potser.

Però relativistes o no, tots dos creien que hi ha coses que cal reivindicar. Moltes. D'altres, convindria més desfer-se'n. En el començament del seu assaig ens recorda una cita de Josep Pla; concretament, quan aquest deia que resultava molt més difícil «descriure» que «opinar». Per això, diu Gri-

maltos, tothom acaba opinant. Ell també ho fa, però per a ell no val tot. I llavors ens trobem amb un escriptor que considera que la puntualitat, la senzillesa, la sinceritat, són virtuts, i que les llibreries menudes amb bons llibreters que s'estimen els llibres, o els esmorzars amb els companys de feina, són desitjables. I ho són perquè són bons, i són bons perquè donen felicitat. Al cap i a la fi, tothom busca la felicitat. En això, ja va dir Aristòtil que estaríem tots d'acord. Saber què dóna felicitat i què no, ja no és tan fàcil d'acordar. El filòsof, que pensa la Vida, ens pot orientar. Al cap i a la fi, així ho han fet durant segles. Així també ho van fer escriptors assagistes com ara Montaigne, Fuster o Pla. A vegades la desorientació té remei: una lectura orientadora i planera. □

El mirall alemany

Josep Iborra

Carrers de frontera. Passatges de la cultura alemanya a la cultura catalana

Arnau Pons i Simona Škrabec (curadors)
464 pp. (volum I), 488 pp. (volum II),
2007, Institut Ramon Llull, Barcelona

Amb motiu de la Fira del Llibre de Frankfurt del 2007, any en què la cultura catalana hi va ser convidada d'honor, s'ha publicat una obra esplèndida, en dos volums, amb el títol *Carrers de frontera. Passatges de la cultura alemanya a la cultura catalana*. Una temptativa similar es podria fer a propòsit d'altres cultures veïnes, d'al-

tres «fronteres», però crec que la que s'acaba de portar a cap resulta, per als països catalans, particularment significant i rellevant. En el llindar mateix de la «Renaixença», posem que pels anys trenta del segle XIX, la cultura alemanya es trobava en el seu apogeu i marcava la pauta i la direcció a seguir a les d'altres països europeus. En el nostre cas, però, a diferència d'aquests, dels més importants si més no, la recepció de la cultura alemanya es va fer en condicions molt diferents, ja que no es comptava amb una llengua i una literatura nacionals culturalment normalitzades. Ara bé, per paradoxal que pugui semblar, aquesta situació de decadència i d'anormalitat pot explicar l'important paper que hi va tenir la recepció germànica, ja que es produïa, justament, en el moment històric més oportú, el de la incipient Renaixença. Es pot establir, a més, una mena de paral·lelisme entre el cas alemany i el català en el sentit que la gran cultura alemanya moderna va ser una reacció renaixentista poderosa contra una llarga etapa de decadència; en el nostre àmbit havia passat el mateix i es pretenia una reacció, encara primerenca, en aquest sentit. Artur Quintana, en un treball seu d'aquesta obra («Barroc alemany, Barroc català») posa en relleu la similitud, relativa, és clar, entre les dues decadències.

Però hi ha una raó o unes raons més per a valorar l'oportunitat de la recepció alemanya a l'hora de posar en marxa la recuperació nacional catalana. El moviment renaixent alemany, impulsat ja a finals del XVIII per Lessing, Goethe, Herder i la primera generació romàntica, es va desenvolupar en direccions diferents que responien a un programa i a un ideari estrictament germànic: la voluntat d'independitzar-se de la cultura francesa, aleshores dominant,

i el retorn a Grècia, però no en la versió que n'havia donat Versalles; els ideals medievals i catòlics, cavallerescos i trobadorescos; la valoració de la cultura popular i el *Volkegeist*... Tot plegat, era la idea de la *Kultur* en oposició a la tradicional *Civilització*. Aquest programa, ampli i divers, podia ser en uns punts o altres molt útil i orientador per a l'esperit renaixent català, un espill on emmirallar-se. El mal, però, era que els intel·lectuals catalans no estaven en condicions d'acusar en català aquella cultura fascinant, ja que la llengua mateixa estava en una situació dialectal i disglòssica. La recepció s'havia de fer, doncs, en castellà, i sovint a partir de versions franceses. Com remarquen Antoni Mari i Manuel Jorba en les seues contribucions —«El primer romanticisme a Catalunya» i «Entre *El Europeo* (1823-1824) i *La abeja* (1862-1870)», respectivament— en el primer romanticisme català, només Milà i Fontanals i Bergnes de las Casas tenien accés a l'alemany. El primer seguia la línia de Herder, la del *Volkegeist*, i parlava d'Alemanya com «la bella espiritualista». El segon, bon hel·lenista i bon coneixidor de les llengües modernes, va ser el gran introductor i divulgador de la literatura alemanya. Fou ell, precisament, qui en un dels seus articles afirmava que Lessing havia posat les bases de la nova literatura alemanya, i mirava cap a Goethe, Schiller, els dos germans Schlegel, Jean-Paul... Era tot un punt de referència exemplar per a pensar la incipient cultura catalana, encara que fos amb confusions i limitacions. Aribau, que estava prou informat dels corrents estètics del romanticisme alemany (en *El Europeo* va publicar articles que parlaven dels Schlegel i de Heine) va escriure l'oda *A la pàtria* el 1833 (un any després de la mort de Goethe) que es podia llegir com

una mena de manifest del romanticisme nacional català; pocs anys després, Rubió i Ors en farà un altre, ja en prosa, en el pròleg al seu llibre de versos. Però tot plegat, durant el període estricte de la Renaixença, la cultura alemanya es concretà només en un medievalisme historicista, arcaic, trobadoresc, i en una valoració de la cultura popular, del nostre *Volkegeist*.

La situació canvià positivament amb el Modernisme, ja decididament en català, i més obert a la comprensió de la cultura alemanya. En aquest sentit, Joan Maragall en fou el mediador genuí de la cultura alemanya, de Novalis i Goethe a Nietzsche, de Schubert i Schuman a Wagner i Humperdinck. El mateix Jacint Verdaguer, remarca Ricard Torrents en la síntesi que fa de la seua trajectòria, mostra la influència, entre altres més, de «la literatura i la filosofia alemanyes. Entre els seus llibres hi havia, per exemple, la *Historia de la literatura antigua y moderna*, de F. Schlegel, que es va publicar el 1842. Jaume Brossa —ens recorda Marisa Siguan— va publicar l'any 1892, a *L'Avenç*, amb el títol «Viure del passat», un assaig en què reclamava models «de fora» per renovar el teatre català. Per a ell, «la lumière nous vient du nord». Maragall també havia enunciat el mateix lema.

En aquesta, en diríem, segona recepció de la cultura alemanya, Wagner hi té un lloc fonamental, que és reconegut per Alfonsina Janés i per Joaquim Sala-Sanahuja («Wagner a Catalunya», vol. I d'aquesta obra i «El wagnerisme a Catalunya», vol. II, respectivament). Joan Maragall, una figura clau del modernisme, és estudiat per diferents col·laboradors. No debades fou el primer, un dels primers a Europa, a parlar de Nietzsche, de l'obra del qual va traduir alguns fragments. També va traduir un

fragment del *Faust* de Goethe i l'*Enric d'Ofierdingen* de Novalis.

Ara bé, el referent de la Renaixença alemanya, sempre present, es va plantejar explícitament i programàticament amb el Noucentisme. És durant les dues primeres dècades del segle XX quan es posa en marxa de la mà de Xènius l'objectiu d'una Catalunya ideal, clàssica i ordenada. Joan Alcover, en una conferència del 1910—recorda Maria Antonia Perelló— convidava els catalans a seguir l'exemple de la jove Alemanya a què havien contribuït Goethe i Schiller. I Simona Škrabec escriu: «Alemanya i Catalunya han conegut la recerca d'un impossible ideal, deutor de la Grècia clàssica». Ara bé, cal dir que aquest moviment no fou coherent amb el model alemany, ja que només en va triar la direcció classicista, de la qual es va donar una versió restringida, formalista, contraromàntica de la mateixa manera que la Renaixença s'havia limitat i equivocat amb el seu medievalisme jocfloralisc.

Del període noucentista s'ocupen, en particular, Antoni Mora i Mercè Rius. Cal anotar, fins i tot, que també el pensament polític alemany va tenir una recepció en el catalanista, que és estudiada per Luis Calvo en les figures de Pi i Margall, Valentí Almirall i Prat de la Riba. Rovira i Virgili, però, criticarà l'autoritarisme alemany.

A partir dels anys vint, i fins a la victòria franquista el 1939, la recepció de la cultura alemanya al nostre país es plantejà d'una forma diferent a la que s'havia produït durant la Renaixença, el Modernisme i el Noucentisme. Encara que, com acabem de veure, aquests moviments van seguir direccions diferents, tenien en comú el fet de considerar Alemanya com un referent important, fins i tot programàtic, ideal. I això mal-

grat la recepció tradicional i continuada de les lletres franceses. Però entre les dues Grans Guerres es desactivà la funció de l'espèrit germànic en tant que model cultural a seguir, fet que tenia, en principi, una significació positiva, ja que comportava el començament d'una certa normalitat en les lletres catalanes. Durant la dècada dels anys vint i de la República, la recepció de la cultura alemanya es va posar en el mateix pla que la d'altres països europeus. Un altre factor que va incidir en bona part en aquest canvi va ser el fet que la cultura alemanya deixava enrere el seu gran període romàntic, ja que, com en la resta d'Europa, s'obrien nous canvis, nous centre d'interès, en un context revolucionari.

Aquest període és el marc històric d'una important sèrie d'estudis relatius a la recepció alemanya: el contacte amb l'arquitectura centreeuropea (Oriol Bohigas), Einstein i Schönberg a Barcelona (Antoni Roca i Bennet Casablanca respectivament), uns treballs sobre Carles Riba (Jaume Medina, G. Ackerman), la novel·la catalana i la novel·la alemanya en l'Europa d'entreguerres (Jordi Castellanos), Alemanya en el pensament català (1900-1950) (Norbert Bilbeny) i altres més igualment interessants.

Aquest procés, però, es va trobar entrecançat i interromput per l'aventura dramàtica que va viure Europa amb la Guerra dels Tres Anys i la Segona Gran Guerra. Per als intel·lectuals catalans va significar l'exili i, portes endins, la repressió franquista contra el català i la seua cultura. Si es té en compte aquesta perspectiva desoladora i dolorosa, provocada en bona part per la follia nazi, resulta lògic, espantosament lògic, que es perdés de vista l'Alemanya de la *Kultur* i es fes present l'Alemanya de la barbàrie que

no podia ser ja objecte de recepció, sinó de condemna. Fins que, cap als anys cinquanta i seixanta del segle XX, ja en la represa cultural catalana que seguí a la postguerra, es restableix la recepció de la literatura, les arts i el pensament alemany que arribava en els dos corrents que venien de les dues Alemanyes. I després, de l'Alemanya reunificada.

D'aquesta etapa, en parlen Carles Miralles, que s'ocupa de les *Elegies de Bierville*, escrites per Carles Riba a l'exili. Sam Abrams dedica el seu text a Agustí Bartra i a la relació de la seua obra amb Rilke i Heidegger, Kafka i Nietzsche, Hölderlin i Novalis. Mercè Ibarz recorda Rodoreda en els seus anys de rodar per Europa. Francesc Ruiz Soriano analitza «el vessant òrfic rilkeà» en l'obra de Joan Vinyoli i Rosa M. Delor i Muns es refereix a la presència de Goethe i Rilke en *El caminant i el mur* de Salvador Espriu. Sobre Gabriel Ferrater i la cultura alemanya escriuen Pere Ballart i Jordi Cornudella. Guillem Calaforra remarca que Joan Fuster va donar poc espai a la literatura alemanya en la seua producció assagística, però no deixa de remarcar algunes de les seues posicions davant algunes gran figures de les lletres germàniques.

La recepció d'una cultura per una d'altra, cal entendre-la en els diferents aspectes que comporta el seu sentit integral. Un és el que es manifesta, en un grau major o menor, en la cultura que l'acull: en l'interès que provoca en els seus agents i agències culturals, en l'amplitud del coneixement que se'n té, en la influència que hi ha pogut exercir per un costat o altre... Una altra forma més concreta de considerar la recepció –implícita, és clar, en l'accepció general– és la via reial que obren les traduccions.

Difícilment es pot parlar de recepció, positivament entesa, sense les corresponents traduccions. Tampoc no es pot limitar aquest concepte, per important que siga, a la literatura en el sentit més ampli. Hi ha altres carrers majors per on passen manifestacions culturals com les arts plàstiques, la música, l'arquitectura i els espectacles com a tals. Un quart aspecte, encara, que no pot o no hi ha de faltar: la recepció d'una altra cultura té uns altres camins que passen pels contactes personals i institucionals, que poden establir-se en el pla cultural, acadèmic i social. Aquestes convergències permeten una recepció –i això és fonamental– en els dos sentits d'una cultura a altra. Per a un petit país com el nostre, aquesta dinàmica és absolutament necessària per a ser conegut i reconegut en el si de la cultura dels grans països. És una via difícil, ja que l'Estat en què es troba no té el més mínim interès –més aviat al contrari– de projectar a l'exterior –ni al seu interior mateix– la imatge d'una cultura que li resulta estranya i incòmoda. Tot resta, doncs, en bona part en mans d'iniciatives dels afectats per travessar la frontera cultural amb les altres cultures (la interior, l'espanyola, està tancada).

Totes aquestes maneres de produir-se la recepció s'estudien, pel que fa a la frontera catalanoalemanya, en aquesta obra, que n'és un examen sinòptic amb els treballs de més d'un centenar de col·laboradors. Ara bé, el segon volum es diferencia del primer perquè tracta noves formes de recepció, sobretot les referents a la recepció en sentit invers, és a dir, de la cultura catalana per part de l'alemanya, que es manifesta i concreta en el pla de les traduccions i, també, en els contactes personals i institucionals, privats o públics. Aquesta doble perspectiva ha trobat la seua

manifestació major i més rellevant en la presència de la cultura catalana a la Fira de Frankfurt, el 2007, en què ha aconseguit reclamar l'atenció dels editors i del públic germànics. El «Pòrtic» amb què s'obre el volum segon està confeccionat per un bloc de col·laboracions, escrites pensant en la societat alemanya –no oblidem que *Carrers de frontera* té una versió a l'alemany– per tal de donar-hi notícia de la llengua i la cultura catalanes. En definitiva, aquest era l'objectiu de la nostra participació en la Fira, que va donar lloc, com afirma Carles Torner, a lectures públiques, encontres, gires per les llibreries, biblioteques i festivals literaris d'Alemanya: «Sens dubte, molts alemanys han descobert una literatura europea que desconexien».

La llengua catalana hi és objecte de consideracions lingüístiques (Joan Veny) i sociolingüístiques (Isidor Marí). O és examinada des de determinats punts de mira: Alemanya (Hans-Ingo Radatz), València (Vicent Partal) i Mallorca (Biel Mesquida). Del bilingüisme s'ocupa Georg Kremnitz, Javier Orduria i Uldrich Braelo parlen del Goethe Institut de Barcelona i del seu paper en la recepció mútua de les cultures catalana i alemanya.

Pel que fa a la via dels contactes personals i institucionals de què he parlat abans, se'n pot llegir la crònica de la tasca decisiva que han fet alguns romanistes alemanys amb relació a la llengua i literatura catalanes. Tilbert Dídac Stegmann repassa aquesta història, que començà en la tercera dècada del segle XIX, i examina alguns dels seus protagonistes més importants, com ara F. Diez, M. O. Denk, J. Fastenrath, Gröber, Schädel, Meyer-Lübke i Vogel. «En l'últim decenni –diu–, tenim trenta-tres universi-

tats de l'àrea alemanya que acullen el català entre les seues llengües d'estudi». No deixa d'assenyalar, però, que la continuïtat reposa sobre dos pilars: l'interès o, almenys, la bona disposició dels catedràtics i lectorats de català, que actualment finança majoritàriament l'Institut Ramon Llull. «Qui vulgui –afegeix Stegmann– abordar la catalanística alemanya del segle XX, haurà de donar compte del Cercle de Tubinga i de les seues mediacions», de la dinàmica que durant la segona meitat de la dècada dels seixanta del segle passat s'engegà en el si del grup de professors i d'estudiants avançats del Seminari d'aquesta Universitat, dirigit pel romanista Eugenio Coseriu. Aquest grup va estar animat pel lector de català Antoni Pous, que va fer un treball molt fecund de mediador entre la cultura alemanya i la catalana. Impulsà una activitat informativa de cara a una i l'altra banda de la frontera i va ser, dins Catalunya, el fundador del Cercle de Vic que tan exemplarment ha funcionat amb múltiples iniciatives. Dues col·laboracions del volum primer s'ocupen també de la figura d'Antoni Pous i del Cercle de Vic.

Quanta les traduccions, Carles Torner afirma que hi ha hagut un bon equilibri entre les dels autors clàssics (catorze) i les dels contemporanis (trenta-nou). Del repàs d'aquesta forma essencial de recepció s'ocupen un bloc de col·laboradors. L'obra de Ramon Llull i la d'altres escriptors medievals són estudiades per Artur Quintana, Joan Santanach i Jaume Medina. Ramon Farrés ho fa a propòsit de Fritz Vogelgsang, traductor del *Tirant* i de Salvador Espriu. Assumpta Terés escriu sobre la important tasca d'Eberhard Vogel, el primer traductor d'alguns escriptors catalans com ara Víctor Català,

Raimon Casellas i Àngel Guimerà. Fou, de més a més, un estudiós familiaritzat personalment amb la vida cultural de Catalunya i, sobretot, l'autor del *Diccionari portàtil de les llengües catalana i alemanya* (Berlín, 1911). La frontera entre les dues llengües quedava així transitable. L'autora d'aquest article es queixa de «l'immerescut oblit» de què ha estat objecte malgrat la gran feina que va fer per donar suport i per difondre la cultura catalana «actuant al marge del món acadèmic i sense l'empara de cap institució, únicament amb l'impuls del propi entusiasme», sense altra pretensió que la d'obrir camí. De les seues traduccions, en particular de la de *Solitud*, en parla Lluïsa Julià. Enric Gallén estudia la trajectòria d'Àngel Guimerà i la projecció, portes enfora, de la seua obra, tant en els escenaris com en l'òpera i en el cinema.

L'entrada en el franquisme representà un trencament de la presència cultural catalana a Alemanya, situació que examina Manuel Ollé. Fins i tot va haver-hi una intervenció directa del govern de Franco amb l'objectiu que Hitler tanqués la frontera cultural catalanoalemanya. Serà a partir dels setanta quan es torna a obrir i els escriptors i escriptores catalans entraran en el mercat alemany. Com Mercè Rodoreda, que és aquí estudiada en aquest bloc de col·laboracions, i també Josep Pla, Jesús Moncada, Quim Monzó, Martí i Pol, Vicent Andrés Estellés i Jaume Cabré. Aquest últim escriu sobre la influència o convergència que va tenir en la seua novel·la *Lombra de l'eunuc* el concert per a violí i orquestra «A la memòria d'un àngel» d'Alban Berg. Ara la novel·la està traduïda a l'alemany. És una mostra de normalitat del diàleg de les cultures. Altres estudis fan referència al teatre, la dansa, l'art, la música...

El segon i últim capítol retornen al tema de la recepció catalana de la cultura alemanya, però ja en el marc històric de les tres o quatre darreres dècades. Simona Škrabec n'escrui el text preliminar —«El nom de les herbes menudes»— seguint la pauta de presentar cada capítol de l'obra en conjunt, i d'una manera alternada, amb l'altre curador, Arnau Pons. Es tracta, en aquests casos, d'introduccions que en sintetitzen la temàtica particular.

El bloc d'articles s'inicia amb un de Manuel Jorba —«Entre *El Europeo* (1823-1824) i *La Abeja* (1862-1870)»—, que ja he esmentat al principi d'aquesta recensió a propòsit de la recepció de la cultura alemanya durant la Renaixença. Uns quants estudis es centren en la problemàtica de la traducció i en algunes versions en concret. Anna Soler Horta resumeix la història de les que s'han fet de l'alemany al català des del final del segle XIX fins als anys trenta. Montserrat Bacardí es centra en el període franquista i Pilar Estelrich en l'etapa posterior. Ramon Pinyol —«Traduir a contra corrent»— i Manuel Llanas —«El món de l'edició als Països Catalans»— es refereixen al problema que tenen les traduccions al català en competència —en condicions d'inferioritat— amb les editorials que tradueixen a l'espanyol.

La recepció del pensament alemany, bé que limitada si ens atenim al nombre de llibres traduïts al català, és molt notable. Josep-Maria Terricabras, en la seua reflexió sobre Nietzsche i Wittgenstein, apunta a les dificultats inherents a la versió d'obres filosòfiques i apel·la a la seua pròpia experiència com a traductor de Wittgenstein. Assenyala que el català, sense una tradició moderna, necessita forjar la «nostra tradició de terminologia filosòfica, encara insuficient». En

aquest sentit s'ha de remarcar que sobretot en les tres últimes dècades hi ha editorials que han creat col·leccions dedicades a les traduccions d'obres filosòfiques.

Una bona part dels estudis sobre la temàtica filosòfica es centren en la recepció de l'Escola de Frankfurt. De Walter Benjamin s'ocupen Josep Maria Lloró i Jordi Llovet; de Max Horkheimer i l'Escola de Frankfurt, Gustau Muñoz; de Theodor W. Adorno a Catalunya, Marta Tafalla, que en subratlla la influència entre els nostres pensadors sobretot per les seues idees estètiques. A aquest bloc, cal afegir-hi els treballs sobre alguns nexes amb la psicoanàlisi alemanya (Pere Folch), Hannah Arendt (Fina Birulés), les relacions amb el teòleg Bonhoeffer (Oriol Domingo), la recepció del pensament teològic alemany (Josep Gil i Ribas), la filosofia de la ciència de la qual Moulines és un protagonista important (Xavier Donato), la presència d'Eckhardt a Catalunya (Antoni Clapés) i, finalment, la relació de Raimon Panikkar amb Alemanya (Ignasi Boada). D'aquest bloc, en forma part igualment l'aportació d'Eduard Cairó centrada en la filosofia de la poesia —«la poesia com a revelació»— en Novalis i Maragall. Aquesta secció continua i complementa la del primer volum, dedicada a altres pensadors alemanys com ara Hegel, Heidegger, Wittgenstein, Freud, Marx i altres estudis més, de caràcter general que caldria també citar.

Als poetes i teòrics de la literatura, es refereixen les col·laboracions sobre el gran paper de la revista *Reduccions* (Francesc Codina) i d'*Els Marges* (Josep Murgades). La poesia alemanya a Catalunya a la segona meitat del segle XX és objecte d'aportacions a càrrec de Susanna Rafart, Miquel Des-

clot. Hölderlin és tractat per Jordi Llovet i Manuel Carbonell, i Georg Trakl i Bertolt Brecht per Feliu Formosa.

Pel que fa a la presència d'altres manifestacions culturals alemanyes no literalment literàries, Eduard Escofet repassa les pràctiques poètiques sonores catalanes en relació amb l'avantguarda alemanya, com la poesia fonètica gestual o plàstica, la polipoesia i altres modalitats més. Javier Orduña examina els clàssics alemanys del teatre català, entre els quals ha tingut un lloc central Bertolt Brecht al costat de Dürrenmatt, Bernhard, entre altres autors més. Si exceptuem, diu, dos autors del segle XIX descoberts, però, al XX, com ara Kleist i Büchner, la nòmina de clàssics alemanys dins el teatre català correspon clarament al segle XX. Directors, autors, companyies teatrals i traductors hi han influït considerablement. «És difícil imaginar-se el teatre català actual —conclou Orduña— sense l'empelt del teatre d'expressió alemanya. I, més difícil encara, anomenar qualsevol altra dramaturgia nacional que hagi tingut un impacte tan viu a Catalunya».

Carrers de frontera es tanca amb una sèrie d'annexos molt útils, que són reculls bibliogràfics de traduccions i adaptacions d'obres de la literatura germànica. □

Transacció

Xavier Ferré

La Transició a Catalunya (1975-1984). I. Mor la Dictadura, neix una il·lusió (1975-1979)

270 pp., 2008, Ed. 62, Barcelona

La gran desil·lusió. Una revisió crítica de la Transició als Països Catalans

172 pp., 2005, El Cep i La Nansa, Vilanova i La Geltrú

El mito de la transición. La crisis del franquismo y los orígenes de la democracia (1973-1977)

Ferran Gallego

848 pp., 2008, Crítica, Barcelona

Els estudis sobre la conflictiva i controvertida etapa transcorreguda entre 1973 i 1978 són historiogràficament centrals perquè expliquen els orígens d'uns canvis socials i polítics que, alhora, es projecten fins a l'actualitat. Esbrinar quina orientació ideològica i política estratègica traduïen aquell conjunt de fets i anàlisis és una reflexió no closa, ja que les interpretacions que se'n fan depenen, és clar, de línies metodològiques sovint contraposades. Tot i així, el model basat a destacar el control de decisions des de les elits del tardofranquisme sobre l'evolució política entre 1976-1978, es contraposa a la concepció que defensa la crisi del franquisme com a conseqüència de la capacitat de contestació dels moviments socials i polítics. Matisar (limitacions dels interessos polítics entre elits i moviments socials) o aprofundir aquestes anàlisis és l'objecte de les monografies apuntades.

Els onze capítols del primer volum de *La Transició a Catalunya* suposen una visió global bibliogràficament actualitzada sobre els diversos factors polítics, socials, econòmics i culturals que caracteritzaren la vida nacional del Principat entre 1975 i 1979. L'abast de temps polític d'aquests quatre anys analitza les condicions de possibilitat per a superar la crisi política del moment i endegar el bastiment d'un nou escenari de forces socials representatives. La principal aportació de la monografia és mostrar el pas del tardofranquisme al reformisme polític que, en clau «nacional», s'autodefineix amb l'aprovació de l'Estatut d'Autonomia de 1979. Els clarobscurs d'aquesta etapa resten molt ben definits per Arnau González amb l'article «Els límits de la Transició a Catalunya», en el qual l'historiador conceptua la transició com a procés on dominà la moderació i es bandejaren, des de posicionaments oficialistes, les estratègies rupturistes i revolucionàries. Aquest escenari cal complementar-lo —com explica Paola Lo Cascio a l'apartat «Els pactes de la Moncloa»— amb la lògica corporativa dels acords entre empresariat, sindicats i govern del 23 d'octubre de 1977. L'escenari econòmic, d'altra banda, dissenyava una conjuntura de canvi del model productiu (del fordisme al postfordisme), com bé explica Josep Lluís Martín a «La fi del model econòmic industrial». Amb tot, no ha d'estranyar —seguint l'ambigüitat calculada del reformisme constituent— que els acords de «pacificació social» no es corresponguessin amb els mínims subsidiaris requerits per l'Estat assistencial. Aquesta contradicció plantejava que la desclosa política de la segona meitat dels anys setanta era insuficient per a fer front al debat no conclòs sobre l'assoliment de la *societat* del

benestar.¹ Políticament, com recull Carles Santacana, es tracta d'assenyalar, pel cap baix, els «iniciis incerts» de la «transició democràtica», procés que mostra les seves limitacions en les eleccions del 15 de juny de 1977 amb la il·legalització de partits que no hi pogueren concórrer. És a dir, una convocatòria, segons Andreu Mayayo, «sense democràcia real».

El subtítol de la monografia, «Mor la Dictadura, neix una il·lusió» exposa la contradicció entre la fallida de l'antic règim i la dualitat d'objectius entre les orientacions dels partits i les plataformes unitàries i els moviments socials en un panorama molt divers pel que fa a la seva presència pública: teatral, cultural, sindical (Unió de Pagesos), cooperativista... D'altra banda, les anàlisis que estudien l'evolució política transcendeixen la conjuntura dels cinc anys proposats i abasten fins al 1982. Aquesta data, que representa per a concepcions metodològics pròximes a la socialdemocràcia la fi real de la transició, permet de plantejar la funcionalitat estratègica (la necessitat crea l'òrgan) del socialisme per a racionalitzar les estructures socioeconòmiques i polítiques (el *funcionament* de l'Estat) que no dugué a terme el centrisme populista d'UCD.

El segon text, també com a contribució col·lectiva, exposa què va suposar la reforma política en l'àmbit cultural (historiogràfic), econòmic i polític. Es tracta d'un aplec més crític que l'anterior, ja que algunes propostes de treball apunten cap a la definició del postfranquisme com a continuisme construït sobre un canvi de règim, però no de model d'Estat. Aquest darrer *matís* permet de comprendre la reproducció d'alternatives des de diversos fronts: socials, estudiantils, nacionals, que l'*ordre* existent no pot deslegitimar. *La gran desil·lusió*,

abasta, des de la historiografia crítica, com proposen Joel Baguer i Xavier Diez, una «deconstrucció de la 'llegenda rosa' de la Transició». La finalitat general de les nou contribucions és tractar fets, relats, legislacions que, en negatiu, permeten de plantejar-se per què «els discursos oficials s'han entestat a fer-nos creure que vivíem en el millor dels mons possibles, que amb el valor màgic de paraules com «democràcia» o «Constitució» n'hi havia prou per a assolir quotes de benestar material, social, i fins i tot mental. I amb tot plegat, en aquestes tres darreres dècades, hem assistit sovint a les exclusions de les dissidències contra aquest ordre de coses, dipositades implacablement a les fosses de l'oblit, recluses darrere un mur de silenci» (p. 16). El rerefons del debat el suggereix l'historiador Francisco Madrid Santos («Una transició implacable. Crítica llibertària a la Transició») quan defineix el franquisme com a instrument –útil al capitalisme transnacional– per a la consecució de la primera etapa d'acumulació capitalista (la segona etapa tindria lloc entre 1977 [concertació social] i 1985 [ingrés d'Espanya a la CEE]), i especifica les opcions polítiques davant la crisi oberta de l'Estat espanyol després de Franco com a «continuitats programades». Un continuisme, doncs, que cercava l'abolició de la memòria política dels anys trenta. L'assumpció del reformisme havia d'aconseguir l'anul·lació dels ressorts (llocs de memòria) civils que servissin d'oposició al tardofranquisme i de referent a un futur novament republicà. Una expectativa, doncs, recurrent com a exemple de la no superació dels plantejaments *històrics* i quin *model* de memòria esdevé hegemònica.²

Pel que fa al desenvolupisme, l'anàlisi d'Àlex Villeyra i San Anatasio («Transició

i crisi econòmica als Països Catalans [1973-1984]») aprofundeix l'etapa de crisi estructural arran de la crisi del petroli de 1973 i especifica els impactes de canvi d'estructura econòmica (de l'agroindústria a la industrialització) al país, per a concloure que és a partir dels anys setanta quan Catalunya, País Valencià i les Illes presenten una certa homogeneïtat de fenòmens sociològics. Com s'ha vehiculat *políticament* aquest nou marc? De la lectura d'aquest estat de la qüestió caldria pensar a elaborar un balanç de les estratègies polítiques per a corresponsabilitzar-les del nivell de (des)estructuració nacional aconseguit: del grau de (dis)sincronia entre nació cultural i nació política. Es pot separar la nació cultural de la nació política? Quin grau de dependència existí, doncs, entre les forces polítiques catalanes, valencianes i il·lenques i les organitzacions espanyoles? A la fi, quina *nació política* calia construir?

Una resposta implícita als interrogants suara plantejats es pot trobar en *El mito de la transición*. Aquesta monografia analitza a través de dos subperíodes (1973-1976 i 1976-1977) els moviments interns del franquisme, les opcions de recanvi sociopolític de l'antic sistema i la resposta del que l'autor defineix (bàsicament PCE i PSOE) com a «oposición democrática». Situar la lectura dels fets polítics (i econòmics) a partir dels canvis successius operats per les elits evolucionistes del darrer franquisme i contextualitzar, com a «guerra de moviments», l'estratègia de la socialdemocràcia com a força hegemònica d'esquerra en el futur, és un objectiu de primer ordre de l'autor, Ferran Gallego. Aquesta aportació constitueix una minuciosa anàlisi dels esdeveniments esdevinguts entre l'etapa de Carrero Blanco i les primeres eleccions legislatives

de juny de 1977. A més, el model elaborat no s'atura únicament en el seguit de fets «estasiològics», organitzatius, institucionals, sinó que les estructures polítiques són contextualitzades dins els canvis socials i culturals de la conjuntura: hegemonia dels mitjans de comunicació com a «producte mercantil» i de «formació» de l'opinió pública.³

Allò més significatiu de la recerca de Gallego és no concebre el franquisme com a continuisme passiu projectat en la posteritat, sinó comprendre el sentit dels seus recanvis per a definir l'abast –limitat, calculat– del que s'entén com a democràcia formal. Els canvis interns de l'estat, a tall de transformisme polític, estaven determinats per les necessitats definides per una nova classe mitjana en formació, que és la que havia de ser legitimada per la nova representació orgànica. Tractar, per tant, el temps polític entre 1973 i 1977-(1978) com a joc de poders que s'havien de reconvertir per a continuar essent hegemònics és una interpretació que, per bé que no és nova, sí que no és gaire freqüent davant les anàlisis «optimistes» que admeten –malgrat l'absència de ruptura– la concreció d'una transició *democràtica*.

En canvi, explicar la lògica del procés polític des de la crítica al model social cohesionador perseguit per l'estructuralfuncionalisme, és a dir, com a modernització de les estructures perquè es pogués garantir la continuïtat *essencial* del sistema, sembla especificar els interessos reals econòmics, de classe, de les elits que orientaren la construcció d'un nou tipus d'Estat («forma funcional de dar consistència a un tipo preciso de democracia», p. 718). Aquesta finalitat, que era al capdavant el que se cercava, resta ben delimitada –i articulada per àmbits de

la nova classe política dirigent— en la definició dels objectius del primer partit sorgit dels sectors reformistes del Movimiento, la Unión del Centro Democrático. En aquest sentit, l'autor aprofundeix en el significat ideològic d'aquesta organització —a través del lideratge d'Adolfo Suárez— pensada com un Partit Popular socialment transversal (pp.469-471). UCD, doncs, fou l'organització que aportà la legitimitat necessària de la Llei de Reforma Política votada el desembre de 1976.

La conjuntura entre 1973 i 1976 fou fonamental per a comprendre com l'Estat evolucionà de l'immobilisme (Arias Navarro i l'*espíritu del 12 de febrero*) a l'admissió del pragmatisme polític, la definició del qual comptarà, des de l'esquerra reformista, amb la futura hegemonia —amb la renovació de quadres arran del Congrés de Suresnes l'octubre de 1974— del segon partit-Estat —via suport de la Internacional Socialista— determinant per a la modernització de l'estructura social i econòmica espanyola: el PSOE (pp. 499-501, 511). La directriu del nou pragmatisme, que durà la substitució de l'eclecticisme ideològic tardofranquista (UCD) per l'emergència progressiva de la socialdemocràcia —reconvertida progressivament, a partir del Congrés del PSOE del 1979, en socialisme liberal—, és una variable susceptible d'estudiar per a coincidir amb Gallego sobre el no plantejament de la crisi orgànica de l'Estat franquista per part del conjunt majoritari de les forces d'oposició antifranquista. Aquest historiador, en canvi parteix d'aquesta situació de crisi estructural del darrer franquisme, i per aquesta raó inicia l'anàlisi el 1973. Així, cal tenir en compte que «1973» situaria el darrer intent de continuïtat de Franco, sota la presidència de Carrero Blanco, en un context de

crisi internacional d'acumulació capitalista. Així, calia un «relleu» evolutiu que sintetitzés els interessos de l'interior del règim amb els objectius de la recomposició del capital: «se trataba de un proceso de adaptación del sistema de dominación de clase en el país, que tenía conflictos internos, pero que también disponía de recursos de adaptación, en especial porque contaba con una sólida base de apoyo, constituida por el capitalismo más avanzado y por amplios sectores de las clases medias» (pp. 433 i 712).

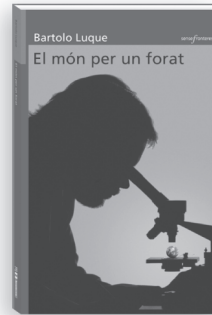
L'anàlisi de Ferran Gallego planteja el fet que l'esquerra no aprofundeixi, per via de la ruptura, la crisi del populisme franquista i, en canvi, a mig abast, contempli la via reformista. D'ací, l'encert per part d'aquest investigador a l'hora de comprendre «la coherència» del poder entre 1973 i 1977 (pp. 708, 711-712) i, en conseqüència, qualificar com a «mite» la transició, tant en el sentit de les interpretacions historiogràfiques que aïllen de qualsevol possible continuïtat el nou estat de coses entre 1975 i 1978, com d'aquelles concepcions que entenen la dita transició espanyola com a model·lica. Davant aquesta lectura *ideològica* cal destacar dos factors contemporanis vigents —conseqüència de la construcció del nou Estat—, el terrorisme paramilitar feixista i la qüestió nacional (és a dir, la tàctica d'atreure Tarradellas com a símbol republicà de legitimitació de la reforma monàrquica en una conjuntura d'hegemonia d'esquerres al Principat. p. 457). Precisament la reincidència —via model territorial— dels models d'articulació nacional a la cerca d'una nova espanyolitat política —i *simbòlica*— indica el caràcter molt limitat de l'abast democràtic del conjunt de reformes postfranquistes.

Com a relació entre «(nova) política» i «(nova) classe dirigent», *El mito de la*

transició ha de ser text de referència per a poder concretar el nivell de traslació del model de reforma espanyol en els àmbits nacionals català, basc (amb una estratègia política *pròpia* p. 494) i galleg. Aquest aspecte, que és apuntat en aquest assaig, és una recerca a aprofundir tot tenint en compte el rearmament tècnic, ideològic i polític del nacionalisme d'estat. □

1. Vegeu DD.AA. (1987): *Propostes nacionals per a un poble*, Oliva, Ed. Colomar.
1. Per a la projecció dels interessos –contraris a les classes subalternes– del neocorporativisme sindical i empresarial dins el període 1977-1982, Miren Etxezarreta, «La economia política del proceso de acumulación», dins *La reestructuración del capitalismo en España, 1970-1990*, Icaria/Fuhem, Barcelona, 1991, pp. 42 i ss. Per a la divisió de funcions legitimadores del sistema politicoeconòmic entre l'«Estat-mercaderia» (formació de capital humà) i l'«Estat-marginació» (legitimació de la subsidiarietat), José Iglesias Fernandez, «Capitalismo, marginación, pobreza», dins *ibidem.*, pp. 694 i ss.
2. Vegeu l'apartat «La desmemòria històrica de la guerra civil i el franquisme durant la transició», dins Pelai Pagès (dir.), *La transició democràtica als Països Catalans. Història i memòria*, PUV, 2005, pp. 369-411.
3. Cal tenir en compte per aprofundir en els mecanismes de socialització ideològica del franquisme l'excel·lent recerca de José Reig Cruaños, *Identificación y aleinación. La cultura política en el tardo-franquismo*, PUV, 2007 (esp. pp. 104-165). També, Pedro Ibarra/José Vicente Idoyaga/Ramon Zallo, «Ideologías y medios de comunicación en los 80», dins *La reestructuración del capitalismo...*, *op. cit.*, pp. 753 i ss.

sense *f*ronteres



Una ullada pluridisciplinària a la ciència



Una passejada pels fonaments de la ciència



Pinzellades sobre art i ciència

www.bromera.com
edicions

bromera

PUV PUBLICACIONS
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

NOTA

K. L. REICH, 1946

David Serrano Blanquer

HISTÒRIA DEL TEXT

Recentment, l'edició de 1946 de *K. L. Reich*, novel·la que gira al voltant de l'experiència soferta als camps nazis per Joaquim Amat-Piniella, ha estat incorporada oficialment al cànon europeu de la literatura concentracionària, amb la seva inclusió al *Dictionnaire critique de la littérature européenne des camps de concentration et d'extermination* (2007).

Va ser escrita a Sant Julià de Lòria entre el setembre de 1945 i l'abril de 1946, simultàniament a la transcripció dels 71 poemes de l'exili, que va deixar inèdits. Es tracta de la seva primera aportació com a novel·lista, després del llibre de semblances *Ombres al calidoscopi* (1933). Lògicament, la intenció d'Amat és publicar-la perquè, tot just arriba a Barcelona, on tindrà el seu exili interior atesa la impossibilitat de tornar a Manresa, escriu a l'amic Agustí Bartra: «Aquests dies he acabat la refundició del llibre sobre els camps» (2 de febrer de 1948), malgrat que és conscient que ho fa «sense gaire esperances de poder-lo publicar» (ibídem). Per carta, firmada per ell mateix, Joaquim Amat evidencia una objecció: ell hauria publicat la versió de 1946, corregida a mà el 1948, si les circumstàncies ho haguessin permès, però malauradament el franquisme i els seus òrgansensors ho impossibilitaren. Durant els anys cinquanta, Amat va marcant i suprimint diversos fragments de la novel·la amb la intenció que el seu editor aconseguís d'obtenir-ne el permís, com reconeix el mateix

Amat a Joan Sales: «A l'amic Albertí li va ser denegada l'autorització de censura en presentar-ne fa anys una versió esporgada i llimada per totes bandes.» (carta de 27 de juny de 1963). Finalment, després de disset anys i d'haver publicat diverses novel·les, el seu amic Carlos Barral aconseguirà obtenir el drets d'edició i la versió castellana sortirà finalment el 25 de febrer de 1963. A partir d'aquí, Joan Sales li denega l'edició de *La línia recta* (inèdita), i li proposa editar en català *K. L. Reich*, cosa que fructificarà finalment el 15 d'octubre del mateix any dintre El Club dels Novel·listes. Aquesta edició, que és la que coneixíem fins a l'aparició de la d'Edicions 62, compta amb un fragment imposat pel propi Joan Sales (vegeu David Serrano (2004), p. 259) i un error greu d'intervenció per part del mateix Sales, que pretén eliminar la reflexió ontològica final, que el propi Amat aconseguí d'esmenar i evitar a temps, atès que ja estava a impremta (ibídem p. 260).

Durant aquest llarg període, Amat aconseguí de publicar-ne alguns fragments a la revista *Per Catalunya* (1945), *Antologia* (1947) i *Por qué* (1963). Als dos primers hi trobem el mateix llenguatge, to i recursos que en l'edició íntegra d'Edicions 62. L'afirmació d'algun crític conforme el llenguatge literari de l'edició 1946 és encarcerat, antic, en comparació amb l'edició de 1963, només evidencia un desconeixement palmari dels paràmetres de la gramàtica històrica: res no té a veure la situació del català dels quaranta (recordeu, a més, que Amat marxà el 1937 i no torna al país fins al 1948) amb el dels seixanta (amb uns referents literaris prou consolidats; vegeu David Serrano, 2003, pàgina 393 en endavant).

La novel·la tindrà diverses reimpressions i reedicions en català el 1968, el 1984 a Orbis i al Club de Butxaca, entre altres. Però la història de la novel·la fa un tomb inesperat amb l'aparició universitària de l'edició crítica en la resina

David Serrano Blanquer és professor de la FCC Blanquerna, URL. Director del CILEC.

defensada el 1998, amb força ressò mediàtic atesa la descoberta de nous materials desconeguts fins llavors. A partir d'aquí, em poso en contacte amb Club Editor per tal de proposar-los la publicació de l'edició crítica, que conté tots els estadis d'elaboració, síntesi, correcció i autocensura, de la novel·la, o, en el seu cas, la fixació del text íntegre de 1946. La resposta de la Sra. Folch, viuda de Sales, és que aquesta edició no aportaria res de nou, i que, per tant, no els interessa, com em certifica finalment el seu editor, Miquel Alzueta, també en nom seu. Aprofitant l'enrenou mediàtic (se'n fan ressò *TV3*, *TVE*, *Catalunya Ràdio*, *La Vanguardia*, *l'Avui*, *Regió 7*, entre altres), Club Editor fa una reimpressió de la novel·la el setembre del 2000, canviant-ne només la coberta, amb el compromís que, si aquesta no té sortida, cedirà els drets per poder-ne fer una edició crítica o treure a la llum com a mínim la versió íntegra de 1946. Vist que el llibre no té, lògicament, la sortida que esperaven, entre altre coses perquè el potencial públic lector demanava la versió que Amat hauria publicat si la censura ho hagués permès, la Sra. Folch negocia amb Edicions 62 la cessió dels drets, sempre i quan es faci constar un text breu, que trobareu a la pàgina quatre.

L'edició del llibre obté el reconeixement general (*El País*, *La Vanguardia*, *Avui*, *Regió 7*, *El Punt*, *Quadern*, *Catalunya Ràdio*, *Ona Catalana*, *TV3*) i compta amb una traducció al castellà a El Aleph el 2002, que rep el premi al Llibre de l'Any, atorgat per l'Associació de Llibreters Espanyols.

El 2003 es publica la tesi doctoral sobre l'edició crítica i es manté, per tant, la possibilitat de fer-ne una edició que mostri realment tots els estadis d'elaboració. Fins i tot, hi ha converses amb diverses editorials, entre elles el propi Club Editor per tal d'estudiar-ne la viabilitat.

Finalment, la novel·la, seguint l'estela dels Levi o Semprún a Itàlia i França, esdevé lectura

obligatòria al batxillerat (d'aquí la reedició amb pròleg i propostes didàctiques al número que enceta la col·lecció *Educació 62*), un pas endavant rellevant per al seu reconeixement canònic definitiu en la literatura catalana.

LA IMPORTÀNCIA DE L'EDICIÓ DE 1946

L'edició de Primo Levi de *Si això és un home*, el 1946, escrita el mateix any que la d'Amat, passarà força desapercebuda, però quan es recuperi a finals dels anys 50, i se'n valori la seva importància conceptual i aportacional, els acostaments que se'n faran sempre aniran en relació directa amb la data d'escriptura i publicació, perquè situen Levi a l'avantguarda de la literatura de l'Holocaust.

Es tracta d'una situació similar a la d'Amat, perquè la reivindicació de l'escriptura de la novel·la entre 1945 i 1946 permet situar, des de la literatura comparada, la seva figura i les seves aportacions morals i ontològiques a l'avançada de la literatura concentracionària europea, amb plantejaments sobre la condició humana fins i tot avançats o simultanis als d'Albert Camus o Imre Kertész, Jorge Semprún, Robert Antelme, etc. L'edició de 1946 permet també situar la figura d'Amat com a capdavantera d'una literatura realista i compromesa tan necessària com difícil en la nostra literatura d'inicis dels quaranta (recordem que Joaquim Molas situa el Realisme Històric a inicis dels seixanta).

Així ho han entès les instàncies canonitzadores de la nostra literatura (l'acadèmia, incorporant l'edició de 1946 als plans d'estudis i al cànon; les editorials, incloent-ne fragments de 1946 als llibres de text; la crítica, celebrant-ne la seva sortida i rellevància; les institucions, convertint l'edició del 46 en lectura obligatòria al batxillerat, i el públic, que ja ha tingut a la

mà diverses edicions, alguna d'elles en butxaca), com de la literatura europea (incorporant-la als llistats canònics de la temàtica; fins i tot ha sortit una edició en anglès als EUA que té com a base el text que vaig fixar per a 62).

Tot plegat, un llarg pelegrinatge d'una novel·la que va aconseguint tenir el seu espai i el seu valor, en un procés obert encara que ha estat a bastament publicat en diversos fòrums, edicions, congressos i volums (un d'ells premiat).

Per això resulta si més no sorprenent el desconeixement palès que demostra l'actual responsable de Club Editor, Maria Bohigas i Sales, néta de Joan Sales, de la trajectòria d'una novel·la tan vinculada a la seva editorial, com es pot llegir en el número 29 de *L'Espill*. Els meus alumnes saben que, abans d'escriure, cal haver-se documentat rigorosament, perquè només així s'eviten els errors primaris, les fal·làcies pròpies del desconeixement (que no de la mala intenció) o els comentaris equívocs. Altrament, com a part implicada que és, els seus comentaris referents a l'edició de 1946 farien pensar en una altra direcció. I no crec pas que aquest sigui el cas... ▣

BIBLIOGRAFIA BÀSICA RELACIONADA AMB L'EDICIÓ DE 1946

- SERRANO BLANQUER, David: «Edició i recepció de K. L. Reich, de Joaquim Amat-Piniella», a *Els Marges*, 61, Barcelona, Curial, 1998, pp. 89 a 99.
- *L'Hora Blanca. L'Holocaust i Joaquim Amat-Piniella*, Ajuntament de Manresa, Fundació Ars, Sabadell, 2004.
- «Joaquim Amat-Piniella: el compromís anti-feixista d'un lliurepensador laic», ponència al Congrés sobre la projecció social de l'escriptor en la literatura catalana contemporània, Bellaterra, UAB (CEFID-GEXEL), octubre 2006.
- *La literatura concentracionària. K. L. Reich*, II volums, tesi doctoral, UAB, Biblioteca d'Humanitats, Bellaterra, 2003 (en microfilm i paper).

afers
Edició de recerca i pensament



62/63
Els moriscos
i la seua expulsió
2009

afers

fulls de recerca i pensament

Revista fundada per Sebastià GARCIA MARTÍNEZ

Director: Manuel ARDIT LUCAS

Cap de redacció: Vicent S. OLMOS i TAMARIT

Consell de redacció: Joan BADA i ELIAS, Evarist CASELLES i MONJO, Agustí COLOMINES i COMPANYYS, Josep FERRER i FERRER, Pere FULLANA i PUIGSERVER, Joan IBORRA i GASTALDO, Òscar JANÉ i CHECA, Joan PEYTAVI i DEIXONA, Antoni QUINTANA i TORRES, Josep M. TORRAS i RIBÉ, Josep TORRÓ i ABAD, Pau VICIANO i NAVARRO

XXIV:62/63 (2009) Els moriscos i la seua expulsió

Manuel ARDIT: Els moriscos i la seua expulsió. Entre la commemoració i la reflexió historiogràfica / Mercedes GARCÍA-ARENAL: Dissensió religiosa i minories. Moriscos i judeoconversos, qüestions d'identitat / Gregorio COLAS LATORRE: Els censos dels moriscos aragonesos. Estudi crític / Manuel BARRIOS AGUILERA: Els moriscos del regne de Granada i Andalusia davant els desterraments / Vicent TEROL i REIG: En lo temps de la Germania. Llegendes negres i realitat de la matança de moriscos del castell de Polop de la Marina (1521) / Manuel LOMAS CORTÉS: Innata fidelitat i notable desconsol. La integració de la noblesa valenciana en el procés d'expulsió dels moriscos / Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: El moro va, el moro ve. La tràgica vida de Francisco Pérez, àlies Alí (Gorafe, c. 1560-València, 1621) / Eric CHANEY: Els efectes a llarg termini de l'explotació i la neteja ètnica: el testimoniatge de l'expulsió dels moriscos / Francesc CALAFELL: El llegat genètic de la conquesta musulmana i de la diàspora morisca

Miscel·lània: Jordi ROCA VERNET: La història en els discursos de la nació del liberalisme exaltat del Trienni / Maximiliano FUENTES CODERA: Charles Maurras i el republicanisme català contra Romain Rolland i Eugeni d'Ors. L'experiència de la Gran Guerra i els intel·lectuals catalans / August RAFANELL: Mistral sota Franco / Manuel PÉREZ NESPHEREIRA: Les amistats perilloses. Cambó, Estelrich i el feixisme italià / Josep MONSERRAT MOLAS: En els límits de la Retòrica. Filosofia política i mitjans de comunicació

Postscriptum: Tulio HALPERIN DONGHI: Memòries dels meus anys d'aprenentatge / María José BADENAS POBLACIÓN: Fe sense terra / Pere Maria ORTS i BOSCH: A propòsit de *Barres i corones*

Recensions: Núria SALES, Núria DE LUCAS VAL, Joaquim E. LÓPEZ i CAMPS, Xavier FERRÉ, Santiago IZQUIERDO BALLESTER, Jordi BOU ROS, Queralt SOLÉ i BARJAU, Xavier FILELLA, Xavier SERRA LABRADO, Sergi ROSELL

Notes: Núria SALES

Resums / Abstracts • Publicacions rebudes

editorial **afers**

Informació i subscripcions: Editorial Afers, s.l. / Apartat de Correus 267
46470 Catarroja (País Valencià) / tel. 961 26 93 94
e-mail: afers@editorialafers.cat / <http://www.editorialafers.cat>

L'ESPILL

BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

Nom i cognoms _____

Adreça _____ Població _____ Codi postal _____

Telèfon _____ c/e _____

Em subscric a la revista *L'Espill* per 3 números (1 any) a partir del número _____, raó per la qual:

- Us tramet un xec per valor de 24 euros* a nom de: Universitat de València. Revista *L'Espill*.
- Us envie fotocòpia de l'ingrés de 24 euros*, a nom de la revista *L'Espill*, en el compte corrent de la Universitat de València (Bancaixa, Urbana Sorolla de València: 2077-0735-89-3100159143).
- Us autoritze que domicilieu el cobrament de la subscripció anual al meu compte corrent _____ (20 dígits) del Banc o Caixa _____ (En aquest cas la renovació, si no s'indica el contrari, serà automàtica.)

* Preu a Europa: 27 euros. Resta del món: 30 euros.

Data _____

Signatura

L'Espill. Publicacions de la Universitat de València
c/ Arts Gràfiques, 13 – 46010 València
lespill@uv.es