

Barcelona

METROPOLIS

Revista d'informació
i pensament urbans

Núm. 79
Estiu 2010
Preu 3€

Quadern central

La ciutat i l'anonimat

Amb articles de Sebastià Bennassar, Roberta Bosco, William Egginton, Santiago Eraso, David Fernández, Marina Garcés, Guillaume Le Blanc, Santiago López Petit, Joana Masó, Pere Monràs, Imma Monsó, Xavier Moret, Margarita Padilla, Peter Pál Pelbart.

Entrevistes amb Massimo Cacciari i
Eva Illouz

L'activisme "encarnat"

La ciutat democràtica i el dret
al secret

Una fe incerta. Religió i
fonamentalismes

Històries de vida: "El veritable
significat d'evasió"



D'esquerra a dreta, obres de Joan Brossa:

Poema visual transitable en tres temps. Naixement.
Velòdrom d'Horta (1984).

Façana amb arlequí. Espai Escènic Joan Brossa,
carrer d'Allada Vermell de Barcelona (1998).

Escultura Badalona basada en el poema visual
On es bada l'ona. Badalona (1988).

Lletres fugitives. Seu del Círculo de Lectores,
Travessera de Gràcia (1998).

Poema corpori Bàrcino. Plaça Nova de Barcelona (1994).

Poema visual transitable en tres temps. Destrucció.
Velòdrom d'Horta (1984).



Editorial

Opinions en quarantena

Manuel Cruz

Fotos Albert Armengol

La coneguda formulació segons la qual convé diferenciar entre opinió pública i opinió publicada té la virtut, entre d'altres, de dibuixar amb un sol traç una línia de demarcació entre àmbits que massa sovint es presenten com a indiferenciats. Així doncs, hom atribueix, sense cap mena de justificació, a opinions reiterades en mitjans de comunicació privats o fins i tot a propostes elaborades per instàncies perfectament respectables però, en tot cas, alienes al més mínim control democràtic (per exemple, empreses periodístiques), la condició d'expressions de la voluntat de la societat civil, condició, en el seu excés, d'impossible refutació. (Per cert, aquesta mateixa revista va dedicar el Quadern central del número 71 precisament al tema de la societat civil catalana).

En el fons, però, la diferència que començàvem recordant es limita a constatar una situació de fet, sense endinsar-se en la naturalesa i el detall d'aquesta diferència, la qual, naturalment, pot adoptar diferents signes. Potser el que ens hauria de preocupar més és el tematitzat pel professor Manuel Martín Serrano, tota una autoritat internacional en temes de comunicació, per mitjà del concepte de "pol·lució informativa". Pel que fa a aquesta qüestió, el gran poeta José Ángel Valente –preocupat, és clar, per la sort del llenguatge– deia que "la corrupció del discurs públic, del discurs institucional, falsifica tot el llenguatge". Ens deia, si fa no fa, que el llenguatge falsificat amb el qual ens hem d'enfrontar és l'expressió d'un discurs corrupte.

No crec que la primera part de l'enunciat requereixi gaire proves. El llenguatge que s'utilitza en l'espai públic, tant el dels nostres polítics com el dels mateixos mitjans de comunicació de masses, abunda en apel·lacions enganyoses a grans instàncies, a entitats tan difuses com emotives (especialment pàtries i nacions, a més d'una àmplia gamma de sentiments envers aquestes últimes que converteixen en sospitosos els qui no els experimenten), de les quals no

valdria la pena dir res si no fos perquè a continuació resulten tenir caràcter normatiu i ser la base sobre la qual es fonamenten lleis, normes i reglaments.

D'altra banda, el discurs que hi ha al darrere d'aquest llenguatge està corromput precisament per la interferència de dimensions no relacionades amb les idees com a tals. Dit d'una manera una mica gràfica: a les nostres societats es dona la paradoxa, que començàvem a assenyalar al primer paràgraf, que els espais en els quals es configura l'opinió pública són privats, i no solament això, sinó que sovint resulten particularment opacs (el més freqüent és que el lector d'un diari no conegui la composició de l'accionariat de l'empresa que l'edita, de manera que ignora les principals claus per entendre, per exemple, les seves canviants preses de posició en alguns temes especialment sensibles).

Tanmateix, el problema –el gran problema– és que no s'ha de renunciar a allò que el mateix Martín Serrano ha anomenat "comunicació pública", és a dir, aquella que proporciona un tipus d'informació que es refereix a interessos compartits pel conjunt de la col·lectivitat. Avui dia expressions com ara *obrir un debat en la societat* sobre el tema que sigui tenen com a contingut fonamental organitzar a la premsa, la ràdio i la televisió espais en els quals el tema en qüestió sigui debatut per especialistes, polítics i professionals de la informació. Tot i que de manera desigual, aquests mitjans avui dia constitueixen la nova àgora, la nova plaça pública. En el fons, es tracta d'una paradoxa de la democràcia mateixa: dos dels elements més importants sobre els quals descansa, els mitjans de comunicació i els partits polítics, es caracteritzen precisament per un funcionament escassament democràtic. La solució no consisteix pas, òbviament, a renunciar a cap de tots dos, sinó a introduir-hi allò que els falta. Potser el dia en què això s'aconseguís coneixeríem una dimensió inèdita de la democràcia.



Barcelona METRÒPOLIS
número 79, estiu 2010

Editor

Ajuntament de Barcelona.

Consell d'Edicions i Publicacions

Ignasi Cardelús, Enric Casas, Eduard Vicente, Jordi Martí, Jordi Campillo, Glòria Figuerola, Víctor Gimeno, Màrius Rubert, Joan A. Dalmau, Carme Gibert, José Pérez Freijo.

Edició i producció

Direcció de Comunicació Corporativa i Qualitat.
Director: Enric Casas.

Direcció d'Imatge i Serveis Editorials.

Director: José Pérez Freijo.

Passeig de la Zona Franca, 66. 08038 Barcelona.

Tel. 93 402 30 99

Direcció

Manuel Cruz.

Direcció editorial

Carme Anfosso. Tel. 93 402 31 11.

Edició de textos

Jordi Casanovas. Tel. 93 402 31 08.

Redacció

Margarida Pont. Tel. 93 402 30 87.

Gestió editorial

Jeffrey Swartz.

Coordinació Quadern central

Marina Garcés.

Col·laboradors habituals

Sergi Doria, Gregorio Luri, Lilian Neuman.

Col·laboradors en aquest número

Ramon Alcoberro, Michel Bawens, Sebastià Bennassar, Roberta Bosco, Helena Béjar, Josep Casals, William Egginton, Santiago Eraso, Agustí Fancelli, David Fernández, Eloy Fernández Porta, Amador Fernández-Savater, Verónica Gago, Marina Garcés, Alicia García Ruiz, Jordi Gràcia, Guillaume Le Blanc, Santiago López Petit, Gregorio Luri, Joana Masó, Sandro Mezzadra, Pere Monràs, Imma Monsó, Xavier Moret, Lilian Neuman, Margarita Padilla, Peter Pál Pelbart, Martí Peran, Israel Rodríguez Giralt, Sebastián Scolnik, Diego Sztulwark.

Disseny original

Enric Jardí, Mariona Maresma.

Disseny i maquetació

Santi Ferrando, Olga Toutain.

Fotografia

Albert Armengol, Dani Codina, Elisa González, Eva Guillamet, Enríque Marco, Christian Maury, Pere Virgili.

Fotografia Quadern central

Consuelo Bautista

Arxius

Corbis / Cordón Press, Getty Images, Magnum Photos / Contacto

Il·lustracions

Guillem Cifré, Sergio López Navarro - Bimbo, Jordi Sàbat.

Correcció i traducció

Babel Traductors, L'Apòstrof SCCL, Tau Traductors, Daniel Alcobá, Paco Lorenzana.

Edició de web

Miquel Navarro.

Manfatta SL.

Administració general

Ascensión García. Tel. 93 402 31 10.

Gestió administrativa BM

Jaume Novell. Tel. 93 402 30 91. jnovell@bcn.cat

Distribució

M. Àngels Alonso.

Tel. 93 402 31 30 - Passeig de la Zona Franca, 66.

Comercialització

Àgora Solucions Logístiques, SL. Tel. 902 109 431

info@agorallibres.cat

Dipòsit legal

B. 37-375/85 ISSN: 0214-6223.

Adreces electròniques

bcnrevistes@bcn.cat

www.bcn.cat/publicacions

www.barcelonametropolis.cat

http://twitter.com/bcnmetropolis

Els articles de col·laboració que publica Barcelona METRÒPOLIS expressen l'opinió dels seus autors, la qual no ha de ser necessàriament compartida pels responsables de la revista.

Els continguts de Barcelona METRÒPOLIS es troben disponibles en català, castellà i anglès a la pàgina web de la revista sota una llicència Creative Commons de Reconeixement-No comercial-Compartir Igual 2.5 Espanya. Més informació a www.barcelonametropolis.cat.

Consell de redacció

Carme Anfosso, Jaume Badia, Mireia Belil, Fina Birulés, Ignasi Cardelús, Judit Carrera, Enric Casas, Carme Castells, Manuel Cruz, Daniel Inglada, Jordi Martí, Francesc Muñoz, Héctor Santcovsky, Jeffrey Swartz.

Comitè assessor

Marc Augé, Jordi Borja, Ulrich Beck, Seyla Benhabib, Massimo Cacciari, Victòria Camps, Horacio Capel, Manuel Castells, Paolo Flores d'Arcais, Nancy Fraser, Néstor García Canclini, Salvador Giner, Ernesto Laclau, Sami Nair, Josep Ramoneda, Beatriz Sarlo, Fernando Vallespín.



1 Editorial

Manuel Cruz

Plaça pública

4 Des de l'altra riba

Barcelona, ciutat del coneixement?
Pere Monràs

6 La mirada de l'altre

Entre identitat i marca
Roberta Bosco

8 El dit a l'ull

Sota l'skyline, la desigualtat
David Fernández

10 Metropolítica

L'activisme "encarnat"
Israel Rodríguez Giralt

16 Massa crítica

Massimo Cacciari: "Jo sóc molts", diu Europa.
Cal ser capaç de fer-se molts"
Entrevista de Josep Casals i Alicia
García Ruiz

25 D'on venim / A on anem

La tradició negra del Raval
Xavier Moret
Adéu al barri xinès
Sebastià Bennassar

31 Històries de vida

El veritable significat d'evasió
Lilian Neuman

36 Fronteres

La ciutat democràtica i el dret al secret
Joana Masó

40 Veu convidada

Una fe incerta. Religió i fonamentalismes
William Egginton

Quadern central

La ciutat i l'anonimat. La crisi de l'espai públic

52 La ciutat anònima

Marina Garcés

54 Espai públic o espais de l'anonimat

Santiago López Petit

62 Sobre la fuga dels noms: migració i metròpoli

Sandro Mezzadra

66 Anònims, potser

Martí Peran

70 L'art d'efumar-se: crisi de la cultura consensual

Amador Fernández-Savater

74 La Web 2.0 i l'anonimat en primera persona

Margarita Padilla

80 Geometria del des/afecte

Marina Garcés

83 Entre biografies

Santiago Eraso

86 El nou protagonisme social en (des de) l'"impasse"

Diego Sztulwark, Verónica Gago i Sebastián
Scolnik

90 Propostes / respostes

Relacionalitat "peer-to-peer", per Michel
Bawens. Vigilar i anar-se'n, per Guillaume Le
Blanc. La força de l'anonimat, per Peter Pál
Pelbart

Ciutat i poesia

96 Els peixos de l'asfalt s'han tornat crancs

Manuel Tort

Observatori

98 Paraula prèvia

Recuperar la dimensió humana del
fotoperiodisme
Agustí Fancelli

101 Zona d'obres

Mundo consumo i Pensar políticamente, per
Ramon Alcoverro. Una burgesia sense ànima.
El franquisme i la traïció catalana, per Jordi
Gràcia.

106 Racons vius

O Lusitano
Gregorio Luri

108 En trànsit

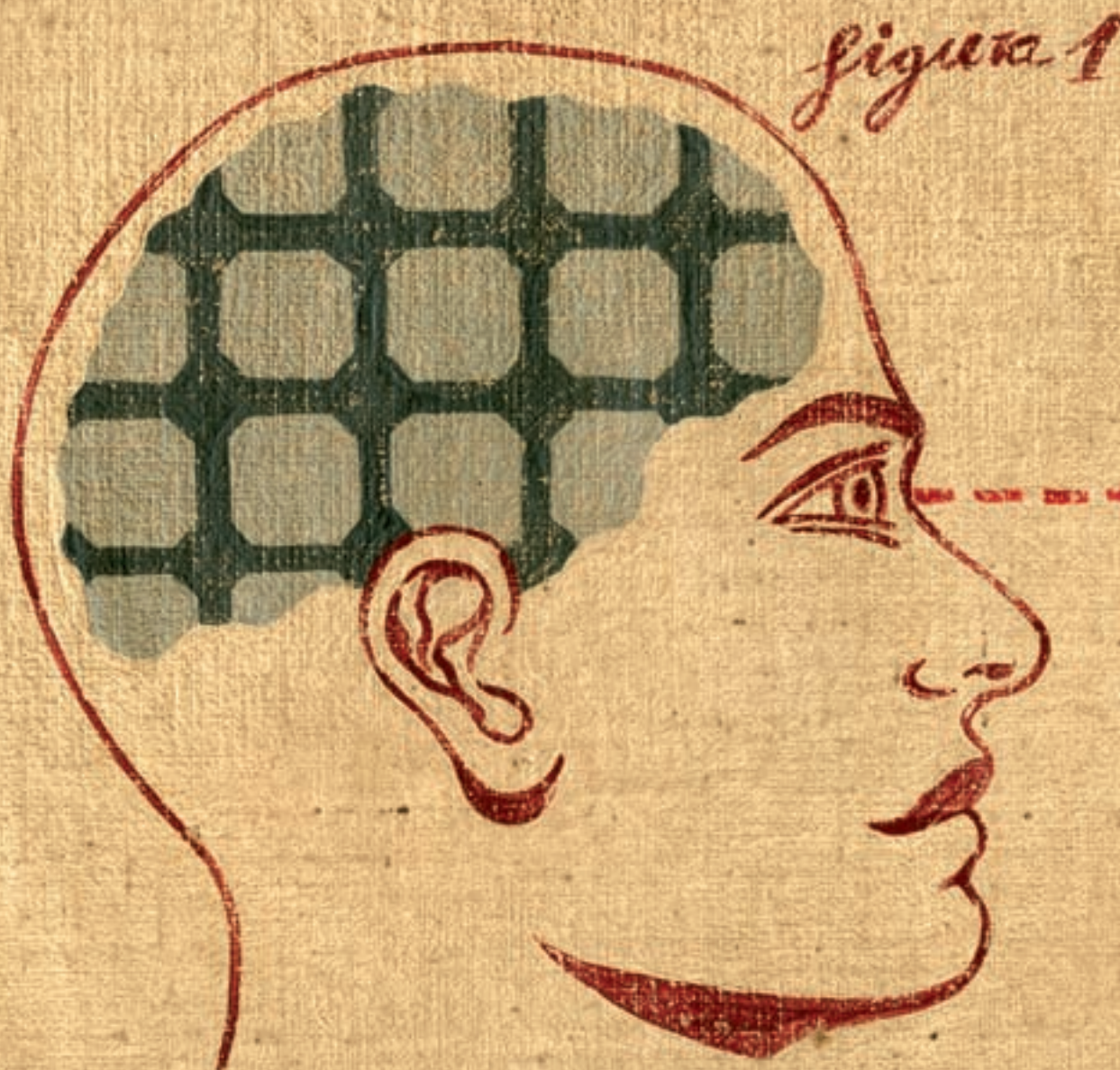
Entrevista amb Eva Illouz
Eloy Fernández Porta
La salvació de l'ànima moderna
Helena Béjar

112 Nova memòria

Caminava
Imma Monsó

Portada i contraportada

Foto: Consuelo Bautista



L'economia del coneixement no és una altra economia, sinó la que afegeix màxim valor a tot el que hi ha, mitjançant l'aprofitament de la primera matèria més estesa, la del propi cervell amb totes les seves propietats.

Barcelona, ciutat del coneixement?

Text **Pere Monràs** Metge. Vicepresident de la Fundació Cercle per al Coneixement. President d'Hèlix, SL

Conèixer el posicionament de la ciutat en relació amb el model d'economia del coneixement és avui rellevant? La ciutat és el primer nivell de convivència col·lectiva organitzada, abans de l'existència de l'espai virtual que dilueix el factor espai en les relacions interpersonals. Considerem que l'impacte de les tecnologies de la computació i l'aparició de les xarxes exigeixen dissenys de ciutat d'una envergadura similar als d'Idelfons Cerdà. Creiem que cal prendre's seriosament els valors de l'economia i la societat del coneixement i contrastar-los amb experiències que s'estan duent a terme amb resultats evidents. I aquest debat ha de partir d'on i de com estem pensant, i alhora hem de saber que no córrer riscos és el pitjor dels riscos. Mobilitzar cap a una esperança real és activar les persones. I la ciutat és per a i des de les persones.

En primer lloc, entenem l'economia del coneixement (propietat del subjecte) com l'ús intensiu d'aquest i no una aplicació de tecnologies (propietat de l'objecte). El seu valor afegit és superior al dels models anteriors. Sabem que la pura intermediació en qualsevol producte o servei ha de respondre a quelcom tan simple com agregar valor. Si el valor

agregat és aparent, s'ensorrarà per efecte de les mateixes lleis de l'economia: tota activitat, pública o privada, té un cost; tot endeutament té un termini, i tota inversió aspira a un retorn. No tenir-ho en compte condueix a la crisi, i a més arrossega la societat cap a un deteriorament moral per l'activació de valors individualistes malsans i depredadors basats en el "tot s'hi val". Sota aquest prisma, algunes organitzacions maltracten la matèria primera, que són els seus professionals, en considerar-los com a recursos humans i no com a humans amb recursos.

Afegim-hi la perversió de molts conceptes en la funció pública, com ara confondre educació i ensenyament o no aclarir que l'autoaprenentatge per assaig i error avui possible posseeix més valor que la formació reglada que es rep, i en general la confusió entre gestió pública i responsabilitat pública que faci possible el pluralisme i no el monopoli i que, més enllà de l'assignació administrativa, permeti la lliure elecció, tal com comenta a *Ideas para salir de la crisis* el diputat del Parlament de Suècia Mauricio Rojas. Llegim-ne un dels passatges: "...per a mi no té cap importància qui gestiona una escola. L'important és que les regles es compleixin, que l'escola tingui una alta qualitat i que els alumnes estiguin bé... La qualitat és l'important, no qui tingui la gestió..."

Però no volem donar a pensar que el nostre debat és contra algú, contra persones, grups o col·lectius delerosos de gestionar el que és de tots, sinó que és a favor d'obrir les nostres ments, de debatre idees o, si més no, posar-les en qüestió, no quedar-nos redoblant els nostres objectius no aconseguits, mitjançant més esforços o millors explicacions, sinó repensar els objectius mateixos i generant nou pensament. En això consisteix l'economia del coneixement: canviar el canvi, pensar en sistèmic, anar a una concepció d'interdependència i autonomia de les parts en un tot, com ens ensenya la mateixa biologia. Tal com el professor Marina diu: "No és incompatible, ni ho ha de ser pas, pensar i respirar simultàniament". No ens cal més activisme. El que necessitem és pensar des del subjecte, abandonant la pràctica de pensar des de l'objecte. El valor afegit ve de canviar el patró mental des del qual pensem les coses, la fi del qual no és l'eficiència (fer per guanyar), sinó l'efectivitat (fer per afegir valor i fer-ho, guanyant).

La ciutat del coneixement, sota aquesta òptica, no és un cant a les sigles de l'R+D+I, o el seu contrapès en el nombre de parcs científics o la internacionalització i exportació dels nostres productes i serveis solament. Segons el nostre parer i sense afirmar que el que s'ha dit no és així, hauriem d'apostar per l'activació del talent i per les condicions perquè la creativitat, la connectivitat i el fet de compartir, que són valors de la persona, del subjecte, siguin els prioritaris en els estils de vida, en els estils de treball i en els estils d'organitzar-se en qualsevol sector o àmbit d'activitat. L'economia del coneixement no és una altra economia, sinó l'economia que afegeixi el màxim valor a tot el que hi ha, mitjançant

l'aprofitament de la primera matèria més estesa, la del propi cervell amb totes les seves propietats.

De tot això, en diem *metamodel*. Significa no pensar en models sobre què fer, sinó pensar en com pensar els models desaprenent les rutines actuals que condicionen la capacitat de pensar "en fresc". I això és un canvi de paradigma. Vegem-ne un exemple. Recentment vam veure a la televisió una pel·lícula antiga: *Oliver Twist*. Diverses escenes hi mostren el trànsit a Londres a principis de la Revolució Industrial. S'hi observen carruatges variats, que obeeixen tots a un patró similar amb el pescant per al conductor i les cabines diligència per als viatgers, amb els seus dos o quatre cavalls de tracció. El que és ressenyable, per al tema que ens ocupa, és observar com al mateix temps ja es creuaven amb alguns altres carruatges de la mateixa aparença, amb l'única diferència que no hi havia cavalls de tracció, sinó que s'havien substituït per tracció de vapor, però encara així conservaven la mateixa aparença entesa com a natural per al carruatge de transport de viatgers. Així doncs, es va canviar la força motriu (del cavall al vapor), però encara va trigar molt de temps a arribar el canvi de la forma estructural en ús (el carruatge) per la del cotxe. La millor empresa del món en la construcció de carruatges va fer fallida atès que el seu paradigma se sustentava en el fet que eren els millors a fer carruatges i no els millors a transportar viatgers. No van entendre el conjunt de canvis. No canviava una part, canviava el tot. No era un discurs. Era un canvi epistèmic. És per això que diem que el col·lapse no és la crisi econòmica, sia financera o immobiliària, o estructural. Ni diem que ens en traurà l'espera pacient, el sanejament del que estigui excedit, ni tan sols les forces del mercat i la seva conjunció amb els recursos públics per donar aguant al que s'ha esquarterat. El pitjor col·lapse és el mental.

Diem que tenim un repte al davant, poc parlat i menys comprès, a una enorme distància encara dels comportaments necessaris. Requereix un reconeixement del nou paradigma en els actes de sentir, pensar i fer. *Sentir*, aprofitant les enormes possibilitats del nostre sistema límbic per gestionar bé les emocions com a palanca catalitzadora del nostre jo. *Pensar*, perquè la lògica racional de separar segons Descartes no deixi la ciència compartimentada entre sabers distints. *Fer*, perquè el fet de guanyar mentre perden uns altres esdevingui fer col·laborant amb els altres des dels nostres límits perquè tots hi guanyem. Sentir, pensar i fer compartint i en una sola unitat d'acte, dóna un enorme valor afegit i evita esperar una evolució o una revolució salvadores, per aspirar a una transformació o mutació de cadascú, com el cuc de seda que esdevé papallona. En definitiva, recordant Itamar Rogovsky: "Si tots pensem igual, és que ningú no està pensant". O Mark Twain quan diu: "El dia que descobreixes que pertany a la majoria, ha arribat el moment de canviar d'opinió". **M**



Potser ja ha arribat el moment d'abandonar les tendències globalitzades i la política dels grans noms, i apostar per l'especificitat i la peculiaritat. A Barcelona, li convé desenterrar la capacitat de reinventar-se que la va caracteritzar en l'època preolímpica.

Entre identitat i marca

Text **Roberta Bosco** Periodista

Vaig arribar a Barcelona amb l'onatge preolímpic. Aleshores, l'eufòria era genuïna i l'entusiasme autèntic. La ciutat vivia en una tempesta d'idees contínua i col·lectiva, que es plas-mava en una multitud de projectes, iniciatives i esdeveni-ments. Era la terra promesa per a qualsevol periodista i encara més per a una periodista italiana, d'un país que ali-menta la indústria turística catalana amb milions de visi-tants, àvids d'informació. Sempre hi havia tema, perquè Barcelona estava decidida a fer-se un lloc en l'imaginari col·lectiu i entre les ciutats que marquen tendències. Eren els anys en què la ciutat anava construint la seva nova iden-titat i va ser un autèntic privilegi viure'ls.

D'aquells anys em recordo sobretot de la sensació d'e-nergia, llibertat i poder. I aquella sorprenent capacitat de la ciutat de reinventar-se, trobant sempre nous motius d'in-terès i nous impulsos per a l'evolució urbanística, arqui-tectònica, cultural i també social. Els joves artistes arriba-ven d'arreu del món i la gent que trobaves en els viatges t'envejava perquè vivies a Barcelona.

Segons el meu parer, el problema va sorgir quan es va començar a confondre el concepte d'identitat amb el de marca. Al principi era motiu d'orgull. La marca Barcelona



© Jordi Sàbat

s'imposava amb un paradigma basat en la posada en valor del patrimoni històric i la capacitat d'impulsar la modernitat, sobretot en el disseny i l'arquitectura. En l'àmbit de la gestió s'anava consolidant un reeixit model basat en la complicitat entre les institucions públiques i el sector privat, aquella burgesia il·luminada, hereva de les famílies que a principis del segle XX tanta part van tenir en la creació del patrimoni que cada any atreu milions de visitants. Un patrimoni que, més enllà del *disseny* i la modernitat, continua representant la major peculiaritat de Barcelona.

El model funcionava bé, tan bé que es va convertir en un canó i, com a tal, va començar a esclerotitzar-se i a estereotipar-se. Per exemple, en l'àmbit urbanístic i arquitectònic, al principi Barcelona va saber veure les seves limitacions i esmenar-les amb més o menys èxit. També es va adonar de la importància de crear nous elements icònics, capaços de marcar tant el paisatge urbà com l'imaginari col·lectiu, i per això es va envoltar dels grans noms de l'arquitectura internacional. Fins aquí, tot bé, però el fixatge de l'arquitecte cèlebre es va convertir en una obsessió, que va fer perdre de vista, d'una banda, l'harmonia formal del conjunt, i d'altra, el teixit creatiu local, que en molts casos va anar a provar sort a uns altres llocs.

Potser el principal error va ser permetre que els grans èxits fossin minvant la capacitat d'autocrítica i deixessin que prevalgués un cert autoritarisme, que troba el seu exemple paradigmàtic en la qüestió de les *places dures*. Des del principi, la ciutadania, amb el suport de nombrosos professionals, va demanar espais verds i va expressar el seu rebuig cap a l'estètica del formigó. Tanmateix, la tendència no es va corregir i, encara que sembli increïble, continua sense corregir-se, malgrat les crítiques i encara que el veritablement innovador seria optar per models ecològics i sostenibles.

No m'ha semblat mai malament el connubi art, cultura i desenvolupament urbanístic, que tants critiquen. Quan, a propòsit del Fòrum de les Cultures, va créixer la polèmica, el que em va semblar fatal no va ser l'operació urbanística, sinó haver creat un monstre de ciment, inhòspit i de difícil gestió i manteniment. A Castelldefels, on visc des que vaig arribar, he assistit a un procés de desenvolupament imparable i modèlic, que, tanmateix, s'ha fet totalment d'esquena a la natura, sense respectar ni aprofitar els avantatges de les sinèrgies tant des d'un punt de vista estètic com pràctic.

Fa uns anys es van traslladar a Castelldefels les facultats tecnològiques de diverses universitats. L'emplaçament semblava fet a posta per dissenyar un campus que servís d'enllaç entre el poble i els barris de la platja, amb caminets i replecs, que ocultessin els edificis (grans per necessitat) i creessin un entorn amable per als seus usuaris. N'hi hauria hagut prou amb un carrer ample per als serveis, però no: indiferents a

les queixes, van arrasar amb tot, van distribuir les construccions com en un Monopoly, van eliminar els desnivells naturals i la vegetació autòctona, i amb aquests, les zones d'ombra i la protecció contra el vent. L'enorme aparcament, amb els cotxes que es fregeixen sota el sol, confirma que qui estudia o treballa allí, se n'escapa tan aviat com pot. Llavors, per què l'estratègia del formigó continua triomfant? Per què les noves reformes, que s'estan realitzant amb els finançaments del Pla E, repeteixen els mateixos errors, no fent cas de la voluntat de veïns i professionals?

Després d'anys de creixement continu i sostingut, l'arribada de la crisi ha fet estralls. L'augment constant del cost de la vida, un dels danys col·laterals de la consolidació de la marca Barcelona en el món, no va arribar mai a correspondre's amb el mateix increment de la qualitat de l'oferta. La crisi ha subratllat el desequilibri i, per primera vegada en molts anys, la indústria del turisme experimenta les penes del descens. La contradicció irresolta d'amor-odi, que pateixen totes les ciutats que viuen del turisme, sembla més problemàtica que mai. Barcelona vol visitants de qualitat, interessats per l'art i la cultura, elegants, sensibles i adinerats, però no n'aconseguirà a cop d'ordenances amb les prohibicions més variades, des de fer *skating* fins a passejar-se amb roba de platja per la Rambla.

Potser és el moment de deixar de pensar en la marca Barcelona i tornar a centrar-se en qüestions d'identitat. Potser és el moment d'abandonar les tendències globalitzades i la política dels grans noms, i apostar per l'especificitat i la peculiaritat i, sobretot, desenterrar aquella capacitat de reinventar-se, que resultava tan fascinant i poderosa. El Canòdrom, el nou centre d'art, podria convertir-se en un punt fort d'irradiació, així com la xarxa de fàbriques per a la creació, que combina l'interès patrimonial, urbanístic i arquitectònic amb la promoció i el suport del talent local (i per local entenc tot aquell gresol de races i nacionalitats que fa la força d'una ciutat realment cosmopolita).

Barcelona ha de tornar a ser terra d'acollida per a creadors d'arreu del món, així com ho va ser durant uns anys, abans que la pujada dels preus i la manca d'infraestructures i interès institucional els redirigís cap a ciutats com Berlín, on també s'han mudat diversos artistes catalans. D'altra banda, els grans equipaments culturals haurien de treballar en la definició de nous formats, allunyats de l'acadèmia i del museu antiquat, i alhora generar dinàmiques de participació, més pròximes a la sensibilitat i les exigències de les noves generacions. Com cantava Peret quan vaig arribar fa vint anys, "*Barcelona tiene poder...*", el poder del Modernisme i el disseny, de la tradició i la innovació..., el poder de la seva identitat i no de la seva marca. **M**

L'ordre de l'economia requereix d'altres dosis de silenci i propaganda, perquè, si no, el castell de cartes cau. La deriva autoritària malmet el vincle social comunitari, que és realment el que fa ciutat, i que avui es deteriora pels impactes de l'individualisme radical.

Sota l'“skyline”, la desigualtat

Text **David Fernández** Periodista i membre de la Coordinadora per a la Prevenció de la Tortura

Una sola realitat i tres veritats quasi antagòniques. Aquesta és la síntesi de *Rashomon*, la pel·lícula d'Akira Kurosawa, davant un crim vist des de tres perspectives alternatives, que sembla que testimoniïn tres crims diferents. Suggestir l'aplicació de *Rashomon* a Barcelona incita a pensar en la deriva plutocràtica, en la gestió de la por com a via de governabilitat autoritària i en les noves dinàmiques del control social. Aporia urbana: com mirem Barcelona. Hipòtesi: s'està escrivint un crim? Estem matant tot el que de civilitzatori tenia l'urbs? Quanta democràcia local aguanta el capitalisme urbà? Ciutat o antic castell feudal que anquilosa les relacions socials, esterilitza processos emancipadors i castra la cohesió social?

Perquè, és clar, què passa realment als carrers de Barcelona? I als despatxos? Què és cou a les altes esferes sempre opaques del poder? On es decideix de veritat el model urbà? Què hi ha sota la ciutat dels creuers, sota un *skyline* que dificulta cada cop més veure l'arran de terra, sota la metastasi de la desigualtat social a l'àrea metropolitana? *Skyline*, mirar el cel per no haver de veure les esquerdes del subsòl? Quanta desigualtat social acumulada, i quanta tupinada encoberta, s'amaga sota cada catifa? Quants pocs són els que guanyen? I tots els que perdem, qui som? Quants cops al dia se'ns humilia com a ciutadans? Una pregunta per a cada història. Com sempre. Per a cada història de vida que hi ha rere la cara dràstica de la crisi. 350.000 desnonaments entre 2008 i 2010 a l'Estat, 643.000 persones aturades i 1,3 milions de pobres a Catalunya -300.000 en aquesta ciutat-. 240.000 sense papers en la fesomia del nou esclavatge i els nou *homo sacer*, invisibles desproveïts de tot dret.

I és que hi ha veritats nòmades que parlen soles i caminen nues. Com ara que en l'any de la crisi que va ser 2009, la banca espanyola va guanyar 15.000 milions d'euros en l'habitual llei de l'embut de socialitzar pèrdues i privatitzar els guanys. *Crisis, what crisis?* Quan Fèlix Millet no és pas un cas aïllat i alguns pretenen que no sabrem mai quantes tones de silenci s'hi han abocat ni fins on arriba la casta dels intocables. Quan passa que l'únic gueto urbà a Barcelona es diu encara Pedralbes: homogeneïtat de classe, ideològicopolítica i racial. Quan la

plaça George Orwell és farcida de càmeres de seguretat. Quan l'elitista hotel Vela ridiculitza i rebenta la Llei de costes des dels seus inicis. Quan al 22@ hi ha indústria de guerra, ben a prop d'aquell Fòrum que havia de canviar el món. O quan al Barcelona Meeting Point, la trobada d'especuladors antisistema més radicals d'Europa, es venen ja trossos de Polònia i bocins de l'Argentina i s'impulsa la hipoteca per herència: traslladar als fills els deutes paterns. El negoci perpetu, l'entabament prolongat, la fira d'estafes consumada.

Avancem retrocedint? Ciutat-llibertat? Com és possible que al director de Vilaweb, el periodista Vicent Partal, l'Ajuntament li hagi demanat, en una obcecació crua per la mordassa, un any de presó i 200.000 euros per intentar esbrinar què hi ha darrere la cortina de fum del cas Vilaró? Atenguem al detall: 200.000 euros per intentar fer bé la seva feina. Ser periodista: observar, comprendre i provar d'explicar. Veritat oficial o veritat d'oficials? En aquesta estranya mixtura d'Adam Smith i Benito Mussolini pròpia dels nostres dies, la seguretat i l'ordre de l'economia requereixen d'altres dosis de silenci i propaganda. Perquè, si no, el castell de cartes cau. Propaganda per vendre la moto; silenci dràstic per aplicar violència institucional quan la propaganda no serveix. Tot plegat, l'estructura del silenci que habita la ciutat recorda, parcialment, la màfia. Ho deia Gregorio Morán: l'Estat ha après de la màfia tot el que la màfia creia haver après de l'Estat. A pals amb la pastanaga.

Ofegats pel *showbusiness* global, el binomi turisme-negoci -motor econòmic d'una ciutat sense projecte- va acompanyat necessàriament de l'equació ordre i mercat lliure: el desordre del mercat lliure. Llibertat sacrificada en l'altar de la deïficada seguretat. No assumir-ho és alguna cosa més que complicitat, quan els estralls d'un model de creixement insostenible són massa evidents. Barcelona botiga, Barcelona embolcall, Barcelona aparador. De què, exactament? Qui el dissenya? Quant té de façana? Qui decideix allò susceptible de ser consumit? Ciutat-*boutique*, ciutat-negoci, ciutat-supermercat. Ciutat-presó també?

La paranoia securitària fa la resta per mantenir l'ordre públic. Furgant per la memòria, mai no va quedar tan diàfana-

© Jordi Sàbat





ment reflectit qui feia la ciutat com en el fracassat debat social sobre les ordenances del civisme. Forçada per la Federació d'Associacions de Veïns de Barcelona, en una històrica audiència pública es van produir 74 intervencions d'entitats socials. Aclaparadora majoria per denunciar una atàvica mirada sobre l'exclusió social i demanar la retirada d'unes ordenances que recordaven massa l'higienisme social del segle XIX, la neteja de la pobresa i *El taló de ferro* de Jack London. O Walter Benjamin passejant-se per Barcelona: "En aquesta ciutat, tant els rics com els pobres tenen prohibit dormir al carrer". Només va haver-hi una veu a favor de les ordenances: el gremi dels comerciants del Passeig de Gràcia, que sostenia que eren el Sant Greal de la convivència. Ordre públic i seguretat: el mantra amb què s'atia la (in)cultura de la por. La realitat, però, que aviat serà acusada del delictes de dir la veritat, suggereix a més que les ordenances no s'apliquen, orientades com estan a disposar d'un text normatiu que atorga poder discrecional –de classe– en l'aplicació de la llei. Arbitrarietat geomètrica per quan toqui: els rigors de la guerra preventiva.

Malgrat tot, la rosa de foc anuncia, covada en dècades de compromisos i lluites, que Barcelona serà ciutat o no serà. La deriva autoritària és ara com una barra lliure, escala fosca sense barana: se sap quan i com ha començat, però no com

acabarà. La deriva malmet allò més amenaçat avui: el vincle social comunitari. Vincle que realment fa ciutat i que avui es deteriora pels impactes dràstics de l'individualisme radical. I passa que quan les paraules només són miratges, quan la política és solament gestió de la contenció del malestar, quan la violència institucional –sempre invisibilitzada– i la propaganda protagonitzen la democràcia, es donen autèntiques paradoxes del ridícul. Hemeroteques de l'absurd. Es pot dir sense enrogir de vergonya, en el decurs de la inauguració de l'exposició *Ramblers*, que la Rambla manté l'esperit dels 70? Es va dir, que consti en acta; malgrat, molt temo, que els *ramblers* d'ahir potser calarien foc a la barraca d'avui. És clar, tota revolta passada, tota memòria d'un futur anterior, tot desafiant al poder és enyorable... mentre no torni a succeir.

Simplificació, mistificació i manipulació de la memòria urbana. Maquillatge contra la injustícia social. Tot en nom de l'ordre públic. Quan la ciutat és anòmala ja com a ciutat, sota les llambordes només hi ha el subsòl de la desigualtat. Però queda l'antídoto de la memòria i l'orgull de pensar. I en els reptes de murs, pors i dols que són oberts a Barcelona davant d'una inèrcia perpetuada de poder, resulta obvi allò que va dir Albert Einstein: el més absurd és fer sempre el mateix i esperar resultats diferents. **M**



S'estén una forma d'acció associativa que polititza la pròpia experiència per convertir-la en objecte de controvèrsia política. És l'activisme "encarnat".
Ho testimonien els moviments sorgits entorn de la Llei de dependència o les lluites en relació amb nous trastorns controvertits.

L'activisme "encarnat"

Text **Israel Rodríguez Giralt** Professor de psicologia social de la Universitat Oberta de Catalunya

"Quan el poder pren la vida com a objecte o objectiu, la resistència al poder ja invoca la vida i la torna contra el poder... La vida esdevé resistència al poder quan el poder té per objecte la vida"
(Deleuze, 1987: 122).

Com és conegut, l'atenció a (*tenir cura de*) persones dependents des de fa temps s'ha convertit en un tema central i ineludible per al desenvolupament de polítiques públiques a les societats contemporànies. Darrere, hi trobem tant raons demogràfiques i econòmiques –el progressiu envelliment de la població, el corresponent augment de la prevalença de malalties cròniques i degeneratives i, per tant, la necessitat de preveure un augment de la despesa pública en aquest àmbit–, com raons de caire més social –per exemple, el canvi en els models familiars i la progressiva inserció laboral de la dona que han portat a qüestionar el tradicional, i discriminatori, model de cura i atenció de les persones en situació de dependència–. En aquest context, de fet, és on convé situar l'anomenada Llei de promoció de l'autonomia personal i atenció a les persones en situació de dependència –Llei 39/2006– o, el que és el mateix, la resposta que l'Estat espanyol ha donat a l'apressant i ineludible necessitat d'adreçar una política sobre aquesta problemàtica.

La coneguda popularment com a "Llei de dependència" neix l'any 2006 amb la intenció de proporcionar una atenció més personalitzada i de més qualitat per a la promoció de l'autonomia (tant dels curadors com de les persones en situació de dependència). En aquest sentit, la llei desenvolupa i articula una sèrie de mesures, serveis i prestacions dirigides a assegurar l'autonomia de les persones amb problemes de dependència per a les activitats bàsiques de la vida diària. Alhora, incorpora també una sèrie d'accions sobre els mateixos curadors encaminades a reconèixer-ne explícitament la incorporació i la participació en el teixit productiu. Al marge dels detalls més tècnics, però, allò veritablement interessant és que, a través d'aquestes accions i mesures, la llei regula i articula també un seguit de noves definicions i categoritzacions sobre l'estatus de les persones en situació de dependència i dels seus curadors, unes categoritzacions que, tanmateix, aixequen una forta polse-

guera i una considerable controvèrsia pública. La polèmica més rellevant i destacable probablement és la que provoca la mateixa noció de "persona dependent".

Així, no deixa de ser paradoxal que una norma que tècnicament s'anomena "de promoció de l'autonomia", popularment es conegui com a "Llei de dependència". El matís, com posen de manifest alguns col·lectius i associacions, no és només de caire terminològic. La diferència toca el moll de l'os. Estem parlant d'una llei que promou l'autonomia de les persones? O estem parlant de valorar la dependència? Si parlem d'autonomia, de quina "normalització", de quina "independència" estem parlant? Si valorem la "dependència", quines dependències, quins perfils i quines necessitats s'han de tenir en compte? La "nova" llei, en aquest sentit, lluny de tancar els debats que històricament han envoltat les polítiques públiques d'atenció a la dependència, els reedita i fins i tot n'alimenta de nous. En efecte, si bé són nombrosos els col·lectius i les associacions que han participat en l'articulació i el redactat d'aquesta nova llei¹, qüestionant sobretot nocions com "incapacitat" i "minusvalidesa", criticant el "model de protecció social" o promovent nocions com "envelliment actiu", encara són molts els dubtes i les resistències que destapa aquest nou context polític².

El Foro de Vida Independiente

D'entre totes les associacions, però, en voldria destacar una, la que ha desfermat l'anomenat Foro de Vida Independiente (FVI)³, un interessant moviment que lluita des de fa anys per la promoció de la independència de les persones amb "diversitat funcional" (aquesta és la categoria que utilitza l'FVI per qualificar les persones que requereixen unes necessitats específiques per poder gaudir d'una vida digna i d'una llibertat personal plena). Contextualitzacions a banda, l'activitat d'aquest moviment ens resultarà rellevant per un altre motiu. Com veurem a continuació, l'FVI ens permetrà parlar d'una forma emergent d'activisme polític: el que anomenarem activisme "encarnat". O, el que és el mateix, una forma d'acció associativa cada cop més influent que es caracteritza per polititzar la pròpia experiència, per convertir la vivència pròpia, bé sigui d'un trastorn, una

La Llei de promoció de l'autonomia personal no tan sols no ha tancat els tradicionals debats sobre les polítiques públiques d'atenció a les persones dependents, sinó que n'ha obert de nous. A la portada de l'article, una persona d'edat amb la seva assistenta.



© Pere Virgili

malaltia o una situació problemàtica, en l'autèntic objecte de controvèrsia política.

“Nada sobre nosotros/as sin nosotros/as.” Amb aquest lema els activistes de l’FVI sintetitzen la seva posició crítica respecte a les polítiques públiques d’atenció a les persones en situació de dependència, en especial la Llei de dependència. En aquest sentit, a diferència d’altres associacions i organitzacions també crítiques amb el desenvolupament de la llei, el moviment qüestiona fonamentalment que la norma, malgrat el que afirma, no promou l’autonomia personal. I no ho fa perquè, com d’altres polítiques històricament proposades, corre el risc de fomentar, també, sobretot a través de la noció de “persona dependent”, imatges estereotipades, negatives i medicalitzades de les persones amb diversitat funcional. Imatges que, d’altra banda, no fan sinó consolidar una idea de política pública que tendeix a menystenir la visió, l’opinió i l’interès dels principals implicats en aquest nou marc regulador.

Encasellats com a “persones dependents”, les persones amb diversitat funcional veuran, com tantes altres vegades en el passat, que altres agents –polítics, metges, economis-

tes, treballadors socials...– seran els encarregats de decidir i regular com han de viure o com han de promoure la seva autonomia personal les persones amb diversitat funcional. D’aquí ve el seu crit de guerra:

“[Volem] cridar l’atenció sobre una llei que s’ha venut com a panacea de l’alliberament de la dependència, com a quart pilar de l’Estat del Benestar, però que si no es desenvolupa i dota adequadament podem acabar tots tirats a casa o formant part de gàbies d’or com les residències. Volem una vida social i plena en companyia i triant el nostre espai. Res sobre nosaltres sense nosaltres.”⁴

Però més enllà del seu posicionament respecte a la llei, voldria posar l’accent sobre un aspecte poc tractat a l’hora d’anitzar mobilitzacions com les que protagonitzen els integrants del Foro. Així, si observem amb deteniment les seves accions i reivindicacions, ens adonem que, per a aquest moviment –i l’anomeno així per la seva clara vinculació amb l’anomenat Moviment de Vida Independent⁵–, les experiències i vivències personals, les problemàtiques, els entrebancs i les discriminacions individuals i col·lectives viscudes per les persones “en situació de dependència”

“És paradoxal que un text que tècnicament s’anomena Llei de promoció de l’autonomia es conegui popularment com a Llei de dependència. Parlem d’una norma que promou l’autonomia de les persones o de valorar la dependència?”

constitueixen el veritable motor que alimenta la seva acció política. De fet, podríem dir que és al voltant d’aquestes experiències que el moviment articula i configura bona part de la seva identitat col·lectiva:

“El Foro de Vida Independiente és una agrupació de dones i d’homes interessats a lluitar en contra de la discriminació que pateix el col·lectiu de persones amb diversitat funcional, a partir de les idees i les opinions forjades a través de les seves vivències diàries.”⁶

No és estrany que sigui així. Sobretot, si tenim en compte que la majoria de persones que integren aquests col·lectius han viscut situacions o problemàtiques que sovint han estat marginalitzades o poc reconegudes i que, a més, habitualment han hagut de viure de forma aïllada i silenciada. En aquest context, tota acció de visibilització, tota col·lectivització de la pròpia experiència, necessàriament es transforma en una acció d’autoafirmació, individual però també col·lectiva. I, per tant, també en una acció eminentment política. De fet, aquesta és una premissa present gairebé dels inicis històrics d’aquest moviment: les persones que viuen situacions semblants tenen més possibilitats d’ajudar-se, d’entendre’s i d’apoderar-se com a col·lectiu.

En aquest sentit, l’FVI recull bona part d’aquesta herència, forjada sobretot en el testimoni de moviments tan influents com el moviment pels drets civils de la comunitat afroamericana, el moviment desinstitucionalitzador o l’auge dels anomenats grups d’autoajuda, i la transforma en un nou impuls actualitzat que busca trencar amb els règims d’internament, de marginalització mèdica i residencial de les persones “impedides”, i de discriminació social al voltant de la discapacitat.

Però, a banda d’això, la dimensió “experiencial” és important per una altra raó. Com ens recorden algunes de les veus més actives del mateix FVI, aquesta dimensió obre una discussió molt més ideològica (Palacios i Romañach, 2006). En aquest cas, contra el model de disseny de polítiques públiques imperant que sistemàticament exclou i silencia la veu dels “mateixos interessats”. Així, la pròpia experiència, el propi cos, la pròpia vida (no poder anar al cinema un cap de setmana qualsevol, haver de viure amb i de l’ajuda de familiars...) es tornen rellevants perquè permeten posar sobre la taula el veritable objecte de lluita, això és, el dret al reconeixement com a subjecte polític a participar en la definició mateixa de què és viure una vida digna, autònoma, plena i lliure. És a dir, el dret a deixar de ser l’objecte “a definir”, sobretot des

d’ambits mèdics i científics, per passar a ser un subjecte de ple dret en la definició de polítiques que els afecten especialment. I aquest és un gir rellevant per a la discussió politològica contemporània.

Si bé és cert que la seva lluita se centra en la consecució d’un marc polític i legal que promogui i asseguri un futur sense discriminació per a les persones amb diversitat funcional, i on es respectin els seus drets a una vida digna, autònoma, lliure i plena, els membres de l’FVI deixen clar també que el seu no és un anhel “corporatiu” sinó un objectiu extensiu a tots els ciutadans, independentment de la seva condició, estat o diversitat funcional. En aquest sentit, la seva és una reivindicació que va més enllà de voler una “política per a ells”. La seva és una “experiència” que hauria de servir, també, per fomentar una política diferent, una política “per a tots”. És a dir, una política capaç d’inventar fórmules més simètriques i horitzontals, on es combinin més i millor els diferents coneixements, interessos i experiències que els diferents actors concernits tenen al voltant d’una mateixa problemàtica.

Un activisme basat en les pròpies vivències

L’experiència de l’FVI, en aquest sentit, em permet introduir un fenomen més general que darrerament ha despertat força interès entre els científics socials ocupats en la transformació de les formes de participació pública i política a les societats contemporànies (Epstein, 2008). Parlo de l’anomenat activisme “encarnat” o, el que és el mateix, un estil d’activisme que es caracteritza per qüestionar –basant-se en l’experiència personal i directa en determinades problemàtiques o malalties específiques– l’etiologia, el diagnòstic, el tractament o les polítiques públiques proposades per experts, institucions públiques o professionals de la salut.

Tot i no ser un fenomen recent, les primeres manifestacions d’aquesta forma d’activisme les trobem en les mobilitzacions al voltant de problemàtiques com el càncer de pit, el moviment a favor de la medicina alternativa o el moviment antivacunes de finals dels 70 i principis dels 80 sobretot als Estats Units. El cert és que estem davant d’una forma d’activisme emergent i que ha guanyat en importància en les darreres dècades. Així ho testimonien algunes lluites recents en contra, per exemple, de la inclusió de l’homosexualitat com a “trastorn” mèdic o psicològic (Fausto-Sterling, 2000), protestes contra els criteris diagnòstics utilitzats per definir l’esquizofrènia (Crossley, 1998) o, més



Les persones implicades en els moviments de vida independent rebutgen les polítiques elaborades sense comptar amb la visió dels afectats. A la imatge, un grup de discapacitats talla el trànsit en protesta per l’eliminació del servei de transport porta a porta, a Barcelona, el juliol de 2007.



© Bob Adelman / Magnum Photos / Contacto

recentment, algunes airades reaccions al voltant de “nous” trastorns controvertits, també entre els experts, com són la depressió postpart, la síndrome de la Guerra del Golf (Brown et al., 2004) o la sensibilitat química múltiple (Dumit, 2006). Lluites, totes elles, que comparteixen una creixent preocupació pels efectes socials i polítics dels coneixements i les pràctiques biomèdiques imperants, sobretot en relació amb el foment d’una determinada idea de cos biològic, o en relació amb els efectes estereotipadors i discriminatoris que té l’ús i abús de determinats criteris diagnòstics i etiològics. En aquest mateix calaix, de fet, convindria afegir també la importància creixent que les associacions de pacients, també anomenats “grups concernits”, estan jugant en la promoció de noves formes de col·laboració entre activistes, científics i professionals de la salut (Akrich et al. 2009).

Però a banda d’aquest treball en favor d’un accés universal i just a la salut, o en favor del ple reconeixement de determinats drets universals, l’interessant d’aquestes lluites és que basen la seva estratègia i identitat com a col·lectiu polític en factors “encarnats”. És a dir, transformen la seva pròpia experiència, els seus coneixements i vivències, el que suposa viure de prop una determinada situació o problemàtica, en una forma d’identificació política, individual però també col·lectiva. En aquest sentit, converteixen “el coneixement experiencial”, “la pròpia vivència” o “el cos biològic” en una oportunitat política, en un terreny controvertit i apte per a pràctiques identitàries que els permet, per exemple, legitimar propostes crítiques amb el model biomèdic imperant, o amb la distribució de poders i responsabilitats entre els diferents agents –cossos públics, corporacions privades, proveïdors de salut, asseguradores, els mateixos individus– implicats en un determinat procés o problemàtica.

Aquesta és una tendència, com argumenta Rose (2007), que no és pas aïllada en el context polític contemporani. És més, segons aquest autor, i com a conseqüència del fort desenvolupament i de la posterior consolidació de ciències com la biologia, la biotecnologia o la genòmica, s’estaria produint també una important redefinició de la vàlua humana. Una redefinició que estaria provocant un procés progressiu de biologització de la ciutadania. I, per tant,



© Harish Tyagi / Epa / Corbis



© Peter Dench per a Football's Hidden Story / Corbis

“En el context polític contemporani s’estaria produint una important redefinició de la vàlua humana en un sentit de biologització progressiva de la ciutadania. L’activisme ‘encarnat’ evidenciarà la biologització de les formes de mobilització i de participació pública”.

A la pàgina anterior, a dalt, Martin Luther King, líder de la lluita pels drets civils dels afroamericans a mitjan segle passat, durant el seu famós discurs “I have a dream”, al peu del Lincoln Memorial de Washington, l’agost de 1963. A sota, manifestació a Nova Delhi en defensa dels drets dels discapacitats, l’agost de 2009, i jugadors de la Liberia Amputee Sports Association, abans de començar un partit a Monròvia, el juliol de 2007.

també de la política i de la mateixa societat. És el que ell denomina “ciutadania biològica”. Per il·lustrar aquesta hipòtesi, Rose posa com a exemple les pràctiques d’avortament selectiu, la preimplantació de diagnòstics genètics o la selecció d’embrions. Ens parla també de les polítiques de salut pública que tracten de redefinir les responsabilitats biològiques de la ciutadania (un cas paradigmàtic en aquest sentit és la controvertida campanya de l’OMS per minimitzar la pandèmia de virus de la grip A). O també les pràctiques i els coneixements que (re)situen el cos biològic, la corporalitat, com a un element central per a les pràctiques identitàries. És el cas, per exemple, de les pràctiques de teràpia gènica o de la cirurgia plàstica. En un altre nivell, aquesta tendència també la trobaríem en el discurs transnacional sobre la “vida essencial” que hi ha darrere la defensa dels drets humans. O en la potencialitat que alguns països i grans corporacions han vist en l’explotació de les bases genètiques de certes poblacions, sobretot a l’hora de generar drets de propietat intel·lectual, innovació biotecnològica o per a la creació del que s’ha vingut a anomenar *biovalor*.

Ara bé, a banda de trobar-la en dinàmiques i polítiques promogudes “des de dalt”, la biologització dels llenguatges i de les aspiracions de la ciutadania seria present també en tot de pràctiques identitàries, tant personals com col·lectives, que vénen “des de baix”⁷. I això és precisament el que evidencia l’auge de l’activisme “encarnat”. Com hem pogut veure, les nocions de cos, vida, salut o benestar són darrere de bona part dels llenguatges, esperances i aspiracions que utilitza la ciutadania organitzada per desenvolupar pràctiques identitàries, tant individuals com col·lectives. En totes aquestes lluites, el sentit d’identificació biològica legítima i permet l’emergència de determinades demandes, tant sobre un mateix, com en relació amb la pròpia comunitat o, fins i tot, sobre el conjunt de la societat i sobre qui exerceix o és dipositari de l’autoritat, de la sobirania, de la responsabilitat individual i social. En aquest sentit, l’activisme “encarnat” evidenciarà també la forta biologització que viuen les formes de mobilització i participació pública en les societats contemporànies. Especialment, en un context social i polític com l’actual, en què les innovacions tecnològiques i els coneixements experts esdevenen autèntics eixos vertebradors de la vida pública i democràtica contemporània. **M**

Bibliografia

- Akrich, M., Méadel, C., Rabeharisoa, V. (2009). *Se mobiliser pour la santé*. Paris: Presses de l’Ecole des Mines.
- Brown, P., Zavestoski, S., McCormick, S., Mayer, B., Morello-Frosch, R., Gasior Altman, R. (2004). “Embodied health movements: new approaches to social movements in health”. *Sociology of Health and Illness*, 26(1), 50-80.
- Crossley, N. (1998). “Transforming the Mental Health Field: The Early History of the National Association for Mental Health”. *Sociology of Health and Illness*, 20(4), 458-488.
- Dumit J. (2006). “Illnesses you have to fight to get: Facts as forces in uncertain, emergent illnesses”. *Social Science and Medicine*, 62(3): 577-590.
- Epstein, S. (1996). *Impure Science: AIDS, activism, and the politics of knowledge*. Berkeley: University of California Press.
- Epstein, S. (2007). *Inclusion: the politics of difference in medical research*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nova York: Basic Books.
- Kumar, S. (2004). “Victims of Gas Leak in Bhopal Seek Redress on Compensation”. *British Medical Journal*, 329 (7462): 366.
- Morello-Frosch, R., Zavestoski, S., Brown, P., Altman, R., McCormick, S., Mayer, B., et al. (2006). “Embodied Health Movements: Responses to a ‘Scientific World’”. *The New Political Sociology of Science*, 244-271.
- Palacios, A., i Románach, J. (2006). *El modelo de la diversidad. La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*. Ediciones Diversitas-AIES.
- Petryna, A. (2002). *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*. Woodstock, UK: Princeton University Press.
- Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Woodstock: Princeton University Press.

Notes

- 1 Cal destacar en aquest sentit la contribució del Comité Español de Representantes de Personas con Discapacidad (CERMI), la Confederación Española de Organizaciones de Mayores (CEOMA), el Foro de Vida Independiente (FVI) o nombrosos col·lectius feministes.
- 2 Un cas il·lustratiu és l’esforç de la Confederación Española de Agrupaciones de Familiares y Personas con Enfermedad Mental (FEAFES) pel reconeixement de les necessitats de les persones amb malalties mentals.
- 3 Es pot trobar informació interessant sobre aquest moviment a les següents adreces web: <http://www.forovidaIndependiente.org/> i <http://diversidad-funcional.blogspot.com/>
- 4 http://www.minusval2000.com/relaciones/vidaIndependiente/marcha_09_2007/index.html
- 5 Per conèixer la història i l’experiència internacional del moviment de vida independent, fundat als EUA als anys 70, es poden consultar: García Alonso, J. V. (2003). *El movimiento de vida independiente: experiencias Internacionales*. Madrid: Fundación Luis Vives. Shapiro, J. (1993). *No pity: People with disabilities forging a new civil rights movement*. Nova York: Random.
- 6 <http://fvi.iespana.es/> La cursiva en la citació és de l’autor.
- 7 Dos exemples famosos serien les protestes organitzades de les víctimes de Bhopal (Kumar, 2004) o les mobilitzacions dels afectats per la terrible catàstrofe nuclear de Txernòbil (Petryna, 2002).

Massa crítica

Massimo Cacciari

“Jo sóc molts’, diu Europa. Cal ser capaç de fer-se molts”

Entrevista **Josep Casals** i **Alicia García Ruiz**
Retrats **Eva Guillamet**

El filòsof Massimo Cacciari, com a alcalde de Venècia, va visitar Barcelona per participar en unes jornades de l'Institut d'Estudis Catalans entorn del tema "Identitat, Europa, Mediterrània". Ja el títol de la seva ponència, *Identità e differenze nel Mediterraneo contemporaneo*, feia pensar en aspectes de la seva obra que indiquen la seva amplitud de perspectiva, en la qual la reflexió sobre l'Europa contemporània coexisteix amb profundes incursions en la filosofia i la poesia des d'Ulisses i Plató (*El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, Eudeba, Buenos Aires, 1999). Així mateix, és característic de Cacciari que la seva mirada oscil·li entre el reconeixement del que és afí i la delimitació matisada, entre l'atenció a punts d'intersecció o acollida i la determinació de "separar correctament" (segons deia Engelmann a propòsit de Wittgenstein).

Això es manifesta, per exemple, a *El ángel necesario* (A. Machado Libros, Madrid, 1989), on Cacciari aborda qüestions associades a la representació i la metamorfosi entre allò visible i l'invisible. Però també es veu en aquesta constel·lació d'"homes pòstums" (*Hombres póstumos: la cultura vienesa del primer novecientos*, Edicions 62, Barcelona, 1989), el mateix que en unes altres aproximacions al "seriós apocalipsi vienès". El fet que Cacciari canviï l'adjectiu amb què H. Broch va qualificar aquell escenari ("alegre apocalipsi") mostra la seva bel·ligerància enfront del que amenaça d'esdevenir lloc comú. Segons això, a *Dell'inizio* (Adelphi, Milà, 1990) ofereix un pensar teològic-filosòfic que desafia tant la inèrcia recolzada en allò fundacional com "la xerrameca de l'èxode perpetu" convertit en refugi.

Així doncs, transitant d'una època a una altra o de la filosofia a l'art i a l'inrevés, Cacciari mostra la fecunditat d'acostar "gestos de pensament" de "regions allunyades" (*Icone della Legge*, Adelphi, Milà, 1985, 3a ed.). I, segons això, no solament ha tematitzat el pensament negatiu a *Krisis. Ensayo sobre el pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein* (Siglo XXI, Mèxic, 1982) i en uns altres textos, sinó que, ja des d'aquella "crítica radical" que va ser "Dialèctica d'allò negatiu en l'època de la metròpoli" a *De la vanguardia a la metròpoli* (Gustavo Gili, Barcelona, 1972), ha associat la "desvaloració" del *pensiero negativo* a la metròpoli com a espai de contradiccions irreductibles a síntesi. Tot això ens porta a l'àmbit específic de la revista; àmbit amb el qual també té a veure la crítica a l'aura de l'estil i del disseny que Massimo Cacciari ha desenvolupat a *Oikos. Da Loos a Wittgenstein* (amb F. Amendolagine, Officina Edizione, Roma, 1975) i posteriorment a *Adolf Loos e il suo angelo* (Electa, Milà, 1992). Cacciari va deixar l'alcaldia el març passat.

En aquest punt, doncs, podem començar la conversa: relacionant el rigor que fa constatar la persistència de les contradiccions amb aspectes de la política que potser podrien induir a emmascarar aquestes contradiccions.

Josep Casals (J.C.): Vostè ha valorat la importància de l'atenció i ha evocat Simone Weil, la qual, desenvolupant una idea de Paul Valéry, va dir que com més atent és el pensament, més ple d'ésser es presenta l'objecte. No obstant això, Weil no deixava d'apreciar una oposició entre el domini d'allò quantitatiu i les condicions de l'atenció. I, així mateix, Robert Musil (el qual vostè ha freqüentat en diversos textos seus) contraposava el "regne de les necessitats espirituals" i el de "les necessitats polítiques". M'agradaria preguntar-li sobre l'eventual conflicte que pot haver-hi entre aquest tipus de consideracions i la seva activitat com a polític en actiu, és a dir, inserit en una estructura de "pell dura", en un sistema de mediacions i de càlcul d'efectes que es regeix per temps que no són els de la vida intel·lectual...

L'únic que puc dir-li és que en tota la tradició filosòfica europea occidental el discurs ha estat també praxi. No va ser només Marx qui va dir que el pensament ha de transformar el món. No hi ha cap pensador que no hagi pensat la mateixa filosofia també orientada cap al món, així com encaminada a transformar-lo d'alguna manera. "Verum et factum cum verbo convertuntur". La veritat és operar, actuar... La filosofia és un fet polític des dels seus orígens; es desenvolupa en l'àgora, es desenvolupa amb el teatre... En general, crec que és impossible pensar filosòficament sense pensar, al mateix temps, pràcticament. Després, un s'hi pot quedar, un altre es pot fer diputat i un altre esdevenir alcalde. Però aquestes són situacions a les quals ens porta la vida. La qüestió és que no es pot establir una separació, una *Trennung*, entre filosofia i praxi; és una *Scheidung*, distinció, no una *Trennung*. Ara bé, si em pregunta concretament per què faig d'alcalde, doncs sincerament no ho sé. En realitat, no és més que una contingència, no té més importància.

J.C.: En relació amb això, quina és la seva opinió sobre una frase de Musil que, si no recordo malament, és en els seus diaris i que diu: "Els polítics massa atents a l'esperit són perillosos"?

Sí, té raó. El polític es converteix en quelcom molt perillós quan creu que les seves idees s'han de dur a terme necessàriament, malgrat tot i contra tots. El polític és perillós quan creu que pot traslladar automàticament les seves idees a la política. Quan creu que les pot imposar, tal com són, en política. Perquè, llavors, les seves idees es converteixen en ideologia i en una ideologia totalitzadora. Algú que creu que les seves pròpies idees són la veritat, per sobre de qualsevol possibilitat de diàleg, i a més que les pot imposar, és un filòsof pessimista, perquè no té en compte la distinció de què parlàvem i es converteix en un polític molt perillós. En canvi, un polític que té vocació política en els termes i en els

límits esmentats, ni tan sols contempla la possibilitat de fundar-se en valors d'ordre transcendent.

J.C.: En un assaig referit a aquesta distinció entre la “raó simple” i l’espai del valor, Musil diu: “Europa, en les seves estones d’oci, és un ‘Luna Park’”. Avui potser en diríem “un parc temàtic”, expressió amb què de vegades s’ha al·ludit a una tendència apreciable a Barcelona, però que s’inscriu en un marc general: la turistització del món. Com que Venècia també ha experimentat els efectes del turisme de masses, com s’ha enfrontat a aquest perill d’amorfisme?

El turisme és la primera indústria del món. Antany, a les ciutats hi havia fàbriques; avui, hi tenim hotels i restaurants. Es tracta de dues indústries. Quin és, llavors, el problema? El problema és com aconseguir que aquestes indústries convisquin amb el manteniment i la protecció de les ciutats, que no es degradi l’ambient. Que les ciutats no siguin arrasades ni destruïdes, sinó transformades i habitades tant com es pugui. Perquè és clar que, en una ciutat amb un fort atractiu turístic, el preu dels immobles augmenta, el cost de la vida augmenta i, per tant, és difícil que s’hi puguin quedar les classes populars. Però estem parlant de qüestions pragmàtiques. Cal controlar i regular l’activitat turística duent a terme operacions de recuperació i de desenvolupament d’unes altres activitats a banda de les relacionades amb el turisme. Cal tenir els recursos financers necessaris i uns plans adequats de protecció del paisatge urbà, de protecció arquitectònica, de protecció urbanística... És necessari conservar les nostres ciutats i alhora transformar-les. Cal adaptar els edificis monumentals a nous usos. No han de ser exclusivament hotels. Es tracta de ser asenyats i intel·ligents. Però és absurd satanitzar el turisme. No són els turistes els que destrueixen les nostres ciutats; potser som nosaltres els que no aconseguim de fer plans arquitectònics, urbanístics i de mobilitat adequats per a aquests fluxos. Així com abans les ciutats havien d’estar preparades per a la gran indústria, ara han d’adaptar-se a aquests fluxos i respondre-hi.

J.C.: D’altra banda, la ciutat és en si mateixa un lloc de trobada entre elements molt heterogenis.

Per descomptat. I cal intentar combinar el turisme amb l’activitat cultural més elevada, potenciar les activitats d’estudi i recerca. Les nostres ciutats tenen una vocació de centres culturals, centres de recerca, centres universitaris... És necessari potenciar aquestes activitats paral·lelament al turisme. Però repeteixo: el que de debò fa mal a les nostres ciutats no és el turisme, sinó les males polítiques en relació amb el turisme.

Com a filòsof, **Massimo Cacciari** (Venècia, 1944) ha abordat des de la reflexió sobre l’Europa contemporània (*El archipiélago*) fins a l’elaboració d’un pensar teològico-filosòfic (*Dell’inizio*). L’alcalde de Venècia considera la filosofia un fet polític des dels seus inicis i apunta que “sempre hem d’estar construint Europa”.

J.C.: Vostè ha parlat de “de-clinacions europees” i s’ha mostrat sempre disposat a afrontar les noves situacions polítiques més enllà dels clixés habituals. En atenció a això, l’any 2007 va rebre el premi internacional d’assaig Cercle de Belles Arts per Europa o la filosofia...

Alicia García Ruiz: Europa és una qüestió que vostè ha tractat en moltes obres. Europa és un laboratori d’experimentació filosòfica. El pensament d’Europa i sobre Europa és avui un problema filosòfic tant com una cartografia intel·lectual. Vostè ha definit el problema del començament, de l’u, la recerca d’una primera constant, com un problema central en la filosofia, i també es podria considerar un problema polític en relació amb la idea de l’origen d’Europa. És l’origen d’Europa un problema del començament per al pensament polític; és a dir, l’origen d’Europa és una identitat o és una pluralitat?

Europa ha estat un problema difícilment definible des dels seus orígens. Només s’ha de pensar en la figura mitològica d’Europa: Europa era una dona que arribava de l’altra riba de la Mediterrània, de la part del Líban actual, el que era Fenícia. El mateix nom d’Europa no és d’origen indoeuropeu o indogermànic, sinó que probablement té un origen mesopotàmic, sumeri, semític. Europa és un gresol d’energies, identitats i diferències des dels seus orígens. N’hi ha prou de pensar en els grecs. Se sentien com una família; però, de fet, eren ciutats en guerra de sol a sol i, amb tot, se sentien realment una família. Olímpia, Delfos... eren llocs comuns (amb déus comuns), però absolutament autònoms. On comença i on acaba? Europa sempre s’ha engendrat a si mateixa. Europa és una tasca. Europa és un problema. Europa es declina sempre en futur. Europa serà, serà i serà. És a dir, Europa es viu així: com una tasca, una comesa.



Hem d'estar sempre construint Europa. I es pot construir a través de voluntats hegemòniques, tal com ha estat la història europea des de sempre: Carlemany, Carles V, Napoleó, Hitler; tots ells han pretès exercir un poder hegemònic a Europa. Però cada vegada que algú ho ha intentat, Europa se'ls ha tret del damunt, no ha volgut a ningú que volgués una Europa. Europa no és una, són moltes. Com nosaltres, com vostè, com jo... Així és Europa: "Jo sóc molts", diu Europa. Cal ser capaç de fer-se molts. I, avui més que mai, Europa ha de ser capaç de fer-se molts. Perquè al costat de les famílies europees tradicionals, avui a Europa existeixen famílies que fins fa tan sols una generació no hi eren, o potser hi havien estat fa molts segles. És el cas de l'islam, que a Espanya era europeu, però a partir de finals del segle XV va deixar de ser-ho. I ara torna a ser europeu, però d'una manera completament diferent de la de fa sis o set segles. Però Europa, avui, ha d'entendre que els seus orígens són molts i ha de ser capaç de fer-se molts de nou; de manera pacífica, no de manera polèmica tal com ha passat durant segles i segles. Aquesta manera pacífica seria la confederació, unió, entre els pobles europeus, però també amb els nous pobles que arriben a Europa. En només quinze anys, a la meua regió, al Vèneto, la població d'origen extraeuropeu ha passat del zero al quinze per cent. Per tant, és necessari aprendre a fer-se molts. Però això no és cap novetat; Europa s'ha pensat així des dels seus orígens.

A.G.R.: No obstant això, ens trobem en un moment difícil. Ara mateix està resultant molt complicat articular una constitució europea. Remetent-se a sant Agustí, vostè diu que la recerca d'un ideal inabastable té un sentit, que és aprendre a estimar el que es busca mentre es persegueix. Europa pot aprendre a apreciar una constitució pròpia?

Si per constitució entenem una carta magna com la que existeix a Itàlia, a Espanya, etc., penso que es tracta de quelcom pràcticament impossible, tal com ho demostren les experiències més recents. El problema no és una constitució europea, el problema és una cultura europea. Una cultura europea que faci madurar, des de l'escola fins a les professions, aquesta consciència que avui, com mai, hem de ser capaços de fer-nos molts.

J.C.: Vostè ha estudiat molt a fons la cultura mitteleuropea. Mitteleuropa era un espai més definit per la cultura que per unes fronteres geopolítiques: també era difícil determinar on començava i on acabava... El seu interès per aquest món, de quina manera ha pogut afavorir la seva activitat i el seu pensament respecte del tema que ella ens acaba de plantejar?

L'Europa mitteleuropea era una Europa en la qual d'alguna

L'alcalde de Venècia creu que no s'ha de satanitzar el turisme, perquè no és culpable de la destrucció de les ciutats, de la qual més aviat responsabilitza la falta d'una planificació adequada a les noves realitats. A la imatge, turistes a les portes de la basílica de Sant Marc a Venècia.

manera conviuen tradicions i llengües diferents. Aquesta és la idea fonamental. Malgrat que el meu interès per Mitteleuropa ha estat eminentment intel·lectual, filosòfic i literari, crec que l'arxipèlag *mitteleuropeu* va produir, precisament per aquesta configuració política i cultural, allò que Musil valorava tant: la ironia. La ironia en tots els sentits de la paraula. Ironia que significa investigar, no estar satisfet, qüestionar amb esperit crític. I també ironia en el sentit de riure's d'un mateix. Perquè si algú llegeix Kafka o Musil sense riure és que no ha entès res. En totes aquestes afinitats el diàleg madurava, i això està estretament connectat a aquest món tan plural, tan divers, en el qual fins i tot era difícil reconèixer-se, era difícil estendre llaços efectius. A Praga, per exemple, la comunitat alemanya vivia molt aïllada; però, al mateix temps, aquesta comunitat era, al seu interior, jueva i no jueva, i els seus membres anaven a veure

teatre jiddisch i alguns potser tenien una xicota eslava... Els contextos d'aquest tipus produeixen, necessàriament, ironia. I la ironia és el bé més elevat d'Europa.

J.C.: Així doncs, aquests autors que vostè ha tractat –encara que pertanyin a l'àmbit filosòfic o artístic–, justament perquè tot està lligat, poden afavorir determinades actituds crítiques. Per exemple, Wittgenstein...

És veritat. Europa és una tensió entre polaritats. Sense algú que contradiu, no existeix Europa. A principis del segle XX, la ciència es va transformar en connexió amb una filosofia crítica: Mach, Wittgenstein, Einstein... D'on neix, Einstein, si no és de la crisi dels fonaments? La nova forma de racionalitat de la física i la matemàtica es relaciona amb la filosofia crítica. A qui citen Pauli o Heisenberg? A Schopenhauer, a Nietzsche... Recíprocament, la filosofia no es pot limitar a



“La ciutat és com l’escenari d’un teatre, en el qual l’actor no repeteix el text, sinó que l’interpreta. Com a polític i administrador d’una ciutat, jo no en sóc el custodi sinó l’intèrpret, i així la transformo. Però és imprescindible respectar les regles”.

una crítica externa; ha d’entrar dins el projecte científic. Hi ha el filòsof que fa la crítica des de fora i hi ha Wittgenstein.

J.C.: Un altre alcalde il·lustre en el món intel·lectual italià, Giulio Carlo Argan, al·ludia Wittgenstein ja en un text de 1969, quan a la Mediterrània encara no se’n parlava gaire. Argan deia: “El problema consisteix a donar a la ciutat l’elasticitat, la possibilitat de flexió d’un sistema lingüístic”, i afegia: “En això, Wittgenstein podria ensenyar-nos moltes coses”.

En efecte. Cal dir que Argan era una persona extraordinàriament culta; va ser un dels meus mestres i amb ell vaig tenir l’oportunitat de discutir diverses vegades sobre això. És la gran metàfora de Wittgenstein: el llenguatge com a ciutat. I al revés: igual que el llenguatge, la ciutat s’organitza, es fa llegible. Però atenció amb les intencions de convertir-la en un ordre! La ciutat ha de créixer i transformar-se com ho fa el llenguatge. Nosaltres ni tan sols ens n’adonem, però tots, quan parlem, estem transformant el nostre idioma. I ha de passar el mateix amb la ciutat. Ara bé, si no t’atens a un ordre, aleshores serà impossible entendre’s.

J.C.: És clar, hi ha un element endurit, amb un caràcter de regla, i un element fluent, que vostè sempre ha remarcat...

Tots respectem les regles del joc –i és necessari que sigui així–, però, quan juguem, transformem el joc. I passa el mateix amb la ciutat: la ciutat ha de tenir el seu ordre, però aquest es veu sotmès a la transformació pels seus protagonistes. La ciutat és, si fa no fa, com l’escenari d’un teatre, on l’actor no repeteix el text, sinó que l’interpreta. Jo no repeteixo la llengua, la interpreto. Jo, com a polític i administrador d’una ciutat, no sóc el custodi d’aquesta ciutat, sinó que en sóc l’intèrpret, i interpretant-la la transformo. Però perquè el joc tingui un sentit, és imprescindible respectar sempre les regles. I Wittgenstein deia que no hi ha res que exigeixi més respecte de les regles que el joc.

J.C.: En aquest sentit, Argan parlava de situacions urbanes obertes a interpretacions diferenciades i relacionava aquelles “possibilitats de variació” amb les que tota llengua presenta més enllà dels significats instituïts.

Sí, això mateix.

J.C.: I també feia referència a Paul Klee, una figura que vostè ha estudiat, perquè deia que “Klee no va projectar cases, ni mobles, ni objectes”, però va ser mestre de projectistes ensenyant-los a tenir en compte “la vida en tots els

seus estrats i nivells”. Respecte d’això, li volia proposar un altre tema que de vegades es relaciona amb ciutats com Barcelona o Milà (on vostè ha fundat una facultat de filosofia): el tema del disseny; el perill, potser, d’una ciutat excessivament dissenyada; la idea del disseny com a imposició de forma estilística, tal com la criticava Loos.

Sí, exactament. Vostè ha donat la resposta. No hi ha res més allunyat de l’arquitectura que el disseny en aquest sentit. Arquitectura és formar espais, no és dissenyar o dibuixar. Prioritzar això últim porta a les ciutats Potemkin –ciutats de façana, ciutats de decorats com els de l’Oest Lluyanà cinematogràfic–. L’arquitectura és imaginar espais i veure com es van constituint a l’obra. Els dibuixos de Loos són horribles, però t’has d’imaginar els espais. Els espais amb les seves combinacions i materials. Relacions, dimensions, materials... L’arquitectura és la capacitat de mesurar i ritmar espais. El disseny és bidimensional; l’arquitectura és... quadridimensional! Perquè també hi entra el temps. El temps de qui viu a dins, com deia Loos. L’arquitectura s’ha de pensar en funció del temps que l’habitarà. Això és el que ha de fer l’arquitecte.

A.G.R.: La ciutat és tant un laboratori d’experiències estètiques com d’experiències polítiques. Experiències que tenen lloc en funció de la proximitat física de la població; això és un fet. Com veu vostè la qüestió de l’estranger en aquest espai-laboratori? Quin paper tenen l’hospitalitat i la solidaritat en aquest “seguir les regles del joc comú” que esmentava abans?

Davant aquesta situació, o la ciutat es tanca i es converteix en una ciutat emmurallada –i les ciutats emmurallades ja no existeixen– o bé continua sent una ciutat oberta i, en aquest cas, ha de ser conscient que, sigui com sigui, hi entrarà l’estranger. La qüestió és si planteja aquest problema amb una predisposició acollidora, en el sentit que en el seu ordre –recordem que és aquell ordre del joc que ha de ser jugat i que en jugar-se es transformarà– també concep la possibilitat de l’estranger o no. La ciutat ha de pensar en la possibilitat de l’estranger. Ha de ser una ciutat que acull, però no tant per una qüestió de bondat, com perquè entén que una ciutat és joc que es transforma, que no vol ser immòbil, perquè l’ordre del que és immòbil és l’ordre del que és mort. I com que es desitja una ciutat viva, que l’ordre de la ciutat sigui transformable, és inevitable que es transformi també a través de l’entrada de l’estranger. La pregunta és: amb aquest estranger, hi vols jugar o vols fer la guerra? També la guerra és un joc, al cap i a la fi; el joc més cruel, però un joc. L’altra opció és: parlem, transformem-nos par-



© David Alan Harvey / Magnum Photos

lant i veurem després com acaba tot. Això és quelcom que ningú no pot preveure. Abans es parlava d'identitat, però la nova identitat d'una ciutat no la podem descriure així com així. Hom pot dir: "La identitat que he heretat és aquesta". Però aquesta identitat t'arriba a través de diverses vies i és el producte d'un diàleg entre cultures i moltes altres coses. Per aquest motiu, jo vull continuar així i que la meva identitat sigui una identitat dialògica, perquè ha estat així en el passat i vull que continuï sent així amb aquests nous estrangers que estan arribant. Vull dialogar amb ells. Però el que naixerà d'aquest diàleg no ho puc saber; és impossible saber-ho. És imprevisible i, de fet, això mateix és el més bonic de la història: que és imprevisible.

A.G.R. Hospitalitat incondicional?

No, no. Incondicional no, de cap manera. Perquè, de fet, és necessari que existeixi un ordre. És necessari que la ciutat estigui condicionada a un ordre perquè, si no, seria l'anarquia, deixaria de ser un joc. A què estem jugant? Aquesta és una pregunta imprescindible: vols jugar amb mi? Aleshores, a quin joc juguem? No pot ser incondicional, perquè, si és així, l'altre podrà dir-me sempre tot allò que vulgui: si jo no entenc la seva llengua i ell no entén la meua, lla-

vors, quin joc és aquest, a què juguem? Hem de posar-nos d'acord en alguna cosa. És imprescindible arribar a un acord en el nostre joc comú. Ara bé, hem de ser conscients que, en jugar plegats, aquest joc es transformarà, ens transformarem, i en sortirà alguna cosa nova, però jo ara no ho puc establir aquí assegut, escrivint o parlant en aquesta taula. De la mateixa manera que no he tingut mai cap garantia de quina ciutat apareixeria quan hi interactuava.

J.C.: A *Soledad acogedora* (Abada Editoriales, Madrid, 2007) vostè deia que és propi de l'home "convertir en imatge i memòria la totalitat de les coses". Ara assistim a una pluja, o més ben dit un diluvi, d'imatges. A les ciutats hi ha cada vegada més pantalles. Tot és pantalla, s'ha dit; pantalla en el doble sentit del terme. I això ha estat objecte, així mateix, de crítica. Però fins i tot les iconoclàstiques no deixen de ser un "posar en imatge", perquè aquesta és la nostra condició. Crec que a *Dell'inizio* ho expressa així i també al passatge de *Soledad acogedora*: "Les diverses imatges poden ser il·lusions, però la facultat d'imaginar no és cap il·lusió; al contrari, (...) és la nostra pròpia realitat".

És clar. Vivim en una civilització de la imatge, fins a tal punt que fins i tot creiem que l'ésser diví va esdevenir home, his-

"La religió és un fet comunitari i, per tant, té i cal que tingui una rellevància política, i tot aquell qui propugni una altra cosa és un epigon estúpid de la Il·lustració", sosté el filòsof i polític venecià. A la imatge, la processó de l'Enterrament Sant a Bercianos de Aliste, Zamora.



© Enrique Marco

tòric, tocable... Sí, la nostra és una civilització de la imatge, *ab imis fundamentis*. El problema, quin és? Doncs que la imatge, ara, sembla que ha deixat de *re-velar*... Atenció: dic “re-velar” per tal com la imatge revela, és a dir, mostra, però al mateix temps *vela*, posa de nou el vel al damunt.

J.C.: El problema és quan no hi ha vel...

Això mateix. Quan la imatge pretén ser pura manifestació, és obscena. I l'obscè és quan les imatges no re-velen. La bona imatge és aquella que mostra re-velant; que mostra dient “atenció, el que t'estic mostrant no és l'última cosa que es pot mostrar”.

J.C.: És el que diu Walter Benjamin...

Exacte. Quan pretens que la imatge sigui només desvelament, això és l'obscè. I la imatge actual és una imatge obscena i pornogràfica, perquè ha deixat de re-velar. Llavors, la filosofia crítica diu: compte, nosaltres som una civilització de la imatge, però de la imatge que re-vela, perquè en el fet de re-velar hi ha el joc. Jo li mostro aquesta imatge, però, al mateix temps, li dic: “aquesta imatge és la meva recerca de la realitat, no la realitat desvelada”. I llavors puc jugar amb vostè, perquè aquesta és la meva imatge i vostè em mostrarà la seva. Però si jo li dic:

“aquí hi ha tota la veritat”, faig una obra obscena i pornogràfica, i vostè ha de callar i suportar la meva violència impositiva.

J.C.: La imatge no remet mai a una essència, perquè el que mostra la imatge no hi és.

És un indici, un signe...

J.C.: Per tant, estaria vostè d'acord a considerar que un pensament en què la imatge té un paper decisiu, com en el de Benjamin o el de Wittgenstein, no pot ser sinó un pensament antiessencialista?

Certament. Tota la filosofia contemporània és antiessencialista. De Benjamin a Derrida. És un tret comú de les filosofies crítiques importants del segle XX.

A.G.R.: En relació amb aquest impuls antiessencialista –i ja que ha tret el tema de la referència a allò diví–, vostè reconeix la importància de la religió en el passat europeu; ara bé, també defensa la idea de no inserir-la a l'escola pública. Aleshores, hauriem d'expulsar els déus de la ciutat i adorar-los simplement en privat?

No. La idea d'una religió privada és una idea totalment irreal. No existeix una religió privada. Potser existeix un senti-

Europa s'ha pensat des dels seus orígens com a suma d'identitats, i ara cal que sigui capaç de dialogar amb els nous estrangers, diàleg del qual sorgirà una realitat diferent, segons Cacciari. A la imatge, sortida de classe en una escola del barri del Raval.



© AFP / Getty Images

Un dels moments fundacionals de l'actual UE, la signatura del Tractat de Defensa de la Comunitat Europea. La cerimònia, presidida pel canceller alemany Konrad Adenauer i el ministre d'Afers Estrangers francès Robert Schuman, va tenir lloc a París el maig de 1952.

ment privat, però la religió és sempre un fet comunitari. Qui digui allò de “la teva fe és quelcom privat”, és algú que no entén ni el que és fe ni el que és religió. La religió és un fet comunitari i, per tant, ha de tenir i té per força una rellevància política. I qui propugni la idea que no hauria de tenir-ne és un estúpid epígon de la Il·lustració.

A.G.R.: Però una religió sempre es planteja com una voluntat o pretensió de veritat.

Com he dit, la religió ha estat sempre un fet comunitari. La fe és sempre quelcom que es comunica i dóna vida a les comunitats. Què és el que hem d'intentar fer pel que fa a això en les nostres ciutats? Doncs que la comunitat religiosa, com a tal, no pretengui que els seus valors –ja que els seus valors són valors que requereixen, per si mateixos, ser absoluts– s'imposin a la resta de la ciutat. És a dir, que no pretengui que els seus valors estiguin per sobre d'aquells signes, contingents, dels quals hem parlat. La dificultat està en el fet que l'home religiós considera que els seus valors propis tenen un fonament absolut. L'home religiós viu sumit en aquesta contradicció. I la viu de forma més dolorosa que, per exemple, jo, que no sóc un home religiós. Perquè, mentre que jo sé perfectament que el llibre que escric, que el que propugno, són signes, conjectures d'una realitat a la qual crec que no arribaré mai i que, a més, no crec que sigui assolible, l'home religiós ha estat cridat per

una cosa que sent com la veritat. I, per tant, pràcticament de forma natural es veu conduït a expressar-la com a veritat que també els altres han d'acceptar, encara que no ha de fer-ho. La solució no és decretar per llei aquesta qüestió: el laic s'ha de convèncer que la religió no és simplement un afer del cor, privat, i el religiós, que la seva fe no es pot imposar políticament. Si aquesta qüestió no es planteja en tota la seva complexitat com a fet cultural, continuarà havent-hi sempre la confusió que tenim actualment a Espanya, a Itàlia, etc.

J.C.: Per acabar, enllaçant amb el principi, vostè havia comentat que el polític no pot prometre la felicitat, la pax aeterna... “Llibertat i desengany són sinònims”, deia a *El archipiélago*.

Sí. El polític ha de reconèixer que els valors polítics són tots valors històricament limitats, a diferència dels valors religiosos, i el religiós ha de saber que a la ciutat *in hoc seculo* ell ha de viure i convida amb aquests valors històricament determinats. Ningú no pot jutjar els seus valors com a absoluts ni pot pretendre, amb els seus valors, fer la llei. Pot jutjar les posicions del proïsme –ningú no s'ho prohibeix–, però no pot pretendre fer les lleis segons aquests valors transcendents, perquè les lleis són històricament determinades i, pel fet d'estar històricament determinades, no poden representar directament –o desvelar– veritats absolutes. **M**



D'on venim / A on anem

Històries de més enllà dels límits

El Raval continua sent el que era, un espai amb un marcat accent marginal on es concentra una certa mala vida que exerceix de contrapès de la Barcelona monumental que enlluerna els visitants.

La tradició negra del Raval

Text **Xavier Moret** Periodista i escriptor

Fotos **Enrique Marco**

El que ara anomenem oficialment El Raval ha tingut al llarg de la història diversos noms –Distrito Quinto i Barri Xino són els més coneguts–, però gairebé sempre s'ha vist com un espai al marge, un territori on es podien transgredir els límits, ideal per a la novel·la negra. Francisco Madrid, un avançat del periodisme d'investigació, començava el 1926 el llibre *Sangre en Atarazanas* amb aquestes paraules: “*Lectora, lector: he aquí el Distrito Quinto; he aquí toda la fiereza y toda la brutalidad de Barcelona. Es el Distrito Quinto la llaga de la ciudad; es el barrio bajo; es el refugio de la mala gente*”.

La mala fama del barri estava servida, i els seus carrers estrets no trigarien a fer aparició en una sèrie de novel·les que l'han convertit en l'escenari predilecte de la Barcelona negra.

S'ha de dir que la mala fama inicial del barri estava basada en una realitat social que l'havia convertit en un reducte on s'acumulaven la misèria, la delinqüència i la prostitució, i on proliferaven els cafès concerts, els cafès cantants, els bordells i els locals de mala vida que solia freqüentar la burgesia barcelonina per sentir l'emoció de coquetejar amb el perill. Només cal llegir *Historia y leyenda del Barrio Chino*, de Paco Villar, per adonar-se que la llegenda negra dels baixos fons de la ciutat té des de fa temps una clara justificació.

Ben mirat, és curiós que Barcelona, una ciutat que s'estén entre el mar i la serra de Collserola, i entre els rius Llobregat i Besòs, sembla haver estat pensada, fins i tot pel que fa a la geografia, com una societat perfectament estratificada: als barris alts hi viuen les classes altes, mentre que



els barris baixos queden per als més pobres. Entremig queda l'Eixample, una quadrícula impersonal que ve a ser com una frontissa que uneix els diferents pobles que es van anar agregant a Barcelona.

La història de Barcelona ens ensenya com el perfil de la ciutat s'ha anat modificant al llarg del temps a base de salts geogràfics. La ciutat era primer tan sols l'espai construït dins de les muralles (i ja llavors en quedava fora el Raval, el barri *extramurs*), amb la Rambla com a frontera. El 1854, amb la decisió d'enderrocar les muralles que encotillaven la ciutat, comença l'expansió. Cauen les muralles, neix la idea de l'Eixample i amb l'Exposició Universal de 1888 Barcelona comença a ser conscient de la seva capacitat d'atreure la mirada internacional. A partir d'aquest moment, totes les grans obres de Barcelona es faran aprofitant cites internacionals, sigui l'Exposició Internacional de 1929, que va permetre començar a urbanitzar una part de la muntanya de Montjuïc; els Jocs Olímpics de 1992, que suposen completar Montjuïc amb l'Anella Olímpica, construir els cinturons de ronda i obrir Barcelona al mar, o el Fòrum 2004, gràcies al qual la Diagonal aconsegueix arribar al Mediterrani.

I, mentrestant, el Raval continua sent el que era, un espai amb un marcat accent marginal on es concentra una certa mala vida que exerceix de contrapès de la Barcelona monu-

mental que enlluerna els visitants. Barcelona es va desfer de les muralles a mitjan segle XIX, i en els últims anys ha aconseguit fins i tot saltar la barrera natural de la serra de Collserola, però el Raval continua sent, encara que maquillat amb equipaments culturals i rambles de nou encuny, un espai on es pot transgredir la vida normal.

Si passem a l'apartat literari, ens adonarem que hi ha una sèrie d'autors que des de fa un centenar d'anys han sabut copsar l'interès sociològic del Raval. Ja en la primera novel·la de Narcís Oller (Valls, 1846 - Barcelona, 1930), *La papallona* (1882), trobem una noia, la Toneta, que compleix amb tots els requisits dels fulletons –és òrfena, pobra, analfabeta i malalta–, que és seduïda i abandonada pel Lluís, un noi de classe alta. El rerefons és el d'una Barcelona menestral i a la Toneta, és clar, li toca viure al Raval. En una altra novel·la més ambiciosa, *La febre d'or* (1880-1882), Oller ens mostra més a fons aquesta Barcelona transformada per la industrialització.

Uns anys més tard, l'ara reivindicat Juli Vallmitjana (Barcelona, 1873-1937) entraria més a fons. El costumisme de novel·les com *Sota Montjuïc* (1908) o *La Xava* (1910) és ara ja clarament el dels baixos fons de la ciutat, amb un protagonisme absolut per als carrers del Raval i els gitanos que hi viuen. Estem davant d'un valuós testimoni de primera

Les transformacions urbanes i socials de les últimes dècades han fet que els escenaris tradicionals de la novel·la negra barcelonina, com el port i els barris que hi estan vinculats més estretament, hagin perdut aquesta exclusivitat en favor de d'altres àrees.

“Vázquez Montalbán reivindica el Raval com a espai literari idoni per a la novel·la negra. Insistent en la dicotomia ciutat alta-ciutat baixa, Carvalho té el seu domicili a Vallvidrera, a la part més alta de Barcelona, i el despatx a la Rambla”.

mà, ja que Vallmitjana va començar a anar sovint al barri amb els amics i hi va acabar vivint uns anys.

Seria als anys vint, però, quan la temperatura del Raval pujaria amb els enfrontaments entre els sindicalistes i els pistolers de la patronal, novel·lats per Eduardo Mendoza a *La verdad sobre el Caso Savolta* (1975). Passant de la novel·la a la crònica, convé recordar que el dirigent anarquista Santiago Seguí, el Noi del Sucre, va ser assassinat per la patronal el 1923 al Raval. Una placa el recorda al lloc on va caure, al carrer de Sant Josep Oriol (abans, de la Cadena), molt a prop de Casa Leopoldo, restaurant freqüentat per Manuel Vázquez Montalbán, que va néixer molt a prop.

Josep Maria Planes (Manresa, 1907 – Barcelona, 1936) va ser un altre periodista destacat que als anys trenta va reunir les seves cròniques en dos llibres molt valents, *Nits de Barcelona* (1931) i *Gangsters de Barcelona* (1934), on denunciava la connexió entre els anarquistes de la FAI i la delinqüència comuna. Planes va ser assassinat d'un tret al cap l'agost del 1936, quan un escamot anarquista va irrompre en el seu pis del carrer de Muntaner i se'l va endur a la carretera de l'Arrabassada.

Tornant a la ficció, el 1932 Josep Maria de Sagarra (Barcelona, 1894-1961) publica *Vida privada*, una novel·la centrada en els canvis soferts per l'aristocràcia i l'alta burgesia de Barcelona entre els anys 1927 i 1932, és a dir, en el pas decisiu de la Dictadura de Primo de Rivera a la República. Aquí trobem una altra vegada, amb un bon estil literari, la divisió entre la ciutat alta, la dels rics, i el Raval, barri de la misèria i la marginalitat.

Va ser precisament als anys trenta, entre 1932 i 1933, que el francès Jean Genet (París, 1910-1986) va viure al Raval. Allà es va inserir a fons en els ambients marginals, convivint amb la misèria, la prostitució i els robatoris, tal com narra de manera força crua a *Diari del lladre* (1949). Un altre autor francès, André Pieyre de Mandiargues (París, 1909-1991), novel·laria a *El marge*, obra guardonada el 1967 amb el Premi Goncourt, la descoberta de Barcelona i els diferents ambients del Raval, amb un lloc d'honor per a Casa Leopoldo.


La divisió, en qualsevol cas, està servida: dins de la part baixa de la ciutat, la diversió era als locals del Paral·lel mentre que la transgressió quedava per al Raval. Fins i tot després de la Guerra Civil, en els anys grisos del franquisme, va continuar aquesta tendència en l'imaginari de Barcelona, encara que la censura es va encarregar que no sortissin gaires novel·les sobre aquest tema. Manuel de Pedrolo

(L'Aranyó, 1918 – Barcelona, 1990) va trencar la marginació de la novel·la negra el 1954 amb la publicació d'*Es vessa una sang fàcil*, i Rafael Tasis (Barcelona, 1906 – París, 1966) hi insistiria amb *La Bíblia valenciana* (1955) i *Un crim al Paral·lel* (1960), on tornaven a aparèixer els carrers sòrdids del Raval.

Jaume Fuster (Barcelona, 1945-1998) exerciria als anys setanta de militant de la novel·la negra barcelonina, però va ser Manuel Vázquez Montalbán (Barcelona, 1939 – Bangkok, 2003) qui li va donar una dimensió internacional amb el cicle de novel·les del detectiu Pepe Carvalho, que s'inicia amb *Yo maté a Kennedy* (1972). En obres com *Los mares del sur* (Premi Planeta, 1979) i *Los pájaros de Bangkok* (1983) hi trobem una reivindicació del Raval com a espai literari idoni per a la novel·la negra. I, per cert, insistent en la dicotomia ciutat alta-ciutat baixa, Carvalho té el seu domicili a Vallvidrera, a la part més alta de Barcelona, i el despatx a la Rambla.

En una entrevista que li vaig fer per al diari *El País*, el 1997, Vázquez Montalbán explicava així els seus inicis en la novel·la negra: “A principis dels setanta vivíem en una dictadura literària: o escrives com Juan Benet o no eres ningú. Als joves se'ls exigia que escrivissin l'*Ulisses*. La resta eren sublitteratures. Un dia, en plena eufòria etílica amb el meu amic José Batlló, ens burlàvem de la literatura d'avantguarda i ell em va desafiar a escriure una novel·la de lladres i serenos. Vaig acceptar el repte i vaig escriure *Tatuaje* en 15 dies. La crítica la va rebre fatal i em van acusar de llançar-me a un suïcidi professional, a una operació comercial. Fer una novel·la de detectius en el *rigor mortis* de la cultura espanyola de l'època era horrorós. Per a mi, però, era una novel·la experimental, ja que Carvalho no era un detectiu com els altres. Vivia amb una puta, cremava llibres, era ex comunista i ex agent de la CIA”.

Va bé rescatar aquestes paraules per situar el context d'una època en què la novel·la negra no estava ben vista. Els anys, de tota manera, donarien la raó a Vázquez Montalbán, com també la hi donarien a Francesc González Ledesma (Barcelona, 1927), un altre autor d'aquesta generació que ambientaria en els seus carrers del Raval les novel·les de l'inspector Méndez, entre elles *Expediente Barcelona* (1983), *Las calles de nuestros padres* (1984) i *Crónica sentimental en rojo* (Premi Planeta, 1984).

Amb aquests il·lustres antecedents, la Barcelona negra del barri del Raval queda servida per a les generacions següents. I que duri! 



La novel·la negra que es fa en els nostres dies és urbana, però ja no exclusivament, i ha trobat nous escenaris en la mateixa ciutat a mesura que s'hi produïen unes transformacions que ben sovint han proposat modificacions dels espais tradicionals del gènere.

Adéu al barri xinès

Text **Sebastià Bennassar** Periodista i escriptor
Fotos **Enrique Marco**

La gran ciutat, una natura sempre canviant i sempre en transformació. Partint d'aquesta premissa hem de concloure que la novel·la negra, ésser essencialment urbà, també és una natura canviant i sempre en transformació, i molt més en els darrers anys en què s'han trencat alguns dels esquemes dels pares clàssics (americans) del gènere dels anys 30, 40 i 50 i dels models propis creats a l'Estat espanyol sobretot en els 70, 80 i a la primera part dels 90. La novel·la negra que es fa en els nostres dies és urbana, però ja no exclusivament, i ha trobat nous escenaris en la mateixa ciutat a mesura que s'hi produïen unes transformacions urbanístiques que ben sovint han proposat modificacions dels espais tradicionals de la novel·la negra: centres històrics, barris xinesos degradats i espais similars.

Tot això ha provocat uns quants fenòmens, especialment visibles en les novel·les europees coetànies i també en la novel·lística catalana, que ha entrat sense cap mena de problemes en la normalitat absoluta i que, fins i tot, en alguns casos ha marcat la pauta de models i modes que s'han seguit arreu del continent (cas de Vázquez Montalbán). D'una banda, ens trobam amb un desplaçament del centre d'interès cap a les àrees rurals que gairebé mai no havien estat escenaris d'aquest tipus de narrativa, com demostren per exemple obres com *Tannöd, el lloc del crim* d'Andrea Maria Schenkel, *Obaga* d'Albert Villaró o la indagació en el crim real en el cas de *Tor, tretze cases i tres morts* de Carles Porta. De l'altra banda, ens trobam amb un creixent interès per la història passada, com per exemple les tres novel·les dedicades a *El comisario de Luca* de

“En la novel·la negra coetània europea conviuen dos models: aquella que continua la indagació en els baixos fons i la que estén les aventures dels protagonistes a la totalitat de l’urbs”.

Carlo Lucarelli o a casa nostra l’extraordinari pòquer d’asos que conformen *Forasters* de Rafel Vallbona, *Barcelona Tràgica* d’Andreu Martín, *Una vida en joc* d’Albert Salvadó i, sobretot, la impressionant *La mala dona* de Marc Pastor. Totes quatre novel·les presenten encara aquesta fascinació pels barris cèntrics de la ciutat i pels espais on es desenvolupen en la seva major part els conflictes, però en aquests quatre casos l’escenari és inherent a la història que narren: els anys del pistolerisme a Barcelona, els dies de la Setmana Tràgica, els dies breus del Casino de la Rabassada i la història de la vampira del carrer Ponent (actual Joaquim Costa) en la Barcelona del 1912, respectivament. Ja en darrer terme tenim les novel·les que estan ambientades directament a la ciutat, que narren la seva transformació i que són aquelles en les quals ens centrarem a partir d’ara perquè ens permeten veure com l’escenari negre s’ha transformat a la vegada que ho ha fet l’urbs.

Novel·la negra urbana i novel·la social

La novel·la negra continua essent fonamentalment la novel·la social del nostre temps. Aquesta afirmació la compartiran, a dia d’avui, el 80% dels creadors de novel·la negra que hi ha a Europa, i que asseguruen que un dels principals temes de la novel·lística contemporània és la relació de l’home amb el seu entorn. De fet, aquest és el gran tema de bona part de la literatura coetània, des de Philip Roth fins a Don de Lillo, passant pels narradors britànics com Ian Mc Ewan, el japonès Haruki Murakami, Patrick Modiano o el mateix Baltasar Porcel, per posar exemples de cultures molt diferents i d’escriptors que no toquen el gènere negre. És normal. Agafem l’exemple de Barcelona i de la seva zona metropolitana. Segons el professor de la Universitat Ramon Llull, Ferran Sáez Mateu, més de cinc milions de persones viuen en 3.236 quilòmetres quadrats (*El Temps*, número 1.340, 16 de febrer de 2010), quan a tota la resta del país només hi viuen dos milions i mig. És lògic, doncs, que sigui a la ciutat on es concentrin totes les passions, tots els estatus i nivells socials i tots els punts de fricció (a banda després de la rivalitat entre la capital i la província o de les ciutats i el món rural, que són dos dels altres grans punts de conflicte actuals).

Tradicionalment l’espai urbà ha estat, doncs, sempre, l’escenari que més ha interessat als escriptors de novel·la negra. I durant molt de temps han estat, precisament, els baixos fons, les zones portuàries i les contrades més degradades –especialment del centre històric, amb els indrets de prostitució i els bars sòrdids– els subescenaris preferits per a aquestes novel·les, que no fan res més que narrar històries de perdors a un i altre costat de la llei.

Què està passant actualment en la novel·la negra coetània europea? Doncs que conviuen dos models ben diferenciats

d’històries policiaques: d’una banda, aquella que continua la indagació en aquests baixos fons o que els mostra i, de l’altra, la transformació de l’espai de la delinqüència i per tant l’extensió de les aventures dels protagonistes de les novel·les de lladres i serenos, de cap a la totalitat de l’urbs. També hem de veure com s’han incorporat nous escenaris a la novel·la i al mapa de la sordidesa: els polígons industrials i les barriades perifèriques. Tot això està ajudant que es desmitifiqui la imatge gloriosa dels barris xinesos i dels escenaris tradicionals de les novel·les, que en molts de casos desapareixen amb les reformes urbanístiques.

Fixem-nos en dos o tres exemples de la primera tipologia. En la seva magnífica trilogia de Marsella (*Keops total*, *Xurmo*, *Soleà*), Jean Claude Izzo abunda en els baixos fons de la ciutat, en el port, en els carrers que deixa ben especificats i retratats i que li serveixen per conformar un fresc molt brillant d’una de les ciutats més perilloses d’Europa. Per la seva banda, Robert Wilson aprofita l’existència de zones ben degradades en el centre de la ciutat de Lisboa per desenvolupar algunes de les trames secundàries importants de *Sólo una muerte en Lisboa*. Per exemple, la zona de la Rua da Gloria amb tots els seus prostíbuls i pensions de mala mort apareix a una novel·la editada el 1998 i encara ara es pot passejar perfectament pels mateixos escenaris. Però estam parlant de dues ciutats peculiars, on no hi ha hagut grans actuacions urbanístiques coetànies –en el cas de Lisboa només l’Expo del 98 i va ser en un barri molt allunyat del centre– i que permeten el manteniment de l’estructura i l’encant pel centre antic perquè continua essent en aquests espais on els policies i investigadors troben els seus confidents pertanyents als ambients marginals.

El que ja és més habitual és trobar altres solucions com la que ens aporta una de les grans dames de la novel·la negra actual: Donna Leon. L’escriptora situa a la ciutat de Venècia totes les seves novel·les i és en aquest espai urbà on viu i on es desenvolupen les relacions de poder entre el comissari Guido Brunetti i els ciutadans de la República Sereníssima. És en una Venècia que s’allunya una mica de la que coneixen tots els turistes on es desenvolupen les accions, però és sobretot en les àrees dels voltants, els polígons industrials de Mestre i de Marghera, on s’han de dur a terme part de les investigacions. És a dir, ens trobam amb una sèrie de novel·les negres que combinen amb mestratge l’espai refinat amb aquell més vulgar perquè la voluntat és, precisament, mostrar el contrast d’aquestes societats (sense que això impliqui que la resta d’autors dels quals hem parlat fins ara no mostrin aquest contrast, sinó que l’encasellen més geogràficament). Qui també mostra a la perfecció aquesta contradicció entre l’espai urbà delimitat i els exteriors és la francesa Fred Vargas, en la sèrie de novel·les protagonitzades per



Adamsberg. L'oficina parisenc del comissari també defuig els espais més turístics de la capital francesa; però és fora de l'urbs, en el suburbi, i en aquest cas fins i tot a la província, on troba les pistes dels crims. Per tant, es tracta d'una nova descontextualització dels espais urbans dels baixos fons. El tercer gran exemple del contrast entre tota la ciutat el conforma la trilogia del malaguanyat Stieg Larsson, protagonitzada per la Lisbeth Salander. Aquí els fets duen l'acció d'un costat a l'altre d'Estocolm –amb tots els seus barris, bons i degradats- i per bona part de Suècia. Un exemple més, doncs, de la poliatomicitat dels espais de la delinqüència (encara que també amb una estètica pròpia com el club de motoristes o els gimnasos de boxa i que podrien estar a Suècia o en qualsevol altre país).

El cas de Barcelona

Les constants transformacions de Barcelona des dels Jocs Olímpics han mudat molt la seva fesomia i també han obligat els escriptors a canviar la seva visió sobre la ciutat i els espais de la delinqüència. De totes maneres, els casos de corrupció viscuts en el darrer temps i l'extensió dels delictes econòmics fan que també ens hàgim de plantejar altres temes amb vista al futur més immediat si els novel·listes de gènere volem continuar mostrant la podridura de la nostra societat. La transformació del Districte V en el Raval –mal resolta perquè encara hi conviuen indrets de degradació, la sobreexplotació dels immigrants en els pisos pastera, la prostitució del carrer i la pèrdua d'identitat i d'història- ha fet que ens haguem de plantejar nous escenaris: avui en dia resulta impossible que un detectiu privat com Carvalho vagi a Casa Leopoldo habitualment, perquè no en podria pagar el preu. Evidentment, el Districte V apareix a les novel·les, però hi apareix tot Barcelona.

L'èxit de la Teresa Solana i les seves dues novel·les *Un crim imperfecte* i *Drecera al paradís* són exemples molt vàlids per analitzar aquesta transformació de la ciutat: en cap moment els dos germans investigadors no baixen per sota de la Diagonal, es mouen a la part alta de la ciutat i el lloc més “popular” on van és el barri de Gràcia, que com tots sabem s'ha convertit en un espai molt transformat i cada vegada més *pijo* i *multicultural*. Llibres així haurien estat impensables fa vint anys, com tampoc no ens hauríem trobat el detectiu filòleg de Pau Vidal a *Aigua bruta*, que també comparteix el barri de Gràcia com a espai clau. No ens enganyem, avui en dia els espais de la misèria, i els novel·listes han començat a veure-ho clar (el millor precursor és Baltasar Porcel amb *Cada castell i totes les ombres*), són els grans espais fora de la ciutat tradicional: Nou Barris, moltes zones de l'Hospitalet, Ciutat Meridiana..., els barris on troben el seu allotjament molts dels nouvinguts i els expulsats del centre a causa del preu que s'hi ha de pagar. Una novel·la social –és a dir, negra- haurà d'explicar les seves condicions de vida i la seva lluita per la supervivència, perquè en bona part ells són els perdedors actuals. Per tant, s'ha de dir adéu al *glamour* del baix fons tradicional i donar la benvinguda a les barriades marginals, els polígons industrials i l'àrea metropolitana. Allà on viu la major part de la gent i, per tant, on hi ha històries dignes de ser contades.

Històries de vida

El veritable significat d'evasió

Text **Lilian Neuman**
Fotos **Christian Maury**



Tot és estricte i regulat, des de l'esmorzar fins a dos quarts de dotze de la nit, hora en què s'apaguen els llums al Centre Penitenciari Brians 1. Aquests quatre interns han accedit a participar en aquest reportatge, cosa que significa haver esperat el seu torn a una hora determinada al pati que hi ha al davant de la biblioteca per ser entrevistats, cadascun a soles cada vegada. Pertanyen a mòduls diferents, tenen poc tracte entre ells i, tanmateix, molt del que cadascun ha dit enriqueix els punts de vista dels altres tres.

Fa cinc anys, en Jordi va ingressar en aquesta presó i va tenir una cosa molt clara, des del primer dia: necessitava un *flexo*, un llum particular que li permetés de llegir i estudiar, desafiant la son, derrotant els pensaments que a aquella hora, quan s'apaguen els llums, comencen a rondar i no deixen dormir. Aleshores tenia quaranta-set anys, començava a pagar el seu deute amb la justícia i, posats a saldar deutes, n'hi havia un altre que tenia pendent en la seva vida professional. En Jordi és assessor fiscal, apassionat des de sempre pel dret tributari i empresarial, i des del primer dia a Brians va optar per la carrera de dret, per la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB).

L'Eloy estudia a les tardes a la seva cel·la, fins a dos quarts de set. El seu mètode és "llegir moltíssim; de les lectures, fer-ne un resum i, al final, un esquema". Aquest noi de trenta anys fa esport al matí -rugbi- i cada tarda se submergeix en la història; ara mateix, en la història medieval. Va començar la carrera el 2005 i, aleshores, es matriculava de moltes assignatures: "Per anar aprovant-ne. Però ara en faig menys, les faig més tranquil i a consciència". Els seus vuits i nous en història antiga els pren amb naturalitat: "Sempre m'ha agradat més el món clàssic: Grècia i Roma, el bressol de la nostra civilització".

En Joan porta l'uniforme blanc, perquè a aquesta hora hauria d'estar treballant a la fleca. El seu deute personal es remunta a la seva joventut, una bona etapa de la seva joventut, quan era organitzador i gestor d'un casal a Nou Barris. "Durant tres anys vaig portar la gestió i les activitats d'aquell casal i hi vaig estar lluitant. Hi havia molts nens gitanos, marginats, i jo tenia la satisfacció de veure que, quan venien al casal, els treies del carrer". Avui té trenta-vuit anys i estudia educació social: "Gent jove, gent adulta, estrangers..., hi ha moltes persones fora del seu ambient en la societat que tenim avui". Aquesta és una de les raons per les quals va escollir aquesta carrera: "Vaig cometre els meus errors, per no tenir seny, que ara estic pagant. I ara puc treballar amb la gent perquè no cometin els mateixos errors que jo".



“Els estudis no són en absolut un sacrifici, sinó una manera d’ocupar el temps. Perquè aquí, si alguna cosa ens sobra, és justament el temps. Potser els meus estudis són una forma d’evadir-me”.

Per diferència generacional seria impossible, però en Carlos (cinquanta anys, tot i que sembla molt més jove) podria haver estat un d’aquells nanos que, segons en Joan, necessitaven ajuda, suport i contenció. En Carlos diu que ell va ser “un nen molt dolent”: “Deu anys ficat aquí dins; estic tan empenyat que trec foc pels queixals”. Aquest paio que riu i fa riure (l’humor és una bona filosofia) estudia psicologia, i per diverses raons. L’una, en la seva versió mordaça: “Doncs amb la mà de malalts que hi ha aquí dins, què vols que estudiï. Aquí no hi ha ningú normal!” Una altra, i quan ja ha enumerat “la classe de psicòpates, abusadors de nens i perversos de tots els colors que hi ha per aquí”, és aquesta: “És interessant, aprens coses molt interessants. Per exemple, la psicologia evolutiva, com els nens es van adonant que l’altre existeix... això és molt interessant”.

Abans de continuar amb cadascun d’ells, val la pena obrir el diccionari per buscar una paraula que tres d’aquestes quatre persones han utilitzat: evasió. Segons el diccionari de María Moliner, “acció o estat d’algú que es queda en cert moment com a absent del que l’envolta”. Segons el torrencial *Diccionario de ideas afines* de Corripio, fugida, fuga, desaparició, escapada, escapatòria..., són mots que segueixen a evasió.

Ens trobem en una biblioteca, un punt al centre d’un laberint de portes de ferro, rampes, intèrfons i guardians. Per sobre, en algun lloc, hi ha una torre de control. En Joan diu: “No, no són pas un sacrifici aquests estudis. Són una manera d’ocupar el temps. Perquè aquí, si alguna cosa tenim, és temps. Potser els meus estudis són una manera d’evadir-me”. Evasió en el sentit d’entreteniment superficial? (que també apunta María Moliner). “No, és clar”, reflexiona en Joan, “potser no, perquè jo no desaprofito el temps, és clar que no”.

L’Eloy pensa, busca en la seva entrenada memòria i diu: “Sí, en determinats moments, de vegades et costa una mica evadir-te –podria dir “concentrar-te”, però ell prefereix aquest altre verb–, però després et fiques en el llibre, i t’hi fiques. Sovint són els problemes del carrer, la família. Potser una carta dolenta, alguna cosa que et deixa malament, et deixa pensant, una trucada dolenta... Totes aquestes coses influeixen, et deixen capficat. Ets lluny de la família, no hi pots acudir, i això et crea una mica d’impotència. No pots ajudar-los i com que ets aquí, a sobre, suposes una càrrega... i al capdavall dius: ‘Bé, ara com ara no puc fer res per ells, així que em fico en el llibre’, i val la pena”.

De quin món es fuig i cap a on es va?

En Jordi, a més de ser assessor fiscal, es va formar des dels

setze anys en una escola militar. Això és el que es va dir el primer dia que va entrar a Brians: “Mentalitza’t que això és una caserna”. I després afegeix, rient: “Però no, no va funcionar, perquè els caps de setmana jo seguia aquí dins. Això és una vida estricta: saps que et dutxes a una hora determinada, i amb quaranta més, que has de fer cua per comprar o menjar... El millor que pots fer és adaptar-t’hi ràpid, perquè passar-ho malament, pots passar-ho malament dies, mesos... i no porta a res. La rebel·lia aquí dins no funciona. Tot això que et deien de la solidaritat dins la presó... no, cadascú va a la seva. Això és una selva i el que es creu el més fort triomfa, com en la natura. Jo sóc molt reservat, els meus problemes són meus. Cada matí a l’esmorzar converso, tres quarts d’hora, amb els qui fem dret i parlem de la carrera, de les assignatures, del material. I d’aquí no passem”.

A en Carlos, aquí, com li passava amb els clients al seu bar al Poblenou, els interns li expliquen les seves coses: “Sí, acudeixen a mi i m’expliquen allò que la dona no els truca o no va a visitar-los, o que truquen a la dona i no hi és... Deu ser amb el seu xicot! Pretens que t’esperis tot el temps, a sobre!” Però en Carlos, amb les seves aptituds i estudis de psicologia –i el seu talent de monologuista radial (tindria legions d’oients admirats)–, també té unes altres capacitats: “Encerto en més coses, per la gestualitat, ja per la gestualitat saps com va la gent. Els guàrdies, per exemple. Quan ve el guàrdia i veig en la seva gestualitat si m’evita la mirada, i dic: ‘Pum, aquí passa alguna cosa. Tramen alguna cosa contra mi, vaja’. Si un paio et saluda cada dia i avui no et saluda... que estrany. De segur que és un canvi de cel·la, està maquinant alguna cosa, alguna putada de les que fan aquí. Jo estava a punt de sortir, havia fet un programa, i em van dir: ‘No, un any més’. I em van dir: ‘Ara faràs un curset de nou mesos’. Vés a la merda! I et fan seguir un curset de fer casetes. Quatre païos de cinquanta anys als quals ens diuen: ‘Dibuixa’m una caseta’. I tu preguntes: ‘Amb xemeneia o sense xemeneia? Que la faci ta mare, home... Dibuixar una caseta, no em fotis!’ Això ho fan per veure la gent que està tarada, perquè el tarat sempre surt amb el seu tema... El de la droga; el que té problemes amb les dones, li surt per aquí, elles sempre provocant, etc. Cada boig porta a col·lació la seva tara”.

Evadim-nos, doncs

En Carlos fa broma, però segueix endavant amb els seus estudis per la UNED. Això significa que, a diferència dels alumnes de la UAB –com en Jordi–, passa molt més temps sol amb els seus estudis, responsable de si mateix i sense

Tots els protagonistes han fet servir la paraula evasió per referir-se als seus estudis a la presó. “Costa una mica evadir-te –diu un d’ells–, però després et fiques al llibre i t’hi fiques”. Com reconeix un altre dels seus companys, “per més activitats que et busquis has de saber que una vegada que et trobes aquí estàs moralment enfonsat”.

tutories, fins que arriba l’època d’exàmens. Mentre que els alumnes de la UAB s’examinen sobre la marxa a mesura que estan preparats (i a més disposen de classes presencials, i uns altres alumnes vénen a treballar amb ells), els de la UNED s’examinen en els mateixos períodes que la gent del carrer.

“El més difícil d’estudiar psicologia és el tema d’anàlisi de dades. Estadístiques. A sobre no tens ningú que t’ho expliqui, et trobes tot sol amb el llibre mort. Disseny d’investigació, anàlisi de dades..., això és matemàtica avançada i et tornes boig.” En Carlos s’apassiona: “El millor, en canvi, és història de la psicologia, fonaments; això està molt bé. Fonaments biològics. El cos humà, fins a l’àtom, com funciona tot... És medicina de debò, i fins i tot hi ha disseccions de cervell”. I acaba amb una cosa tremebunda, assenyalant la taula de la biblioteca: “Aquí no em deixen fer disseccions de cervell. Jo ho demano; quan es mori algun *jonqui*, que me’l portin i l’obro!” Però torna a la seriositat: “Pel que fa a mi mateix... Sí, em conec més, el fet de saber per què faig

les coses... Quan surti, al primer que em demani documentació li clavo un cop de peu!” (I en aquest punt, des de l’altre extrem de la taula, el coordinador de tots aquests estudiants i nexa amb les universitats, Josep Ferré, fa la seva aportació: “De vegades, gos que lladra no mossega”).

“Sí”, continua en Carlos, “l’empenyament pot ser un combustible. I sí, els estudis també poden ser una arma. Em vols fotre? Doncs jo sortiré de la presó més llest del que hi vaig entrar. Això vaig fer a la presó abans: quan m’hi van ficar la primera vegada, vaig aprendre cinc idiomes. Així podré delinquir a més llocs! Vaig ser un noi dolent, amb disset i divuit anys, i com que tinc antecedents, m’ho fan pagar. Però era un altre rotllo, la tele en blanc i negre, vivia Franco..., i aleshores sí que vaig fer barbaritats”.

Potser, molt del que diu en Joan té ressonàncies en la vida i el passat d’en Carlos: “Per ser un bon educador social, cal tenir molta paciència, molta. Paciència i comprensió. No has de desanimar-te. Jo vaig treballar amb nois al seu moment, perquè jo era jove. El que sí que crec, n’estic segur,



“Els estudis també poden ser una arma. Em vols fotre? Doncs en sortiré més llest del que hi vaig entrar. Això vaig fer abans a la presó: quan m’hi van ficar la primera vegada, hi vaig aprendre cinc idiomes. Així podré delinquir a més llocs!”

és que demanem molt als adolescents. Els demanem que madurin massa ràpid. No podem demanar-los que passin de la infància a l’adultesa sense travessar l’adolescència, perquè llavors surten poc preparats per a la vida. No em refereixo a demanar-los res de forma explícita; em refereixo a això: si es trenca la família, si hi ha un divorci o un problema de falta de treball; tot això, totes aquestes experiències fan que aquests nois deixin l’adolescència i entrin en la maduresa sense trànsit previ”.

L’Aitor reflexiona, concentrat: “Al col·le jo veia que la història era l’únic que m’agradava. Hi havia les mates, tot això...; jo les feia, no em costaven, i tampoc no em costava l’anglès, però he estudiat anglès un munt d’anys i ara no el parlo. Però la història sempre em va interessar. Si ha canviat la meua visió de les coses gràcies a aquests estudis? No ho sé, és difícil de contestar. Sí, és clar, a través de la història vas veient l’evolució de la humanitat. Les grans revolucions: quan l’home passa de ser caçador i recol·lector a agricultor, quan domestica els animals; aquí l’home fa un salt importantíssim. L’altra és la Revolució Industrial i l’altra és, bé..., això que estem vivint, que no ens n’adonem, aquesta revolució tecnològica en què estem immersos. Quan vaig entrar a la presó, i abans, llegia novel·les històriques, com el gran públic. N’hi ha algunes de molt ben documentades, i d’altres que val més no parlar-ne. Per exemple, *El codi Da Vinci*, pot ser un best-seller, però mira... Jo, quan la vaig llegir, flipava. Em deia: vaja, com és possible que tot es tergiversi tant! Ni els templers eren això... ni res. En canvi, vaig llegir-ne una, que es deia *Numancia*, de José Luis Corral, on l’autor va tenir la precaució d’advertir quins personatges eren inventats i quins no. S’ha de ser objectiu, el qui escriu un llibre no pot posar les coses perquè li agraden així, per les seves conviccions i creences... No, un ha de tenir un rigor, ser objectiu amb el que està fent. Un llegeix autors antics que et parlen de Roma, Titus Livi, Cèsar...” I així continuem entre mitologies i veritat, entre el cavall de Troia i el rugbi; amb l’Aitor podries estar conversant-hi moltes hores més.

Les regles del joc

Llegit en la soledat de la cel·la al vespre, o sota la llum del flexo abans de dormir, s’haurà de veure quin tipus de viatge, o de distracció, o de reflexió ha significat aquest reportatge.

“Sempre m’ha agradat el dret empresarial, però ara el penitenciari és el que més m’atreu. M’atreu perquè no hi ha cap assignatura de dret penitenciari. Em refereixo a les normatives internes dels centres, com pots fer valer com a

reclús els drets que tens... I aquesta assignatura no existeix. Fora, al carrer, els lletrats que s’hi han especialitzat són pocs. Jo proposaria l’assignatura, així com hi ha criminologia, per exemple. Tot existeix i està reglat. El problema és que es desconeix aquest reglament, aquestes lleis. Et bases en la normativa del centre penitenciari, que també existeix i que s’ha de complir, evidentment. Però pel que fa a la defensa, a concessió de permisos, a tercers graus, a acumulacions de condemnes, al triple de la més alta... Ho veus? Això, per exemple, molts lletrats no saben què significa. Això vol dir que de totes les condemnes que tens se’n treu el triple de la més alta, i aquesta és la pena que has de complir. En un cas amb vuit condemnes que sumen vint anys, es té en compte la més alta, que és de tres, i llavors en seran nou. I això es pot sol·licitar i es pot aconseguir. Però cal saber on, com i quan sol·licitar-ho”.

Com a l’Eloy, pregunto a en Jordi què opina de la ficció sobre la seva matèria d’estudi. “Bé, a mi m’agraden, però també han arribat a cansar-me. Perquè totes aquestes pel·lícules de judicis solen ser americanes, amb aquest xou del fiscal apropant-se al jurat, i tot això que aquí a Espanya no és així ni ho serà pas. El meu judici no va ser un xou (riu), va ser una pel·lícula de terror. Vaig tenir vuit judicis. Tots els meus delictes són econòmics, apropiació indeguda i aquestes coses... I va ser també per no voler baixar del burro... En fi. No tinc un duro, no m’he quedat amb res. Si som realistes, sabem, els qui hem comès aquests delictes, que tard o d’hora ens enxamparan. En el meu cas va ser una qüestió de dignitat, un frau que em van fer i jo vaig fer el que no havia de fer... Però Millet, Matas, Mario Conde... Quan jo estava en llibertat i vaig veure Mario Conde en sortir de la presó, també vaig pensar que aquest home n’havia sortit més savi. Però ara que sóc aquí, et dic que no: el que li va passar és que en va quedar escarmentat moralment, pensant en tot el que havia perdut, el que havia deixat a fora. Mira, manar és fàcil, el que és difícil és obeir. Aquí dins, encara que vegis coses injustes, encara que t’imposin coses amb les quals no estàs d’acord, que et semblen absurdes, esperpèntiques fins i tot, has d’obeir-les. I és que, per més activitats que et busquis –jo treballa a l’economat, estudio la carrera, devoro llibres de la biblioteca–, has de saber que una vegada que ets aquí dins estàs moralment enfonsat. Perquè perds moltes coses: perds família, perds amistats”.

Suposo que Mario Conde, allà dins, es va preguntar: “Va valer la pena?” **M**



La ciutat democràtica i el dret al secret

Text **Joana Masó** Departament de Filologia Francesa.
Universitat de Barcelona
Il·lustració **Guillem Cifré**

Són moltes les veus que, des de la literatura i el pensament, alerten dels perills d'una concepció totalitària de l'espai comú, on l'expressió pública esdevé no pas un dret ciutadà, sinó una exigència comunitària. Si s'exigeix al ciutadà i a l'estranger que ho diguin tot, llavors a les ciutats democràtiques no queda lloc per a la diferència.

Hi ha escriptors per als quals una ciutat, abans que cap altra cosa, és un esdeveniment. Els esdeveniments del Maig del 68 en el París de Maurice Blanchot; les insurreccions contra la colonització francesa a les ciutats algerianes de l'escriptora Hélène Cixous i el filòsof Jacques Derrida; o la ciutat de Bordeus, on Mercè Rodoreda va viure la notícia de la retirada alemanya l'any 1944, que va fer possible aquella "febre d'escriure"¹ que ja no la deixaria mai més. Alguns grans esdeveniments tenen, doncs, nom de ciutat i són d'ordre polític. Tan sols hem d'evocar certs noms de ciutats perquè els esdeveniments polítics que hi han tingut lloc, com en el cas de Praga o, recentment, la ciutat de Gènova, siguin indestruïbles de la ciutat mateixa.

Ara bé, a les nostres ciutats democràtiques, les protestes ciutadanes, les múltiples manifestacions de la sobirania popular i l'expressió individual en els espais globalitzats de comunicació virtual ens podrien fer pensar que una veritable comunitat democràtica és aquella que es limita a fomentar l'exercici actiu de la paraula pública. Altrament dit, en l'era de la comunicació, on impera una proliferació de mitjans que permeten l'expressió en principi lliure del ciutadà, sembla que tota ciutat o comunitat que es vulgui democràtica hagi de promoure la visibilitat i la transparència dels posicionaments polítics i ideològics dels seus ciutadans. Allò que faria d'una ciutat una ciutat democràtica seria, en aquest sentit, la creació d'un vast, immens, espai comú que vetllés per l'expressió pública del conjunt dels ciutadans.

Són moltes les veus que, des de la literatura i el pensament, alerten dels perills d'aquesta concepció d'un espai comú –ciutat, poble, nació o país– on l'expressió pública esdevé no pas un dret ciutadà, sinó una exigència comunitària. Així doncs, molts escriptors han denunciat l'exigència de la paraula en l'espai públic sota els règims totalitaris, on la llibertat d'expressió es capgira en l'obligació d'expressar les pròpies conviccions polítiques, religioses i, tan sovint, lingüístiques. La literatura és plena de ciutats que denigren qualsevol organització comunitària on l'exigència de la paraula pública esdevé una confessió imposada: haver de confessar públicament l'ús d'una llengua, haver de reconèixer públicament l'adscripció a una ideologia o la pràctica d'una religió, quan aquesta religió, ideologia o llengua no són tolerades dins d'allò comú.

Aquest article –que va ser llegit inicialment en forma de conferència en un acte organitzat per l'Institut Ramon Llull i la Universitat Ca'Foscari de Venècia entorn del pavelló català de la Biennal i en el marc de l'exposició col·lectiva que porta el títol del llibre de Maurice Blanchot, *La comunitat inconfessable*– no podia deixar de fer referència al relat breu que Blanchot va escriure el 1935 titulat *L'idil·li*, que tracta sobre els grans riscos de l'exigència d'uniformitat comunitària. *L'idil·li* és el nom que Blanchot dóna a una ciutat que, com el mateix títol indica, és idíl·lica perquè hi regna l'harmonia del viure en comú. En aquesta ciutat, s'espera de tot estranger nouvingut que contragui matrimoni amb una

noia de la mateixa ciutat, i un cop celebrada la cerimònia del casament, escriu Blanchot, normalment "l'estranger moria durant les primeres hores i era un familiar el qui, a la tarda, ocupava el seu lloc, agafat del braç d'una noia jove sorpresa d'acompanyar algú que ja no li era desconegut".² De la mateixa manera, la ciutat idíl·lica de Blanchot impedeix que l'estranger que encara és estranger a la comunitat habiti l'espai comú i el reté en una mena d'asil de conversió fins que tota la seva estrangeria hagi estat definitivament esborrada, silenciada, robada. L'estranger blanchotí de *L'idil·li* pregunta: "Quan podré marxar de l'asil?". "Més tard, li diu el director [de l'asil] amb aire molest, més tard. (...) Quan vostè ja no tingui el sentiment de ser un estranger (...)"³

Quina relació es perfila, ens preguntarem, entre aquest estranger que només podrà entrar a la ciutat i formar-ne part quan ja no serà un estranger i el que fa un moment he anomenat l'exigència de la confessió en algunes societats democràtiques? Quin és el vincle que s'esbossa entre, d'una banda, l'assimilació que la comunitat imposa a la figura de l'estranger i, de l'altra, la confessió pública dels propis trets identitaris i sovint minoritaris exigits per tot estat totalitari? Ambdues figures –la conversió imposada a l'estranger i l'exigència de la seva confessió– obeeixen a un mateix imperatiu: evitar l'esquerda de la ciutat idíl·lica, impedir que la diferència i l'alteritat facin estralls en una societat que reposa sobre un principi d'identitat homogènia compartit per la totalitat dels seus ciutadans. Com molt encertadament va dir Sarah Kofman en la seva lectura de *L'idil·li* de Blanchot –ella havia perdut el seu pare, rabí d'origen polonès, a Auschwitz–, l'exigència de conversió i de confessió pretenen "esborrar tota l'estrangeritat de l'estranger". Ara bé, Kofman puntualitza que la comunitat que s'edifica sobre els paràmetres de la identitat d'allò mateix no és una comunitat, sinó, només, "una ficció de comunitat"⁴.

Blanchot i Kofman s'esmercen a forjar una experiència de l'estar en comú que respongui a aquesta urgència: denunciar mitjançant la paraula literària i crítica les ciutats que són figures de la clausura; assenyalar amb el dit totes aquelles societats que condemnen els estrangers a imitar i a repetir els seus models d'identitat comunitaris. I això, perquè per a Blanchot i per a Kofman la ciutat per excel·lència és aquella que posa en qüestió el seu ordre comú davant l'arribada d'un estranger, perquè la comunitat per excel·lència és aquella que manté intacta l'estrangeritat de l'estranger i fa de la figura de l'estranger una figura clau del pensament postmodern.

Un dels pares de la postmodernitat crítica que als anys seixanta va forjar la famosa i tan citada mundialment noció de desconstrucció, Jacques Derrida, ens diu que les nostres ciutats democràtiques són hereves del model polític grec. En les seves lectures dels diàlegs polítics de Plató, Derrida inscriu el model de la ciutat democràtica contemporània en "la gran tradició de la *politeia*, de la política [grega], de la fenomenalitat política: tot ha de ser dit a la plaça pública i no hi ha lloc per a una retirada fora d'allò polític, per a una

dimensió no política”⁵ dins de l’espai públic; per consegüent –continua Derrida–, no hi ha lloc a les ciutats gregues per a una paraula no pública, per a una paraula retirada però dins de l’espai comú.

En aquesta paraula pública que s’exigeix no només al ciutadà grec, sinó també a tot aquell que arriba a la polis i que els grecs anomenen estranger sota diferents noms, Derrida hi denuncia algunes de les paradoxes que engendra aquest sistema de la cosa pública. Per una banda, l’estranger es veu obligat a demanar a la ciutat el dret a l’hospitalitat emprant una llengua que no és la seva en el si de l’espai públic i, per tal de fer-se entendre, haurà de recórrer a una sèrie de codis jurídics, de pressupòsits culturals i de girs lingüístics que només podria emprar correctament si ja no fos un estranger. Per dir-ho amb unes altres paraules, Derrida es pregunta si tindria algun sentit que un estranger que parla perfectament la llengua de la nostra ciutat i en domina el conjunt dels codis culturals, demanés el dret d’asil i d’hospitalitat. En aquest cas, no es tractaria ja d’un estranger completament assimilat que no necessitaria en cap cas l’hospitalitat que mereix un estranger en el sentit propi de la paraula?⁶

Dins d’aquestes coordenades, Derrida cita el conegut passatge de *L’apologia de Sòcrates* de Plató on Sòcrates, ja condemnat a mort, es dirigeix als jutges davant tota la ciutat d’Atenes. Sòcrates fa un al·legat on exposa als seus conciutadans i a la ciutat mateixa la seva defensa contra les acusacions que se li imputen i per les quals serà condemnat a la pena capital. En aquest al·legat, Sòcrates es pregunta si el veredict de la ciutat seria diferent si els jutges acceptessin escoltar-lo com escoltarien un estranger. Sòcrates subratlla el seu desconeixement i es declara estranger al discurs del tribunal, ja que, segons que sosté, és la primera vegada que compareix davant la llei i no coneix la llengua ni l’argot dels jutges. Per aquest motiu, formula una comparació entre la seva condició de vell filòsof de setanta anys condemnat a mort que adreça la paraula a la ciutat i la condició d’un estranger que s’expressaria amb l’accent de la seva infància davant d’una ciutat que no és la seva. Així doncs, estableix la següent hipòtesi: ¿i si la seva vulnerabilitat davant la llei de la ciutat d’Atenes fos anàloga a la d’un estranger que no conegués bé la llengua, que parlés amb un accent i un dialecte diferents dels d’aquesta ciutat grega i es veiés obligat a respondre públicament d’ell mateix davant la comunitat?⁷

Si Sòcrates pot establir aquesta analogia amb l’estranger és potser perquè l’experiència de l’estrangeria en relació amb la ciutat democràtica no es limita estrictament al que normalment entenem per estranger. Qui és un estranger en una ciutat? Potser no només aquell que és legalment un estranger, sinó també aquell que per raons històriques, polítiques o lingüístiques, malgrat no ser legalment un estranger, és com un estranger a la seva ciutat. Tots ho sabem, aquesta és una de les experiències paradigmàtiques de la colonització, on el colonitzat esdevé més estranger dins de la seva pròpia ciutat que no pas el colonitzador, el qual, en el sentit propi de la paraula, és per definició un estranger, algú que ve de fora.

Aquesta experiència de la colonització és constitutiva del pensament de la desconstrucció, tal com ho ha exposat Derrida a seu llibre *El monolingüisme de l’altre*, on el filòsof narra l’episodi de la colonització francesa d’Algèria que va viure durant la seva infància i adolescència. Com a francès nascut a la colònia, Derrida recorda que França va colonitzar les ciutats algerianes i hi va prohibir la llengua àrab, va reduir la població “indígena” musulmana a l’exclusió cultural i econòmica, i va imposar l’aculturació com a forma d’imperialisme. L’àrab, la llengua autòctona, va ser prohibit i, així doncs, va desaparèixer com a llengua oficial, d’ús administratiu i quotidià, cosa que va fer que a Algèria l’àrab arribés a ensenyar-se a les escoles públiques només com a llengua estrangera, al costat de l’anglès o l’espanyol. Així doncs, en el context colonial, els àrabs esdevenen estrangers no pas fora de casa sinó *in situ* –tots aquells àrabs que, per a Derrida i l’escriptora Hélène Cixous, eren “els veritables fills del sol polsegós i perfumat”⁸ algerià.

Si l’estranger ho és a casa seva, si el sentiment d’estrangeria és una ferida interna de la cultura, ens diu Cixous, és perquè les ciutats colonials són essencialment ciutats dobles: “Vaig néixer a Orà, a Algèria i vaig viure en una doble ciutat”; “Cada ciutat porta en ella el rostre d’una altra ciutat, cada ciutat és habitada per una altra ciutat”⁹. Orà i Alger són ciutats dobles que Cixous declina a partir de parelles històricament antagòniques: Orà era alhora musulmana i jueva, Alger era alhora els barris francesos i els àrabs. Totes dues eren, d’una banda, ciutats aculturades, sotmeses a l’imperialisme francès, domesticades per l’ordre dominant, mentre que, d’altra banda, no deixaven de ser ciutats revolucionàries, com ho exemplifica de manera paradigmàtica la mítica ciutat dins de la ciutat d’Alger, la Casbah, símbol de la lluita i la resistència algerianes. Per als resistents que habitaven i es van amagar a la Casbah, ciutat interior situada al cor d’Alger, París encara no era la ciutat del Maig del 68 ni de les manifestacions a favor de la independència d’Algèria, sinó la metròpoli per excel·lència, la mare pàtria, la capital colonial representant del centralisme més ferotge.

Per a intel·lectuals francesos com Cixous i Derrida, el colonialisme o la “colonialitat” són constitutius de tota cultura. És potser per aquesta raó que conceben ciutats dobles, ciutats on la identitat ciutadana roman sempre precària, amenaçada pels imperialismes que imposen l’assimilació cultural i lingüística de la llengua i cultura dominants com a única forma de trobada entre cultures¹⁰. És potser aquí on la figura de l’estranger que ho és a dins de la seva ciutat, l’estranger a casa seva, esdevé una de les figures més pregnant de la nostra postmodernitat literària. Estranger és aquell que, com Derrida i Cixous –alhora grans intel·lectuals “francesos” i “escriptors, jueus, d’Algèria”–, proposa amplificar en el si de la llengua francesa l’estrangeria de la llengua colonitzadora que els permet de protegir-se contra els seus codis culturals i les infinites perversions de l’imperialisme. Ambdós escriptors proposen una mena “d’esdevenir estranger” de la pròpia llengua materna i colonial, el francès, per

“ Si el franquisme no hagués imposat la conversió d’una cultura catalana que li era profundament estrangera, el dret al secret i a la diferència hauria permès evitar el seu llarg parèntesi”.


tal d’oposar resistència a l’assimilació –concepte tècnic que designa el procés pel qual una minoria immigrada és absorbida per la societat que l’ha rebuda– i mantenir, així doncs, la pròpia estrangeria.

Segurament, no hi ha gaire diferència entre respectar l’estrangeria de l’estranger nouvingut i la de l’estranger autòcton, aquell que els colonialismes anomenen “indígena”. El respecte d’aquesta diferència, alteritat o estrangeria és un dels grans *leitmotiv* de la literatura del segle XX i una pregunta que la filosofia grega arrossega des dels seus inicis. He començat aquest escrit afirmant que aquest respecte de la diferència no s’havia de confondre amb la concepció políticament correcta de la llibertat d’expressió tan estesa als nostres dies, ni amb la suposada igualtat d’oportunitats expressives en les nostres societats globalitzades de l’era de la ubiqüitat i la disponibilitat de la comunicació. En començar aquest article, suggeriria que el respecte de l’estrangeria de l’estranger tenia alguna cosa a veure no pas –o no únicament– amb l’expressió d’una paraula pública, sinó amb el respecte de certa expressió privada i lleugerament retirada de la plaça pública, que podem anomenar ara “el dret al secret”.

“Quan un estat no respecta el dret al secret”, el dret a la diferència o a l’estrangeritat, ens recorda Derrida, “esdevé amenaçador: violència policial, inquisició, totalitarisme. Considero el dret al secret com un dret ètic i polític”¹¹, escriu. Si s’incrimina i es persegueix policialment i jurídica no només tot estranger sinó també tot ciutadà que intenta defensar certa praxi de la paraula privada fent onejar la bandera de la transparència i l’exigència comunitària de la paraula pública, llavors s’exigeix a l’estranger i al ciutadà que ho diguin tot, i no queda lloc en les nostres ciutats democràtiques per a la diferència. Per aquest motiu, Derrida sent la urgència de proposar una incondicionalitat del secret, és a dir, un caràcter incondicional del secret en democràcia. Per aquest motiu, el pensador francès concep una figura democràtica del secret que hauria de ser respectat, de manera que sota cap condició no es pogués obligar a confessar, sota cap llei, opressió o violència, la pròpia llengua, ideologia, filiació ideològica o cultural. Així doncs, la ciutat democràtica i el dret al secret perfilarien els contorns del que podríem anomenar una ciutat inconfessable o una ciutat que no imposa la confessió com una exigència comunitària a aquells que l’habiten o que hi acaben d’arribar.

Si les ciutats haguessin respectat el dret al secret –que és el dret a l’exercici de la diferència–, potser la llengua àrab i el berber sota la colonització francesa a Algèria haurien

pogut continuar sent llengües literàries amb plens drets i no haurien esdevingut llengües “estrangeres” a les escoles. Potser, si el franquisme no hagués imposat la confessió i la conversió d’una cultura catalana que li era profundament estrangera tan lingüísticament com política, el dret al secret i a la diferència hauria permès evitar el llarg parèntesi de la literatura catalana i ben abans escriptors com Mercè Rodoreda haurien format part de la literatura universal. Però si els règims dictatorials són totalitaris és precisament perquè el dret al secret no hi té cabuda. Potser, per aquesta raó, el dret al secret hauria de ser un dret democràtic, i tota ciutat democràtica, una ciutat inconfessable.

Com les ciutats, pobles, molins, masies i cases vora el mar de Mercè Rodoreda a *Quanta, quanta guerra...*, que tan aviat ofereixen la seva hospitalitat a l’antiheroi Adrià Guinart com l’escriu i l’apallissen, però sense obligar-lo a identificar-se. Perquè Rodoreda, exiliada en tantes ciutats franceses des del 1939 –Perpinyà, París, Bordeus, Limoges, Orleans o Tolosa– i que va escriure gran part de la seva obra a l’estranger, entre Ginebra i Viena, sabia prou bé que l’experiència erràtica que converteix els seus antiherois en estrangers resideix en la resistència a les preguntes inquisidores que ofeguen la identitat. Vull citar per acabar *Quanta, quanta guerra...*: “En veure que no li contestava, em va demanar que li expliqués la meua vida (...) La meua vida és meua (...) Si l’explico, fuig, la perdo.”¹² 

Notes

- 1 Carta de Mercè Rodoreda a Anna Murià del 29 de febrer de 1945, cf. *Mercè Rodoreda en France. Paysages d’un exil, 1939-1953*, Barcelona: Institut Ramon Llull, 2008, p. 44.
- 2 Maurice Blanchot, “L’idylle”, a *Après coup. Précédé par Le ressassement éternel*, París: Minuit, 1983 i publicat per primera vegada el 1952, p. 47. Totes les traduccions del francès són meves.
- 3 *Ibid.*, p. 32.
- 4 Sarah Kofman, *Paroles suffoquées*, París: Galilée, 1987, p. 26 i sq.
- 5 Jacques Derrida, *Sur parole*, París: L’Aube, 1999, p. 113.
- 6 Jacques Derrida, *De l’hospitalité*, amb Anne Dufourmantelle, París: Calmann-Lévy, 1997, p. 21.
- 7 Cf. *Apologia de Sòcrates*, 17 c-d, citat a *ibid.*, p. 23.
- 8 Hélène Cixous, “La meua algeriança”, publicat dins de *La llengua m’és l’únic refugi*, ed. i trad. de Joana Masó, Palma de Mallorca: Leonard Muntaner Editor, 2009, p. 15.
- 9 Hélène Cixous, *Ex-cities*, Philadelphia: Slought Foundation, 2005, p. 99 i 131.
- 10 Cf. Jacques Derrida, *Le monolingüisme de l’autre*, París: Galilée, 1996, p. 47 i 33. Propera traducció catalana a càrrec de Felip Martí-Jufresa i Toni Mora, Palma de Mallorca: Leonard Muntaner Editor (en premsa).
- 11 Jacques Derrida, “De la paraula a la vida: un diàleg entre Jacques Derrida i Hélène Cixous”, publicat dins de *La llengua m’és l’únic refugi*, op. cit., p. 115.
- 12 Mercè Rodoreda, *Quanta, quanta guerra...*, Barcelona: Club Editor, 2000 (1980), p. 227.



Veu convidada

Una fe incerta

Religió i fonamentalismes

Text **William Egginton** Catedràtic d'alemany i llengües i literatures romàniques de la Universitat Johns Hopkins de Baltimore, EUA

En tots els casos en què fonamentalistes religiosos de qualsevol signe han estat responsables d'atrocitats, la part "religiosa" del qualificatiu és accidental. Allò que empeny la gent a fer actes de violència que en altres situacions serien inimaginables no és pas la faceta religiosa, sinó l'actitud fonamentalista, que no és més pròpia de la religió que de qualsevol altra mena de creença. Més encara, cert tipus de creença religiosa, allò que anomenem la moderació religiosa, no només és innocent dels càrrecs que els crítics han presentat contra la religió, sinó que representa la millor defensa possible contra les amenaces del fonamentalisme.



© Sebastian d'Souza / AFP / Getty Images

Un dimecres al matí del mes de febrer de 2002, un tren sortia de l'estació de Godhra, a l'estat de Gujarat, a l'oest de l'Índia, quan va ser atacat per una multitud enfurismada que va apedregar els compartiments i al final va incendiar el comboi. Cinquanta-vuit persones, entre les quals hi havia una dotzena de nens, van morir cremades vives aquell matí. La causa d'unes morts tan espantoses va ser que es tractava d'hindús que viatjaven a través d'una zona de l'Índia amb una gran població musulmana. A més, eren membres d'un grup, el Consell Mundial Hindú, que havia organitzat la construcció d'un temple sobre la ubicació d'una mesquita arrasada anteriorment. La multitud que va atacar el tren estava formada per musulmans.

Atrocitats com aquesta provoquen indignació entre els americans i els europeus que les llegeixen a *El País* o les veuen a les notícies de la CNN. Els periodistes occidentals atribueixen la violència i el caos a "extremistes religiosos" o a "conflictes religiosos" entre hindús i musulmans fonamentalistes, i al final aquests actes es converteixen en munió per als crítics que argumenten apassionadament que la religió -tal com expressa el títol del popular llibre de Christopher Hitchens (*)- ho enverina tot. Encara més, és difícil que no ens persuadeixi aquest argument quan un s'enfronta a la lletania de violència, abús, humiliació i dolor que persones religioses de totes les filiacions han infligit als altres, aparentment des dels orígens de la història escrita.

Segons els crítics actuals, si bé alguns creients tenen més tendència a la violència que d'altres, cal donar-ne la culpa a la religió mateixa. Com diu l'humorista i ateu declarat Bill Maher, no hi ha diferència entre ser religiós i ser un extremista, perquè "si les teves creences són extremes, ets un extremista". Per a aquests crítics, un religiós moderat és senzillament algú el compromís del qual amb la seva fe no és tan profund com el d'un religiós fonamentalista. Les seves creences són extremes, però han estat diluïdes per facilitar el seu consum públic. Pitjor encara, en abonar versions més suaus d'unes creences essencialment extremistes, aquests moderats ajuden a difondre els credos nocius a partir dels quals actuen els extremistes.

Però, què passaria si aquesta anàlisi fos totalment equivocada? Què passaria si les creences religioses no fossin la raó per la qual una multitud musulmana cremés activistes hindús? Què passaria si les creences religioses no fossin la raó per la qual els croats cristians van massacrar els musulmans i van morir en massa durant l'edat mitjana, per la qual els catòlics i els protestants es van infligir mútuament un dolor i un patiment indicibles durant les guerres religioses d'Europa durant el segle XVI, per la qual uns musulmans es van estavellar contra uns gratacels l'any 2001? Encara més, en tots els casos en els quals "fonamentalistes religiosos" han estat culpables de cometre atrocitats, la part religiosa d'aquest qualificatiu és accidental. El que empeny la

El febrer de 2002 un tren de pelegrins hindús va ser atacat per musulmans a l'estació índia de Godhra. Durant l'atac un vagó va cremar i hi van morir 58 persones. A la imatge de dalt, un policia vigila el vagó cremat i diverses pertinences de les víctimes. A la imatge que obre l'article, musulmans en una mesquita de Moscou, l'any 1954.



© Hulton-Deutsch Collection /Corbis/Cordón Press

gent a actes de violència que, d'una altra manera, serien inimaginables, no és en absolut la part religiosa, és el que anomenem *fonamentalisme*; i el fonamentalisme no té més relació amb la religió que amb qualsevol altra mena possible de creença. Més encara, cert tipus de creença religiosa, el que anomenem la moderació religiosa, no solament és innocent dels càrrecs que els crítics han presentat contra la religió, sinó que també és la millor defensa possible contra les amenaces que el fonamentalisme planteja a les societats justes i pacífiques.

La clau d'aquest argument és el concepte de fe. Per als crítics de la religió, fe significa simplement "creença sense proves". Els crítics assenyalen que quan acceptem certes creences sense proves, com ha de fer tot membre de qualsevol fe religiosa, no hi ha manera de demostrar que estem equivocats. Per això, quan diem que Déu vol que construïm un temple en el lloc exacte en què els membres d'una fe diferent tenen el seu, la nostra única opció és creure que tenim raó, que ells estan equivocats i que la seva oposició als nostres plans és l'únic obstacle que ens impedeix de complir la voluntat de Déu. Sembla difícil de negar que aquesta és una recepta per a un conflicte violent.

Però el que els crítics no comprenen o amaguen deliberadament és que, per a moltes persones religioses, la manera com viuen la seva fe no es correspon en absolut amb una "creença sense proves". Per a aquests moderats religiosos,

la definició més apropiada de fe seria una cosa així com "creença en alguna cosa sobre la qual no hi pot haver cap evidència". Els crítics em poden acusar de jugar amb les paraules, però la distinció és, en l'actualitat, d'una importància enorme, perquè allò que separa els moderats religiosos dels fonamentalistes religiosos no és tant *què* creuen, la part religiosa, sinó *com* ho creuen. Els fonamentalistes veuen només una diferència de grau entre la creença i el coneixement, i la creença és com una espècie de versió provisional del coneixement. Per als moderats, per contra, el coneixement humà és essencialment incapaç de comprendre-ho tot i, com a conseqüència, han d'existir algunes coses que *creiem* sense que puguem arribar a *conèixer-les*.

Quan creiem en alguna cosa d'una manera moderada, acostumem a considerar que és susceptible de ser qüestionada, corregida per un coneixement posterior o superior, discutida i interpretada. Quan creiem en alguna cosa d'una manera fonamentalista, en canvi, la considerem definitiva i inamovible, que no es pot sotmetre a una interpretació o discussió ulterior. Una manera de mostrar la diferència entre aquestes dues formes de creure és imaginar un grup de nens que participen en un joc consistent a intentar descriure un objecte mentre seuen en cercle amb els ulls tapats. Si un d'ells se'ls destapa en secret i veu l'objecte, llavors "sap" allò que els altres només poden "pensar" o "creure" que hi ha. Mentre que els altres discuteixen una vegada i

La devastació regna en un carrer de Calcuta arran dels enfrontaments que van tenir lloc al llarg de diversos dies d'agost de 1946 entre hindús i musulmans, i que van causar 3.500 morts. Els disturbis es van originar en una protesta de la comunitat musulmana contra l'imperialisme britànic.

“Les diferents formes de creença religiosa moderada que han sorgit d’institucions amb una llarga història d’investigació teològica tenen la capacitat no només d’atenuar el fanatisme religiós, sinó també de soscar els impulsos que hi ha en la base del pensament fonamentalista”.

una altra sobre quina interpretació és més bona, al noi que ha fet tramples no li cal prendre part en la discussió.

Projectem ara les circumstàncies d’aquest senzill joc sobre la totalitat del coneixement humà. Sempre hi ha la possibilitat que algú es destapi els ulls quan es tracta d’identificar un objecte en una habitació, però no és concebible una visió global de l’univers tal com és realment, sinó només fer intents de mesurar-lo i explicar-lo; ni és possible comprendre el sentit últim de la vida, sinó oferir-ne interpretacions diverses. I això és així perquè “veure” i “comprendre” són activitats humanes que depenen dels nostres sentits i conceptes, i tenen lloc en el temps i en l’espai. Per això no hi pot haver cap “visió” o “comprensió” o, en definitiva, cap tipus de coneixement que pugui abraçar la totalitat del món tal com és, al marge dels nostres sentits, dels nostres conceptes, de l’evolució en el temps o de la posició en l’espai. Deixem clar aquest últim punt: quin significat tindria el fet de “conèixer” qualsevol objecte o experiència si fóssiu capaç de mirar-lo simultàniament des de totes les perspectives possibles i en tots els moments en el temps, o si us demanessin que el descrivíssiu sense la limitació dels sentits corporals o dels conceptes del vostre idioma?

Creure en alguna cosa de manera fonamentalista és prendre implícitament que un és el noi que hi veu en una habitació plena de nens amb els ulls tapats. No es tracta només de creure que un sap més que els altres, creença que molt sovint pot estar plenament justificada. Més aviat es tracta de creure que hi ha una manera única i definitiva de conèixer el món, i que hi tenim accés. Com que aquest coneixement és definitiu, mai no està subjecte a correcció i, en conseqüència, qualsevol que en defensi una interpretació una mica diferent ha d’estar equivocat, per força. Si el meu veí i jo creiem d’aquesta manera fonamentalista que, per exemple, la recepta de la paella de cada un de nosaltres és la millor i, fins i tot, que és l’única manera de fer una paella, alhora que ens neguem a tastar del plat de l’altre, el conflicte resultant no ha d’acabar per força en violència. Ara bé, si cada un de nosaltres creu que la terra que comparteix amb l’altre és seva en exclusiva i que en pot fer tot allò que vulgui, llavors sí que podríem tenir un problema molt seriós.

Un tema clau en el debat actual entre els “nous ateus” i els seus oponents religiosos se centra en allò que succeeix a escala cognitiva quan diem que *creiem* en alguna cosa. Sam Harris, una de les veus principals d’aquest moviment (tot i

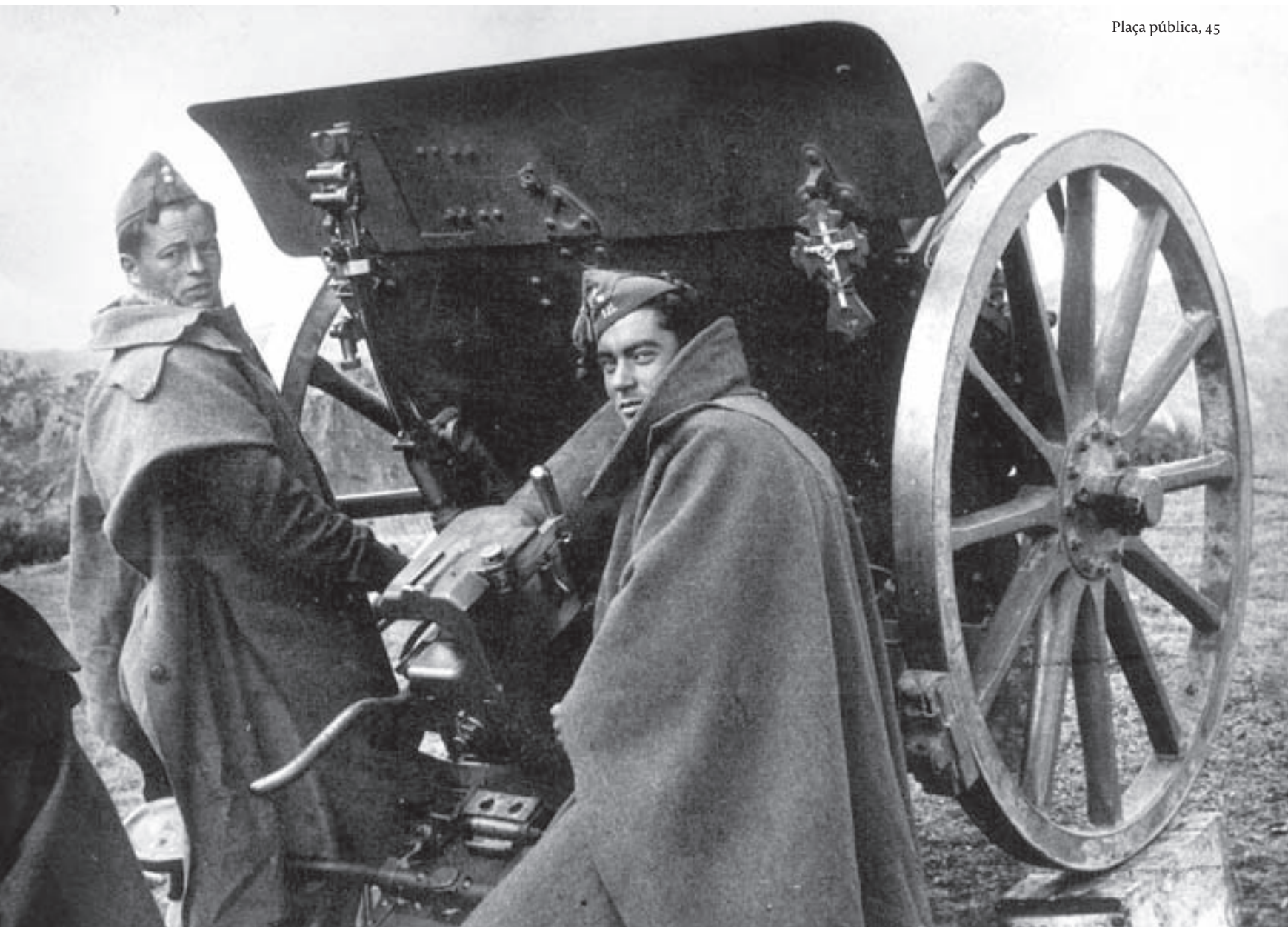
que, com assenyala ell mateix, no utilitza el terme “ateu” per descriure’s a si mateix) i investigador en el camp de la neurociència de la religió, basava les seves diatribes anteriors contra la creença religiosa en la pretensió explícita i sense proves que només hi ha una estructura cognitiva per a totes les creences: la d’una proposició. Com ho expressa ell mateix, “creure una proposició donada consisteix a creure que representa fidelment un estat del món”. Altrament dit, totes les creences es corresponen a la forma “Crec que S és P”, i per tant les podem valorar com a veritables en la mesura que disposem de proves de l’afirmació que, efectivament, S és P. A partir d’aquest punt de vista, Harris ha definit coherentment la “fe” com a creença sense proves. Quan les societats estan dominades per persones de fe, persones que es veuen empeses a creure sense proves proposicions poc raonables sobre el món, el resultat és una recepta per a la intolerància, la injustícia i la violència.

Diferents formes de creure

Aquí em cal indicar ràpidament que aquest impuls cap a la violència és, si més no, compartit per Harris. Com ell mateix diu: “És un fet que amb algunes persones no s’hi pot parlar. Si no és possible capturar-les, i sovint no es pot, altres persones normalment tolerants poden tenir una justificació per matar-les en defensa pròpia”. La justificació d’aquesta intolerància per part de persones normalment tolerants és que els creients, per definició, són fora de l’esfera de diàleg civilitzat on habita la gent normal.

En l’actualitat, segons estimacions de Harris, prop de 240 milions dels 300 milions d’habitants dels Estats Units pertanyen a la categoria de gent amb qui no es pot parlar, segons les respostes que van donar en enquestes que els interrogaven sobre les seves creences religioses. Harris és poc procliu a admetre allò que suggereix el seu company ateu Richard Dawkins: que bona part dels qui van contestar aquestes enquestes no parlaven seriosament quan es van confessar creients.

Encara que no proposo desacreditar les respostes a aquestes enquestes de la mateixa manera que ho fa Dawkins, m’agradaria plantejar que hi ha un ampli ventall d’explicacions possibles per a la identificació com a creients que es pot atribuir a tants ciutadans dels Estats Units. El simple fet que la majoria dels catòlics dels Estats Units no segueixin els ensenyaments de l’Església sobre la contra-



© EFE / Corbis/ Cordon Press

cepció soscava profundament aquest concepte d'unanimitat implícita en la manera de creure dels creients. Les investigacions més recents en neurologia respecte a la creença religiosa, que inclouen alguns articles dels quals Harris és coautor, han demostrat diferències perceptibles en l'activitat cerebral de subjectes religiosos i no religiosos, mentre que una recerca desenvolupada per Andrew Newberg i altres ha revelat que al cervell s'activen regions diferents si els pensaments en què es concentra el subjecte són de caràcter religiós o no religiós.

La conclusió que se'n pot extreure sembla prou clara: la idea que totes les creences comparteixen la mateixa estructura cognitiva no està pas justificada, i més aviat són abundants les proves en sentit contrari. Però si això és veritat, ja no és possible atacar el conjunt de les creences religioses com si fossin coresponsables dels mals vinculats al fonamentalisme (denúncia que constitueix un punt central de coincidència entre els nous ateu). De fet, és probable que certes formes de creença religiosa no fonamentalista o moderada suposin un perill més gran per a la manera de pensar fonamentalista que tota la grandiloqüència i l'agressivitat que puguin posar en joc els nous ateu.

Tan aviat com acceptem que el problema del fonamentalisme no rau en què creu cadascú sinó en com ho creu,

podem començar a comprendre fins a quin punt tot tipus de creences, i no només les religioses, es poden veure afectades per la forma de pensar fonamentalista. No hi ha cap dubte del caràcter explosiu que poden arribar a tenir les creences religioses quan es sostenen de manera fonamentalista, però les creences sobre afers polítics, morals o identitaris són igualment inflamables. Fet i fet, un dels principals punts febles dels crítics actuals de la religió és la manera que tenen de reunir i seleccionar exemples d'atrocitats per assegurar que la religió se situï al capdavant com un dels pitjors mals de la societat, cosa que condueix a entretingudes gestes d'acrobàcia lògica a propòsit del totalitarisme (Hitchens es veu forçat a argumentar que els moviments empàticament antireligiosos de l'Alemanya nacional socialista i de l'estalinisme soviètic eren en propietat religions lleugerament disfressades) i a un absolut silenciament de certs casos de violència ètnica.

Malgrat que el pensament fonamentalista és de manera molt òbvia socialment danyós quan s'aplica a la política, la moralitat i la religió, hi ha una miriada d'altres vies per les quals pot tenir efectes nocius, que ben sovint no són ni de lluny tan òbvies. Aquests fonamentalismes quotidians són, de vegades, difícils de veure. A diferència dels seus cosins religiosos, els fonamentalismes quotidians no difonen els

Soldats de l'exèrcit franquista al costat d'un canó de 7,5 cm amb un cruxifix, en una imatge presa el setembre de 1937 a la serralada Cantàbrica.

seus valors al món; al contrari, treballen de manera oculta per modificar el concepte que tenim sobre el nostre paper al món i les nostres relacions amb els altres, i d'aquesta manera exerceixen una influència poderosa en la nostra cultura, la nostra política i les nostres vides personals.

Permeteu-me que presenti un exemple extret d'un cas judicial dels Estats Units. L'any 2005 un jove americà d'origen pakistanès anomenat Hamid Hayat va ser detingut acusat de proporcionar suport material a terroristes, fet pel qual va ser condemnat l'any 2006. En el judici, els fiscals federals es van enfrontar al repte de demostrar les intencions del jove. A més de la seva confessió enregistrada en vídeo, que era del tot inadmissible perquè “es contradia reiteradament” i “es limitava a repetir les respostes que li suggerien els agents”, l'única prova era un tros de paper doblegat que s'havia trobat a la seva cartera amb una frase escrita en àrab. En conseqüència, com en moltes causes antiterroristes recents, l'argumentació va acabar derivant en una batalla entre interpretacions oposades. Com assenyala va el jutge Gerald Rosen en el marc d'un cas anterior: “Sens dubte el jurat estarà exultant d'escoltar un altre expert en fonamentalisme islàmic”, i la seva ironia no era inapropiada. I és que molts d'aquests casos s'han acabat convertint en poc més que una discussió entre estudiosos de l'islam i del món àrab que defensen a títol personal posicions ideo-

lògiques estrictes sobre geopolítica contemporània, i que poden arribar a guanyar uns 250 dòlars a l'hora pels seus testimonis a les estrades.

Curiosament, la traducció de la frase àrab no era tan controvertida. Deia una cosa així com “Oh Al·là, et col·loquem en els seus colls, i cerquem en tu empara davant la seva perversitat”. Allò que va generar controvèrsia va ser si l'acte de portar a sobre una frase com aquesta escrita en un tros de paper tenia algun significat específic sobre el caràcter i les intencions de la persona en qüestió. La fiscalia es va dirigir a Khaleel Mohammed, un professor auxiliar d'estudis religiosos a la Universitat Estatal de San Diego, el qual va testificar que “gairebé tots els comentaris de text que he consultat situen [la súplica] en el context d'algú integrat en la *yihad*, algú que està en guerra contra un enemic perceptible”.

Hayat va ser condemnat per quatre càrrecs, però com recollia Amy Waldman en la seva excel·lent cobertura del cas per a *The Atlantic*, molts pakistanesos a qui va entrevistar van admetre la pràctica de portar a sobre un tros de paper amb súpliques, cosa que es coneix com un *tawiz*. A més, molts també van reconèixer el text en qüestió i van dir que era bastant habitual. Com comentava Waldman, res d'això no podia provar que Hayat no era un terrorista, però “el caràcter tan habitual de la pregària implica que tampoc no es pot usar com a prova que ho sigui”. Per suggerir una ana-



logia, és com si un cristià o un jueu fossin condemnats per un delictes basant-se en el fet que portessin a sobre un trosset de l'Antic Testament, que, com sabem, conté el seu propi repertori de llenguatge bel·ligerant. O, com a cas encara més flagrant d'idiotesa extrema, podem esmentar l'enrenou que es va aixecar entorn dels legisladors musulmans del Congrés dels Estats Units que utilitzen l'Alcorà per a les seves cerimònies de jurament, com si els legisladors cristians es poguessin sentir més segurs si els seus col·legues musulmans juressin sobre la Bíblia, un llibre en el qual, presumiblement, no creuen.

Hauria d'estar permès als Estats Units condemnar algú no per un crim que hagués comès, sinó per un que podria haver tingut la intenció de cometre? La mateixa idea sembla qüestionar la jurisprudència: a quina altra prudència es deu la llei sinó als seus propis límits, a la seva jurisdicció, a allò de què la llei pot parlar. No hi ha dubte que constantment es demana als jurats que emetin veredictes sobre les intencions; la distinció entre homicidi i assassinat depèn de la noció de premeditació. Però intentar jutjar la intenció d'una persona en absència d'un delictes real és esborrar la frontera entre el fet i la fantasia. Qui no es planteja, potser cada dia, accions que no realitzaria mai en la vida real? Quan el jurat federal de Sacramento va condemnar Hamid Hayat basant-se en gran part en el tros de paper escrit que portava a la seva cartera, va convertir en precedent legal un humil acte de lectura. Sense estar ja sotmesa a interpretació, la cita de l'Alcorà en un tros de paper doblegat i deteriorat es convertiria ara en una clau indeleble per interpretar l'ànima d'un home; i els estudiosos contractats per desxifrar la clau no estaven simplement traduint d'una altra llengua a l'anglès: se'ls va encarregar que expressessin un coneixement definitiu i inamovible, alguna cosa digna del llenguatge de Déu. Potser el seu punt de partida no era explícitament religiós, però van demostrar, sense cap mena de dubte, que tenien una manera de creure fonamentalista.

He començat aquest article amb dos arguments principals. El primer és que el fonamentalisme és un fenomen separat de la religió, i que no es pot culpar la religió, sinó el fonamentalisme, de molts dels pitjors mals socials; el segon és que hi ha un tipus de creença religiosa que no solament no combrega amb el fonamentalisme, sinó que en realitat és la millor defensa contra aquest. Aquest tipus de creença és allò que anomeno la moderació religiosa.

El fet que caracteritza la manera de pensar fonamentalista és que no admet la possibilitat d'establir diferències entre creença i coneixement. És a dir, per a un fonamentalista no hi ha cap aspecte de l'existència que estigui fora de l'abast del coneixement humà; mentre siguis un dels elegits o hagi adoptat el marc interpretatiu correcte, tot allò relacionat amb l'existència és cognoscible en últim terme; per al fonamentalista, tot el que podem voler saber, la totalitat de l'univers, ja existeix com un tipus de coneixement. Aquest coneixement es pot considerar una espècie de codi matriu que hi ha al darrere de tot el que percebem, una cosa semblant al gegantí programa informàtic que va crear la realitat virtual a escala mundial a la pel·lícula *Matrix*. Tan bon punt acceptem que tot el que veiem, sentim o experimentem és d'alguna manera

una expressió d'aquest *codi de codis* fonamental, la nostra tasca consisteix senzillament a aprendre a llegir-lo.

Es tracta d'una noció extremadament atractiva, i no solament per als qui tenen inclinacions religioses. De fet, la idea del món com a expressió d'un codi matriu ocult té una llarga història, i s'ha vist alimentada tant pels defensors de la ciència com pels explícitament religiosos. No obstant això, hi ha un tipus de creença que desconfia explícitament i soscava aquesta noció fonamentalista d'un codi de codis que ho abraça tot. Una bona part de la història de la teologia s'ha associat amb la història del fonamentalisme religiós, i sovint ha servit per temperar-ne l'absolutisme i criticar-ne les pretensions. Les diferents formes de creença religiosa moderada que han sorgit d'institucions amb dilatades històries d'investigació teològica tenen, en conseqüència, el potencial no solament d'atenuar el fanatisme religiós, sinó de soscar els impulsos bàsics que es troben darrere el pensament fonamentalista.

La concepció teològica clau més perjudicial per a les actituds fonamentalistes consisteix a considerar impossible la idea d'un codi de codis, el nucli de tots i cadascun dels fonamentalismes. La tradició teològica de moderació religiosa no nega l'existència de Déu, però les teologies esmentades insisteixen totes per igual a definir la seva natura com a essencialment inefable. És a dir, si Déu existeix, el seu "coneixement" del món s'hauria de correspondre amb la forma en què el món és en si mateix, al marge del coneixement humà. Però el coneixement diví seria totalment incompatible amb l'humà, que només pot percebre el món a través dels sentits i els conceptes, al llarg del temps i situat en l'espai. Això no vol dir de cap manera que el món tal com és en si mateix no existeixi, sinó que no existeix *com a coneixement*, que no existeix ni pot existir un codi de codis subjacent a tota l'existència. En insistir en la impossibilitat d'un coneixement total i definitiu com aquest, la moderació religiosa destrueix els mateixos pilars del pensament fonamentalista en tots els fronts, el religiós i els altres.

Les perplexitats de Maimònides

Nascut el segle XII a Còrdova, al cor de l'Espanya musulmana, Moisès Maimònides es va veure forçat a fugir de nen i es va traslladar amb la seva família al Marroc, quan la dinastia almohade del nord d'Àfrica va conquerir Andalusia i va obligar tots els seus habitants a convertir-se a l'islam o emigrar. Més tard, com a metge i teòleg jueu molt ben considerat, Maimònides va escriure la seva *Guia de perplexos* per, en les seves pròpies paraules, "il·lustrar un home religiós" que està "perdut en la perplexitat i la preocupació" perquè els seus "deures morals i religiosos" han entrat en conflicte amb "els seus estudis filosòfics". Com que aquest home religiós està convençut que les veritats apreses a través de la ciència són raonables, "li és difícil acceptar com a correctes els ensenyaments basats en la interpretació literal de la Llei [la Torà]". A partir d'aquí, el problema plantejat per Maimònides es desplaça ràpidament cap a la solució: centenars i centenars de pàgines de comentaris a la Torà i als *Midrashim* basats en la comprensió de les paraules com a *homònimes*, és a dir, que tenen més d'un significat.

Seguidors del Partizan de Belgrad ostenten una bandera amb la efígie de l'exlíder serbobosni Radovan Karadzic, processat per genocidi i crims contra la humanitat pel Tribunal de l'Haia, durant un partit de futbol jugat el juliol de 2008.

A la pàgina següent: monjos budistes en un monestir tibetà, recolliment d'un creient catòlic en una església de Barcelona i musulmans en oració en una mesquita de Kara-Suu, al Kyrgyzstan del sud.

Dit d'una altra manera, fracassem en la tasca de fer compatibles les Escripures amb la ciència perquè assumim que les Escripures són AQUEST llenguatge i no pas UN llenguatge. Assumim que tenen la categoria de codi de codis, en el qual cada paraula indica exactament un aspecte del món, i en el qual hi ha una paraula per a cada aspecte; però cap llenguatge no té aquesta categoria. La teologia entra en escena perquè és en l'àmbit teològic en el qual, en última instància, pot arrelar la crítica del codi de codis. El llenguatge desplegat de manera pragmàtica dins de contextos determinats rarament xoca amb les seves limitacions inherents. Les paraules sembla que obviïn les seves limitacions homonímiques i acaben fent una bona feina a l'hora de definir de manera més o menys inequívoca els objectes de coneixement. No obstant això, l'univers en la seva totalitat no és un objecte de coneixement, ni ho podrà ser mai. El coneixement, com la percepció i la seva translació a un llenguatge, té lloc en l'espai i en el temps, i està absolutament privat de la capacitat de fer valoracions fora de l'espai i el temps.

Tot i així, ho fem contínuament. Tendim a acceptar com a lògiques afirmacions com que en la nostra vida parpellejarem un nombre determinat de vegades o –així en la versió humorística de Daniel Dennett– que hi ha un centre geogràfic en l'espai-temps per a tots els mitjans que un perd al llarg de la seva vida. Però tant aquest centre de mitjans perduts de Dennett com el suposat nombre de parpelleigs, per més reals que sonin, no són més que materialitzacions imaginàries de frases. Introduïm en aquestes senzilles frases uns escenaris que són estrictament impossibles en la seva qualitat d'imaginari –per parlar d'un nombre exacte de parpelleigs hauríem d'acceptar la possibilitat que algú, durant tota la seva vida, es dediqués a observar els parpelleigs d'una altra persona– i els fem servir per sostenir una realitat inequívoca subjacent. Bingo: acabem de construir un codi de codis no religiós, un tipus de virus fonamentalista capaç d'infectar totes les nostres possibles maneres de pensar sobre nosaltres mateixos i sobre el món.

També el defensor del “disseny intel·ligent” és fonamentalista. Ens diu, sorprèn: mireu el flagel del bacteri o l'ull humà. Com podria haver sorgit a la vida un aparell tan enginyós per pur atzar, en especial quan cap de les seves parts integrants no disposa d'una capacitat adaptativa concebible? El simple fet d'estar vius és per a nosaltres una pura qüestió de sort, per no parlar de la capacitat d'observar-nos i pensar en nosaltres mateixos, i cal que ens considerem afortunats fins a extrems increïbles... llevat que ens avinguem a admetre l'existència d'un creador, és clar. És la mateixa mena de lògica. Pensem en un bri d'herba, sol a la llunyania. “Quina casualitat!”, exclama quan una dia el copeja per atzar una pilota de golf. Per descomptat, el que és una possibilitat entre mil milions per a un bri d'herba és pràcticament una certesa des de la perspectiva del camp de golf.

Per a teòlegs com Maimònides, Déu és el nom per a una totalitat, per a alguna cosa inabastable, per a una força crea-



© Steve McCurry / Magnum Photos / Contacto



© Julio Arboleda



© Vyacheslav Oseledko / AFP / Getty Images

dora que no pot ser domesticada per l'intel·lecte humà. "La Torà parla segons el llenguatge de l'home –cita, i continua glossant–: és a dir, expressions que poden ser fàcilment compreses i enteses per tothom s'apliquen al Creador. D'aquí ve la descripció de Déu mitjançant atributs que impliquen corporeïtat, amb l'objectiu d'expressar la Seva existència; perquè moltes persones no conceben fàcilment l'existència si no és en connexió amb un cos". Aclareix encara més aquest argument en unir allò que és sublim i allò que és absurd. La majoria de la gent no negaria a Déu l'habilitat de moure's, però és molt possible que rebutgés la idea del Creador assegut-se per gaudir d'un bon plat de pasta i una copa de Ribera del Duero. "Tant és si descrivim Déu menjant i bevent o movent-se –sosté Maimònides–; però, segons les nocions comunes, menjar i beure serien una imperfecció en Déu, mentre que el moviment no ho seria, malgrat el fet que s'inicia com a resultat d'un desig".

Tant l'ateu com el fonamentalista cauen víctimes del mateix error. En paraules del teòleg, l'error deriva del fet d'assumir que el nostre coneixement i el de Déu són de la mateixa naturalesa: "S'ha plantejat el dubte de si el Seu pensament inclou l'infinit... Els filòsofs han decidit que l'objecte de coneixement no pot ser res que no existeix, i que no es pot comprendre res que és infinit. En conseqüència, el coneixement de Déu no admet cap increment, no és possible que conegui res passatger". La mateixa lògica s'aplica a les coses estàtiques, i de sobte Déu es converteix en un idiota. Com hem arribat a aquest punt? Perquè comencem assumint que Déu coneix les coses de manera similar a com les coneixem nosaltres: "La causa de l'error de totes aquestes escoles és la seva creença que el coneixement de Déu és com el nostre". Altrament dit, si hi ha un punt de vista de Déu sobre el món, comprendre'l no és al nostre abast.


Lliçó d'humilitat necessària

Però, si hi pensem una mica, això és com dir que en matèria d'especulació metafísica tots pertanyem a dues categories: els agnòstics que són conscients de ser agnòstics, i els agnòstics que creuen que són una altra cosa. Aquests darrers es poden considerar a si mateixos ateus, és a dir, poden creure que tenen la certesa de la no existència de Déu; o poden ser fonamentalistes i considerar que tenen la certesa sobre l'existència de Déu i potser també sobre alguna cosa més aterridora: sobre què vol Ell que facin. Però totes dues posicions són errònies. Respecte a la suma total de l'existència tal com és, en realitat només podem tenir creences, no certes, i encara millor si aquestes creences procedeixen de riques tradicions de recerca que omplen les nostres vides de significat i que potser ens condueixen a fer-nos preguntes interminables sobre allò desconegut.

Res de tot això no exculpa en absolut la religió dels mals perpetrats en nom seu. Però, amb el permís de Christopher Hitchens, la religió no ho enverina tot. Els humans són capaços de fer-ho perfectament sols, gràcies. Res de tot això

no absol tots els teòlegs medievals, ni les seves idees ben sovint absurdes. L'objectiu de tot això –modest però potser prou important– és recordar-nos que les religions en la seva millor expressió poden servir per a evocar-nos de manera constant els límits interns del nostre coneixement i del nostre poder, i que aquesta ració d'humilitat és essencial per al progrés de la raó humana.

En el seu històric discurs inaugural del 20 de gener de 2009, el president Barack Obama va declarar que els Estats Units "són un país de cristians i musulmans, de jueus i hindús, i de no creients". És important que, al costat de quatre grans religions, inclogués la categoria dels no creients. El debat actual sobre les religions ha estat dominat per un grup d'autoproclamats ateus, la vidriòlica animadversió dels quals contra totes les religions només s'equipara a l'apassionament de la seva pròpia no creença. Encara que dels meus arguments filosòfics es deriva que la moderació religiosa constitueix una defensa més adequada que l'ateisme contra els mals del fonamentalisme, cal afegir que els valors de la moderació també van a favor d'aquest argument.

En la mesura que un ateu estigui disposat a considerar la seva no-creença en Déu com una creença i no com una doctrina de certesa –i hi ha un munt d'indicis que molts d'ells tenen aquesta disposició d'ànim, malgrat les pressions del mercat perquè s'expressin en termes extremistes–, llavors em sembla que la seva creença encaixa perfectament en la meua noció de moderació religiosa, igual que les pràctiques més específicament religioses a què m'he referit. I així doncs, aquests ateus s'afegeixen als altres religiosos moderats en la insistència que el coneixement humà és essencialment limitat i parcial. S'uneixen als religiosos moderats per rebutjar qualsevol filosofia, ideologia o religió que pretengui tenir la certesa sobre la naturalesa última de l'univers o sobre el significat últim de la vida, i en comptes d'això reconeixen com n'és de profundament raonable que els humans tinguin algunes creences que no es fonamentin en la raó. Com que el regne d'allò que creiem, inevitablement, sempre serà més extens i ambiciós que el regne d'allò conegut, l'actitud sàvia consisteix a protegir el que podem conèixer de les urpes de les creences errants, reservant un territori de les nostres vides a les creences sense coneixement. Lluny d'assaltar els recintes sagrats de la ciència, la moderació religiosa salvaguarda el progrés científic, el mètode d'assaig i error de la democràcia i la construcció col·lectiva del pluralisme, i ho fa atorgant a allò que és sagrat un recinte propi, deslliurat de l'arrogància de la certesa per la humilitat d'una fe incerta. 

* Nota del traductor

El llibre al qual es refereix té per títol *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, literalment *Déu no és bo: com la religió ho enverina tot*, però la versió castellana (Editorial Debate, 2008. Traducció de Ricardo García Pérez) es titula *Dios no es bueno: alegato contra la religión*. Si algú coneix o ha llegit el llibre en la versió castellana és possible que no capti totalment la referència que s'hi fa en aquest article.





La ciutat i l'anonimat

La crisi de l'espai públic

Fotos **Consuelo Bautista**

Quan les coordenades de l'espai polític modern es desarticulen, la ciutat anònima emergeix en l'esgotament del subjecte polític i en la crisi de l'espai públic, un espai recorregut en els seus marges per una vitalitat que se li escapa.

La ciutat anònima

Text **Marina Garcés** Professora de filosofia de la Universitat de Saragossa i de la UOC i membre d'Espai en Blanc

A la ciutat grisa i disciplinada del capitalisme industrial, l'anonimat era sinònim d'homogeneïtat, estandardització de les formes de vida, silenciament de la dissidència, representació de la diferència... L'anonimat apuntava a una indeterminació i a una invisibilitat que representava una promesa de llibertat respecte de les comunitats tancades tradicionals, però també a una nova forma de control social. Avui dia, les metròpolis contemporànies ja no són governades a través de l'estandardització de totes les formes de vida, sinó, al contrari, a través d'una gestió acurada de les diferències (culturals, racials, econòmiques, personals). La vida ha estat privatitzada fins a l'extrem que cadascú ha vist el seu propi "jo" convertit en una marca que ha de gestionar i, per tant, visibilitzar a partir d'allò que la distingeix i singularitza. L'anonimat, aleshores, es converteix en tot allò que no cap i que s'escapa d'aquesta estratègia de miniaturització selectiva del control. Així doncs, l'anonimat adquireix nous sentits. Parlar de la ciutat anònima, en el nostre context metropolità actual, implica un desplaçament decisiu: de la ciutat grisa a una realitat social opaca, del que és estàndard al que és difús, del silenci a la remor, de la vida intercanviable a la vida irreductible. En definitiva, és el desplaçament de l'anonimat com a forma de submissió a l'anonimat com a forma de resistència.

En aquestes pàgines volem recórrer els diferents sentits d'aquest anonimat que es resisteix. En continuïtat amb el treball sobre *La força de l'anonimat* que Espai en Blanc va desenvolupar entre 2008 i 2009¹, ens proposem de fer un pas més enllà i oferir una mirada calidoscòpica sobre les diferents pràctiques que conformen aquest nou anonimat: deserció, desafecció i abstenció, però també rebel·lió, picaresca i suport mutu. L'anonimat avui dia troba la seva força, sovint ambivalent, en el silenci del ciutadà descregut, en la mobilitat dels migrants més enllà de les diferents formes de captura de la seva identitat, en la cooperació d'un a un de les xarxes *peer-to-peer* i de la Web 2.0, en les xarxes afectives d'una

nova picaresca urbana o en el foc sense paraules d'una perifèria en flames, per citar alguns exemples.

No volem caure en el parany de formular la pregunta sociològica o policial sobre els nous anònims (qui són?) per tractar d'identificar-los, sinó que volem situar-nos precisament on aquesta pregunta deixa de funcionar. Què passa aleshores? Quines possibilitats s'obren? De quina manera l'anonimat pot ser l'expressió de l'heterogeneïtat més radical i d'un desafiament als dispositius actuals de poder?

Partim de la hipòtesi que les transformacions metropolitanes que acabem de descriure no són l'expressió de metamorfosis superficials de les formes de vida, sinó que impliquen un canvi radical de l'espai polític modern. Les seves formes de visibilitat i de representació ja no funcionen, encara que continuïn imposant-se com a formes buides de reproducció del que hi ha. Ens trobem en una realitat postpolítica en la qual la pregunta pel que és comú ja no passa per les institucions que hem conegut fins avui. L'espai públic, saturat de paraules i d'imatges capturades (pel mercat, per la publicitat, per la comunicació), està recorregut en els soterranis i els marges per una vitalitat que se li escapa. La ciutat anònima és el nom que donem a aquest altre mapa compost d'afectes i desafectes que no es corresponen amb els índexs socials més reconeguts: participació política, cohesió social i creixement econòmic. Per això, podem dir que la ciutat anònima és la ciutat que creix quan les coordenades de l'espai polític modern es desarticulen. Més concretament, la ciutat anònima emergeix en la implosió del consens, en l'esgotament del subjecte polític i, com dèiem, en la crisi de l'espai públic. Vegem-ho amb més detall.

En primer lloc, la ciutat anònima és la remor de fons que fa esclatar el consens que havia fonamentat una determinada configuració política i social, nascuda a les ciutats occidentals després de la Segona Guerra Mundial. El món globalitzat no és un món unificat. És un món que expulsa, condemna, maltracta grans parts de la població, dins i fora del



La ciutat anònima, a dins però al marge, es mou amb el desig de crear espais de vida vivible. A la imatge, el parc del Poblenou al districte 22@.

primer món. El consens tàcit sobre el progrés, les conquestes socials i el desenvolupament, que compartien opcions polítiques diverses, s'ha trencat. Qui espera què? No sabem de què estan fetes avui les esperances ni els malestars. La ciutat anònima és l'escenari d'una nova qüestió social.

En segon lloc, l'anonimat emergeix com a potència política després de l'esgotament del subjecte modern, en les seves diferents figures: el proletariat ja no existeix com a consciència ni com a horitzó de lluita, i la ciutadania s'ha transformat en una suma agònica d'individus privatitzats, de "jos-marca" competint en l'escenari del mercat global. Poder esfumar-se, desertar, esborrar-se, desaparèixer i alhora poder cooperar, ressonar i aliar-se sense ser atrapat per una nova captura identitària o corporativa és la doble potència d'aquest anonimat resistent que desborda les capacitats conegudes del subjecte polític modern.

Finalment, la ciutat anònima és el mapa humà (material, urbà, social i polític) que s'imposa en la crisi de l'espai públic, com a miratge de la paraula i de la visibilitat autotransparents. Avui podríem dir, parafrasejant la coneguda sentència de Spinoza: ningú no sap de què és capaç una ciutat. Dins d'una mateixa ciutat, vivim vides i parlem llenguatges intraduibles, estandarditzats únicament pels ritmes del consum. Però, davant d'això, la nostra pregunta no és com

reduir aquesta disparitat a codis visibles i interpretables, sinó com fer-la més opaca, més resistent i més creativa. És evident que aquesta fragmentació sovint afavoreix la guetització, l'autoreferència, la polarització, la desigualtat; fins i tot els enfrontaments. Però la ciutat anònima és precisament l'anunci de noves respostes que ja no accepten el *o a dins o a fora*, l'*amb mi o contra mi* com a codi de comportament. A dins però al marge, la ciutat anònima no aspira simplement a l'accés, la inclusió i la representació. Pot usar o reclamar tàcticament els seus drets, però sobretot la mou el desig de crear espais de vida vivible. A les pàgines següents ens proposem d'explorar els sentits i les possibilitats d'alguns d'aquests espais, amb totes les ombres i les ambigüitats que puguin implicar. **M**

Nota

1 El treball d'Espai en Blanc (www.espaienblanc.net) sobre la força de l'anonimat s'ha presentat a la *Revista d'Espai en Blanc*, núm. 5-6, Ed. Bellaterra, 2009, i a les jornades "La força de l'anonimat", que van tenir lloc al CCCB el desembre de 2008.

La ciutat i l'anonimat

Nous bàrbars?



Rebel·lió a la perifèria i desocupació del centre, “els tancats a fora” i els “tancats a dins”. Els bàrbars obren espais de l’anonimat i interrompen la mobilització global que anomenem vida. Espais de l’anonimat que són forats en l’espai públic on el poder no pot entrar.

Espai públic o espais de l’anonimat

Text **Santiago López Petit** Professor de filosofia de la Universitat de Barcelona i membre d’Espai en Blanc

L’afirmació que l’espai és polític ja no sorprèn. I, no obstant això, el camí que hi va portar va ser ardu, ja que tenia conseqüències i implicava innovacions respecte del que era el pensament crític imperant, molt lligat a la fàbrica. En buidar d’ideologia la concepció de l’espai i rebutjar la ciutat com un objecte científic ahistòric, l’espai es convertia en fonament i portador de dinàmiques de transformació social. Henri Lefebvre, la contribució del qual a aquesta desabsolutització de l’espai va ser importantíssima, considerava l’espai urbà potencialment emancipador: “L’espai permet, suggereix, i també prohibeix, certes accions”¹. Si el conflicte estava situat en l’espai mateix –dir que l’“espai és polític” significa abans de res això–, el sorgiment i desenvolupament dels subjectes polítics quedava així mateix estretament vinculat a l’espai. Així doncs, es podia afirmar que la resistència i la lluita arrencaven de l’espai, actuaven sobre l’espai, alhora que obrien espais. La centralitat del que es va denominar la qüestió urbana a partir dels anys seixanta responia a aquest plantejament, i va ser el mateix Lefebvre qui va saber veure que portava associat el naixement d’un nou dret: el dret a la ciutat².

Es pot assegurar que el “dret a la ciutat” ha estat l’horitzó pràctic que ha guiat directament o indirectament molts dels moviments urbans en els últims temps. Però aquest mateix dret ha començat a encotillar les noves expressions de resistència. El moviment per un habitatge digne que es va escampar per diferents ciutats espanyoles va assolir la seva màxima força quan va anar acompanyat de l’estranya consigna “No tindràs una casa en la puta vida”³. Més de 20.000 persones van sortir a Barcelona a manifestar-se sota aquesta reivindicació. Quan el moviment va voler esdevenir moviment social, és a dir, quan va entrar en el marc del dret i va buscar un interlocutor, es va desinflar immediatament. Aquest és únicament un exemple concret de com la lluita pel “dret a la ciutat” ha de ser revisada i reformulada, ja que com a horitzó polític no sembla tenir la mateixa validesa que abans. Ens podríem referir també, per donar suport a aquesta necessitat crítica, a les rebel·lions de les perifèries de ciutats

com París, a les noves formes de conflictivitat lligades a la vida urbana a les ciutats misèria de l’anomenat Tercer Món, etc. El cert és que, en tant que l’afirmació “l’espai és polític” es fa problemàtica, i tot seguit n’abordarem el perquè, la mateixa lluita en el marc del dret –en el nostre cas, “el dret a la ciutat”– es fa també problemàtica. Dit directament: quan l’espai públic, quan la ciutat, ja no és un espai polític, què significa llavors continuar parlant d’una lluita en defensa del dret a la ciutat? Quan l’espai públic s’enfonsa com a tal, i els espais de l’anonimat que sorgeixen neguen el diàleg democràtic, no té gaire sentit continuar assegurant que “la ciutat com a aventura de la llibertat ha fet de l’espai urbà un lloc de conquesta de drets”⁴. Encara més, aquest tipus de declaracions (“la ciutadania es conquereix en l’espai públic”⁵, etc.), que són directament falses, persegueixen ocultar l’existència d’una politització associada a la força de l’anonimat i que ja no s’expressa en l’antic espai públic.

La neutralització de l’espai públic

Si l’espai públic és la cruïlla de processos econòmico-urbanístics i processos comunicatius que defineixen el fet d’estar plegats, seria justament aquest component de socialitat el que avui es reduiria dràsticament. L’obertura a l’imprevist, l’expressió lliure de formes de resistència i de sentiments col·lectius no tenen literalment espai. Podríem començar associant la crisi de l’espai públic a la privatització, al predomini de les vies de circulació per al cotxe, a l’individualisme consumista, a la inseguretat. El que passa és que el concepte de crisi de l’espai públic és insuficient per encloure el que seria la profunda mutació material i simbòlica que ha comportat el neoliberalisme. Per aquesta raó, afirmar que l’espai públic s’ha transformat en espai de consum és cert encara que només en part. I podríem dir el mateix de totes les variants d’aquesta tesi. Per exemple, l’afirmació que sosté que amb el retorn de la cultura –que és essencial a la manera de producció actual– hem passat de l’espai públic a un espai dels llocs⁶.

Afirmar que l'espai públic s'ha convertit en espai de consum només en part és cert. Proliferen els centres comercials –com ara Heron City, a la foto que obre l'article–, però també el moviment okupa. Sota aquestes línies, desallotjament a Sants (juny de 2007).

Així mateix, tampoc no donaríem compte d'aquesta mutació de l'espai públic si apleguéssim tots els processos que hi intervenen: la privatització, la mercantilització, la gentrificació⁷... L'anàlisi de tots aquests processos que conformen l'espai no ens serviria per determinar encara què és l'espai públic –seria més exacte dir què en queda– avui dia. Per fer-ho, cal sortir de l'àmbit de les ciències socials perquè la neutralització política de l'espai públic només es pot aprehendre des d'una posició política; és a dir, des d'una hipòtesi política. El nom que he donat a aquesta hipòtesi seria "Gran Transformació". La Gran Transformació seria el fet que, en l'època global, capitalisme i realitat coincideixen, que ja no hi ha cap enfora. Aquesta afirmació, aquí ràpidament introduïda, és una afirmació històrica, filosòfica i polí-

tica⁸ que intenta explicar el que va passar després dels anys setanta i que s'acostuma a resumir amb el rètol "neoliberalisme". Si es pren seriosament, aquesta tesi implica una mirada nova sobre el món, ja que ens obliga a sortir del marc de la crisi –crisi de l'espai públic– per pensar la seva neutralització política com a resultat directe d'un canvi en la pròpia realitat. En l'època global, la realitat es fa única perquè coincideix amb el capitalisme, però, alhora, es diu de moltes maneres: evanescent, transparent, opaca... Ens trobem, per tant, enfront d'una realitat única i que també prolifera en la seva indeterminació. És per això que el nom més apropiat és el de multirealitat.

La realitat, com a multirealitat, és essencialment despolititzadora, i ho és per dues raons bàsiques: 1) perquè com a



“L’home anònim, perquè ja no creu, viu en i pel present. No es deixa mobilitzar de debò; se serveix de l’espai públic en la seva superficialitat més absoluta”.



multirealitat empra el desordre com un factor d’ordre, i ho fa –i això és la novetat– multiplicant-ne les dimensions, i 2) perquè el tancament de la realitat, el que permet que la realitat s’autopresenti com a tal, és la mateixa obvietat, i enfront de l’obvietat, en principi, no hi ha res a fer. Doncs bé, ara ja podem concloure que la mutació material i simbòlica de l’espai públic només es pot comprendre de debò si s’inseixeix a l’interior d’aquesta Gran Transformació. O, dit altrament, la neutralització política de l’espai públic es revela com a efecte del propi caràcter despolititzador de la realitat global. En definitiva, l’espai públic ja no és en si mateix un espai polític perquè la mateixa realitat és postpolítica⁹. Però, aleshores, què és l’espai públic?

Allò democràtic

La neutralització política de l’espai públic es pot explicar mitjançant un gran relat que es podria resumir en la frase “la pèrdua de la circulació lliure de la paraula”. L’espai públic neix amb la pregunta sobre Un hom. Amb quin dret Un hom pot governar els que són molts? És per això que l’espai públic és des dels inicis un espai polític en el qual es debaten les grans qüestions que afecten la col·lectivitat. La paraula circula lliurement, irromp soscant el que està instituit, permet anar més enllà de l’atomització social. La paraula lliure prolifera, no s’atura davant de res, obre el llenguatge contra el llenguatge mateix i, llavors, el llenguatge parla contra l’ordre, contra Un hom. Avui, com ja hem dit, aquest espai públic no existeix i la gran pregunta pel fonament del domini no ha estat resposta.

La pregunta per Un hom i la seva legitimitat és el gran impensat. I és un impensat perquè l’espai públic ha desaparegut i ha estat substituït per una barreja de supermercat i d’espai fronterer. Consum i vigilància, o d’una manera més precisa, *feixisme postmodern* i *Estat-guerra*: el primer, basat en la mateixa gestió de l’autonomia; el segon, en la transformació de la política en guerra. La paraula lliure ha estat segregada per la paraula tautològica. La paraula tautològica o, dit d’una altra manera, l’autoposició d’Un hom, l’afirmació “la realitat és la realitat”, en definitiva, la paraula del poder que (re)estableix l’ordre. Si la democràcia és la forma concreta d’articulació del feixisme postmodern i de l’Estat-guerra¹⁰, l’espai públic en seria la plasmació espacial. En aquest sentit, introduir el concepte d’“allò democràtic” –és a dir, efectuar el desplaçament de la democràcia a “allò

democràtic”– ens permetrà abordar què és realment l’espai públic i, d’aquesta manera, portar més lluny la crítica de la democràcia. El plantejament és el següent: l’espai públic –realment existent– és *allò democràtic*, i l’espai públic, en tant que és “allò democràtic”, ja no té res a veure amb l’espai polític.

En “allò democràtic” hi caben des de les normatives cíviques fins a les lleis d’estrangeria, passant per la policia de proximitat que convida a delatar¹¹. “Allò democràtic” es construeix sobre la premissa del diàleg i la tolerància, que remet a una pretesa horitzontalitat, atès que “la diferència és una mera diferència d’opinió, ja que estem d’acord en el més important”¹². I el més important, evidentment, és el marc democràtic inqüestionable. “Allò democràtic”, com a espai públic, configura un espai de possibles, és a dir, d’eleccions (personals). Més llibertat vol dir multiplicació de les possibilitats d’elecció. Però no pot emergir cap opció a causa de la qual valgui la pena renunciar a totes les altres. Aquesta opció, que posaria en dubte el mateix espai de possibles, està prohibida. “Allò democràtic” és l’aire que respirem. Es pot millorar, netejar, regenerar –i els termes no són casuals–, encara que mai no ens podrem preguntar si podríem viure sense aire. “Allò democràtic” buida l’espai públic de conflictivitat, el neutralitza políticament. L’espai públic sense espai polític reneix aleshores com un espai públic màgic, com la ficció d’una ciutat pacificada. De l’espai públic només en queda l’estetització del fet de viure plegats: la reapropiació lúdico-comercial de la vitrina. Perquè, en última instància, l’espai públic no és més que la vitrina de la ciutat i els seus efectes terapèutics són innegables¹³. Una vitrina és el que pot adornar més bé la realitat. De canviar la ciutat per canviar la vida s’ha passat a canviar la imatge de la ciutat per canviar la idea que la gent es forma de la seva vida. L’espai públic no és, tanmateix, la construcció d’un mer simulacre. No es passa de l’espectacle (Debord) a la simulació (Baudrillard); és una mica més complicat. L’espai públic construït com “allò democràtic” funciona amb una lògica que podríem anomenar del “desplaçament mitjançant substitució”. Aquesta lògica que comporta una suplantació/captura permet un control efectiu per visibilització¹⁴ i, sobretot, fa que res no sigui el que sembla que és. Interculturalitat, pluralisme, dissens..., convenientment neutralitzats són ara els materials de l’espai públic¹⁵. Però la vitrina és de vidre i ha de ser protegida enfront dels bàrbars.



“ Els bàrbars són l'altra ciutat, la no-ciutat que existeix dins i fora, l'opacitat difusa que la política no aconsegueix travessar. Són la força de l'anonimat que, com un talp, excava la ciutat”.

En l'espai públic *realment existent* construït com “allò democràtic” no hi ha la possibilitat de prendre la paraula. Només es pot parlar, és a dir, opinar indefinidament. Les paraules no toquen a ningú, no fereixen la realitat. Retornen sobre el que les emet i s'exhaureixen en el buit que ens separa els uns dels altres.

La paraula tautològica arriba a qualsevol lloc. S'infiltra de dia i de nit. Ens ordena el que cal fer i, a més, ens entreté. Parlar, opinar, serà sempre prolongar-la i, per tant, quedar-nos-hi tancats. La paraula tautològica és el fil musical que impedeix que parlem per nosaltres mateixos, senzillament perquè s'introdueix dins la nostra interioritat comuna. Voler oposar la cultura o un “espai públic dels ciutadans” a l'imperi d'“allò democràtic” està abocat al fracàs, perquè tant la cultura com el ciutadà són peces essencials del seu propi funcionament. I, tanmateix, per sota del fil musical es deixa sentir una remor de fons. Són els bàrbars.

“Per què no vénen com sempre els nostres il·lustres oradors / a brindar-nos el devesall feliç de la seva eloqüència? / Perquè avui arriben els bàrbars / que odien la retòrica i els discursos llargs. / Per què de sobte aquesta inquietud / i moviment? (Quanta gravetat en els rostres.) / Per què la multitud buida carrers i places i torna melangiosa a casa? / Perquè es fa de nit i els bàrbars no arriben. I gent que ve des de la frontera / afirma que ja no hi ha bàrbars. / I què serà ara de nosaltres sense bàrbars? / Potser, al capdavall, ells eren una solució.”¹⁶

Els bàrbars són l'altra ciutat, la no-ciutat que existeix a dins i a fora. Són l'opacitat difusa que la política no aconsegueix travessar. L'espai públic democràtic ens ofereix una socialitat feble a la carta, absorbeix les nostres frustracions, omple el nostre buit amb sentit i exorcitza les nostres pors mitjançant el màrqueting de la por. Però el que ha estat rebutjat retorna amb més força. El malestar de l'altra ciutat,



el malestar del que vol viure i no pot, insisteix. Dos símptomes: les rebel·lions a les perifèries de les ciutats franceses el 2005 i l'abstenció creixent en les convocatòries electorals i, en general, la desafecció política. Els bàrbars ja són aquí. És la força de l'anonimat que, com un talp, excava la ciutat.

La rebel·lió de les perifèries

La perifèria o, més exactament, el terme francès *banlieue*, té una enorme càrrega negativa. *Banlieue* està associada a inseguretat, a delinqüència, etc. Des d'un punt de vista etimològic, la *banlieue* és un no-lloc, la negació de la ciutat, l'exclusió com un *mise au ban*. Quan s'analitza el que es coneix com el problema de les perifèries¹⁷, la pregunta constant és: "qui són els que surten al carrer?". Sovint, la resposta és que es tracta de joves immigrants, per la qual cosa la causa de la rebel·lió sembla fàcil: un problema d'integració. La qüestió és molt més complexa. Un treballador social francès responia així: "Són aquells que es caracteritzen per haver sortit del sistema escolar abans d'hora i per viure en la precarietat. Se senten discriminats d'origen. Gairebé tots els manifestants tenen origen magribí o subsaharià, però també n'hi ha d'origen francès"¹⁸. El fet és que els habitants de les perifèries coincideixen sempre a dir: "la rebel·lió es veia venir..."¹⁹. Per què? Perquè hi ha un malestar difús com a conseqüència d'una situació d'injustícia i de menyspreu. Potser la paraula que permet una explicació millor seria "humiliació". La rebel·lió de la perifèria és contra la humiliació. La humiliació per no poder disposar d'una vida pròpia, ja que la precarització, la segregació social..., la trituren. Contra la humiliació, el foc sempre ha estat sinònim de victòria. Cremar cotxes.

"Per què cremar tot això? Cremar simplement el decorat que ja no suportem veure més, aquesta misèria que ens oprimeix, la ciutat podrida que ens empresona i ens asfixia. Cremar els mitjans de transport controlats que cal pagar i que humilien dia rere dia el nostre desig de sortir d'aquest color gris. Cremar les escoles de la República, que són el primer lloc de selecció, d'exclusió i d'aprenentatge d'una obediència cega... Cremar però no robar. Només per poder veure el fum de la mercaderia que crema..."²⁰.

Cremar no és un odi reactiu, no és una violència despolititzada que no sap reconèixer el seu enemic. Cremar és un gest radical que esglai a tots els benpensants. És un gest radical que obre un espai de l'anonimat en la mesura que es territorialitza. Els bàrbars, els que s'autodenominen "els tancats a fora", cremant cotxes i autobusos es tanquen, sens dubte, la possibilitat d'anar al centre. El que passa és que al centre només els esperen controls policials. Contra la humiliació, la desesperació. Amb el seu gest radical, cremant el que és seu, obren un espai alliberat, arrenquen un espai al control i a la llei imposats des del poder. Certament, aquests espais de l'anonimat no tenen la puresa que desitjaríem des de fora: hi ha bandes, coaccions que no són veritablement desafiaments; però això és talment així. "Som rates que vivim als intersticis. Tenim tot el temps del món per explorar l'espai i trobar indrets on resistir"²¹.

La desocupació del centre

Els bàrbars que habiten al centre són aquells que callen, que utilitzen el seu silenci com un crit. Són l'home anònim que el poder tracta d'identificar. La pregunta ara és: "qui hi ha

Allò "democràtic" buida l'espai públic de conflictivitat. Sense espai polític, esdevé la ficció d'una ciutat pacificada. Damunt d'aquestes línies, parc de Diagonal Mar. A la pàgina anterior, la plaça d'Europa, a la Gran Via al seu pas per l'Hospitalet, el dia que es va inaugurar (22 d'abril de 2007).



La dualitat centre / perifèria s'intueix en la convivència entre les antigues i les noves edificacions en barris que han sofert canvis urbanístics. Els bàrbars no són a dins ni a fora, envolten la ciutat perquè són a tot arreu.

A la foto de dalt, el barri de la Mina. A la pàgina següent, protestes contra la cimera de l'OTAN que va tenir lloc a la ciutat francesa d'Estrasburg l'abril de 2009.

darrere de l'abstenció en les últimes eleccions?" Els científics socials intenten interpretar el silenci per tranquil·litzar el poder. Però les enquestes serveixen de ben poc, ja que l'home anònim se'n riu quan respon incansable: "jo vull viure i que em deixin tranquil, que s'oblidin de mi...". L'home anònim s'absté o vota segons li interessa. L'ús del silenci és el seu gest radical. I quan vota, obre un espai de l'anonimat que engoleix, per exemple, José María Aznar, president del Govern espanyol. Va ser el 14 de març del 2004, poc després dels atemptats de Madrid. L'home anònim és un bàrbar perquè no creu en la democràcia.

"No crec en l'honoradesa de cap autoritat mentre no la demostris amb fets continuats i, si és possible, sense escarafalls. Sabeu quin és el meu problema i crec que el de molta gent? Que ja no creiem. Potser no hem cregut mai, però ens pensàvem que no teníem res a perdre en lliurar la nostra confiança. Ara que hem perdut la confiança, els polítics haurien de sentir la glaçadora soledat de les urnes buides"²².

L'home anònim, perquè ja no creu, viu en i pel present. No es deixa mobilitzar veritablement, se serveix de l'espai públic en la seva més absoluta superficialitat. Els fins comuns, tant se li'n foten; davant l'altre sent més aviat indiferència, i no té cap sentit històric. Sap que la cohesió social és un engany. Consumeix compulsivament, per oblidar la nostàlgia d'un nosaltres? Aparentment, és profundament nihilista. Viu. Viu amb el seu malestar encara que hagi de recórrer als ansiolítics, als antidepressius, etc. N'hi ha que

no poden més i, davant de la humiliació que és la precarització de la seva vida, esclaten. Oposen la seva desesperació a aquesta realitat que els envolta i no els deixa respirar. L'home anònim, perquè viu al centre, no pot afirmar, com feia un jove grec durant la sublevació de desembre del 2008: "No tenim res a perdre. Què importa el que vulguem?". L'home anònim, malgrat tot, se sent a prop d'ell.

La nova qüestió social

Rebel·lió a la perifèria i desocupació del centre, "els tancats a fora" i els "tancats a dins". I, no obstant això, la dualitat centre/perifèria que hem emprat no serveix perquè el concepte mateix d'exclusió és insuficient. El funcionament de la realitat capitalista en què estem ficats implica una subjecció que és abandó i un abandó que és subjecció. El resultat és un joc complex i renovat que traça múltiples línies de partició sobre l'àmbit social basant-se en la producció de desigualtats, discriminacions i segregacions. La nova qüestió social és més que la qüestió urbana, encara que des del poder l'espacialització serveixi per circumscriure la conflictivitat. El malestar social no es deixa codificar mitjançant les dualitats a dins/a fora, visible/invisible, etc., que empra la política moderna en crisi.

Són bàrbars els que obren espais de l'anonimat i interrompen la mobilització global que anomenem vida. Amb el foc, amb el silenci, amb gestos radicals que encara estan per inventar. Es tracta sempre de fer front a una mateixa humiliació.



© Mathieu Cugnot / EPA / Corbis/Cordón Press

Però els espais de l'anonimat no són un espai d'aparició "on jo aparec davant d'altres com d'altres davant meu"; són forats en l'espai públic, són forats negres en els quals el poder no pot entrar. La nova qüestió social ha inutilitzat la tríada "ciutadania - espai públic- ciutat fonament de la política democràtica". La tríada "interioritat comuna - força de l'anonimat-espais de l'anonimat", que la substituiria, mostra la veritat d'"allò democràtic", així com els límits de les lluites a l'interior del marc del dret. Els bàrbars no són ni a dins ni a fora. Envolten la ciutat perquè són a tot arreu. Com els grafitis que una vegada i una altra embruten les parets, per més que es netegin. La força de l'anonimat subverteix la idea mateixa de política: la política es converteix en crítica de la política. **M**

Notes

- 1 Lefebvre, H. (2000). *La production de l'espace*. París, pàg. 89.
- 2 Lefebvre, H. (1972). *Espace et politique II*. París, 22.
- 3 Martín Saura, L. / Fernández Savater, A. (2009). "FAQ sobre la força de l'anonimat". *Espai en Blanc*, núm. 5-6.
- 4 Borja, Jordi (2003). *La ciudad conquistada*. Madrid, pàg. 26.
- 5 *Ibidem*, pàg. 131.
- 6 Torres, M. (2007). *Luoghi magnetici. Spazi pubblici nella città moderna e contemporanea*. Milà.
- 7 Bidou-Zacharias, C. / Hiernaux, D. / Rivière, H. (2003). *Retours en ville*. París.
- 8 Vegeu el meu llibre *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid, 2009, pàg. 19. Un moment clau de la Gran Transformació és evidentment la derrota del moviment obrer, la desarticulació de la classe treballadora com a subjecte polític.
- 9 El terme "postpolític" aquí s'utilitza com a constatació del fet que la transformació social amb veritable voluntat de canvi avui està bloquejada. És el que el Colectivo Situaciones analitza com a impàs al seu llibre *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires, 2009.
- 10 Vaig introduir el concepte d'Estat-guerra al llibre del mateix nom publicat a l'editorial Hiru (Hondarribia) el 2003. La presentació de la democràcia com a articulació d'Estat-guerra i de feixisme postmodern apareix en el llibre *La movilización global*, que ja hem esmentat.
- 11 Anunci de la Diputació de Barcelona publicat l'any 2005. Un nen parla a cau d'orella a un policia que somriu. El text diu: "Fem un bon equip i guanyem en seguretat".
- 12 Jordana, Ester / Gracia, David. *Escenario y lenguajes de la crisis de palabras*. A <http://www.espaienblanc.net/Escenarios-y-lenguajes-de-la.html>.
- 13 Vegeu la revista d'Espai en Blanc *La sociedad terapéutica*, que ja està penjada al web <http://www.espaienblanc.net>.
- 14 L'espai públic actua com a revelador del que està ocult, de la mateixa manera que el mercat és revelador mitjançant la codificació dels fluxos. Les paraules proliferen, els fluxos circulen. L'Estat reconduïx i canalitza. Espai públic i mercat són instruments de l'Estat.
- 15 El Fòrum de les Cultures (2004) que es va celebrar a Barcelona seria l'exemple més acabat de construcció d'aquest espai públic. En si mateix, constituïa un veritable laboratori en el qual "res no era el que es deia que era". Vegeu l'informe *Barcelona 2004: el fascismo postmoderno* al web d'Espai en Blanc.
- 16 "Esperando a los bárbaros", de Konstantino Kavafis. *Poesias completas*, Madrid, 1997.
- 17 Vegeu un resum detallat i comentat de la bibliografia principal després de la rebel·lió de 2005 a "Comptes rendus thématiques", publicat a la revista *Espaces et Sociétés*, núm. 128-129 (2005).
- 18 O. Batista a *El País*, el 8 de novembre de 2005.
- 19 "Vous sables, on l'a sentie venir...", publicat a Beaud, S. / Pialoux, M. (2003). *Violences urbaines, violence sociale*. París, pàg. 10.
- 20 Escrit del Collectif de la Cité des Bosquets (Montfermeil), publicat a *Espaces et Sociétés*, núm. 128-129 (2005).
- 21 Dell'Umbria, A. *Les bandes de jeunes proletaris, els suburbis i el contrapoder informal*, al seminari "Nous protagonistes sociaux", octubre i novembre de 2007.
- 22 Carta d'una lectora (Natalia Fernández Díaz) publicada a *El Periódico de Catalunya* (11/11/2009).

La ciutat i l'anonimat

Fronteres culturals



La migració és un camp ambivalent, en el qual heterogènies pràctiques de subjectivació nodreixen la recerca d'espais "anònims" de llibertat i d'igualtat. La migració es dirigeix cap a la metròpoli; és una poderosa força subjectiva que produeix metròpoli.

Sobre la fuga dels noms: migració i metròpoli

Text **Sandro Mezzadra** Professor d'estudis colonials i postcolonials i de les fronteres de la ciutadania a la Facultat de Ciències Polítiques de la Universitat de Bolonya

L'anonimat està en el fons inscrit en la forma de la metròpoli moderna des dels seus orígens. Georg Simmel (*Die Großstadt und das Geistesleben*, 1903) és l'autor d'una de les anàlisis més suggeridores del caràcter impersonal de les trobades entre "estrangers" que constitueixen el teixit social de la "gran ciutat". La natura invasiva de les relacions socials organitzades entorn de la mediació dels diners, la divisió i la parcel·lació del treball, la sincronització dels temps de vida, produeixen un espai social substancialment indiferent a l'especificitat i a la individualitat dels "noms", rebutjats en l'àmbit privat i domèstic. Homes i coses –segons Simmel–, a la metròpoli es tracten d'acord amb una actitud de "mera neutralitat objectiva simple", una actitud en la qual "una justícia formal s'uneix sovint a una duresa inescrupolosa".

L'assaig de Simmel va ser l'origen de molta literatura crítica sobre la metròpoli moderna, sovint d'orientació obertament reaccionària. Lluny de "fer lliure", com deia el vell proverbi alemany (*Stadtluft macht frei*), l'"aire de la ciutat" més aviat sembla consignar l'individu al domini de potents dispositius de "despersonalització", reductibles en última instància a l'espai *objectiu de la mediació* de les seves relacions, operada pels diners. Por, oportunisme, cinisme, semblen substituir les tonalitats emotives "càlides", les trobades "cara a cara" que regulaven la vida social en les comunitats "tradicionals", majoritàriament situades al camp.

Un altre gran protagonista de la sociologia clàssica alemanya, Max Weber, havia advertit que darrere de la "calidesa" de les relacions personals entre els treballadors agrícoles i el seu patró s'hi amagava l'espectre d'una forma patriarcal de domini. I que aquesta forma patriarcal de domini sufocava la subjectivitat del treballador i en controlava cadascun dels moviments de manera minuciosa; s'infiltrava fins i tot a casa seva i en la seva família. Tant és així que desenes de milers de treballadors agrícoles fugien del camp i emigraven a la ciutat, o a les Amèriques, ja que sens dubte preferien la "duresa sense escrúpols" de la metròpoli a la dura escrupolositat del senyor terratinent; el caràcter "objectiu" de la relació salarial i

del domini capitalista, a la personal "responsabilitat" i a l'arbitrària "generositat" del patró rural. Aquells treballadors agrícoles que amb les seves migracions van contribuir poderosament a la configuració i a l'expansió de l'espai metropolità modern anaven a la recerca de llibertat. Però, com Weber no deixava d'assenyalar, la recerca de la llibertat s'havia demostrat "il·lusòria", en el sentit que la fuga de la condició de subjecció "personal" l'havia conduït a exposar-se a les condicions de dominació impersonal que constitueixen el mode de producció capitalista. Aquesta fantasia de llibertat assenyala la producció d'una nova subjectivitat i fins i tot podrà ser, per citar un cop més el científic social alemany, "el primer inici de la mobilització per a la lluita de classes". De Weber, decisivament influït per Marx, també se'n feia ressò el jove Lenin el 1899, en la seva polèmica amb els populistes: "Nosaltres –segons que podem llegir a *El desenvolupament del capitalisme a Rússia*–, en repudi de la teoria populista, afirmem que les 'migracions' dels obrers no solament presenten avantatges 'purament econòmics' per als mateixos treballadors, sinó que també han de ser considerades com un fenomen progressiu en general. [...] Els camperols són atrets per l'emigració per 'raons d'ordre superior', és a dir, per la vida aparentment més avançada i més refinada dels habitants de Sant Petersburg; intenten anar a 'on s'hi està més bé'".

¿Podem assumir aquest moviment de fuga de les relacions socials marcat per la lògica "personal" del patriarcat (en el sentit que assigna Weber al terme) com a clau interpretativa almenys d'una part de les motivacions subjectives que es troben a la base dels moviments migratoris moderns? Sovint he defensat aquesta tesi, a partir del meu llibre de 2001 *Derecho de fuga*. Podem afegir-hi que, per a una part important de les dones i els homes protagonistes de les migracions, la fuga en qüestió ha de ser interpretada també com a fuga dels noms que organitzen, al voltant de la identitat fixa i preestablerta, el sistema de les funcions i de l'experiència social. Tot i que siguin molt poderosos els elements de coacció, de cega violència, en l'origen dels desplaçaments de poblacions, la

“Proliferen les fronteres que divideixen la metròpoli. Polícies diligents, sol·lícits inspectors... vigilen fronteres que organitzen el mercat de treball”.

migració és de totes maneres un camp ambivalent, en el qual pràctiques heterogènies de subjectivació nodreixen la recerca d'espais “anònims” de llibertat i d'igualtat. Una vegada més, per tant, la migració és una poderosa força subjectiva que *produeix metròpoli* (d'altra banda, cap metròpoli –Barcelona o Buenos Aires, Londres o Calcuta– no pot ser productiva prescindint de la immigració, al capdavant).

Les migracions contemporànies, amb més força que en el passat, produeixen contínuament nous espais socials i culturals, determinant més aviat, per reprendre les paraules usades el 1991 per l'antropòleg Roger Rouse, una “cartografia alternativa de l'espai social”. Els trets que normalment mostren els sociòlegs per caracteritzar la peculiaritat i novetat dels moviments migratoris davant els quals ens trobem avui –la multiplicat de les direccions seguides pels fluxos, les feminitzacions i diversificacions de la seva composició, la multiplicació dels models migratoris, la distribució sobre una multiplicat d'espais en el sentit de pertinença dels immigrants– convergeixen tots a produir una profunda desestabilització del “sentit del lloc” i contribueixen a accelerar el procés de transformació de les coordenades geogràfiques que constitueix un dels trets principals de la “globalització”. Els circuits “transnacionals” de les migracions exerceixen papers fonamentals en la circulació a escala global de cultura, béns i serveis: estan ben lluny de ser àmbits dels quals es pugui donar una imatge idíl·lica i “romàntica” (al seu interior circulen també cossos engrillonnats, dispositius d'explotació i models de dominació), però tanmateix representen un “recurs” mitjançant el qual una proporció creixent de la població subalterna organitza avui la pròpia existència, i de vegades, les pròpies formes de resistència.

L'espai metropolità, considerat a través del prisma dels moviments migratoris, es presenta tanmateix com a profundament heterogeni. Però al primer factor de diversificació que hem esmentat (la producció contínua de l'espai pels mateixos immigrants), se n'hi afegeix un segon: la proliferació de les fronteres que divideixen el territori de la metròpoli, i és el senyal de la disseminació de dispositius d'explotació, domini i control. La renda immobiliària i financera produeix contínuament *no go areas* per a qui no té la pell del color adequat i promou processos de formació de guetos des del punt de vista habitacional; polícies diligents s'encarreguen de patricular les fronteres de la ciutadania, controlant documents i obligant a realitzar curses d'obstacles als qui no en tenen; centres de detenció sorgeixen amenaçadors, per recordar a milers d'habitants de la metròpoli que viuen en un estat de “deportabilitat”; sol·lícits inspectors vigilen fronte-

res que, segons la nacionalitat o l'estatut d'immigració, organitzen el mercat del treball.

L'experiència social a l'interior de la metròpoli contemporània –i en primer lloc l'experiència dels homes i les dones immigrants– cada vegada està més marcada per aquest procés de multiplicació de les fronteres, que intervé per *dividir* l'espai comú, per *organitzar* els territoris d'explotació i la valoració del capital. També aquest procés, impulsat en primer lloc pels rendiments financers i immobiliaris, presenta trets “anònims”, ja que pretén aparèixer com a inscrit “en les mateixes coses”. En última instància, tanmateix, això opera a través d'una lògica *identitària*, és a dir, predisposa un sistema d'encasellament en identitat fixa, cadascuna corresponent a un nom: en primer lloc, a les metròpolis occidentals, ciutadans “blancs” (entre els quals hi ha els ciutadans de bé i els marginals, categoria que es presta a incloure “pobres” i rebels) i “no blancs”; immigrants “legals” i “il·legals”; i a més, subsaharians i magribins, senegalesos i marroquins, etcètera.

Sota el perfil de l'experiència migratòria s'han identificat tres moments essencials de construcció de l'espai metropolità: en primer lloc, l'impuls subjectiu que he definit com a “fuga dels noms” configura la metròpoli com a espai “anònim” de llibertat i igualtat; en segon lloc, la “cartografia alternativa de l'espai social” produïda pels moviments migratoris inscriu a l'interior de la metròpoli processos de transnacionalitzacions i diversificacions socials, econòmiques, culturals; en tercer lloc, el procés de multiplicació de les fronteres imprimeix el signe de l'explotació i la dominació sobre l'heterogeneïtat de l'espai metropolità, d'acord amb una lògica en última instància *identitària*. No cal dir que aquests tres moments són analitzats conjuntament. Es dóna compte del seu ús simultani i de les tensions que en deriven: la lògica *identitària* sostinguda en la multiplicació de les fronteres, per exemple, es basa sense cap dubte (de manera *selectiva*) en els processos de producció i reproducció de les estructures comunitàries i de formes de pertinença que caracteritzen el segon moment identificat. Però l'impuls subjectiu en la recerca de llibertat i igualtat també es pot valer (també en aquest cas selectivament) d'algunes d'aquelles estructures i d'aquelles formes, i dirigir-les contra la multiplicació de les fronteres.

Em sembla que el sistema que proposem aquí pot explicar algunes de les tensions més significatives –i els factors d'ambivalència més rellevants– que caracteritzen avui dia la relació entre els moviments migratoris i els espais metropolitans. Això és particularment cert pel que fa als plans de la “identitat” i de la “cultura”, als quals reconduïx necessària-



Les migracions contemporànies produeixen nous espais socials i culturals, fet que determina una "cartografia alternativa de l'espai social", segons paraules de l'antropòleg Roger Rouse.

A la imatge, una munió de creients musulmans fent cua per assistir a oració al poliesportiu del carrer Sant Pau de Barcelona. A la pàgina d'obertura de l'article, l'element antic i l'element nou s'ajusten al districte 22@.

ment una reflexió sobre la categoria d'"anonimat". És notable la fortuna que en els últims anys ha tingut l'expressió "multiculturalisme": filosofia política, antropologia i sociologia han acumulat una gran quantitat d'investigacions teòriques i empíriques entorn d'aquest concepte, mentre que l'espai urbà s'ha assumit en molts casos com a àmbit privilegiat d'experimentació de polítiques "multiculturals". No cal dir que, tanmateix, la mateixa paraula té significats molt diversos segons el context i les orientacions teòriques. Per simplificar, proposo distingir entre un significat descriptiu i un significat normatiu de "multiculturalisme", i afegiré que el primer em sembla molt més interessant i prometedor que el segon.

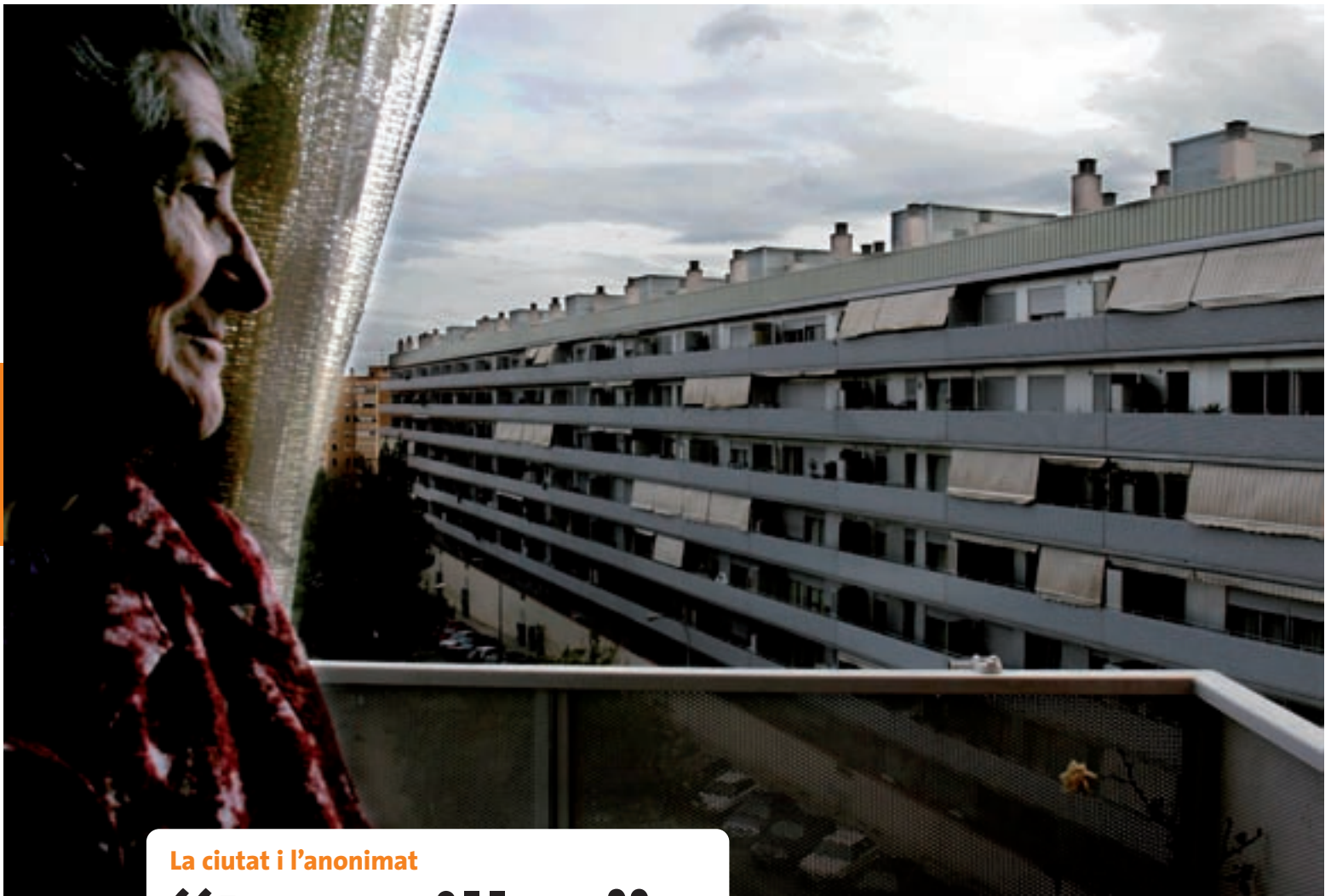
L'afirmació que ara vivim en una societat (o en una ciutat) multicultural –en posar en evidència la trivial dada de fet que dins la mateixa societat (o ciutat) hi viuen homes i dones de llengües, costums i religions diverses– planteja un desafiament a la perduració del domini d'una determinada llengua, de determinats costums, d'una religió particular: d'una determinada cultura. Aquesta afirmació es col·loca, per reprendre el nostre esquema, entre el primer i el segon moment que hem esmentat abans, i obre un camp en el qual l'anàlisi i la construcció de pràctiques de culturalisme "vernacle" (Paul Gilroy) poden posar les condicions per a una nova llibertat i una nova igualtat, articulades materialment en processos de quotidiana exposició al caràcter incert i aleatori de tota "identitat". Entesa com a teoria normativa, a la manera de les propostes de filòsofs polítics com Will Kymlicka i Charles Taylor, el multiculturalisme es presenta

en canvi com a ric en insídies i, en particular, sempre obligat a respondre a una pregunta que l'impel·leix a una perillosa proximitat amb el tercer moment del nostre esquema: on són les fronteres que delimiten la pertinença a les cultures singulars a les quals s'haurien d'atribuir drets?

En les patrulles de vigilància d'aquestes fronteres entre cultures (venerant submisament el nom) podem trobar-hi fogosos imams, notables *griguimen*¹ "ètnics" o voluntariosos administradors democràtics: però la seva (voluntària o involuntària) aliança només podrà consolidar unes altres fronteres i unes altres jerarquies, i atribuir-los una certa legitimitat "comunitària". Sobretot en un moment de crisi com el que estem vivint, en el qual per a moltes i molts immigrants és forta la temptació de cercar empara de la riuada racista i les dificultats econòmiques en les "càlides" xarxes comunitàries. El preu d'aquest refugi, no obstant això, és ben sovint la renúncia a la recerca d'aquella llibertat i igualtat "sense nom" que continua vivint en la trama subjectiva dels moviments migratoris. Només la continuïtat d'un moviment de *desidentificació* pot mantenir la fidelitat a aquesta recerca, però construir les bases materials d'aquest moviment a partir d'una reinvençió i d'una reapropiació de les condicions *comunes* de la cooperació i de la vida social no és una tasca que es pugui atribuir només als immigrants. **M**

Nota del traductor

¹ Homes-amulet, bruixots animistes de l'Àfrica subsahariana (cf. Costa d'Ivori, Sierra Leone, Angola...). Paraula composta per una arrel africana *grigui* (amulet) i una altra anglesa (*men*).



La ciutat i l'anonimat

“Lazarillos” urbans



L'associació íntima entre novel·la i urbanitat sembla que arriba a la fi. En la novel·la dels segles XIX i XX s'hi podrien trobar tots els detalls per reconstruir el tradicional anonimat urbà. Però encara no s'han escrit les novel·les sobre el nou.

Anònims, potser

Text **Martí Peran** Professor titular de teoria de l'art de la Universitat de Barcelona¹

La novel·la és un gènere literari estretament vinculat amb l'experiència urbana i amb els imaginaris metropolitans. En certa manera, la novel·la moderna sorgeix paral·lelament a l'auge de les ciutats. Aquest veïnatge respon a una raó òbvia de tipus històric: mentre que la lírica tradicional s'associa als mons idealitzats, a la novel·la li correspon de descendir al món real, i no hi ha cap escenari més complet que la ciutat per retre compte de les complexes i idiotes trames que es conjuguen en la realitat. Per aquesta senzilla equació, la tradició novel·lística sembla una eina privilegiada per reconstruir les vicissituds de la vida (urbana) en totes les seves formes. Tanmateix, aquesta associació íntima entre la novel·la i la urbanitat sembla que arriba a la fi. D'una manera alentida però inequívoca, tant la novel·lística com la vida urbana denoten unes noves pulsions que distancien l'una de l'altra.

Mentre que la novel·la es desplaça cap al registre autobiogràfic, a l'interior de les ciutats augmenta el perímetre de l'anonimat. Aquest doble tomb engrandeix constantment la distància entre la literatura i la ciutat; però, tanmateix, en tots dos territoris podria respondre a la mateixa inquietud: una consciència de culpabilitat amb la història o, si més no, una clara desafecció davant les nostres pròpies formes de progrés i benestar. En efecte, quan des de la novel·lística s'apela a la pròpia biografia, el que trasllueix és una certa necessitat per expressar una exculpació particular davant els despropòsits col·lectius i, en la mateixa direcció, el perfil del creixent anonimat urbà, lluny de respondre a una simple dissolució de particulars en la magnitud sublim de les megalòpolis, el que reflecteix és una explícita deserció de les regles del joc. La novel·la autobiogràfica, en aquesta nova situació, ja no és tant un relat inscrit a la ciutat com a lloc del comú, com la narració d'una singularitat mal acoblada a l'escenari social, polític i cultural que s'articula a la ciutat.

De manera paral·lela, l'anonimat urbà ja no és solament el resultat d'un vulgar creixement demogràfic pel qual érem multiplicats com a clons d'una ciutadania desactivada, sinó que, per contra, en l'anonimat urbà d'avui batega la negativa a reproduir-nos iguals. Potser sobre aquest desig de deixar de ser com l'aurora d'una nova subjectivitat també es podran idear les narratives adequades per a una altra literatura.

En la història de la novel·la dels segles XIX i XX s'hi podrien trobar tots els detalls i exemples per a una reconstrucció correcta del tradicional anonimat urbà. En els prosaics retrats literaris de la vida mundana, des de la foscor de la revolució industrial fins a la nocturnitat dels bars postmoderns, se succeeixen d'una manera amanerada i constant les referències als pesars que comporta l'anonimat convencional. Potser no cal il·lustrar-ho a cop de citacions; n'hi ha prou de dir que en aquesta història (literària) de l'anonimat urbà s'hi podrien distingir almenys dos relats ben distintes. D'una banda, la concepció de l'anonimat com una anomalia; d'una altra, per contra, la definició de l'anonimat com a paradigma del contracte social.

D'espai anòmal a espai disciplinat

El creixement vuitcentista de les ciutats organitzat sota la tutela del procés industrial complia una promesa de benestar material i personal que, tanmateix, no podia encobrir el seu costat fosc. A més del desenvolupament econòmic, en efecte, la industrialització també va comportar l'aparició d'un espai públic imprevist i absolutament aliè al dels impol·luts cafès amenitzats amb coristes guarnides amb plomes. L'espai públic de les primeres ciutats industrialitzades ben aviat va esdevenir l'escenari on s'amuntegaven tots els sobrants de la plusvàlua traduïts en restes socials: la pobresa, la prostitució, les barricades i, sobretot, la multitud anònima. Com es pot suposar, la bateria de personatges literaris que bategaven en aquest mateix procés era ingent i, en conseqüència, va garantir un avenir excel·lent per a la novel·la. Per primera vegada, la modernitat ensopegava amb els bàrbars en el seu propi territori i aquesta novetat s'havia d'explotar encara amb tots els seus riscos; com ara que els consumidors d'aquestes mateixes novel·les decidissin quedar-se a casa esmorzant al sol.

En efecte, fins aleshores l'espai públic burgès havia estat, per excel·lència, l'escenari en el qual les classes més benestants exercien l'exhibició de la seva identitat; però aquesta protocol·laria gimnàstica social ja semblava cancel·lada. A partir d'aquell moment, l'espai públic es va identificar amb el que era anòmal i inquietant, com el lloc de les desviacions

“L’activitat ‘pícara’ no constitueix encara un material per a la literatura, sinó un índex de les desigualtats i un signe de la potència antagonista del nou anonimament”.

morals i polítiques i, sobretot, com l’escenari que s’havia fet seu una massa anònima composta per subjectes difusos i potencialment perillosos. En aquesta conjuntura, la burgesia va decidir replegar-se en l’espai interior per construir un món a la seva mida dins del seu refugi privat; una tasca per a la qual va gaudir de l’eficax complicitat d’unes arts decoratives en creixent expansió. L’espai públic, reduït a la condició d’exterioritat anòmala, va quedar estigmatitzat com el terreny de les forces anònimes sobre les quals llançar totes les xarxes de govern i mesures de control que estiguessin a l’abast. En aquesta perspectiva, no és arbitrari que aleshores s’acceleressin les investigacions científiques que permetrien establir un sistema d’identificació amb fins judicials. A l’interior de l’espai anòmal d’allò anònim, calia introduir-hi les eines necessàries per corregir-lo mitjançant mecanismes de reconeixement que n’esmoreïssin la magnitud i els comportaments imprevisibles. Aquesta mateixa tensió entre l’anomalia anònima i multitudinària, d’una banda, i l’irrefrenable desenvolupament de mesures de control i identificació, d’una altra, ha definit des d’aleshores la gestió convencional de l’espai públic.

L’enorme quantitat de xarxes de control i identificació llançades sobre les mareas de l’espai públic, fins i tot amb la seva variable fortuna i eficàcia, al final van propiciar un tomb en la concepció mateixa de l’anonimat urbà. Si en la primera versió el que era anònim era idèntic al que era anòmal, aviat esdevindria un sinònim del que és callat i disciplinat a cop de sacsejades per homogeneïtzar-lo. Com es pot endevinar fàcilment, aquest tomb no vaticina un gran desenvolupament literari, si més no en primera instància, ja que és perfectament factible: només cal elevar els nous antiherois novel·lescos als altars del tedi, l’avorriment i la desesperació davant de la monotonia del benestar anònim i silencios. L’anonimat urbà de la modernitat madura ja no serà allò potencialment perillós, sinó, per contra, allò que s’ajusta a la regla d’evitar qualsevol estridència que interrompi el ritme del creixement. Són els llargs anys de la retòrica de la prosperitat, de la confiança tecnològica i dels plans de pensions; un escenari que, per bé que és escàs en recursos literaris, disposa tanmateix d’aquest ric revers del tedi davant la pau perpètua que, de manera inapel·lable, no pot personalitzar mai el que és just o adequat.

Els personatges de les novel·les urbanes que corresponen a aquest capítol lluiten inútilment per construir-se una biografia o, per dir-ho amb unes altres paraules, per sortir de l’anonimat pla en el qual han quedat instal·lats. La geografia urbana i social de les ciutats per les quals discorren els seus

esforços es regula per uns protocols favorables a la indeterminació i a la ignorància de la identitat singular. En cada lloc i en cada moment tots saben per endavant com han d’actuar i quin tipus d’expectatives han de satisfer. La pàtina de l’anonimat, d’alguna manera, esdevé la millor garantia per conservar intactes les regles del contracte social. Així doncs, la trama literària, té un horitzó de possible desenvolupament molt precís: intentar una biografia singular i, sobretot, relatar amb tots els detalls l’inevitable fracàs d’aquesta mateixa temptativa. No hi ha lloc fora de l’anonimat, concebut ara com la manera més adequada de ser i d’estar a la ciutat. El mateix anonimat és el que garanteix el millor perfil estètic de l’urbà com a forma universal i adequada al cànon: un lloc organitzat pel qual transiten ordenadament els diferents actors socials.

“Lazarillos” invisibles però transformadors

Encara no s’han escrit les novel·les sobre el nou anonimament urbà. Com hem plantejat en la introducció d’aquestes notes, la novel·la està derivant cap a l’autobiografia i el nou anonimament urbà ja no respon tant a les dificultats per construir-se una biografia com al mateix desig de ni tan sols voler-la.

L’anonimat urbà contractat per a la pau social s’ha esquerdat pertot arreu. Si fins fa poc assistíem a la representació d’allò urbà com si es tractés d’una coreografia perfectament pautaada i amb partitura prèvia, avui proliferen les accions imprevisibles, els moviments disconformes amb el previst i les accions parasitàries sobre l’espai reglat. D’alguna manera, sembla esgotada l’èpica implícita en aquests esforços moderns i postmoderns per forjar-se un destí, per dissenyar-se una vida pròpia capaç de destacar per damunt del magma de l’anonimat disciplinat, i, al seu lloc, es percep la remor d’una poderosa activitat minúscula, igualment anònima, però ara tenyida d’un tarannà pícaro, dotada de petites habilitats per subsistir i per satisfer tota mena de necessitats, tant si són materials com arrelades en una nova economia de desitjos. Una legió de *lazarillos* inunda un espai públic reformulat com una regió de la imaginació, convertint-lo en un espai de joc, en un indret per a trobades fugaces, en un lloc de tripijocs i compravenda informal, en un refugi improvisat o en un espai lúdic aliè a la lògica imperant del consum. Tota aquesta activitat pícaro clandestina no constitueix encara un material per a la literatura, sinó una col·lecció d’índexs de les desigualtats i, sobretot, un signe de la potència antagonista del nou anonimament.

D’acord amb la lògica de la premoderna novel·la picaresca, el *lazarillo* és aquell que vetlla per la seva supervivència al




Mentre que la novel·la es desplaça cap al registre autobiogràfic, a l'interior de les ciutats augmenta el perímetre de l'anonimat. A les imatges, diferents zones perifèriques de Barcelona. En portada, a dalt, l'Edifici Titànic al Turó de la Peira. A baix, vistes de la ciutat des del Guinardó. Sobre aquestes línies, una dona sense llar dorm damunt d'un banc de Passeig de Gràcia / Mallorca.

marge del compliment dels codis socials i morals dominants. Amb aquest objectiu, al contrari de l'obsessió dels *hidalgos* per l'ascens social, el *pícaro* deserta davant aquesta temptació i s'aplica exclusivament a desenvolupar tot el seu enginy al compàs de les seves necessitats immediates. Això comporta una lúcida destresa en tots els seus actes i una enorme habilitat per passar desapercebut, per escapar de les xarxes de la identificació que puguin corregir-lo i emmenarlo a la regla. En aquesta direcció, el *lazarillo* exerceix un anonimat metòdic, pertinaç en la seva invisibilitat, però alhora es tracta d'un anonimat amb una enorme pregnància transformadora, perfectament capaç d'insinuar noves maneres de ser i d'estar a la ciutat. Si l'espai social, més enllà de la seva organització comunal establerta, està compost també per un torrent d'esdeveniments espontanis i ingovernables, el nou anonimat és el principi d'acció del qual procedeixen aquests mateixos esdeveniments que, en cas de ser examinats i auscultats, revelarien uns altres mons possibles.

Aquest antagonisme latent en l'anonimat urbà, potser escàs, limitat a l'exercici de sabers subterranis per escapar del que s'espera, descansa, doncs, en la seva intrínseca negativitat. Es tracta d'una força anònima precisament perquè no està constituïda com un possible nou agent social. No hi ha cap pulsio comunitària que pugui cohesionar els dispersos *lazarillos* urbans; tot i que poguessin compondre una legió, no aspiren a articular-se com un col·lectiu inquiet per incorporar-se com a tals al diàleg social establert. La seva força radica a mantenir-se en l'anonimat, on encara són només

quelcom difús, irreductible a ser reconegut com a res precís. A penes quelcom, a penes un avís.

Al cap d'uns quants dies d'haver lliurat aquesta nota als editors, topo amb el magnífic treball *La subalternidad borrosa*, de Manuel Asensi, que introdueix l'edició castellana del clàssic *¿Pueden hablar los subalternos?*, de Gayatri Chakravorty Spivak (MACBA, Barcelona, 2009). En aquest text, Asensi repassa els debats suscitats pel llibre d'Spivak entorn de la figura del subalterm i les seves limitacions per "fer-se escoltar". Després d'un encertat balanç crític, l'autor suggereix una correcció per la qual el subalterm s'hauria d'identificar amb aquell que roman en l'espai *inhabitable* i absolutament precari des del qual no pot ni parlar ni –cosa que és més important– revertir la seva situació. El model d'aquest subjecte subalterm "portat als límits de la mortalitat" s'encarna en el *Lazarillo de Tormes*. No hi ha equivalència possible entre el rigor de l'anàlisi d'Asensi i l'apropament informal que nosaltres ens hem proposat. Tanmateix, si el nostre elogi de la picaresca com a paradigma de l'esfera dels esdeveniments anònims en l'espai social pren el *Lazarillo* com a model, això s'ha d'interpretar precisament com un signe de l'encert i de la magnitud de les possibilitats que van quedar apuntades en l'encertada intuïció llançada per Manuel Asensi. 

Nota

¹ Coeditor de Roulotte. És autor dels assaigs següents, entre d'altres: *Mira cómo se mueven. 4 ideas sobre movilidad* (2005); *Glasskultur: ¿Qué pasó con la transparencia?* (2006); *After architecture. Tipologías del después* (2009).



La ciutat i l'anonimat

Qüestionar el consens

Els espais d'anonimat són pràctiques sense autor que es dibuixen a si mateixes, enigmes que ens interpel·len: Quan apareixen? Qui s'hi aplega? Per a què? Espais on fer vaga de la nostra identitat, on acceptar el desafiament d'allò imprevisible.

L'art d'esfumarse: crisi de la cultura consensual

Text **Amador Fernández-Savater** Investigador independent, editor d'Acuarela Libros i autor de <http://blogs.publico.es/fueradelugar>

Recordem breument la distinció que fa el filòsof J. Rancière entre *polícia* i *política*. La policia no és un poder que reprimeix cossos o consciències, sinó una configuració (d'allò) sensible que estructura jeràrquicament tot l'espai social: el que és visible i l'invisible, la paraula i el soroll, el que és real i l'irreal. Ens assigna a tots i cadascun de nosaltres un lloc, definit per una competència, un títol o una aptitud (o la seva absència). Estableix un marc, un mapa del que és possible veure, anomenar, pensar i fer. Busca la completa: vigila i gestiona permanentment aquest *statu quo* perquè cap punt buit no hi faci cap fissura. La seva passió és la passió de l'U.

La política, per contra, s'esdevé cada vegada que una pràctica col·lectiva desarrepla el mapa policial d'allò que és possible, desplaça les fronteres, reconfigura les maneres de veure i organitzar el que és real. Els qui sota la gestió policial han caigut del costat de la incapacitat, l'invisible o el soroll entren de manera disruptiva en escena, afirmant la seva capacitat per veure i fer veure, dir i escoltar, fabricar món comú.

Al llarg d'un treball més aviat solitari i (comprensiblement) sense gaire ressò, el periodista Guillem Martínez ha definit i descrit la policia *local* com a Cultura de la Transició (CT). La CT neix amb els Pactes de la Moncloa; és la cultura que s'imposa sobre la derrota dels somnis d'emancipació i comunisme dels anys setanta. Cultura en el sentit fort del terme: configuració (d'allò que és) sensible que estructura decisivament el joc polític, la universitat, els mitjans de comunicació, la producció d'obres i la nostra mateixa percepció de les coses.

La CT és una cultura essencialment *consensual*, però no en el sentit que arribi a acords fent dialogar els desacords, sinó que prescriu d'entrada els límits del que és possible: la democràcia-mercat com a únic marc concebible, practicable i desitjable per a la vida en comú. Per tant, consensual equival a policial. Així mateix, es tracta d'una cultura essencialment desproblematitzadora: els problemes són fissures potencials en l'*statu quo* i el seu repartiment de llocs, tasques i poders (qui pot parlar i qui no, qui pot decidir i qui ha d'obeir, quina paraula té valor i quina altra és només soroll, quines propostes són

serioses i quines insensates, etc.). Desproblematitzadora equival, per tant, a despolítitzadora.

De la seva particular passió de l'U, la CT en diu *cohesió*. Aquesta cohesió requereix que tots i cadascun de nosaltres acceptem identificar-nos amb el paper que ens toca en el repartiment de llocs sota el marc de la CT: la política, per als polítics; la paraula, per als mitjans de comunicació; les alternatives, per als moviments socials en els marges; els afectes, en l'àmbit privat; i el "campi qui pugui", en la societat.

La CT s'assegura l'exclusivitat de la producció de sentit i de realitat mitjançant tres monopolis:

–*Monopoli de la/les paraula/les*: durant anys, ha estat organitzat mitjançant un sistema d'informació centralitzat i unidireccional en el qual només les veus mediàtiques tenien la/les paraula/les autoritzada/des. Aquestes paraules autoritzades per la CT són com fetitxes que suspensen i ajornen els problemes en lloc de permetre assumir-los i elaborar-los. Des de l'extrema dreta fins a l'extrema esquerra, la pugna consisteix a apropiarse d'una sèrie de grans termes buits que funcionen amb pilot automàtic i identificar-s'hi, sense que experiències socials concretes els encarnin ni validin: democràcia, llibertat, ciutadania, unitat, Constitució, progrés, etc. En realitat, el seu únic contingut efectiu és la mateixa legitimació de la CT com a marc exclusiu d'allò que és possible: això és el que hi ha...

–*Monopoli dels temes*: prescriure entorn de què hem de pensar i en quins termes. Guillem Martínez diu: "A la CT, el nacionalisme –i no l'economia, la història o la política– és l'únic tema possible de discussió" (i en quins termes!). Per tant, el monopoli dels temes també implica una decisió sobre *qui és l'enemic*: els temes i els termes dimonitzats. Però alerta: l'enemic no és "allò altre" de la CT, el que queda exclòs, sinó que està perfectament inclòs *en tant que és enemic*.

–*Monopoli de la memòria*: durant anys ha consistit en una pura i simple neutralització del passat, sempre incòmode, i ara en una gestió institucional del record que pretén apuntalar la CT desactivant la potència del passat per obrir preguntes i agitar el nostre present (em refereixo, per exemple, a l'operació de

redefinir tots els lluitadors contra el franquisme com a “màrtirs de la democràcia”).

Els fets de l'11-M

Habitar els marges va ser durant molt de temps la millor opció, tot i que sens dubte la CT gestionava amb eficàcia la distància entre centre i perifèria. Però el que avui ha entrat en crisi és la mateixa configuració de l'espai de la CT: el seu monopoli del sentit, la seva capacitat per desproblematitzar i extingir preguntes, per traçar fronteres i assignar llocs.

Seguint l'esquema de Rancière, el poder classificador de la policia queda interromput i trastocat per les irrupcions de la política. Això és el que està passant? Sí i no. Sí, perquè certs desplaçaments estan obrint sens dubte els possibles prescrits per la CT. No, perquè aquests desplaçaments no sempre es fan visibles exactament a través d'una ruptura, una escena pública i un discurs, sinó que sovint són opacs, no polaritzen i defugen directament comunicar, no afirmen explícitament uns altres principis per a la vida en comú, ni es proposen com a alternativa. És per això que hi ha qui detecta la crisi severa de la CT, però s'hi refereix com la simple implosió d'allò que s'ensorra pel seu propi pes. Això també explica la dificultat per interrogar i compondre'ns amb el que està passant.

L'11-M és l'esdeveniment que fa visible la crisi i els desplaçaments. La CT es va posar ferma aquells dies com un sol

home per mantenir-ho tot sota control. Però l'11-M no es va convertir en un altre 11-S. L'estat de setge informatiu no va funcionar, el racisme no es va organitzar, la lògica de la seguretat no va arrelar i la línia divisòria amic/enemic es va desdibuixar. No s'entén res d'això sense valorar la reacció social als atemptats: el poble va prendre els carrers per expressar el seu dol, protesta i anhels sense deixar que la por organitzés l'acció, enfonsant el monopoli dels temes (“Qui ha estat?”, “Volem saber la veritat”) i revocant de manera fulminant el repartiments de llocs i funcions de la CT. Davant el monopoli de la paraula, es va afirmar una presa de la paraula massiva que no es va organitzar sota les formes tradicionals de l'àmbit col·lectiu: partit, sindicat o moviment social. Paraules de dol, de suport, de protesta. Consignes, poemes, condemnes. En santuaris improvisats, al carrer, a la Xarxa. En castellà, en àrab, en romanès. Alternades amb silencis, abraçades, llàgrimes, crits, soroll de cassoles.

El que va passar aquells dies ens parla de l'emergència d'una nova forma de politització, que, resumint:

- No troba necessàriament el seu sentit en la dicotomia esquerra / dreta.
- No extrau la seva força de la ideologia, sinó de l'afectació en primera persona.
- No es deixa representar ni que uns altres acumulin poder a costa seva.

El monopoli de la memòria ha consistit en una neutralització del passat sempre incòmode. Obrint l'article, dos detalls de la muralla del Castell de Montjuïc: la imatge de dalt recull la marca d'un tret, i la de sota correspon al lloc on va ser executat Lluís Companys. Sota aquestes línies, una de les manifestacions autoconvocades arran dels atemptats terroristes de l'11-M a Madrid (11 de març de 2003).



“En els espais de l’anonimat, noves mobilitzacions socials prenen el carrer i la paraula. El revers de l’autoorganització social és el discurs de la por”.

- Pensa amb el cos i es fa preguntes pel sentit.
- Produeix els seus propis sabers.
- No pretén la cohesió, sinó recrear el que és comú: un “nosaltres” obert, incloent i joiós.
- Transforma el mapa d’allò que és possible.
- No anuncia un altre món possible, sinó que lluita perquè no es desfaci l’únic que hi ha (“en aquest tren hi anàvem tots”).

Espais d’anonimat

Dir que encara vivim en els fets de l’11-M significa afirmar que els efectes, ecos i ressons d’aquesta nova forma de politització persisteixen avui difusos en el temps i en l’espai, com un moviment sísmic que erosiona els pilars de la CT. Si ens costa veure (detectar, sentir, valorar) aquest moviment sísmic és perquè els seus agents actius no són actors immediatament identificables i recognoscibles. No és una Cultura amb majúscules, sinó de signe oposat: amb els seus intel·lectuals crítics, els seus periodistes conscients, els seus artistes compromesos. La figura clàssica del Gran Guaita que concentrava els anticossos de la crítica i mantenia alerta la societat queda en un segon pla. Tampoc no són exactament “moviments socials nous o novíssims”. Pensar-los com a tals suposaria trobar a faltar l’estructura organitzativa, la identitat del “nosaltres”, la ideologia, les reivindicacions, la relació de forces, l’alternativa de societat, etc. De fet, es tracta més aviat de *moviments socials que no són moviments socials*. En diem *espais d’anonimat*.


En la crisi de la CT, proliferen les paraules, els temes i els records. Vessen fins a fer esclatar els límits de les institucions tradicionals: partit, sindicat, museu, universitat. Pertot arreu sorgeixen estranyes constel·lacions que pensen, produeixen i creen a partir de les seves pròpies vides agitadaes i problemes situats. Blogs, espais Facebook, noves formes de cultura popular (cultura convergent i filosofia 2.0), empreses d’allò comú, mobilitzacions socials de nou tipus (*smart mobs* i *flash mobs*), comunitats d’afectats (diversos físics, celíacs, electrosensibles...) que prenen el carrer i afirmen en veu alta: “Res sobre nosaltres sense nosaltres”. Multitud d’experiències que pensen a la seva manera: profana i sense autor, empírica i en procés, enfonsant les fronteres entre gèneres i disciplines, posant en joc unes altres racionalitats, sensibilitats, evidències i valoracions.

La crisi dels centres jeràrquics de sentit no és un procés unilateral d’emancipació. Comporta soroll, frau, paranoies. Grups que sostenen i difonen la creença en tota mena de conspiracions. Patrulles ciutadanes que autogestionen la por als barris. Una Nova Dreta 2.0. que arrela amb molta força en el malestar social i el convoca al carrer una vegada i una altra.

És el revers tenebrós de l’autoorganització social: l’anonimat *obscur*, contra el qual els gossos guardians de la CT ens adverteixen mitjançant el discurs de la por: voldrien imposar-nos una alternativa entre la sàvia verticalitat de la CT i el caos horitzontal, com si no poguessin existir maneres d’autoregulació d’allò comú col·lectives i distribuïdes.

Com es pot aprendre a escoltar i impregnar-se de la força de l’anonimat? Es tracta de *despolititzar-se per polititzar-se*. És a dir, connectar amb els seus mateixos centres d’energia, que no són la identitat i la ideologia, sinó l’afectació en primera persona i l’anonimat col·lectiu. De què en diem afectació en primera persona? D’una sacsejada que travessa l’existència, suspèn i desequilibra la normalitat, obre preguntes sobre el sentit de la vida que portem, fa que les coses i els altres importin realment perquè només amb ells podrem trobar respostes, imprimeix passió i veritat en la banalitat ambiental, ens exigeix una elaboració de sentit. Sentir-se afectat és sentir que la teva vida no pot continuar igual, que passa alguna cosa i que has de fer alguna cosa amb això que (et) passa.

D’altra banda, anomenem anonimat col·lectiu l’art d’*esfumar-se*. Leonardo va aconseguir l’enigmàtica expressió de la Gioconda per mitjà de la tècnica de l’esfumat, que consistia a difuminar els contorns de les figures per aconseguir una mena de boirina sobre l’obra. Així doncs, com s’ha escrit, Leonardo no solament es revelava amb aquestes pinzellades borroses contra la nitidesa i les línies precises que imperaven en la pintura acadèmica de la seva època, sinó que plantejava una profunda proposta creativa: l’acceptació de la incertesa i l’ambigüitat com a estratègia per mantenir la ment flexible i oberta davant dels canvis i l’inesperat.

En el cas dels espais d’anonimat no hi ha creador. Són pràctiques sense autor que es dibuixen a si mateixes. Però també són enigmes que ens interpel·len: Quan apareixen? Qui s’hi aplega? Per a què? S’esfumen, però esfumar-se, com hem vist, no significa desaparèixer, sinó *aparèixer borrós*: camuflar-se en les regles del joc per trencar-les des de dins, difuminar els contorns per saltar les fronteres sociològiques i ideològiques que ens divideixen quotidianament i facilitar d’aquesta manera que *qualsevol* pugui implicar-se en nom propi. Provocar una boirina protectora contra les etiquetes (“antisistema”, etc.) que ens tornen governables i previsibles, una vaga d’identitats on eixamplar plegats el que és possible. Revelar-nos contra les exigències de nitidesa i línies precises (esquerra / dreta, etc.) que imperen en les mirades dominants sobre l’àmbit polític i acceptar el desafiament de barrejar-nos amb l’imprevisible i ambivalent fins al punt d’arribar a preguntar-nos *si continuem sent dels nostres*. 

Pasalo!

Ops,

Enviar

Borrar

La ciutat i l'anonimat

**Compartir
per egoisme**

Els espais 2.0, fets per tothom i per ningú, estan saturats de primers plans, d'identitats digitals reflex de les materials. I aquesta saturació, paradoxalment, els converteix en espais d'anonimat. Un anonimat en primera persona que enlluerna per massa exposició.

La Web 2.0 i l'anonimat en primera persona

Text **Margarita Padilla** Hacker¹

Primer va ser el ciberespai, la nova llar de la ment. Després va arribar Internet, que va deixar a fora un sens fi de connexions. La Web va succeir Internet i va arraconar tot el que no començava per "http". I, en aquesta cursa contra la complexitat, arriba la Web 2.0.

Cada vegada que es rebla el clau, s'actualitza la pregunta pel qui: Qui és? Qui fa?... Sembla que el triomf de la Web 2.0, amb la cessió massiva de dades i informacions personals que exigeix, ha acabat amb les possibilitats d'anonimat. Però només ho sembla, perquè darrere de *I am what I am* hi ha activa la força d'un anonimat paradoxal en primera persona.

Mentre el món es polaritzava en dos blocs que dividien el planeta, a l'Institut Tecnològic de Massachusetts un reduït grup de nois compartia una contracultura pròpia. Eren els *hackers*; la seva cultura, l'ètica *hacker*; el seu món, la comunitat; i el seu llegat, Internet.

Tant si l'origen d'Internet és militar com acadèmic, la dècada dels 60 va estar marcada per l'hegemonia militar: la Unió Soviètica havia llançat l'Sputnik, la guerra freda també es lliurava al front tecnològic i esclatava la guerra del Vietnam. Es parlava de conspiració tecnològica. Allí va néixer la contracultura *hacker*.

Sembla un miracle que l'imaginari militar no hagi traslladat a penes cap aspecte, ni simbòlic ni tècnic, a Internet. La contracultura *hacker* va aixecar un mur forjat de passió, addició, superioritat i virtuosisme tècnic que va impedir que l'àmbit militar es filtrés al ciberespai.

En comptes d'assumir la seguretat, els sistemes funcionaven sense contrasenya. L'accés als ordinadors havia de ser il·limitat. Tota la informació havia de ser lliure. En comptes d'assumir l'amenaça militar, creaven art i bellesa amb les computadores. En comptes d'assumir l'autoritat, descentralitzaven. Sota la consigna "mans a l'obra", violaven els límits. El joc i el gaudi eren inseparables de la innovació i el virtuosisme. Els *hackers* van tatuar aquesta ètica en l'ADN d'Internet.

Si avui existeix la Web 2.0 i si podem imaginar-ne desenvolupaments futurs, és perquè Internet és descentralitzada, oberta i flexible. Horitzontalitat, simetria, absència d'autoritat central, igualtat dels nodes entre si i intel·ligència als

extremes no són qualitats intangibles que atorguen a Internet una imatge de marca amable i convenient. Són característiques materials inscrites en el seu codi, en la seva arquitectura. Els diners poden trencar la simetria amb el *hardware*, però el codi és lliure i està fet per a la llibertat.

Al costat d'un codi desterritorialitzant, els *hackers* van inventar la seva manera de fer el comú: la comunitat. El coneixement ha de ser compartit i els desenvolupaments individuals han de ser tornats al comú. Privatitzar el coneixement és matar la comunitat. La comunitat és garant de la llibertat. Com a *hacker* en comunitat, ets lliure. De la resta, res a dir. La comunitat no ha de convèncer el món. És superior, i amb això n'hi ha prou. L'objectiu de la comunitat és recursiu, ja que també és la seva precondition: assolir la intel·ligència social, col·lectiva, nodrida per aportacions individuals segons una lògica de cooperació.

Quina mena d'anonimat destil·laria la comunitat? Cap, perquè és un espai alliberat. I, tanmateix, sosté i retroalimenta un paradoxal individualisme cooperatiu que esdevé autoritat col·lectiva i enterboleix la pregunta pel qui: Qui va fer Internet? Qui fa Internet?

Autoria col·lectiva no significa anonimat individual. Internet és el cas primigeni d'autoria col·lectiva, no perquè no sapiguem qui va programar cada tros de codi, sinó perquè és fruit d'un grup humà que s'organitza amb voluntat de cooperació: la voluntat *hacker*. Una voluntat que dona un tomb als referents col·lectius heroics, perquè no sent nostàlgia per una comunitat política. La comunitat és cooperació, però és molt més que cooperació. És, sobretot, subjectivitat *hacker*, una intersubjectivitat que se sent capaç de qüestionar les institucions, que se sent capaç de fer codi per a la llibertat desafiant el món de blocs.

La conceptualització de l'ètica *hacker* es dona en els anys vuitanta, quan la comunitat ja està desarticulada. La llista de textos de referència d'aquests anys és enorme: el 1986 The Mentor publica el seu *Manifest Hacker*; Stephen Levy, el 1984, *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*; i Bruce Sterling, el 1992, *Hacker Crackdown*. El terme "ciberespai" pertany a aques-



La Web 2.0 no té una frontera clara, ja que no es tracta d'una tecnologia sinó d'una actitud. Participació 2.0., intel·ligència 2.0., màrqueting 2.0... Espais d'anonimat que quan s'activen (com la crida de "Passa-ho!" del 13-M a través del mòbil, en la imatge de portada) tenen gran capacitat d'interpel·lació social. Sobre aquestes línies i a la pàgina següent, capturem de pantalla de diferents serveis 2.0.

ta època². El 1984 Richard Stallman funda la Free Software Foundation, contra les restriccions de còpia, redistribució i modificació dels programes d'ordinador, i pel programari lliure. El 1990, tres grans de la xarxa, Mitch Kapor, John Gilmore i John Perry Barlow, funden l'Electronic Frontier Foundation per defensar els *hackers* caiguts en la primera batuda policial contra l'*underground* informàtic.

El 1985, amb el seu *Manifest per a Cyborgs*, la feminista Donna Haraway denuncia la informàtica de la dominació i celebra el tecnoalliberament. El 1990 té lloc a Florència el primer *Hack-meeting*. El 1993, en el marc de la campanya "Amb cinquanta anys n'hi ha prou", sorgeixen a Espanya les primeres infraestructures telemàtiques de caràcter social. El 1999, inspirat en la telemàtica antagonista italiana, es crea *sindominio.net* per esquivar la dependència de les operadores i gaudir d'un servidor administrat horitzontalment amb programari lliure.

"Underground", Matrix i el "hacking" negre

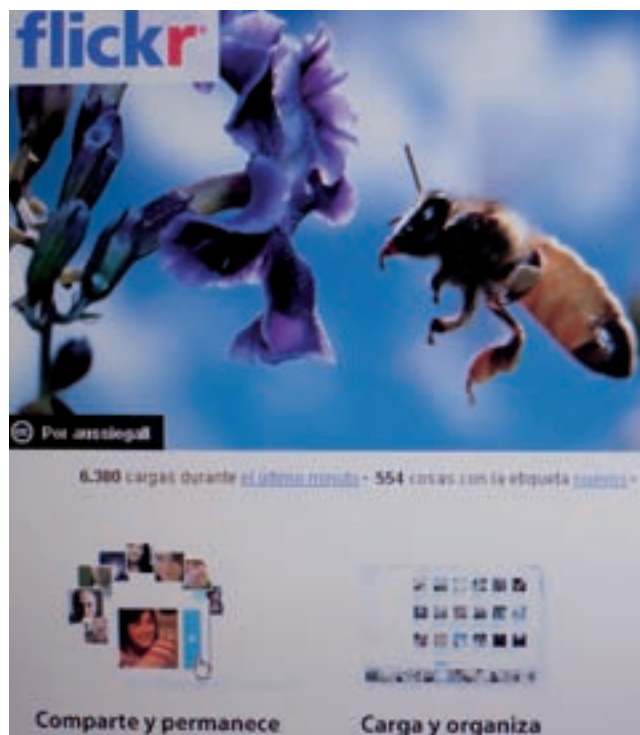
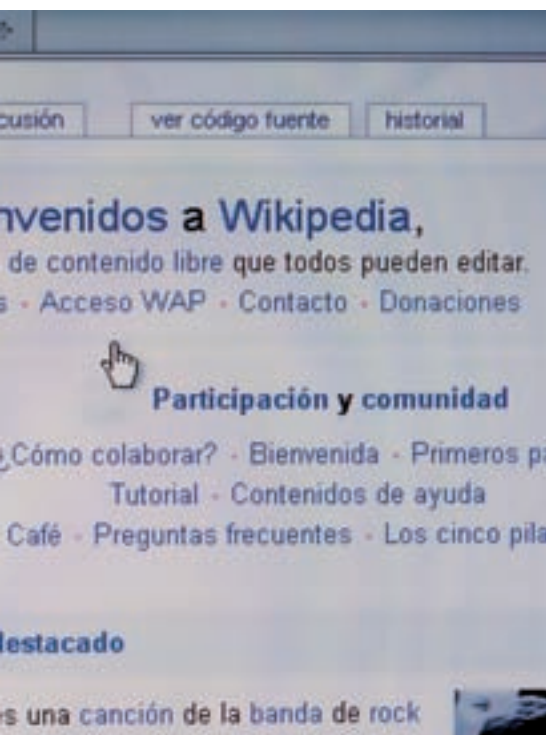
¿Per què des de l'*underground* fins al *hacktivisme*, passant pels drets civils, tot s'activa a una velocitat de vertigen? Perquè des dels anys vuitanta, i a Espanya des dels noranta, les computadores han sortit al carrer acoblades com a PC i són un producte de mercat gràcies, en gran part, a l'activitat dels *hackers* del maquinari, sobretot a Califòrnia, que han impulsat projectes per posar els ordinadors a l'abast dels mortals, d'on han sorgit empreses com ara la coneguda Apple. Els somnis dels *hackers* del maquinari obren un mercat i, alhora, apareix el mercat del programari, sobretot videojocs. I els virus, la pirateria, el *cracking*. Bill Gates comença a dir que els seus programes s'han de pagar. El *hacking* es converteix en intrusió i sabotatge. Es publiquen forats de seguretat. És l'època dels *crackers* mediàtics, adolescents que col·lapsen sistemes. L'època de l'*underground* i de la criminalització. El Neo de Matrix abans de ser alliberat. El *hacking* negre.

El mercat, reticent al principi, es frega les mans imaginant un suculent repartiment del pastís. Els grans consorcis mediàtics intenten convertir la xarxa en un mitjà tradicional, vertical, dividit entre uns quants emissors corporatius i una massa de receptors / consumidors passius. És la Internet Model Portal, la del lleure més banal. Ho intenten, però no ho aconsegueixen. El cicle se salda amb la crisi de les empre-

ses "puntcom". Fracassen. No han calculat fins a quin punt Internet és descentralitzada, oberta i flexible. No han comptat amb la voluntat comunitària.

Mentre la narrativa *ciberpunk* exalta aquests nois instal·lats en el costat fosc de les noves tecnologies en una atmosfera de control social profundament pessimista, moviments socials nous de trinca lluiten per obrir a la xarxa Zones Temporalment Autònomes (ZAT), que troben els seus correlats als centres socials *okupats* a plena llum del dia, en els *reclaim the streets* que converteixen el món en una festa, o en qualsevol espai de relació social en què no intervé la coerció. El costat fosc s'esquitxa de colors i alguna cosa fa que entre pràctiques de tons molt dispars, i fins i tot contraposades, es construïxin ponts que permetin circular d'un costat a l'altre, de manera que allò nocturn no sigui oposat a allò diürn, ni viceversa. Fer plegats coses diferents. Aliances estranyes basades en afinitats impossibles. Però les ZAT no són l'avantguarda d'una massa informe deficitària de consciència i de projecte. El *hacking* fosc també aporta alguna cosa en aquestes aliances, i molt. Aporta, sobretot, connexió vital amb una realitat nova: la de la postmodernitat.

Postmodernitat significa que l'intent d'aconseguir l' emancipació de la humanitat ha estat derrotat. Aleshores, com lluitar?, per què lluitar? Des dels extrems del *punk* es respon a aquestes preguntes: continuar lluitant per a res, però continuar lluitant. Aquesta resistència crea possibilitats de vida i aporta una energia que les ZAT visibilitzen i retroalimenten. Saber-se fills de la mateixa derrota permet un afecte entre germans que, encara que no comparteixen els mateixos tons vitals, habiten, pateixen i gaudeixen en el mateix món desintegrat i ruïnós, on els recorreguts lineals són impossibles, on el propi jo està fragmentat i on la tecnociència, el ciberespai, són indrets habitables i relativament segurs, si estàs disposat a deixar de ser el que ets. Tant si ets de la tribu com si ets de la comunitat, el *nick*, l'àlies, serà la teva veritable identitat. En un món ruïnós, res de la vida real no mereix ser migrat al ciberespai: edat, sexe, nacionalitat o ètnia; tot el que tingui a veure amb la materialitat, és quelcom a rebutjar. L'anonimat es dota de màscares i el ciberespai es pobla d'éssers que superen la guerra fronterera entre màquina i organisme, que canten al plaer de la confusió d'aquestes fronteres i que



desobeeixen les lleis dels gegants de carn i acer per crear un espai social global alliberat de les tiranies.

Web 2.0, més que una tecnologia, una actitud

En la postmodernitat no hi havia fets, només interpretacions. Però la caiguda de les Torres Bessones va ferir de mort la postmodernitat. El món s'havia globalitzat. L'11 de setembre de 2001 va ser una fita en la història de la publicació oberta. Slashdot, lloc web de publicació oberta, recollia testimonis de milers de persones que oferien més i millor informació que els grans mitjans. La publicació oberta és només una d'aquestes iniciatives de compartició que van proliferar en l'època de les "puntcom". A mitjan anys noranta ja eren comuns els fòrums. El 1999 va sorgir Napster, un invent de garatge per compartir MP3, i aquell mateix any ja hi havia portals dedicats a proveir de blocs, a l'estil de Blogger. L'any 2000 ja es podien utilitzar els RSS per publicar els continguts web d'uns llocs en uns altres i les novetats es podien agregar. El 2001 es va crear Vikipèdia. Després van arribar MySpace (2003), Flickr (2004), YouTube (2005), del.icio.us (2005), Facebook (2006)... molts d'aquests iniciats també com a projectes de garatge. I Google va anar reinventant-se al ritme d'aquest vertigen de continguts i relacions, que requeria cercadors capaços de separar el gra de la palla.

Separar el gra de la palla exigeix tenir un criteri. I és aquí on triomfa el concepte de Web 2.0, proposat per Tim O'Reilly el 2004³. Com diu el seu autor, Web 2.0 no té una frontera clara, ja que no es tracta d'una tecnologia, sinó d'una actitud: participar en comptes de publicar (blogosfera); confiança radical (Vikipèdia); descentralització radical (p2p); prestigi (PageRank); l'usuari com a col·laborador (resenyes d'Amazon); marcar amb etiquetes, no amb taxonomies (Flickr, del.icio.us)... Un nucli gravitacional que se sintetitza en arquitectura de la participació i aprofitament de la intel·ligència col·lectiva. Encara que s'autoemparenta amb l'ètica *hacker*, Web 2.0 és un concepte per a emprenedors. No parla de llibertat, parla de valor.

Què és participació 2.0? El paradigma de participació és el model p2p (*peer to peer*, xarxa d'igual a igual): l'usuari, si vol obtenir un bon rendiment, està obligat a compartir les seves descàrregues. És el seu propi "egoisme" el que revaloritza la

base de dades. Aquesta manera de crear valor és millor que les crides al voluntariat, ja que només una minoria d'usuaris es prendrà la molèstia d'afegir valor mitjançant accions explícites. O'Reilly té molt clar que "una arquitectura és una política". I es decanta per una política de creació de valor malgrat la voluntat: valor com a subproducte automàtic. Una ordidura d'"egoismes" que funciona.

Què és intel·ligència col·lectiva 2.0? Una capacitat a explorar. Davant la sobredosi informativa, el més valuós és el temps. La intel·ligència col·lectiva és el filtre que permet una economia de l'atenció: si moltes webs enllacen a una vol dir que aquesta és interessant (PageRank); si molta gent marca una direcció web amb la mateixa etiqueta vol dir que aquest significat és rellevant (del.icio.us). Microdecisions individuals posades en xarxa creen cervells col·lectius que "pensen" amb més eficiència que el cervell individual i permeten estalviar temps. O'Reilly reconeix les comunitats *hacker* com a expressions d'intel·ligència col·lectiva. Però, en la seva política, no cal ser virtuós per contribuir a aquesta intel·ligència. Així s'obté valor dels extrems, del que no és central, del que és residual. Més valor.

Per què Web 2.0, un concepte de màrqueting, ha tingut tanta fortuna? La resposta ha de tenir en compte un món globalitzat en el qual només hi ha una realitat: el mercat. El ciberespai ja no és un indret habitable i segur. El món virtual reflecteix la realitat. El jo ja no està fragmentat. No hi ha separació entre l'àmbit públic i el privat, entre l'àmbit personal i el professional. Els amics són els contactes. El bloc és el millor currículum.

El món globalitzat viu de les idees, en produeix i en consumeix. El missatge és: esbomba les teves idees; si són bones, triomfaràs. Però la precarietat, econòmica i vital, posa en dubte aquesta promesa d'èxit. Cal esbombar les idees, d'acord, però procurant que produeixin valor per a un mateix i no per a agendes alienes. Els espais 2.0, fets per tots i per ningú (blogosfera, MySpace, Twitter, Facebook, YouTube...), proporcionen recursos gratuïts per posar en circulació, en xarxa, les idees, perquè es comuniquin entre si, perquè parlïn les unes amb les altres, perquè no s'assequin. I, sobretot, contribueixen que el valor d'aquestes retorni al seu autor, ja que impedeixen que les autoritats acadèmiques, mediàti-



ques, polítiques o culturals capturin la representació. Els espais 2.0, fets per tots i per ningú, estan saturats de primers plans, d'identitats digitals reflex de les materials. I aquesta saturació de primers plans, paradoxalment, els converteix en espais d'anonimat, espais en què no circula la representació. Un anonimat que enlluerna per massa exposició. Un anonimat en primera persona.

Web 2.0 és un concepte per a emprenedors. En un món globalitzat tots som emprenedors, com a mínim *freelances* del nostre jo. Ara bé, el fet que tots siguem emprenedors, *freelances* que han d'esbombar qualitats, capacitats i sabers, explica totes les pràctiques de compartició? Rotundament no. Els patrons 2.0 no ho expliquen tot. Molts béns immaterials es comparteixen sense obtenir benefici. Novament, la voluntat comunitarista, el gaudi per l'expressivitat directa, l'alegria del do gratuït, l'autoreconeixement horitzontal...

Utilitzar el mercat contra el mercat

Les pràctiques de posada en comú que no s'expliquen pel paradigma 2.0 obren dues opcions. O bé hi ha realitats que queden a fora del món globalitzat i no tot és mercat o bé, si tot és mercat, la mateixa idea de mercat s'ha de reformular perquè, afectat per tot el que abans era a fora i ara és a dins, el mercat pren més dimensions que la mercantil. Aquestes dues opcions no són excloents, però de cadascuna se'n dedueixen estratègies distintes. La primera tractarà de visibilitzar les fronteres entre el dins i el fora, buidar el dins, vigoritzar el fora i construir un discurs crític. La segona tractarà d'utilitzar el mercat contra el mercat. La primera és més coneguda, més nítida, i ha elaborat el seu propi discurs. La segona és ambigua, dubitativa, interrogativa. Per això val la pena aturar-s'hi.

Utilitzar el mercat contra el mercat pot ser l'actual ús massiu del correu de Gmail, que es reapropia d'un recurs privatitzat. Segons aquesta visió, els serveis Google són una despesa més que una inversió. A més, l'àmbit social, amb els seus escassos mitjans, no podria satisfer una demanda de recursos telemàtics que creix exponencialment. Per tant, el balanç és positiu a favor de la societat, deixant de banda que el programari no és lliure i que no hi ha control sobre les dades personals. Aquesta visió afirma que encara no hi ha un model de negoci definit per als serveis 2.0, i potser no n'hi haurà mai cap. No es van enfonsar les "puntcom" pel comportament dels usuaris? Potser aquest comportament impedeixi consolidar models de negoci antisocials. Per a això hi ha la intel·ligència col·lectiva.

La llicència GPL, promoguda per la Free Software Foundation per al programari lliure, podria ser una altra forma d'utilitzar el mercat contra el mercat. I què podem dir de les llicències Creative Commons. Aquestes llicències són una manera d'usar el *copyright* contra el *copyright*. I, en vista de com s'estan endurint les lleis de propietat intel·lectual, ho fan d'una manera força incisiva.

La utilització del mercat contra el mercat no es limitaria a la Xarxa. El "top manta" obre un mercat perillós per al mercat, si s'ha de jutjar per la desproporcionada duresa del Codi Penal, que condemna amb penes de presó efectiva desenes de persones per la mera exposició al carrer d'uns quants CD pirates.

Usar el mercat contra el mercat comporta una càrrega forta d'anonimat. Anònims, en tant que són indistints, gent

“La llicència GPL, les llicències Creative Commons, el ‘top manta’... Diverses maneres d'utilitzar el mercat contra el mercat que comporten una forta càrrega d'anonimat”.

de tota mena pul·lulant sota els focus, primers plans cremats per tanta llum. Espais d'anonimat que, quan s'activen, tenen una gran capacitat d'interpel·lació social i poden omplir a vessar els contenidors virtuals irrompent i afectant la vida i la política del món real, com ha passat en les autoconvocatòries del *Prestige*, del 13-M, de la H d'Habitatge, de les festes de “*botellón*”... Però també topen amb límits.

En primer lloc, no tenen un llenguatge propi. El vocabulari utilitzat, tant per l'empresa com per l'àmbit cultural o el social, és el del màrqueting 2.0, que redueix totes les pràctiques de cooperació a producció de valor mercantil. En segon lloc, les arquitectures per a la participació afarten, sense que es dibuixin línies que demarquin territoris autodeterminats per modular aquesta participació. En tercer lloc, el ciberespai es va configurant com un espai de comunicació, conversacional, en el qual l'important és el que es diu. Reapropiar-se de les tecnologies ha esdevingut reapropiar-se dels recursos (YouTube, Blogspot... com a recurs). El programari com a servei aixafa el “fes-t'ho tu mateix”, tan important en l'ètica *hacker*. S'obre camí un perillós oblit de la importància de la tecnologia en si mateixa, ja que l'àmbit social no pot estar separat del tècnic. S'oblida la importància del codi i que aquest sigui lliure.

Finalment, hi ha l'altíssima concentració, pròxima al monopoli. La gestió d'aquests espais comunicatius està en mans privades. Això permet, com ja ha passat, que els estats negociïn amb aquests serveis els termes d'accés o ús en determinades zones geogràfiques o circumstàncies socials o polítiques. La concentració permet l'apagada.


La telemàtica antagonista no és aliena al fenomen 2.0. Indymedia –xarxa de publicació oberta per al periodisme ciutadà creada el 1999 amb programari lliure com a part del moviment antiglobalització contra la cimera de l'OMC a Seattle– marca un punt d'inflexió. Els continus atacs provocadors han minat aquests llocs de publicació oberta sense que els continguts porqueria constitueixin una amenaça. La potència de la publicació oberta és a la base de molts serveis 2.0, com ara YouTube, per exemple. Què és el que fa que YouTube, MySpace o Flickr siguin immunes a les provocacions? Aquests llocs també tenen continguts porqueria, i molts! Però aconsegueixen que això no faci minvar el seu valor. Ara bé, per aconseguir aquesta immunitat han d'esdevenir anònims, ser de tothom i de ningú, cosa que no forma part dels plans d'Indymedia.

Els espais alternatius que proveeixen serveis telemàtics s'han vist desbordats. No han pogut créixer al ritme de la demanda. El coneixement que garanteix aquests serveis no s'ha disseminat a la velocitat necessària. Vist per l'altre costat,

els col·lectius polítics o socials no han apostat per disposar de projectes telemàtics autònoms. En resum, el boom 2.0 descol·loca el *hacktivisme* polític.

Anonimat en primera persona: egoisme i cooperació

La Web 2.0 proclama que la gent segueix automàticament les regles del seu propi “egoisme” si se li proporciona un tauler prou intuïtiu. Però l'egoisme no ho explica tot. En època de precarietat econòmica i vital, l'anonimat en primera persona troba una manera de contribuir a un comú sense que això contradigui la gestió del jo. Una via de coexistència entre cooperar i competir, perquè l'individualisme no sigui l'única experiència. Subsistir, però no a cops de colze. Cooperar i alhora competir, en els mateixos espais, amb el mateix *password*. Perquè competència i cooperació s'alimenten mútuament i no poden separar-se amb nitidesa.

Però aquest equilibri entre competència i cooperació és inestable i fràgil. Les aliances entre *hackers*, ZAT, *underground*, activistes dels drets digitals i contribuïdors a la utilitat pública que es van forjar en els anys noranta s'han esvaït i la iniciativa sembla que està al costat de les empreses. El principal defensor de l'anonimat en primera persona resulta que és el màrqueting neoliberal 2.0, el qual en té cura i li ofereix espais en què florir, a canvi d'intentar obtenir el valor i el poder que aquests espais d'anonimat produeixen. Però el màrqueting neoliberal pot canviar de rumb i tancar, cooptar o aixafar aquests espais. En aquestes circumstàncies, és urgent pensar de què està fet aquest anonimat per parlar-hi i reconnectar-hi, reformular estratègies que li donin autonomia i valor, conceptualitzar-lo amb paraules que li siguin pròpies, activar-lo, fer-lo pensar, portar-lo als límits... L'arquitectura d'Internet és descentralitzada i les pràctiques 2.0 no són sòlides i irreversibles. Són mal·leables, modificables; són de tots i de ningú, poden apoderar-se, poden canviar. El jo anònim, que som tots i cadascun de nosaltres, continua tenint la força de l'anonimat. Una força col·lectiva que serà més potent com més elabori com, on i amb qui s'aplica. 

Notes

- 1 L'autora explica que va aprendre GNU/Linux i els usos de les noves tecnologies en centres socials *okupats*, cosa que a la universitat no li van ensenyar mai. Des de llavors no ha deixat d'indagar la relació entre acció política, transformació social i noves tecnologies.
- 2 El ciberespai és una al·lucinació consensual, una representació gràfica de la complexitat inimaginable de la informació. A aquesta matriu de complexitat s'hi pot accedir mitjançant la consola de l'ordinador, però també mitjançant implants, elèctrodes o, simplement, projectant l'existència dins el ciberespai, connectant directament amb la ment.
- 3 El concepte està explicat pel seu autor en el document *Web 2.0. Patronos del diseño y modelos del negocio para la siguiente generación del software*, disponible a Internet: <http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html>.

La geometria del des/afecte ens situa en un mapa d'immunitats i d'implicacions. Des de la implicació, l'anonimat perd la seva distància immunitzant. Els sense nom som tots quan ens relacionem des de la nostra potencial complicitat.

Geometria del des/afecte

Text **Marina Garcés** Professora de filosofia de la Universitat de Saragossa i de la UOC i membre d'Espai en Blanc

El fantasma de la desafecció recorre Europa. Això ho diuen, amoïnats, analistes, experts i polítics en els mitjans de comunicació. La presència absent dels qui no participen és percebuda amb inquietud per les veus que legitimen el sistema. Les xarxes socials creixen, milions de vides particulars, amb les seves fotos, lectures, preocupacions i preferències omplen el laberint de la web 2.0. I tanmateix, un silenci anònim amenaça la salut del sistema representatiu i de la vida participativa de la ciutat.

On són els que no voten? Qui són els que no van a votar quan són convocats? Què pensen els que s'abstenen de participar, d'escollir i d'opinar? Desertors invisibles, desertors que ni tan sols diuen "no", els anònims s'amaguen rere l'escut de la seva vida privada. La desafecció, el silenci dels anònims, és percebuda com la fallada de la democràcia. Davant això, experts i polítics ofereixen solucions urgents: nous canals de participació, sanejament de la classe política, més proximitat de les decisions administratives, reformes de la llei electoral... Són solucions aparents que giren sobre el seu propi buit: el buit que ha obert la desmobilització generalitzada. Insistir en la pregunta per la desafecció, per les seves causes i per la seva solució, només pot fer més gran aquest buit.

La pregunta per la desafecció és la que plantegen els qui no volen saber que el silenci en realitat és murmur i que la desmobilització és un posicionament. Són el murmur i el posicionament dels qui se saben menyspreats, dels qui només compten –en xifres– per no comptar, dels qui han estat expropiats de tot poder de fer i desfer el món al costat dels altres. Condemnats a escollir entre objectes de consum, estils de vida i partits polítics, fan de la seva abstenció la seva força. No és la força d'una protesta únicament. Va més enllà del càstig a les forces polítiques o del boicot a determinats béns de consum. És alguna cosa més. És el que Maurice Blanchot va anomenar, en els anys cinquanta, la "força anònima del rebuig"¹: aquesta veu sense llenguatge comú que s'articula en retirada. És una força que actua buidant, desocupant els llocs de la mobilització. Mancada de propostes i d'alternati-

ves, és la veu d'un "no" sense discurs en què responen una multiplicat de rebutjos particulars units per un malestar comú: rebuig al descrèdit dels polítics, a la precarietat patida en el propi nom i la pròpia carn, al preu de l'habitatge, a la manca d'expectatives... Però en el seu rebuig comú hi ha un descobriment: el descobriment que el dins/fora sobre el qual s'organitza la societat pot ser qüestionat. O participes o no et pots queixar. O et connectes o estàs mort. O et mous o caduques... Són els missatges d'una societat en la qual la inclusió és de direcció única i les vies d'expulsió, múltiples. La força anònima del rebuig trenca el límit dins/fora imposant un altre límit: actuo (consumeixo, treballo, em relaciono...), però "fins aquí"; sóc visible (circulo, em comunico, gasto...), però només "fins aquí". Aquest "fins aquí" assenyalava un lloc que no és a dins, però que tampoc no fuig ni es conforma amb l'exclusió.

Des/afecte

El que la lògica binària de la participació, basada en el "recompte" (quants n'hi ha?), no aconsegueix escoltar ni entendre és el mapa de relacions d'afecte i de desafecte que componen la ciutat anònima. La ciutat anònima no és una ciutat desarticulada. Està composta de mons que s'atrauen i es repel·leixen, de mons oberts i tancats, de mons per compondre, de mons incompatibles. Què m'afecta i què no? Què em concerneix i què em resulta indiferent? Per a qui compto? Qui em necessita? Amb què tinc primer obligació? Amb aquestes preguntes emergeix una altra geometria, la geometria del des/afecte, per a la qual els anònims ja no són comptats des de la neutralitat d'un indret buit, sinó que poden aparèixer amb tota l'espessor dels seus cossos.

La geometria del des/afecte és la que ens situa en un mapa, mai neutre, d'immunitats i d'implicacions, de distàncies i de proximitats. Immunitat i implicació no són dos termes oposats, mútuament excloents. Responen a graus diferents d'afecte i de desafecte. Quanta distància cal per sentir-se aliè a la desgràcia d'una altra persona? Quanta distància necessita la indiferència? Quanta proximitat assegura la



La força anònima del rebuig trenca el límit dins/fora i imposa un altre límit: actuo (consumeixo, treballo, em relaciono...), però “fins aquí”; sóc visible (circulo, em comunico, gasto...), però només “fins aquí”.
 Damunt d'aquestes línies, un edifici d'oficines.
 A la pàgina següent, publicitat urbana.

meva implicació en quelcom comú? Com mesurar les proximitats d'allò que em concerneix o de les persones amb les quals compto? I com es construeixen aquestes distàncies i proximitats? Per a la geometria del des/afecte, l'individu no és una unitat (un vot, una cadira, un comprador), sinó un llindar de relacions que es componen i articulen amb uns altres individus, coneguts o desconeguts, en una situació.

Com ha desenvolupat el filòsof italià Roberto Esposito als seus darrers llibres, la *immunitat* és una de les categories que articulen la constitució de les societats modernes i la configuració de l'individu com a unitat bàsica del seu ordre i funcionament. El dins/fora que organitza l'Estat-nació i la vida dels seus ciutadans no depèn solament d'una determinada gestió de les identitats personals o col·lectives. Requereix necessàriament la delimitació i el blindatge dels cossos, la seva separació i impermeabilització cap a tot allò que hi pugui penetrar i alterar-ne la naturalesa. En el paradigma immunitari, la proximitat del que és desconegut és codificada com una amenaça i la seva distància és tolerada amb indiferència. Els exemples són part de la nostra vida quotidiana: la sort d'un immigrant m'és indiferent (no m'afecta) mentre no s'apropi gaire a mi (a casa meva, al meu lloc de treball, a les amistats dels meus fills...). De la mateixa manera, els atemptats que cada dia assolen les ciutats de l'Orient Mitjà em són indiferents (no m'afecten) fins que un tren o un autobús esclata a la meva ciutat o en una ciutat que podria ser la meva.

En una societat articulada, principalment, per relacions d'immunitat, els anònims cobren forma sota dues figures: la del cos-amenaçat i la del cos-víctima. En ambdós casos,

tenim cossos sense nom que necessitem mantenir a distància: cossos que sotgen i cossos-residu dels quals ens hem de protegir o dels quals no volem saber res. Són els cossos del desafecte: o tenim por que ens afectin (els repel·lim) o ja no tenen res pel que ens puguin afectar (els refusem). Contra aquest anonimat, la societat immunitària es blinda. No solament construeix murs, controls de seguretat o *firewalls*. Tota ella s'organitza com la “ciutat dels permisos”²: permís per entrar (en un país, en un espai de consum, en una xarxa social...), permís per usar (un carrer, una cançó, un *software*, un medicament...), permís per estar en un lloc, permís per existir. El dins/fora de les societats modernes s'ha fractalitzat en una gestió permanent dels nostres permisos. Documents d'identitat, permisos de residència, de treball, de repatriació, codis de registre, *usernames* i *passwords*, PINs, drets de lectura, ús i reproducció... Amb tots aquests dispositius, la ciutat dels permisos organitza el seu espai físic i simbòlic conjurant l'anonimat, aïllant-lo com allò amb què no s'ha de tenir relació (l'il·legal, el pirata, la víctima...).

Implicació


Com més immunitat, més inseguretat. Com més aïllament, més inestabilitat. La vida immunitzada no persisteix, no creix, no crea. Només pot seguir matant per poder sobreviure³. Els nostres cossos tant personals com col·lectius només poden viure exposant-se a certs graus d'implicació. La implicació és el revers de la distància immunitària. És el límit esdevingut vincle, relació, camp comú d'afecció. És el límit experimentat no com a frontera, sinó com a inconclusió.



“Quanta distància cal per sentir-se aliè a la desgràcia d’altres? Quanta proximitat assegura la meva implicació en quelcom comú?”

Què significa estar implicat? En primer lloc, és un descobriment, un aprenentatge que no depèn exclusivament d’una decisió lliure. Hom es descobreix implicat quan està disposat a reaprendre el seu lloc al món i al costat dels altres des d’una relació de continuïtat. En segon lloc, és fer de la vulnerabilitat pròpia, la de cada un sol protegint-se, una força comuna que requereix complicitat i aliança. En tercer lloc, estar implicat és una pèrdua de control sobre el que veiem i el que sabem. Contra la ficció de la seguretat, que pretén veure-ho i preveure-ho tot, la perspectiva de la implicació, inscrita en les situacions materials que ens constitueixen realment, no pot veure-ho ni saber-ho tot. Actua més enllà del que sap, a la vegada que sap més enllà del que veu.

Per això, des de la implicació, l’anonimat perd la seva distància immunitzant. Els sense nom som tots quan ens relacionem des de la nostra complicitat potencial. No sé qui compta amb mi. Ignoro de qui és la veu que cridarà un dia amb mi. No sé qui posseeix els drets de la cançó que taral·lejo. No sé quines mans tindran cura de la vellesa dels meus fills, que ara són petits. Els meus còmplices, més enllà de la vida que controlo, no tenen nom, però hi són. Davant dels grans noms de la història i les bases de dades que escanegen el present, la vida real dels homes i les dones és radicalment anònima, necessàriament anònima. Cadascun de nosaltres és alhora singular i anònim, conegut i desconegut, visible i invisible.

Per això, l’anonimat té en les nostres societats una doble potència: contra el “recompte” dels estàndards participatius, és resistència, desocupació, buidament d’una presència codificable i monitoritzada. Contra el joc de permisos i de representacions que ens mantenen a distància tant de les amenaces com de les víctimes sense nom, l’anonimat és la condició de la vida mateixa quan es planteja, col·lectivament, com un problema comú. 

Notes

- 1 Blanchot, M.: *Escritos políticos*, que es publicarà pròximament a Acuarola.
- 2 Lessig, L.: *Código 2.0*, *Traficantes de sueños*, Madrid, 2009.
- 3 És imprescindible, en aquesta línia, l’escrit de Judith Butler *Vulnerability, survivability*, CCCB, 2009.



La nostra tasca consisteix a cercar col·lectivament eines per conquerir espais de pensament dins i, per què no, també al marge dels sistemes actuals.

Entre biografies

Text **Santiago Eraso** Col·laborador de la productora cultural BNV i membre d'UNIA arteypensamiento

La Transició és el nom de la reforma política que va conduir de la dictadura franquista als temps de normalització democràtica. D'acord amb el diagnòstic de Guillem Martínez, la cultura de la Transició va ser la gran aportació de l'esquerra a aquell període de la història recent d'Espanya.

Possiblement, “va ser l'única cosa –o, si més no, la més important– que van aportar”, afegeix l'autor de *Barcelona rebelde. Guia històrica de una ciudad*. Des del seu punt de vista, l'esforç de cohesió social i construcció de consens, necessaris per a l'èxit de determinada transformació democràtica, va comportar la desarticulació de la cultura com a territori d'allò problemàtic i, en conseqüència, la seva ordenació sota el paraigua protector de l'Estat i les seves institucions benefactores. Qualsevol manifestació aliena a aquest compromís democràtic va quedar relegada a la marginació.

Si algú perdés el temps investigant la meua trajectòria professional, estic segur que arribaria a la conclusió que la meua biografia ben bé pot representar aquest paradigma de la cultura. Des del meu primer treball, com a bibliotecari de Tolosa, fins a l'actual, com a membre d'UNIA arteypensamiento o responsable de la redacció de l'avantprojecte cultural de la candidatura de Donòstia/Sant Sebastià per a Capital Europea de la Cultura 2016, passant pels vint anys de director d'Arteleku, la meua vida ha estat una “fugida endavant” constant; una mena d'esdevenir il·lús i precipitat, per mirar de fer millor la vida des de dins de les institucions, convençut que la cultura i l'educació poden canviar el món.

Això no obstant, com diu un membre anònim del col·lectiu Espai en Blanc: “No hi ha res pitjor que tenir un currículum enganxat al cul”. Però, d'altra banda, arrossegat-lo és

una càrrega de la qual difícilment hom es pot escapar, tot i que de vegades vulgui fer-ho. No hi ha marxa enrere. Quan s'intenta tornar als indrets de la memòria, mai no es pot fer, sempre s'està en un altre lloc. Queda l'ombra d'un temps passat que, en certa manera, tan sols és present.

Al capdavant, qualsevol interpretació del passat, qualsevol reminiscència nostàlgica d'un altre temps, no és res més que una recreació, sempre invenció, un nou quefer de l'únic transitar que pot ser habitat: la vida. Però, això sí, una vida sense límits, sempre en el discórrer de les fronteres que permeten la possibilitat de crear, de convertir la nostra existència en una constant acció "performativa", que es fa i es desfà des de la immanència mateixa de la seva pròpia concepció.

Crear és sempre recrear i viure, també, reviure. Qualsevol restitució del passat és una ficció, una construcció intencionada de vida que es pressuposa real, perquè tampoc no hi ha present, només "esdevenir", "esdeviure" amb els altres. Més enllà de l'existència individual ens queda la vida en comú. Les biografies compartides, els relats escrits amb moltes mans. Una aposta "pel comú" en cultura, educació i pensament amb l'obertura a una dimensió anònima de la vida i de la creativitat.

No hi ha res més inútil que un cos aïllat i res més estèril que una idea original. La creació es produeix quan les idees deixen de ser assignables a uns o a d'altres i s'estableixen circulacions inèdites, sense "autoritat" recognoscible. L'estímul per pensar sempre ve de fora. El coneixement esdevé potència quan reconeixem el nostre deute amb els altres. Si algú pretén convertir-nos en individus pensants ben delimitats, separats,

classificables, controlables, s'equivoca, perquè som criatures entre criatures, carn viva teixint la carn del món.

Perquè, què és un currículum, més enllà d'un pàl·lid reflex del molt que devem als altres? No hauria de ser el primer que caldria amagar i intentar mostrar que el coneixement que mirem de presentar a través de les nostres proeses és un bé comú?

Davant la vocació privatitzadora del coneixement sorgeix un *nosaltres* que reclama el dret a la paraula. La suma de tu i jo no és dos; és un *entre* en el qual pot aparèixer qualsevol. Per tant, en gran manera, la nostra tasca consisteix a cercar col·lectivament eines per conquerir espais de pensament dins i, per què no, també al marge dels sistemes actuals; un combat contra la despotenciació de la crítica; un intent desesperat per activar contextos capaços de regenerar les categories polítiques, que han fugit de la realitat per refugiar-se en una mena de carnestoltes de les paraules en el qual ningú no sap bé què signifiquen. Només s'ha d'observar com les principals empreses depredadores del planeta o les institucions que financen els seus deliris de creixement s'acullen a la marca de la sostenibilitat o invoquen la innovació per continuar fent el mateix, sense cap vergonya.

En definitiva, es tracta de fer front a aquella evidència que ara es disfressa sota la "crisi" i que, fent gala d'enginyeria immoral, volen també que tots assumim com a pròpia. La realitat camuflada s'imposa i ens deixa sense arguments perquè les idees s'han buidat de significat. Aquesta forma de vida culpable a la qual ens empenyen també és, malauradament,

Quan s'intenta tornar als indrets de la memòria, mai no es pot fer, sempre s'està en un altre lloc.

A les imatges, indrets que han canviat de forma radical: horts urbans al barri de Sant Martí de Provençals (pàgina anterior), i Can Ricart el dia que hi tancava l'última empresa (juny de 2006) per donar pas al pla 22@ (a sota).



“Som víctimes o còmplices silencis perquè permetem que parlin en nom nostre. Un totalitarisme semàntic s’imposa i neutralitza el nostre dret a prendre la paraula”.

una manera d’acceptar el seu llenguatge, els consensos socials en els quals volen que habitem, les guerres que afrontem. Som víctimes o còmplices silencis perquè permetem que parlin en nom nostre, que segrestin el significat de les paraules.

Anar-se’n i tornar d’una altra manera

Vivim al centre d’un clamorós silenci perquè les paraules més mancades de sentit focalitzen els discursos dominants. Una mena de totalitarisme semàntic s’ha imposat i ha acabat neutralitzant el nostre dret a aixecar la veu, a prendre la paraula. El triomf del simulacre i el privilegi de la superfície impregnen la vida política i cultural. La irrupció d’un etern present de fascinació que ens impedeix veure més enllà de la retòrica publicitària o la neciesa mediàtica de la propaganda. Davant d’aquesta pertorbació del llenguatge, Roberto Esposito ens anima a viatjar a l’interior de les paraules, on a vegades es produeix un veritable conflicte per la conquesta del significat més intens, una guerra interior que les fa irreductibles a la linealitat del seu significat superficial.

En aquesta batalla per reconèixer el valor de les paraules, m’expresso des d’un jo inestable, hereu d’una memòria compartida, i també afectat pel pessimisme més gran, perquè, a més, oposar un altre sentit a la crisi de sentit sovint està abocat al fracàs.

Però, tot i això, en lloc de prendre’m seriosament la idea de desertar, com ens proposa Comitè Invisible a *La insurrecció que viene*, continuo actuant des de les pulsions que em permeten certes aliances transformadores; afinitats que, més enllà de les biografies personals, avinences i desavinences, èxits intangibles i fracassos sonats, es configuren com un espai-temps comú de coneixement o pràctiques artístiques i polítiques en permanent moviment; un desplaçament de connexions, a la manera com funcionen els servidors de *software* lliure; una xarxa de sabers en cossos exposats que reclamen uns altres mons, unes altres escenes, uns altres relats; una sèrie de compromisos per desenvolupar totes les possibilitats que ens atorga l’art, contra la vida que ens obliguen a viure, o les formes, contra la bellesa que ens imposen de gaudir. En definitiva, propostes que obren un camp infinit de petites revolucions inaudites, de relats paradoxals, de llenguatges renovats i ficcions impossibles.

No es pot fugir perquè no hi ha un fora des d’on jutjar el món. Tan sols hi ha llocs que es poden travessar. Deleuze parlava a *Mil mesetas* sobre la gent que va necessitar fer un forat a la muntanya per sortir de l’altra banda. En certa manera, es tracta de poder anar-se’n i tornar d’una altra manera. Penetrar per les esquerdes que el sistema no pot controlar, generar frac-

tures en la sòlida aparença institucional, alterar els sentits dels discursos convencionals, promoure noves narratives.

La meua experiència no és més que l’ombra d’una obstinació personal i col·lectiva per trobar llocs estratègics del pensament; el miratge d’una vida que, des d’una consciència política plenament integrada (algú en diria socialdemòcrata o reformista), ha viscut obsessionada per canviar la vida, per bé que gradualment, mentre enyorava les revolucions, per transformar el món, sense ensurts, mentre somiava un aixecament capaç de destruir les cadenes. Construir desplaçaments, com ens proposa Suely Rolnik, atès que cap de nosaltres ja no parla en termes de revolució, tot i que continuem esperant la gran invenció revolucionària. En aquest caminar desplaçat tenen lloc petites modificacions de gran significat que s’escampen amb molta fragilitat. Perquè res no és lineal; tot s’esdevé en un sens fi de plecs. Sota el gran joc macropolític es produeix una miriada d’interaccions micropolítiques a les quals sempre cal estar lligat, perquè sempre s’hi reobren possibilitats inusitades.

Avancem sent conscients que en aquest combat la vida esdevé inevitablement un camp de batalla en el qual gairebé sempre guanyen els mateixos; aquells que, a més, financen les nostres il·luses empreses de transformació, probablement perquè no canviï res. Però, també, lluitant perquè no sigui sempre així.

En aquest mar de contradiccions hi ha un desafiament permanent que no podem deixar d’abordar, tot i les dificultats que comporta. Cal partir de la decepció, com assenyalava l’artista Alejandra Riera, i enfrontar-se a la fragilitat perquè en aquesta inestabilitat hi ha la veritable salut. Tenir cura de les nostres pròpies pors i incerteses ens permetrà aixecarnos contra les veritats revelades.

No es tracta de renunciar, sinó més aviat de començar per esvaïr les falses expectatives del voluntarisme excessiu –que escau tan bé al nostre narcisisme activista–, les quals ens impedeixen de veure el que passa al nostre voltant, veure els impassos, el cansament, la repetició. Deixar de somiar amb un món millor i assumir que la nostra existència és molt més ordinària, però alhora més desafiament. Parafrasejant Peter Pal Pelbart, autor de *Filosofia de la deserció*, una certa desil·lusió o, més aviat, una decepció que implica l’esfondrament de certes utopies i esperances pot ser la condició per percebre unes altres forces que demanen pas. Es tracta de pensar en el dret d’allò que encara no ha nascut. El que importa no és tant la definició del que ve, com l’obertura de noves possibilitats ignotes, travessies inexplorades que ens permetin albirar un esdevenir que no esgoti la potència de la cultura i l’educació. **M**

La ciutat i l'anonimat

Terreny d'inquietud



S'entén per “impasse” l'encallament de les dinàmiques d'innovació d'allò polític, que ens llença a un espai de consistència fangosa i a una temporalitat en suspens. Un temps que no podem assumir només com a “trànsit a”, sinó com a transcurs mateix del que és paradoxal.

El nou protagonisme social en [des de] l'impasse

Text **Diego Sztulwark, Verónica Gago i Sebastián Scolnik** Colectivo Situaciones

Un nou protagonisme ha estat modificant durant la darrera dècada les perspectives de com fer política a gran part de l'Amèrica Llatina i en particular a l'Argentina. En aquestes pàgines intentem plantejar-nos potencialitats i ambigüitats d'aquests processos, denominats “postneoliberals” des d'algunes perspectives; aclarir els desafiaments per al pensament en el context de la crisi, i proposar l'impasse actual com a terreny d'inquietud, en el qual es desenvolupen les pràctiques sobre fons col·lectiu, anònim i difús. Al final, vuit hipòtesis per a la militància de recerca.

Els moviments socials van ser protagonistes a l'Amèrica Llatina d'una commoció política que, amb diferents intensitats i escales, va arribar a qüestionar el comandament directe de les elits globals. Per comprendre aquest context, resulta imprescindible atendre els trets centrals del cicle de lluites que va desplegar l'acció multitudinària capaç d'aplegar actors tan dissimils entre si com moviments de persones en atur, poblacions originàries, pobres urbans i camperols i moviments comunitaris contra la privatització d'allò públic. En general, aquestes insubordinacions van desenvolupar les seves dinàmiques per fora dels instruments tradicionals d'organització.

Els anomenats governs progressistes, així com les premisses postneoliberals² de gestió de la vida col·lectiva que es van estendre per la regió en els darrers anys, són impensables fora d'aquest procés de desobediència.

Però més important que el signe dels governs és el fet que la irrupció d'aquest nou protagonisme social va posar en discussió la distribució dels recursos econòmics, socials i simbòlics. Alhora, en alguns països la situació de democratització política (especialment a través d'assemblees constituents) va donar lloc a processos de refundació parcial de la voluntat d'intervenció de l'Estat.

Més enllà de la discussió sobre la qualitat de les reformes (el que són avenços i el que són meres concessions de les elits), podem preguntar-nos per la novetat política d'aquests moviments, que potser ha quedat formulada de manera més precisa en el fet de “manar obeint” dels zapatistes, que, d'una banda, estén i torna contemporani un tret pertanyent a les

cultures comunitàries (la proximitat i la reversibilitat de les relacions de comandament i obediència) i, de l'altra, proporciona noves imatges per pensar la relació entre institucionalitat política i poder popular des de baix (*bon govern*), quan ja no es postula de manera real i creïble la hipòtesi de la presa revolucionària del poder. Podem delimitar en la seqüència que va del *poder destituent* a l'exigència de *bon govern* el punt més alt de visibilitat d'aquest trajecte singular.

En bona part del continent els canvis són extremadament moderats i mixturen continuïtats profundes del neoliberalisme amb una major interlocució amb l'agenda dels moviments socials. Anomenem “nova governabilitat” aquesta interfase d'avenços i retrocessos que consisteix en una dialèctica de reconeixements parcials, que possibilita punts d'innovació a la recerca d'un moment postneoliberal, afavorit per la conjuntura de major autonomia regional esbossada a l'Amèrica del Sud.

I, tanmateix, no n'hi ha prou de pensar la relació entre moviments socials i governs progressistes a l'hora de copsar l'anomenada *anomalía llatinoamericana*. És necessari incloure la pluralitat dels temps i les llengües de la descolonització, de la comunitat, de la metròpoli embullada, amb les seves perifèries i les diverses capes de migració, que constitueixen els ritmes de base de qualsevol temptativa de creació de noves hipòtesis emancipadores.

La crisi de l'any 2001 a l'Argentina va comportar la fi de la legitimitat de les institucions del model neoliberal, tal com havia estat anticipat per la darrera dictadura militar i desenvolupat per dècades d'una democràcia frustrada. A partir de mitjan anys noranta van convergir diverses lluites de tipus assembleari i amb tirada a l'acció directa (persones desocupades, drets humans, treballadors de fàbriques recuperades, moviments de lluita per la terra, assemblees de barri i de sectors mitjans perjudicats amb l'expropiació dels seus estalvis) en una complexa conjuntura política que va acabar amb la caiguda de tres governs en uns quants dies. El tret determinant d'aquest moviment heterogeni va ser la dinàmica *destituent* respecte de la institucionalitat neoliberal.

“Assumint l'impasse, passem de la im-potència (absència de tot possible concret) a la in-quietud (absència de tot conformisme)”.

A partir de l'any 2003 un nou govern crea expectatives sobre el procés polític en teixir alhora els desitjos de traslladar el llenguatge i les demandes dels moviments al nivell de l'Estat juntament amb l'anhel, igualment estès, de normalització de la vida social, econòmica i política.

Sis anys després, en les perseverants marques que els moviments han deixat impreses en les institucions polítiques, hi trobem les claus per comprendre l'ambigüitat del procés actual: al costat de trets de normalització i afebliment dels moviments, roman viu el joc dels reconeixements parcials i ambivalents. Aquest joc de reconeixements ha permès agafar forces per fer front a alguns actors poderosos de les elits neoliberals i, alhora, ha exclòs o afeblit la perspectiva més radical de reapropiació autònoma del comú.

Sobre aquest camp es juga la reinterpretació constant dels enunciats democràtics que van sorgir de la crisi. Podem considerar dos axiomes fonamentals: la recusació del llenguatge neoliberal (fonamentat en la idea de la subordinació a l'hegemonia de les finances globals i les privatitzacions) i de la repressió al conflicte social, recolzat en una recuperació de la narració de les lluites de la dècada dels setanta i dels drets humans.

La tendència més forta, en aquest sentit, és la que es constitueix des d'un paradigma *nedesarrollista*, capaç de reinterpretar la genealogia del qüestionament de les relacions salarials i de la forma-Estat-neoliberal per part del nou protagonisme social, concebut-les com a demandes de reproletarització. D'aquesta manera, una problematització central de la nostra època va deixar de ser pensada com a necessitat d'un “treball digne” (consigna creada pels moviments *piqueteros*) per ser reinscrita dins la mitologia fordista de la plena ocupació (sota l'eslògan de “feina decent”). La valuosa informació produïda pels moviments socials (és a dir, les formes col·lectives d'organització del treball que tendien a independitzar producció de valor d'ús) va ser utilitzada per l'Estat per reorganitzar la seva política social i per gestionar la crisi del treball.

Anomenem *impasse* l'encallament de les dinàmiques d'innovació d'allò polític, que ens llença a un espai de consistència fangosa i a una temporalitat en suspens, de reversibilitats i desplaçaments inconclusos. Un temps que no podem assumir merament com a “trànsit a”, sinó com a transkurs mateix del que és paradoxal.

El protagonisme social es presenta avui sota formes de “bigarrament”, anonimat i “promiscuïtat” (terme sense cap connotació moral), en les quals s'imbriquen components de valorització capitalista i d'autonomia: de servilisme i rebel·lió, de subordinació i activació, de producció d'estereotips i del seu desatament.

La durada en l'*impasse* adquireix una modalitat essencialment ambivalent: la presència del que és obert al pensament i les pràctiques se'ns presenta al costat d'un simultani “encapsulament” de les potències; els fets i les narracions se situen a mig camí entre el *dejá vu* i la innovació, entre una sensació claustrofòbica del que és present com a *ja-viscut* i la intuïció d'un present obert a l'acte.

La llengua d'allò polític és la primera afectada: es doblega sobre significants eines del cicle de lluites dels setanta i assumeix les conjuntures polaritzades com a dinàmica de referència absoluta. Alhora, la seva problematització autònoma queda obstruïda per raons pròpies quan prescindeix d'un balanç profund i realista de les apories del cicle de lluites previ.

Assumint l'*impasse*, passem de la *im-potència* (absència de tot possible concret) a la *in-quietud* (absència de tot conformisme).

La inquietud en l'*impasse* és un acte profà (lúdic, humorístic, antagonista): dessacralitza –desplegant un materialisme perceptiu sensible a la mínima variació dels signes i les asimetries– tot allò que la lògica productora d'estereotips consagra com a jerarquia. Proposem vuit hipòtesis per desenvolupar la *in-quietud* en l'*impasse*:

a. Obrir-se pas entre el *gueto* i la *microempresa*, totes dues modalitats d'acorrallar i encapsular la potència. No es tracta de figures que puguem rebutjar o acceptar de manera innocent. Són tècniques de gestió de la diferència que activen immediatament aquestes dues opcions: l'aïllament, el microgrup, l'argot; o bé l'acceptació de les regles del mercat com a manera de participar en l'àmbit social (el “projecte personal” o les illes del reconeixement). Aquestes modalitats s'ofereixen tant per als “petits grups” com per a la gestió individual de la mateixa vida metropolitana.

b. Treballar plantejant *asimetries sense estetitzar-les*. La asimetria es presenta com a diferència real en les situacions, mentre que l'estetització opera una pseudodiferència sense tall. La asimetria és problematitzant (i s'aproxima al terme de *veritat-desplaçament* que presenta López Petit), mentre que l'estetització ens tranquil·litza amb l'aparença del que ja està-resolt, atès que l'estetització resol en el nivell de l'aparença el que en la realitat roman com a frustrat. En cancel·lar el caràcter problemàtic de la diferència, l'estetització –a l'igual de l'estereotipació– suprimeix l'ambivalència de la asimetria, sia a través d'un realisme estigmatitzador, sia per la via d'una apologia que la presenta com a aproblemàtica.

c. Ubicar una diferència entre *grups* i *col·lectiu*: anomenem grup a l'agregació de persones, i col·lectiu, a una instància d'individuació en la qual els individus participen a partir de



Una de les propostes per desenvolupar la inquietud estableix una distinció entre grups i col·lectiu. A dalt, manifestants en favor d'un habitatge digne (Barcelona, setembre de 2006).

la seva *in-completesa*. En fases en què la potència esdevé pública, el grup pot fluir cap a la creació. Però en moments d'encapsulament, en els quals no tenim codis comuns (encara que el capital ens n'ofereix sota la forma de clics), la disposició a l'obertura es dificulta i neixen tota mena de patologies grupals-individuals. El que és col·lectiu, en canvi, és aquesta obertura pública motivada –i no inhibida– per la manca de llenguatges comuns previs (disponibilitat en la desorientació).

d. Inversió de la relació entre *mropolítica* i *macropolítica*. Si en la fase prèvia el valor micropolític de les lluites era deduïble del quadre macropolític complet, avui el mecanisme es pot invertir i la potència micropolítica pot obrir espais davant el tancament “consensual” o “polaritzat” de l'espai macropolític. Aquesta perspectiva comporta assumir processos de politització en el cor mateix del moviment paradoxal del present. Per exemple, mentre els governs llatinoamericans desenvolupen una integració positiva per dalt, per baix s'aprofundeixen processos de racialització i guetificació funcionals a economies esclaves a gran escala. Com desenvolupar moments de desplaçament o desestereotipació davant la difusió d'imaginari mediàtics (centralment sobre el treball) que competeixen amb l'obertura d'efectes democràtics per sota?

e. Una nova relació entre *regla* i *praxi*. Si el que és propi de la crisi (com a espai-temps permanent i no com a moment transitori o deficitari) és la dificultat d'imposar regles exteriors a la praxi –és a dir, que la crisi és el moment en què la institució no compta amb una obediència *a priori* (cosa que hem vist molt de prop a l'Argentina)–, se'ns presenten ara almenys tres maneres positives de concebre aquesta desobediència de la praxi respecte de la institució: la que emfatitza la “creació” de noves institucions amb una relació més interna amb la praxi; el “travessament” que suposa una potència heterogènia penetrant i modificant per dins les institucions

segons el joc de la praxi; el “camuflatge”, com a manera feble del travessament i diferència mínima amb la crisi.

f. La *fabulació* com a manera de crear realitat; no sols l'oposició ideologia/ciència o alienació/consciència, sinó una capacitat d'inventar llenguatge i afectes a partir dels recursos de la imaginació col·lectiva, en competència oberta amb l'ordre imaginari capaç de racionalitzar el món objectiu de les coses i els afectes (performativitat del capital).

g. Desenvolupar una *disponibilitat en la desorientació*: en el context d'encapsulament, una nova transversalitat sorgeix a partir de la *inquietud*. Consisteix en una inclinació cap als altres que es fa possible malgrat la manca d'un codi previ compartit (és a dir, desistint/pervertint els codis que el capital ofereix).

h. La capacitat de reconèixer *processos en la discontinuïtat*. En la promiscuïtat, es tracta d'operar en l'ambivalència de tota tendència. De crear-hi asimetries. Però els processos són discontinus (per moments, efimers) i no sempre es perceben en la distància, tant si aquesta és crítica com simplement panoràmica. Alhora, la proximitat necessària respecte dels processos està sempre davant el risc de nous encapsulaments i endogàmies. Anomenem *immanència per proximitat* una mena d'aproximació sensible que intenta restituir capacitat pública, o capacitat de variació (o de desplaçament), a la potència comuna atrapada en càpsules de realitat. **M**

Notes

- 1 Per a una exposició més extensa dels conceptes, vegeu: *Colectivo Situaciones, “Inquietudes en el impasse”*. Aquest text, a més, introdueix a una sèrie d'entrevistes que el col·lectiu va fer a L. Rozitchner, T. Negri, F. Berardi (Bifo), P. Pal Pelbart, S. Rolnik, S. Mezzadra, A. Escobar, R. Gutiérrez, M. Hardt i S. López Petit. El llibre *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2009, reuneix el conjunt d'aquests textos.
- 2 El llenguatge del “postneoliberalisme” és deliberadament ambigu. Anomena de manera simultània dues realitats en pugna: la recerca de paradigmes governamentals per fora del liberalisme i la recomposició rejuvenida d'un neoliberalisme de postcrisi.

Propostes / respostes

L'anonimat no és res de nou a les ciutats. A més, tot i semblar contradictori, sociabilitat i anonimat s'hi combinen. Entre aquests dos pols, es mouen les reflexions dels tres autors de Propostes / respostes que expliquen la seva percepció de l'anonimat. Bawens ho fa des de l'anàlisi del *peer-to-peer*, un sistema per compartir i sumar esforços individuals a la xarxa destinat a obres col·lectives. Le Blanc, pel seu cantó, es qüestiona si encara podem tenir una vida anònima a les urbs malgrat la proliferació de les càmeres de vigilància pertot arreu. I, finalment, l'experiència de Peter Pál Pelbart amb un grup teatral sorgit en un psiquiàtric es revela com a laboratori de noves relacions personals i col·lectives.

Relacionalitat “peer-to-peer”

Text **Michel Bawens** Fundador de la Foundation for Peer-to-Peer Alternatives

L'observació del desenvolupament històric de la relacionalitat pot portar-nos a qüestionar qualsevol identificació simplista de la relacionalitat *peer-to-peer* (d'igual a igual o p2p) amb l'anonimat. La relacionalitat *peer-to-peer* és un tipus de relacionalitat en la qual els individus poden congregar-se lliurement entorn d'uns objectius comuns, aprofitant les possibilitats dels nous tipus de tecnologies d'interconnexió en xarxa¹.

La proposició que l'individu es considera com una part sempre disposada de diversos camps socials, com una entitat composta singular que ja no necessita socialització, sinó individuació, sembla que és una de les principals consecucions del “pensament postmodern”. L'individualisme atomístic se substitueix per la visió d'un ésser relacional, un nou equilibri entre l'acció individual i la comunió col·lectiva. Un altre aspecte important de la condició de la postmodernitat, així com de les seves interpretacions “psicològiques”, és el de la fragmentació de l'individu. En lloc de considerar-se un ésser integrat, l'individu postmodern es descriu com un ésser compost de molts processos paral·lels, cada un amb una autonomia relativa, i no necessàriament integrats. En el postmodernisme clàssic, això es veu com una mena de “realització” o manifestació final, com la revelació de la veritat sobre la condició humana, així com el resultat de les condicions socials que prevalen sota el “capitalisme tardà”. A més, crea una certa “desesperació” entorn de la condició humana, ja que la fragmentació no és sempre una qualitat desitjable.

Tanmateix, considero oportú proposar una segona fase de la postmodernitat que ja no sigui deconstructiva del jo i de la societat, sinó reconstructiva, i veure l'emergència de la relacionalitat *peer-to-peer* com una expressió d'aquest esforç reconstructiu. El *peer-to-peer* s'ha de considerar com una socialitat amb objectius concrets, en la qual les persones-fragments cooperen per a la creació d'un valor comú. En efecte, el que connecta els individus que participen en projectes oberts i compartits de coneixements, programari o disseny és la capacitat de connectar les seves pròpies finalitats amb una meta col·lectiva transcendent (construir un sistema operatiu universal, confeccionar una enciclopèdia gratuïta universal, crear un cotxe de codi obert, etc.). En els projectes *peer-to-peer*, els individus afegeixen una apassionada afició particular a un projecte col·lectiu.

Es tracta d'un aspecte important, perquè, mentre que en les visions individualistes del mercat, la mà invisible crea indirecte-

tament un benefici públic (almenys en teoria i ideologia), en el *peer-to-peer* la intencionalitat del projecte col·lectiu s'integra en l'esforç mateix. Els qui fan contribucions a Viquipèdia o Linux no veuen el resultat final com una conseqüència indirecta de les transaccions individuals, sinó com el resultat d'un disseny social particular, que harmonitza l'esforç individual i l'objectiu col·lectiu, de manera que la integració d'ambdós no es considera contradictòria. Això dóna a la relacionalitat *peer-to-peer* un fort aspecte col·lectiu que estava absent en l'època individualista prèvia. Res no impedeix que el bé públic esdevingui un objecte *peer-to-peer* similar, de manera que no sigui simplement la unió dels projectes parcials existents, sinó l'objecte d'una atenció particular per si mateix.


Interpretat positivament, el *peer-to-peer* esdevé una barreja global "còsmica", en la qual els individus fragmentats de la postmodernitat recreen la unitat i la identitat a través de la seva implicació en esforços col·lectius que es poden destinar a béns cívics públics. En aquesta interpretació es preserva la individualitat, s'afegeix la relacionalitat i sorgeix una dimensió col·lectiva en una unitat superior, en la qual l'aspecte individual i col·lectiu, l'acció personal i la comunió –o participació en comú–, ja no s'oposen entre si.

L'anonimat no és res nou a les ciutats; forma part de la modernitat i dels seus intercanvis i transaccions "neutrals" i contractuals. L'anonimat de l'individu modern, "alliberat" dels seus vincles locals i tradicionals, és un fenomen social ben conegut del qual es parla sovint. Tot i que les ciutats són, sens dubte, espais de socialitat, també són espais amb una manca de socialitat, en els quals, com se sol dir, "la gent no coneix els seus veïns". Una gran part de la nostra vida en la ciutat ja és anònima.

Perquè un nou sistema social substitueixi estructuralment els seus predecessors ha de "transcendir i incloure", en un nivell superior d'integració, els aspectes clau de les modalitats prèvies que substitueix o complementa (encara que no ho faci del tot bé). Per això, en la nostra explicació concreta, hem d'esperar que les relacions personals típiques de la premodernitat, així com la neutralitat/anonimat de la societat de mercat moderna, siguin "transcendides i incloses" en la relacionalitat p2p. Això vol dir que, en la nostra visió, el p2p permet que es donin simultàniament l'anonimat i la personalització. En efecte, d'una banda podem constatar que el *peer-to-peer* permet una col·laboració

estigmèrgica² entre individus que no es coneixen, com per exemple la cooperació a Viquipèdia, i permet que la "confiança en desconeguts" es doni més fàcilment, com per exemple en el projecte Couchsurfing.com, en el qual desconeguts poden compartir un sofà, perquè confien en el sistema i en els controls basats en la reputació. D'altra banda, qualsevol cooperació profunda requereix una implicació i un compromís personal més íntim en els projectes *peer-to-peer*, i moltes xarxes socials, com ara Facebook o LinkedIn, es promocionen mitjançant la negació de l'anonimat. La relacionalitat p2p, per tant, allibera de les limitacions de la personalització forçada i l'anonimat, donant una llibertat flexible als participants en les xarxes.

Tanmateix, en potenciar i permetre la relacionalitat i explotar el nombre de relacions possibles³, és a dir, la possibilitat que els fragments es trobin, canviarà sens dubte la vida urbana, dotant els urbanites d'un potencial més gran. Sens dubte, això crearà problemes i desafiaments, i finalment revelarà el costat fosc de la hiperrelacionalitat, especialment si s'imposa com una nova norma social, una expectativa bàsica de comportament estàndard, i apareixen els desafiaments relacionats de transparència forçosa i vigilància imposada. Així mateix, el que pot resultar natural per a les noves generacions pot ser considerat un comportament del tot negatiu i inquietant per les generacions prèvies.

Un aspecte encara més interessant és que la relacionalitat p2p no es restringirà només a uns altres éssers humans, sinó que s'entendrà a l'"Altre Màquina", és a dir, l'Internet de les coses, amb objectes equipats amb sensors, i segurament arribarà a l'era post-escalfament, amb la recuperació de la relacionalitat amb uns altres éssers vius i l'entorn natural. La vida a ciutat, anònima o no, es tornarà sens dubte molt interessant en els properes dècades, quan es desplegui tot el potencial d'aquesta relacionalitat. 

Notes

- 1 Una definició més restrictiva, que utilitzem a la Fundació p2p, segueix la tipologia d'Alan Page Fiske i identifica la relacionalitat *peer-to-peer* amb un intercanvi no recíproc "generalitzat, en el qual l'individu fa l'intercanvi només amb un comú, amb una totalitat, i no amb altres individus dels quals s'exigeix una reciprocitat. Alan Page Fiske ho denomina "communal shareholding", o "interès comú", i és la mena de relacionalitat predominant en els entorns de producció *peer-to-peer*. Per conèixer-ne més detalls, vegeu http://p2pfoundation.net/Relational_Model_Typology_-_Fiske.
- 2 Vegeu <http://p2pfoundation.net/Stigmergy>.
- 3 Per conèixer, per exemple, la Llei de Metcalfe i la Llei de Reed sobre les xarxes formadores de grups, vegeu http://p2pfoundation.net/Metcalfe%27s_Law.



Propostes / respostes

Vigilar i anar-se'n

Text **Guillaume Le Blanc** Professor de filosofia a la Universitat Michel de Montaigne Bordeus 3

¿Encara podem tenir una vida anònima, invisible, a les ciutats d'avui, que sembla que ens assetgen, que ens exigeixen comportaments de plena llum, de plena normalitat? ¿Encara podem tenir una vida minúscula que no sigui feu de lògiques de vigilància avui desmultiplicades, embogides en les seves corretges de transmissió? Existeixen cada vegada més anticipacions de la ciutat global, vigilància generalitzada, lleugera en immobles sense fallades i amb obertures intel·ligents, en bancs de dades de tota mena. La ciutat-món de Mike Davis és una ciutat infinitament oberta tot i les seves barreres i els seus portals electrònics; desplega les seves ficcions policiaques sense l'ombra d'un mínim amagatall. Per a una ciutat semblant, la nit no té futur, ja que no oculta res més i les càmeres infraroges han substituït els neons de les grans avingudes. Les ciutats globals són somnis de paper; no tenen en compte les nits grises, els dies fraudulents.

Les vides anònimes s'afligeixen a les ciutats d'avui quan s'exhibeixen davant les càmeres i els il·limitats punts de control. Estan desmultiplicades en les imatges trivials i apagades de les botigues obertes els diumenges, en els *drugstores*; imatges borroses de la restauració ràpida, sense relleu. Les vides anònimes esdevenen vides il·limitades però sense gruix. Són objecte de metamorfosis estranyes, s'eclipsen en ficcions vagabundes que sorgeixen sobre els monitors de control que no mira ningú. A les ciutats d'avui estem envoltats de ficcions sense espectadors, d'espectacle sense autor, com si una ciutat fos avui una sèrie d'imatges que apareixen sobre monitors que vigilants cansats no es prenen el temps de mirar. Es crea una escenografia de línies de vagabunderia de les vides ordinàries que capta viatges ordinaris en els diferents llocs d'un món ordenat.

S'han d'idoltrar aquestes escenografies o reconsiderar-les en funció del seu ús quotidià? Si les prenem en aquest segon vessant, el que apareix no és tant la mecànica aplicada sobre el que és viu d'una ciutat com un reciclatge d'imatges porqueria dirigides cap a aparells de control dispersos. No som tant en la maquinària futurista de la nit de la vigilància com en els nyaps de control incoherent que produeixen circuits de ficció per no res, transformant-los en siluetes furtives fixades un breu moment en un carrer al costat d'una botiga de luxe o a prop d'un lloc públic, subjectes despistats, ordits en el no-res. No vivim a la ciutat global de la vigilància generalitzada, sinó en

ciutats que reciclen la ciutat global en petits bancs de dades per a botigues vetustes però eficaces. Aquests reciclatges no prescindeixen de rebotigues caduques, però suggereixen que una ciutat no resideix mai només en el seu quadriculat disciplinari ni en els seus teixits telemàtics. Una ciutat, fins i tot si es somnia (malson) esperit per fer de semblant en la vigilància, continua essent un cos il·limitat de membres embullats, feta de ritmes comuns i singulars, diàstole, sistole. La ciutat és un món d'individuacions que es descomponen i es recomponen, conformen combinacions que s'inscriuen en dispositius. El dispositiu molar de la vigilància no pot anul·lar els arranjaments moleculars que el desborden. Així doncs, la ciutat global està desterritorialitzada per usos minoritaris que són composicions precàries inventades per les vides anònimes.

Així doncs, per més que les ciutats siguin desmultiplicadors de vigilància, continuen sent espais socials fracturats, amb patis davanters i patis posteriors, universos de distinció i perifèries. I, d'una altra banda, per què cal vigilar si no hi ha cap assumpte jutjat recalitrant, si els sorolls i les fúries de les classes identificades com a classes perilloses no ascendeixen per carrerons obscurs i apartats? La vigilància està assetjada pel gest de la gran rebel·lió que qualsevol, una vida, pot afirmar bruscamment en el seu esplèndid aïllament o en la seva força desmultiplicada. En convertir-se en immaterials, els punts de control no han desaparegut, però s'han connectat amb els aparells policíacs i de seguretat més visibles.


Només si no hi ha exterior, exterior a la disciplina que doni fe d'un gran rebuig, hi ha petites rebel·lions, aixecaments, motins, manifestacions que reclamen la ciutat viscuda, la ciutat matèria, ciutat de treball, de desocupació, ciutat de classe, de dominació, però també de plaer, de somni, de gaudi. Aquesta ciutat està cosida amb les accions més comunes i aflorea en els monitors de control, però ve d'una altra banda: del poder creatiu de les vides ordinàries, dels estils d'acció que s'aparten de les normes i les teixeixen de manera singular.

Les ciutats no són solament controladors sobre fons de divisions socials irreductibles, sinó que continuen sent medis d'anonimat per a les vides minúscules. Hom hi pot errar, anar-se'n. L'anonimat no és una qualitat extraordinària, és allò neutre de les ciutats; és per això que es produeixen individuacions microscòpiques, tornant a camins comuns o apartant-se'n; són petites variacions que es desplacen fora de l'enquadrament de

la vigilància. Una ciutat no és solament un plànol, l'ordenament detallat per totes les càmeres que fan ficció, per tots els aparells digitals de control. Una ciutat tampoc no és un espai segrestat, subjecte a fronteres, a murs, lloc de segregació. Una ciutat continua sent un medi d'anonimat que fa allò que és neutre de les vides.

Allò neutre, per cert, està minvat per les desigualtats socials: està maltractat per la precarietat de les vides, per les diverses formes de dominació i també per les violències ètniques. És per això que l'anonimat pot esdevenir invisibilitat social de les vides en curs d'exclusió, designades com a estrangeres. Ser invisible no és ser anònim, és ja no ser percebut. I, sorpresa, malgrat tots els dispositius de vigilància, hi ha una invisibilitat augmentada que es deu a defectes de percepció de les vides que ja no s'inclouen en la xarxa autoritzada de les percepcions; no són ni tan sols vides excèntriques, sinó vides sense lligams, sense domicili fix. Aquesta invisibilitat, reforçada per la privació de veu de la vida que ja no compta, està a l'apogeu quan a una vida no se li reconeix activitat. La inactivitat no és el resultat de l'abolició del poder d'actuar d'una vida, sinó un defecte de percepció de l'obra de la vida maltractada. No ser vist és una possibilitat vital molt buscada a les ciutats: sostreure's als comptadors identificadors, retirar-se dels corrents de visibilitat majoritaris. *M'estimaria més no ser vist* és un enunciat corrent que dona sentit a moltes pràctiques urbanes, però aquest enunciat corrent és maltractat per les formes de la invisibilitat social que minven aquest desig d'invisibilitat i arruïnen la possibilitat de l'anonimat. Si l'anonimat és allò neutre de les ciutats, el tornen precari els tipus d'hegemonia que asseguren a la ciutat-comerç les seves possibilitats de reduplicació.

En conseqüència, viure *aquí* ja no dona més de si des que la ciutat perd aquesta qualitat de neutra que fa l'estructura de l'anonimat, en profit de la vigilància general que intenta captar els perills socials de la ciutat de classes, i sota la qual s'esmunyen, en absència prolongada, els subjectes invisibles, aquells que no es volen veure més. Honrar la vida anònima és cavar allò neutre de les ciutats, que deriva a unes altres històries, aquelles de qualsevol, una cosa així com una 'vida-instruccions d'ús' desmultiplicada. **M**



Propostes / respostes

La força de l'anonimat

Text **Peter Pál Pelbart** Professor de filosofia a São Paulo. Coordina un projecte de teatre amb pacients psiquiàtrics (Cia. Teatral Ueinzz)

Neix un grup de teatre en un hospital de dia psiquiàtric. L'obra muntada i presentada fora de la clínica porta com a títol un so, una onomatopeia sense sentit: *Ueinzz*. Amb el temps, la companyia mateixa adopta aquest nom i abandona definitivament l'hospital de dia; una Nau dels Bojos arriba al circuit urbà. No és un conjunt de malalts. Ni d'estrelles. Sinó de veus i gestos, trobades i afectes. Polifonia. En el balboteig, la tartamudesa, la deambulació, es creuen múltiples semiòtiques. És un pla obert, de consistència fluctuant, en el qual s'encavalquen processos simultanis i contraposats. Els podríem formular com a propis d'una dessubjectivació i d'una subjectivació col·lectiva.

D'una part, la representació teatral permet que cadascú deixi de banda el seu paper de "malalt mental", de "psiquiatre", de "filòsof" o de "llunàtic", de vegades fins i tot de director, actor o espectador. L'escenari és travessat per crits i murmurs, arítmies i col·lapses, cacofonies i proliferació de sentits. Res d'això no es pot atribuir als individus que encarnen. Ni alimenta la fam de reconeixement narcisista que presideix el món de l'espectacle i les celebritats. És una enunciació col·lectiva, polifònica, procedimental, sense propietat intel·lectual, sense capitalització individual, sense fusió unitària. El repte és mantenir el joc entre el que és comú i el que és singular. En aquesta dimensió microcòsmica, retrobem el que és cada vegada més evident a escala planetària: la dinàmica de la intel·ligència col·lectiva, el lloc del comú en el context biopolític, el caràcter disseminat, difús i col·lectiu de la pròpia creació. En el camp del teatre, això es pot traduir en processos de col·laboració de gran inventiva i afectivitat, com s'ha demostrat en les darreres dècades arreu del món.

En tot cas, en paral·lel a aquesta dessubjectivació presa com una condició de possibilitat de la creació, assistim a un procés de subjectivació col·lectiva, fonamentat en els llampecs singulars emergents d'aquest joc. Per exemple, el so desterritorialitzat "ueinzz" estableix la constitució d'aquesta nova territorialitat escènica i subjectiva, on s'instaura un nou joc amb un mateix, amb la xarxa de veus i gestos, amb la pròpia utopia d'aquesta coexistència. Apareixen noves coordenades d'espai, de temps, de relació amb les veus i gestos, o amb aquesta mateixa multiplicitat, que són col·lectivament assumides i mantingudes.

La dessubjectivació, a través de la qual cadascú es desprèn del seu paper, funció, clixé, esquema o format, permet una subjectivació col·lectiva d'una altra mena, calcada precisament de les virtualitats presents en el col·lectiu i les actualitzacions produïdes en cada instant, en escena o fora d'aquesta. Perquè tingui lloc una cosa així, cal assumir les distàncies, els esdevenirs, les simpa-

ties o l'esgotament, i conjurar la unitat que tendeix a subsumir la multiplicitat en joc; és el $n-1$ (expressió del filòsof Gilles Deleuze per indicar la idea d'una unitat mai tancada).


És el que va passar durant l'"ocupació" d'un pis d'una institució cultural de São Paulo que va dur a terme el grup al llarg de dotze dies durant el mes de setembre passat. En un mateix espai van tenir lloc presentacions diàries de l'obra *Finnegans Ueinz*, inspirada en Joyce; xerrades amb psicoanalistes, filòsofs i crítics (entre d'altres, Jean Oury, fundador de la clínica de La Borde, i David Lapoujade, alumne de Deleuze); una mostra de films sobre La Borde, i entrevistes poc habituals amb Guattari, Tosquelles, Laing i Bifo sobre la relació entre la revolució psiquiàtrica, els moviments socials i l'inconscient maquínic. Alhora, es van desenvolupar tallers amb l'artista franco-argentina Alejandra Riera, filmats i destinats a la televisió, en un format anònim, no descodificable, que pogués funcionar com un seguit d'interferències.

En aquest context de gran porositat i fins i tot d'osmosi entre els diversos tipus de presències, d'interferències, de representacions o de temporalitats, realitzats tots en un mateix espai en horaris alterns o simultanis, la migració d'elements d'un context a l'altre era inevitable. A la seva conferència, Oury va esmentar la frase de Freud *Wo Es war, soll Ich werden* ("On hi havia l'allò, que hi sigui el jo"). I es va referir als diversos equívocs de la seva traducció: es tracta d'una obligatorietat prescriptiva i normativa o d'una relació distinta del subjecte amb l'inconscient? L'endemà, Riera va proposar que una de les actrius llegís el text de Freud en alemany, mentre feia anar un molinet que s'assemblava al moviment d'una filmadora antiga, en una escena godardiana de gran intensitat, on es posava en qüestió la frontera entre qui filma i qui és filmat, entre qui té competència per parlar de l'inconscient i qui normalment seria vist com un cas clínic.

Una mica més tard, en el context d'un taller al qual s'havia convidat les encarregades de la neteja de l'espai ocupat, així com els vigilants encarregats de la seguretat de l'edifici, a més dels actors del grup mateix, a participar en una representació de desmuntatge de funcions i la percepció corresponent, on el vigilant deixava de vigilar el que li corresponia, l'encarregada de la neteja deixava d'escombrar i l'actor deixava de representar, tots —bojos, normals i normòpates— eren arrossegats a una meditació col·lectiva sobre el que es manté —i, per tant, es veu (*re-garde*)— quan cada un ja s'ha desvestit de la seva funció i l'ha deixat de banda. Un dels actors es va preguntar què significava realment aquella tasca, si no estarien forjant una anarquia o inventant un Estat independent, ja que allí s'hi observaven unes altres regles i coordenades.

Aquella mateixa nit, durant la funció, l'actor va formular dins l'obra un fragment d'aquesta interrogació, enmig d'un diàleg que oscil·lava entre un llanguid to meditatiu i una lleugera sensualitat amorosa, deixant la seva reflexió en un estat de besllum fugaç.

Una representació minúscula com la que hem explicat pot servir de laboratori en el qual s'experimenten noves relacions entre el que es veu, el que es diu i el que es fa (per tant, on sorgeixen nous possibles), entre el que hom és i deixa de ser, entre la potència i la impotència, entre l'interior i l'exterior, entre la percepció i l'opacitat, entre l'art i la vida. Encara no sabem del cert fins a quin punt els signes deixats en l'aire al llarg d'aquests dotze anys d'existència de la companyia o dels dotze dies d'ocupació a São Paulo s'entremesclen amb els que ens sembla que són els reptes del context contemporani. Si aquesta experiència diminuta es fa ressò dels reptes del present és perquè, entre d'altres coses, es va permetre que unes forces anònimes travessessin els noms, les funcions, els gèneres, les representacions i les nosografies, i emetessin la seva aposta incerta.

Com denominar aquestes forces, sense perdre el caràcter alhora suspensiu i transversal que impliquen? Fa unes dècades, Foucault es va veure seduït pels homes infames, per les seves vides insignificants, sense glòria, que, per un caprici de l'atzar, eren il·luminades per un instant pel focus del poder al qual es van enfrontar i les paraules dels quals semblava que aleshores estaven travessades per una intensitat insòlita. Potser ja no trobarem aquestes existències fulgurants, tot i que inessencials, aquests poemes-vida, "partícules dotades d'una energia més gran com menors i més difícils siguin de detectar..." Diluïdes entre els múltiples mecanismes de poder anònims, les paraules ja no gaudeixen per més temps d'aquella fulguració teatral i vibració fugaç que Foucault paladejava en els fixers; és la banalitat la que entra en escena, ara sota els focus d'una espectacularització creixent. No ens falten descripcions càustiques i mostres clares sobre els mecanismes de control de l'anònima trivialitat, de destrucció de la sensibilitat i de corrosió de la impressionabilitat, resultant una subjectivitat esclafada: el Bloom. Però, al si de l'"home qualsevol", fins i tot en les condicions nihilistes actuals, hi ha emissions de singularitat que semblen afirmar el desig d'una altra cosa. Com deia Deleuze abans fins i tot que s'hagués encunyat el terme "biopolítica", anem a la recerca d'una "vitalitat". Singular, col·lectiva, anònima, plural, suspensiva, intensiva; en el límit indefinit i cada vegada reinventat entre l'esgotament i una vidència fugissera. 





Els peixos de l'asfalt s'han tornat crancs

Els peixos de l'asfalt s'han tornat crancs.
S'han aprimat els nervis de les hores.

A cada cantonada hi ha set bancs.
Ciutat, ets un mal lleig. Als teus afores

t'empaiten els ulls blaus. Pensen que tu
ets un mar dolç on flota la delícia.

Ignoren que, per sota, el mar és dur
i et costa cent assots cada carícia.

Has crescut massa. No has pogut pair
les menges abundoses. Les dinades
t'han dut els millors vins. Cada festí
deixava les tovalles més gastades.

No et gronxis amb l'encesa vanitat
de ser reina de tots. Les teves filles
no et poden brodar túniques, ciutat,
si no et pots conformar amb les més senzilles.

I sempre les vols noves i més grans;
tots els teus fills han de posar-hi l'eina.
I sempre als més petits els set tirans
de torn manen de fer tota la feina.

Estima el plat de ceba dels obrers
que creixen als teus barris de pessebre.
Ciutat, eixampla més els teus carrers
i allunya dels seus cors les nits de febre.

No vulguis tenir uns barris elegants
i sempre de racó els ravals dels pobres.
Una ciutat que es fa amb totes les mans
no pot oblidar mai els seus manobres.

I tu els has oblidat massa sovint.
Oh la frescor del vent del teu Eixample!
Que els nois de menta i sal creixin tenint
el sostre de la llar més dolç, més ample.

© MANUEL TORT (1927)

OSSERVATORI



Recuperar la dimensió humana del fotoperiodisme

Text **Agustí Fancelli**

Foto **Pere Virgili**

El fotoperiodisme català ha estat atacat recentment per un àcid corrosiu. El “cas Agustí Centelles” ha escenificat un espectacle lamentable d’estira i arronsa entre institucions, on per moments tenies la sensació que allò que menys interessava era el valor patrimonial d’aquest arxiu. Som així: ens delim per batejar Centelles com el Robert Capa català, però deixem que els seus fons se’n vagin... a Salamanca! Pagant, naturalment, perquè, si no han canviat les coses en els darrers 10 minuts, els catalans també financem el Ministeri de Cultura per la via dels impostos. Vet aquí, doncs, un exemple net de pessim funcionament entre institucions que deixa molt poc espai a l’optimisme.

Però una ullada a la cartellera fotogràfica de la ciutat durant la primavera passada deixava el cos força més reconfortat. Vejam. A Fotocolectania s’hi exposaven obres d’autors llatinoamericans reunits a la col·lecció d’Anna Gamazo, que aplegava gent com Horacio Coppola i Alberto Korda. A l’Arxiu Fotogràfic de Barcelona es mostrava “Frederic Ballell. La Rambla 1907-1908”, una enlluernadora crònica del gran aparador humà de Barcelona (la recuperació que l’entitat ha fet de les plaques d’aquest cronista, amb publicacions molt cuidades, és l’exemple contrari en tot i per a tot al “cas Centelles”). Al CCCB s’anunciava per a aquest novembre la nova convocatòria de World Press Photo, que cada any porta una selecció del millor fotoperiodisme internacional. Per la seva banda, el MNAC va aplegant *piano piano* un fons important, amb imatges, entre d’altres, de Xavier Miserachs, Joan Colom, Lepoldo Rodés o Colita. Fa tres anys el Col·legi d’Arquitectes de Catalunya va arribar a un acord amb els descendents de Francesc Català-Roca per gestionar el seu llegat. Al Poble Sec s’ha obert fa poc més d’un any un nou espai privat, La Fàbrica, que vol promoure molt especialment la fotografia. I al carrer Buenaventura Muñoz s’ha instal·lat Valid Foto, una galeria que pel maig exposava per a la venda l’excel·lent treball del finès Pentti Sammallahti.

A tot això hi hem d’afegir el Palau Robert, que és on volíem arribar. En aquells moments s’hi exhibien dues bones mostres de fotoperiodisme recent: “Música pels ulls”, completa retrospectiva dels concerts de pop-rock i cançó dels anys 70 i 80 de Francesc Fàbregas, i “Mans a l’obra!”, un repor-

tatge d’Anna Boyé sobre la construcció de la Terminal 1 de l’Aeroport de Barcelona.

Mentre em dirigia a casa de l’Anna per parlar del seu treball i de la situació de la fotografia a casa nostra pensava si aquest panorama hauria fet canviar l’opinió de Xavier Miserachs que, pocs mesos abans de morir, es lamentava en una entrevista a *El País* de l’escassa consideració institucional que rebia el fotoperiodisme i el contraposava a la fotografia d’art, molt més ben considerada en aquell moment. Jo crec que alguna cosa està canviant.

Quan li vaig plantejar la qüestió, l’Anna es va escapolar dels generalismes: “Mira, la fotografia viu un moment de grans canvis i, per tant, de cert caos. Ja no és l’ofici d’uns experts, tothom té càmeres, hi ha com un retorn a l’artesanía. Però per mi el que és important és el projecte: pensar-lo, realitzar-lo i poder-lo mostrar. Com sempre. No em queixo, faig el que m’agrada”.

El que li agrada és la dimensió humana de la seva feina. Per a l’exposició del Palau Robert va estar cinc mesos visitant l’obra de la T-1 i hi va trobar una comunitat integrada per gent de 56 nacionalitats, una Torre de Babel multiplicada per la globalització: en el moment àlgid de la construcció hi van treballar fins a 4.500 persones. “M’imagino que la construcció de les piràmides d’Egipte no devia ser gaire diferent. Amb aquesta diversitat de llengües i cultures es desenvolupa un sistema de comunicació corporal molt interessant”, explica.

Val a dir que l’Anna Boyé s’ha posat a estudiar antropologia a la universitat. Sentia que necessitava aquesta eina per avançar en el seu camí. Ha retratat comunitats matriarcal de Guinea Bissau, la Xina i Mèxic, com també la vida de les monges de clausura (premi Fotopress, 1999), la dels apatxes d’Arizona o els miners de la Sibèria. Una cosa hi és constant, en aquest material variadíssim: la recerca de la dimensió espiritual dels retratats. “Finalment, m’interessa connectar la vida quotidiana a un tot, un cosmos, una realitat universal. Per fer això necessites aprofundir en la cultura, una cultura no de certeses, sinó que et descol·loqui per entendre millor tot plegat. Si no et descol·loca és que ets un arrogant”.

De fa tres anys l’Anna Boyé escriu. Dóna veu a les seves imatges. “La relació amb l’escriptura m’ha canviat”, confessa.



Barcelona ha acollit durant aquest any diferents iniciatives i exposicions relacionades amb el fotoperiodisme, una disciplina que Anna Boyé encara des de l'antropologia. Obrint l'article, La Fàbrica, al barri del Poble Sec, un espai privat que promou la fotografia.

De fet “Mans a l’obra!” és un reportatge amb text, on cadascun dels subjectes, amb cara i ulls –sobre tot, ulls!–, explica alguna cosa de la seva vida; és a dir, de la seva feina; és a dir, dels seus somnis. El fresc que en resulta està ple d’emoció. Hi trobem les esperances de la productora d’instal·lacions Rozalia (Polònia), el primer dia de feina de Rachid (Marroc), el tatuatge de Crist al pit del vidrier David (Badalona), l’oració a mans juntes del cementista Joga (Punjab, Índia), l’oració de cara a la Meca, agenollat sota la immensitat de la coberta de la T-1, del conductor de ploma Ali (Marroc), la il·lusió per obrir-se un futur de l’enginyera civil Gina Paola (Colòmbia), la concentració en les feines de pavimentació de Meng Ging (Xina), un retall de la vida complexa del manyà Bocamara (Senegal: dues dones, tres fills, no està casat...), el somriure confiat de l’arquitecte Ricard Bofill al mig del gran caos de l’obra. Al final del recorregut hi ha una foto de família de mil colors i matisos, com un trencadís harmoniós i vivificant. En un vídeo que es mostrava a l’exposició es veia el *making off* d’aquesta foto, la dimensió de producció que té la feina de l’Anna Boyé: col·locació del grup, plataforma elevadora, cronòmetre en marxa perquè la gent no pot deixar la feina gaire estona... Déu n’hi do l’energia que demana tot això.

“Treballo sola, no tinc ajudants. Sóc una dóna orquestra. Amb fotoperiodisme sempre es treballa amb poc temps. Per a aquest reportatge vaig haver de trobar petits moments per retratar la gent i que m’expliquessin alguna cosa de la seva vida”. El fotoperiodisme és, en efecte, una eterna lluita contra el temps, la immediatesa, l’instant, que li deia jo. “Sí. I per això és fonamental la intuïció de la imatge que vols captar. A la foto de grup de la T-1, per exemple, mentre col·locava la gent anava pensant en l’alçada des d’on faria la foto”.

La intuïció i, certament, l’experiència. L’Anna Boyé és una veterana de l’ofici. De fet, el 92 ja va retratar les obres olímpiques, encara que de manera no tan aprofundida i completa com ho ha pogut fer en el cas de la T-1. Amb aquest reportatge sent que ha deixat un testimoni valuós. “De fet el títol de l’exposició hauria pogut ser “La terminal oculta”, una terminal d’aeroport que encara veia el cel i que va aplegar una comunitat amb la qual em vaig trobar molt bé durant els cinc mesos en què vaig conviure-hi. Les grans infraestructures, utilitzades per milions de persones, perden molt ràpidament la memòria; ningú no recorda qui, com i quan les va fer, simplement en som usuaris; però al darrere hi va haver rostres, històries humanes, sentiments. Aquella terminal a mig fer, la Terminal Sud que era com l’anomenàvem en aquell moment, és la meua. I quan res de tot això hi és, queden l’exposició o el llibre per recordar-ho”.

Al final del recorregut, l’Anna Boyé hi posava una fotografia d’uns guants d’obra rebregats entre el ciment blanquinós. Semblava un obra matèrica de l’Antoni Tàpies.

Un humil *objet trouvé*. Però és la mirada la que dóna valor a la composició. La mirada de l’antropòloga a l’eina, a l’ofici que s’amaga darrere de tota obra. D’aquí brolla la mirada poètica sobre el pas del temps, la memòria i l’esperit que fa possible una determinada realització humana. Parlant amb l’Anna Boyé de tot això arribes a la conclusió que, per ella, el periodisme no és només preguntar i traslladar el que et diuen a la foto i al peu corresponent, sinó ben a primera instància interrogar-te a tu mateix sobre el sentit d’allò que estàs fent. El salt a l’antropologia era inevitable. “Jo no era una bona estudiant, m’avorria molt perquè no hi trobava massa sentit. Ara, en canvi, sento que l’estudi em proporciona recursos i forces per als nous projectes”.

De fet, ella va començar la carrera en el sector de la publicitat i de la fotografia artística. “Als anys 70 feia com descomposicions d’objectes”, recordava. Però el formalisme, la imatge funcional perfecta, encara que de limitada mirada pròpia, no era el seu territori. Aviat va descobrir la necessitat de l’experiència humana i així va ser com va enfilat la via del fotoperiodisme. “A mi em sembla un gènere independent, el més independent que conec. Busques o t’encarreguen una història i simplement l’expliques. Ara tinc la sort que els projectes me’ls demanen. Aquest reportatge va néixer de les constructores, que em van fer l’encàrrec, demanant-me directament que expliqués la part humana de l’obra. Justament és això el que m’interessa: compartir alguna cosa amb la persona que estàs retratant, tenir un mínim d’intercanvi vital”.

Es tracta d’un periodisme, doncs, fortament subjectiu, res d’una simple documentació d’obra, que també: hi ha una mirada que injecta vida al caos de les bigues i les cobertes, el ciment armat i els ferros forjats, els vidres polsegosos i els paviments polits. Sens dubte a través de la construcció de la T-1 s’arriba a bastir una sociologia, com la va bastir José Luis Guerin a la pel·lícula *En construcció*: una sociologia feta de microhistòries procedents de tot el món que es troben conjunturalment per aixecar una obra, és a dir, un projecte comú ni que sigui molt tècnic. Per curar-nos de xenofòbies i limitacions absurdes, és bo que recordem que, sense tanta gent vinguda de fora, el país mai no seria allò que és. I és en aquest punt d’on brolla la poètica de la feina de l’Anna Boyé, és a dir, l’emoció per allò que veu. És coherent amb aquest plantejament que no en tingui prou amb l’objectiu de la càmera i que necessiti també la paraula. Quina bestiesa allò que una imatge val per mil paraules: una imatge és bona, precisament, quan genera no mil, sinó milions de paraules, tant a l’hora en què es capta com quan es publica o s’exposa.

Em vaig sentir reconfortat per la mirada intel·ligent i serena de l’Anna Boyé sobre la professió periodística, una professió que bàsicament consisteix a creure’t allò que expliques. L’Anna n’és tot un exemple. **M**

OBS ZONA D'OBRES



Mundo consumo Zygmunt Bauman

Editorial Paidós
Barcelona, 2010
385 pàgines

Pensar políticamente Michael Walzer

Paidós
Barcelona, 2010
480 pàgines

Al gener de l'any 2009, pocs mesos després de l'aparició de l'edició original anglesa de *Mundo consumo* de Zygmunt Bauman, el guru de la publicitat Jeffrey Benjamin (de l'agència Crispin Porter + Bogusky –als publicitaris els fa feliços que s'esmenti la seva agència!-) va revolucionar el màrqueting viral a Internet amb la campanya “Whopper Sacrifice” i, simultàniament, a la manera d'un *dany col·laterral*, va fer saltar totes les alarmes en l'àmbit de les persones interessades en temes de comunicació política. La

seva proposta era un pèl cruel i extremadament sibil·lina: l'empresa Burger King va oferir als seus clients i al públic en general una nova aplicació de Facebook, anomenada “Whopper Sacrifice”, a través de la qual qualsevol que esborrava deu “amics” virtuals del seu compte de Facebook, rebia a canvi un val per una saborosa hamburguesa Whopper real i gratuïta. La campanya gairebé no va durar ni una setmana, i es va fer tan sols als Estats Units, però aconseguí un ressò esclatant i digne de ser pensat: 82.771 persones van eliminar sense cap especial mania 233.906 *friends* que van rebre (com a part del tracte) un missatge automàtic explicant que havien estat fulminats a canvi d'una hamburguesa. A efectes de reflexió no té especial importància afegir que Facebook va clausurar immediatament l'aplicació i que Burger King tampoc no hauria pogut suportar econòmicament l'èxit de la iniciativa més enllà de tres setmanes sense patir greus problemes de tresoreria. L'important de l'experiment és que va ser possible documentar per primer cop d'una manera clara la superficialitat de les relacions humanes a la xarxa.

El sacrifici Whopper fou un seriós avís sobre els límits i el cinisme implícit de les comunitats virtuals per a la gent que ens interessem, de vegades molt ingènuament, en les societats de la informació i l'anàlisi de les noves formes de poder a la xarxa. La campanya de Jeffrey Benjamin donava, per si calgués, un aval empíric, però alhora brutal i espectacular, a les tesis de la societat líquida de Bauman en el sentit d'insistir sobre la superficialitat i la immediatesa de les relacions humanes avui dia. Els idealismes sobre el sentit del treball solidari a la xarxa valen de ben poc quan prens consciència que et poden “eliminar” a canvi d'una hamburguesa. A Internet, deu amics valen un Whopper i si no has entès això estàs perdut. No hi ha res “sòlid”, en

definitiva i tot funciona a impulsos. La campanya publicitària de Burger King serví sobretot per fer-nos conscients que, en l'àmbit virtual, la política i la relació amb els altres pot arribar a resultar encara més despietada i sòrdida que al món real. A Marx li encantava repetir la frase “tot allò que és sòlid s'esvaeix en l'aire”, que per a ell era una forma poètica de presentar la revolució social. Però ara les tesis del sociòleg polonès i l'habilitat del publicitari de Miami ens mostraven que “esvaïr-se en l'aire” podia arribar a tenir un punt literalment sinistre.

Per als qui coneixen una mica el món de la xarxa, la campanya del “Whopper Sacrifice” presenta, encara, un altre al·licient afegit, perquè darrere del projecte de Facebook hi ha implícita també una reflexió filosòfica de primer nivell. Un dels propietaris d'aquesta xarxa social és Peter Thiel, *broker*, filòsof i coautor del llibre *El mite de la diversitat*, text de referència en l'àmbit neoconservador i llibre de capçalera per als adversaris del multiculturalisme. Thiel, que actualment administra fons d'inversió per valor de més de 2.000 milions de dòlars, fou deixeble a Stanford de René Girard, el filòsof del disig mimètic, i sempre que té ocasió explica que va aprendre del seu vell professor que en les nostres societats postindustrials el valor tan sols existeix en les coses imaginàries (el disig, el reconeixement), de manera que els únics negocis productius en aquesta època nihilista i postmoderna són els que converteixen en diners elements emocionals, com ara l'admiració i l'empatia que som capaços de suscitar en els altres. Al capdavall, Facebook no seria sinó un exercici narcisista en què els suposats *friends* són bàsicament miralls del propi ego i, per això mateix, esborrar fins i tot els teus propis amics o admiradors té alguna cosa de profundament pervers. Si tornés de l'altre barri, el mateix Freud estaria convençut que fou un ingenu i que es va que-

“En el món que ens presenten Bauman i Walzer la comunitat s'ha tornat ‘líquida’ i els individus poden ser ‘liquidats’ potser només a canvi d'una hamburguesa”.

dar curt en els seus vaticinis sobre el nostre malestar en la civilització!

Dispensarà el lector que comenci la lectura d'uns llibres de Bauman i de Walzer amb la referència a una campanya de màrqueting viral, però em sembla que convé deixar clar de bon començament que el món que ens presenten ambdós pensadors des de perspectives profundament diferents és estrictament aquest: un lloc en què cal extremar la prudència perquè paraules com "amistat" o "confiança" s'usen sense tenir cap significat precís ni contrastable. Un món en què la comunitat s'ha tornat "líquida" i els "individus poden ser "liquidats" amb ella (Bauman), potser només a canvi d'una hamburguesa. Un món en què la justícia no és única, ni universal, sinó necessàriament repartida en "esferes" parcials (Walzer). Un món de comunitats definitivament esquinçades, bé sigui per lamentar-ho (Bauman) o per constatar-ho sense nostàlgia (Walzer). Els llibres de Bauman i Walzer estan aquí per recordar-nos una paradoxa brutal del temps present que Bauman va resumir temps enrere en una frase lapidària: *la política no té poder i el poder no té política*. Des del punt de vista dels ideals de la civilització aquesta frase pot resultar cruel i potser massa profètica però, per dura que sigui, convindria assumir aquesta constatació si es vol fer possible la reconstrucció de la política a l'època de la xarxa. Per primer cop en la història sabem que haurem de viure per sempre més amb les nostres diferències, sense gaires possibilitats d'integrar-les, i és des d'aquí que ens toca pensar la convivència. El problema dels "riscos morals" que Walzer aborda a l'assaig "La acció política y el problema de las manos sucias" de *Pensar políticamente* és una qüestió que ens incumbeix a tots.

Podria semblar que Bauman i Walzer són autors que, més enllà de pertànyer a la categoria dels "clàssics contemporanis", no tenen gairebé res

en comú ni per la seva trajectòria, ni pels seus interessos acadèmics. Bauman és de formació marxista i se sent fidel a un quadre d'interpretació que inclou un malestar profund davant la injustícia social i una voluntat de denúncia explícita, mentre que Walzer és el típic acadèmic nord-americà, progressista però distant, i amb més voluntat de racionalitzar les coses que de discutir-les críticament. Però, per poc que ens aturem a pensar-ho, tots dos des de perspectives diferents donen testimoni a *Mundo consumo* i a *Pensar políticamente* d'una situació moral extremament difícil: la de l'eclipsi dels vells valors liberals i comunitaris a punt de perir a causa de la tecnologia i la deshumanització. D'això –del fet de viure inevitablement en la provisionalitat– es lamenten tots dos, però aquesta és la condició des de la qual pensen i ens fan pensar. Malgrat saber que estructuralment "l'espai civil en una democràcia és hostil a tot allò definitiu", com diu Walzer a l'assaig "Cómo trazar la línea" (p. 235), estan compromesos en la materialització d'una certa idea de "bona societat" i s'interroguen sobre com fer-la possible. Tots dos freqüen la vuitantena i, per tant, han conegut un altre temps, menys abstracte i tecnològic, i tots dos se senten vinculats a la modernitat i a la seva sort, sense enyoraments eixorcs ni propostes restauracionistes o moralitzants. A Walzer no li costaria gens fer costat a la famosa frase de Bauman, ja quasi un tòpic, que definí la postmodernitat com *la modernitat menys la il·lusió*. Molt en el fons, la tesi que Bauman va defensar a *Modernitat i holocaust* sobre la relació directa entre racionalitat tecnocràtica i holocaust, incorporada ja a un cert "sentit comú" del progressisme mundial d'ara mateix, pot trobar-se també implícitament assumida en la reflexió de Walzer. Seria clarament exagerat parlar de vides paral·leles, és clar, però el lector de Bauman i de Walzer faria bé recordant

una mica la història que ambdós pensadors han viscut de prop i a la qual continuen considerant, a la manera dels clàssics, com a mestra de vida.

Per llegir Zygmunt Bauman convé estar molt atent al seu origen cultural: és un sociòleg d'origen polonès, supervivent de l'esplèndida generació intel·lectual a què pertanyien també Kolakowski, Lem, o l'autor d'*Una altra Europa*, el premi Nobel Czesław Miłosz..., i Joan Pau II. La dramàtica peripècia de la història polonesa dels darrers tres-cents anys es dibuixa com en transparència sota la seva preocupació pel totalitarisme, però també per les fronteres, la identitat i els refugiats, que al capdavant són qüestions que han format part de la història dramàtica del seu país nadiu. Per raons estrictament biogràfiques, com tots els seus companys de generació i de peripècia política, Bauman coneix el totalitarisme des de dins i té una extraordinària capacitat per reconèixer-lo arreu, fins i tot entre els mercats que trompetegen una suposada llibertat radical. Si alguna cosa detesta, com tots els autors centreeuropeus que van fer l'experiència de la Guerra Mundial i del comunisme, és la ingenuïtat i el cinisme, que considera la mare de tots els mals.

Per la seva banda, Michel Walzer pot semblar un personatge menys treballat per la vida, però a la seva manera (més còmodament, perquè els mals del món són de més bon passar al claustre d'una universitat americana), també ha estat vinculat, al llarg de més de cinquanta anys d'activitat acadèmica, als problemes morals més urgents de la política, com a membre del Partit Demòcrata i especialment com a estudiós del tema, sempre vidriós, de la guerra justa, i com a sionista nord-americà i assessor d'ambdós governs, l'americà i l'israelià. Jueu com Bauman, Walzer és un pensador de la tradició del realisme, també antiutòpic i profundament marcat també, com Bauman, per la violència i la guerra (en

"Són dos vells savis kantians en un món en què l'antic concepte del deure moral ha capitulat definitivament davant les exigències de l'eficàcia, pròpia de les màquines i de l'interès bancari".

el seu cas Corea i la llarga recerca d'un final per a la guerra al Pròxim Orient). En definitiva, per acostar-nos a l'obra d'aquests dos pensadors no està de més recordar que són acadèmics que han viscut i que ressonen molt més enllà de l'Acadèmia. No seria exagerat dir que Walzer i Bauman envien el seu informe des de la trinxera i el mateix Bauman comença *Mundo consumo* recordant aquesta dada pel que fa al seu llibre.

Fa més de cent cinquanta anys, l'avi Marx va dir que els filòsofs s'havien dedicat a interpretar el món, mentre que el que calia era transformar-lo. Avui, s'excusaria per la seva ingenuïtat, perquè la situació del moment present és exactament la contrària: les tecnologies de la comunicació (del telèfon a Internet passant per la televisió) han procedit a transformar tan radicalment el món i les relacions humanes, que allò que necessitem urgentment és disposar d'eines fiables per interpretar el que ens està passant. Una societat de la informació sense privacitat (o algú creu que hi ha privacitat a Internet?) i unes tecnologies que ens ofereixen el somni de viure en perpetu present i de realitzar el desig d'una manera completament nova i "distal" (parauleta de moda!), també ens obliguen a replantejar moltes de les coses que creiem saber sobre la ciutadania i la política. En aquest sentit, els llibres de Bauman i Walzer són excel·lents eines de navegació en temps convulsos.

Walzer, que fou professor a la dècada de 1960 d'aquell mític departament de filosofia política de Harvard, en què John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin i ell mateix treballaven i discutien junts, sap prou bé que la justícia és qualsevol cosa excepte ingenuïtat i no dubta a recomanar que l'home polític no tingui por d'embrutar-se les mans ("La acció política y el problema de las manos sucias"). Ho sap, com és obvi, per raons molt diverses i des de posicionaments de vegades antitètics

als de Bauman, però si el lector fa l'esforç de llegir ambdós llibres, l'un darrere l'altre, no li costarà de veure que comparteixen la mateixa por que la democràcia popular quedi ofegada per la pura i simple manipulació formalista i, per dir-ho així, des/animada, de les instàncies de debat. Tots dos saben que el concepte d'allò que anomenem "societat" és qualsevol cosa excepte etern i inamovible, i tot dos, per vies diferents, temen que el que s'acosta, en societats que per anar de pressa anomenem "postmodernes", sigui molt incompatible amb les llibertats bàsiques i amb el dret personal i subjectiu a la vida plena. També és obvi que una apel·lació abstracta al diàleg ideal, d'estil habermasià, els sembla perfectament insuficient, i la crítica que Walzer adreça a Habermas en l'assaig "Crítica de la conversación filosófica" de *Pensar políticamente* (p. 53-71) mostra la distància, de vegades sideral, que hi ha entre la pràctica política que exigeix decisions potser provisionals però dures i l'especulació abstracta i l'experiment mental dels Rawls i Habermas.

Tant a *Mundo consumo* com a *Pensar políticamente*, en el fons es dibuixen les grans qüestions implícites en les tesis morals kantianes. Convé llegir Walzer i Bauman sense perdre de vista que són també dos vells savis kantians en un món en què el vell concepte del deure moral racional ha capitulat definitivament davant les exigències de l'eficàcia, pròpia de les màquines i de l'interès bancari. Participen del marc intel·lectual comú que deriva de la *Idea d'una història universal en sentit cosmopolita* de Kant i assumeixen que tots els humans, neixin on neixin i pensin com pensin, habitem un mateix món del qual no podem escapar, de manera que compartim uns interessos comuns de la humanitat.

Avui, el cosmopolitisme "de fet" encara és més obvi que en l'època de les Llums, però en canvi sembla que costa extreure'n les lliçons morals i

polítiques pertinents. Vist que depenem els uns dels altres d'una manera més gran de la que mai no hauríem pogut imaginar, i que compartim cada cop més aspectes de la vida (de l'economia al futbol), semblaria lògic extreure'n la conclusió que la humanitat és una comunitat de destí i privilegiar la paraula sobre la violència i la integració sobre l'exclusió en les relacions mútues. Però és obvi que no és així. El cosmopolitisme d'ara és d'una superficialitat escruixidora i *Mundo consumo* de Bauman explica d'una manera molt clara el que ha passat després que Reagan i Thatcher posessin en crisi el significat de conceptes aparentment tan robustos com "públic" i "social". Els humans estem lluny de formar una comunitat i és que, com diu el mateix Walzer (p.165): "El liberalisme és una doctrina que soscava les seves pròpies bases; per aquest motiu necessita una correcció comunitarista periòdica". El problema obvi és que aquesta vinculació comunitària resulta extremament difícil en el món multicultural. La impedeixen, d'una banda, el desordre poc civil que emergeix de la desregulació econòmica (un tema recurrent en Bauman) i de l'altra la lògica mateixa de la individualització liberal (qüestió central en Walzer). Revertir aquesta situació possiblement demanarà una nova teoria que faciliti l'aparició d'un espai polític global i per al qual segurament l'ONU, que rep crítiques tant de Bauman com de Walzer en sentits molt diferents, ja no és l'eina adequada.

Però aquesta nova política no es pot separar d'una concepció moral arrelada i sòlida. D'aquí ve que Bauman i Walzer es barallin amb l'individualisme i el relativisme, considerant-los alhora perillosos i inevitables en la deriva social i econòmica actual. Referint-se a l'estatus moral dels estats, Bauman analitza el paper de les fronteres d'una manera molt clarivident en un capítol de *Mundo consumo*, mentre que Walzer

observa a *Pensar políticamente* (p. 325) que els drets no són llistes abstractes de principis sinó productes d'una història que només són aplicables en una comunitat, però que el món –així, en abstracte– no és encara una comunitat, sinó un espai més o menys leviatànesc i carregat de tensions que només la política pot gestionar amb tota la seva inevitable càrrega de provisionalitat. Si alguna cosa els uneix, és un comú impuls moral per reelaborar les estratègies socials i jurídiques que haurien de fer possible el cosmopolitisme en una perspectiva kantiana.

En qualsevol cas, després de llegir Bauman i Walzer, no podem deixar de sospitar que les condicions de pensament i d'organització que van fer possible el naixement dels estats moderns estan tocant els seus propis límits i que els conceptes mateixos de “societat” i d'història de la modernitat estan abocats a una profunda revisió. Una revisió de la qual –no es pot ser ingenu!– no se salvarà tampoc la idea messiànica de la vella “revolució”.

Bauman, tal vegada el sociòleg més prolífic de la darrera dècada, ha posat en circulació dos conceptes que ofereixen un quadre fonamentalment vàlid per explicar les tensions del nostre present complex malgrat que avui s'hagin convertit també en un *mantra* antiglobalitzador: “societat sòlida” i “societat líquida”. Ningú no podria dir amb certesa si “líquid” i “sòlid” són per a ell metàfores instrumentals o si descriuen models i quadres de pensament més estructurats, però és evident que, dibuixant el present com a “líquid”, l'obra de Bauman ens obliga a revisar bona part del que enteníem fins avui com a relacions socials. A parer seu, la “solidesa” representa les institucions que eren estables i estaven fetes per durar. Els individus sabien que hi podien comptar, que el marc “sòlid” oferiria conceptes clars i pràctiques validades per una llarga experiència. En una societat “líquida”,

en canvi, l'important no són les institucions sinó els vincles, que es tornen cada cop més febles i fluids, mancats d'autèntica consistència. A més, la repressió en les societats líquides ja no s'exerceix de la manera directa i desvergonyida com s'exercia en les velles societats totalitàries. Ara tot s'ha tornat força més subtil. Consumir compulsivament fins i tot ha esdevingut un art, com ens explica a l'assaig “La libertad en la era de la modernidad”, de *Mundo consumo*. També les institucions tenen ara una vida temporal i es fonamenten, doncs, en acords puntuals més que en acords consensuats per tal de durar. La conseqüència és que els individus d'una societat líquida se senten mancats de punts de referència. El paper de legitimació de les conductes deixa d'estar en mans dels agents tradicionals (estats, esglésies...), i la tradició manca de sentit.

Per la seva banda, la tesi de la “igualtat complexa”, central en tota l'obra de Walzer, correspon també a l'àmbit de les societats líquides en la mesura en què proposa –en oposició a Rawls– que la justícia és, abans que res, un estàndard moral que es produeix, sempre i inevitablement, en societats particulars i concretes, i no un estàndard moral que es pugui desenvolupar a partir d'una universalitat abstracta.

El lector de *Pensar políticamente* ha de conèixer les dues obres essencials de Walzer, *Esferas de la justicia* (1983, trad. esp. FCE, 1997) i *Guerras justas e injustas* (1977, trad. esp. Paidós, 2001), al capdavant dels textos de referència inevitables del debat polític d'ara mateix arreu del món, però si no les ha llegit prèviament disposa d'una excel·lent introducció a cura de David Miller, i d'una antologia immillorable per situar les tesis centrals de l'autor, treballades al llarg de 25 anys (entre 1980 i 2005).

La tesi que Walzer ha defensat sempre és que la justícia no consisteix a donar el mateix a tots, sinó que en una societat liberal hi ha una justícia prò-

pia de cadascuna de les esferes socials (cultural, econòmica, artística, financera, política, religiosa...), de manera que cadascú pugui trobar reconeixement almenys en una esfera. Podrà semblar cínic, i una gran quantitat de lectors i de crítics no han deixat d'objectar-li que distingir entre esferes de justícia i tipus de bé i de dominació potser tan sols revela la desintegració actual dels valors, però ell es defensa, i ho fa magníficament al llarg dels diversos assaigs de *Pensar políticamente*, constatat que la seva no deixa de ser una lectura arrelada en el realisme polític de Maquiavel, potser terrible per a les bones consciències, però d'una eficàcia absoluta.

El lector que arribi a *Mundo consumo* i a *Pensar políticamente* des de la crisi actual de les esquerres polítiques trobarà en aquests dos llibres un material de reflexió imprescindible. Podríem objectar que Bauman de vegades abandona la descripció sociològica i es deixa portar per una perillosa vena profètica catastrofista, que el torna excessivament escèptic sobre les possibilitats que pugui tenir la humanitat per aprendre dels seus propis errors. Tampoc no està clar que Walzer resulti del tot convincent quan critica Habermas i la democràcia deliberativa (cap. 9 “Deliberación, ¿y qué más?”), quan escriu que “la deliberació no és una activitat per al demos”. Però és obvi que, com escriu Bauman a l'assaig “¿Qué posibilidades tiene la ética?” (p. 51-114), del món de la globalització en sortiran unes societats noves i unes formes d'interdependència que demanaran una comprensió diferent de la justícia. Una bona manera d'intuir per on poden anar les noves exigències polítiques i morals de la globalització –i sobretot una bona manera de comprendre per on no poden anar ja– és reflexionar a partir dels materials d'aquests dos nous llibres de Bauman i Walzer.

Ramon Alcoberro



Una burgesia sense ànima
El franquisme i la traïció catalana
 Francesc Vilanova

Empúries
Barcelona, 2010
251 pàgines

Primer amb una punta de modèstia i després amb una precisió encomiable, Francesc Vilanova deixa clar d'entrada de què va el llibre i cap a on –i contra què– orienta un assaig llegidor d'història intel·lectual i política. Encara que no és del tot cert, acceptem que aquest assaig “no pretén descobrir res, ni demostrar res”, sinó descriure els ingredients que conflueixen en la construcció del franquisme a Catalunya. El gener del 39 va arribar “l'Espanya feixista, militarista, clerical, burgesa i aristocràtica, nacionalista radical” i es va “abatre sobre un país que havia estat majoritàriament catalanista (...) i anarquista, demòcrata i revolucionari, republicà i obrerista”. Els catalans que hi van venir per materialitzar aquest projecte, a més, van fer-ho amb plena convicció, coherent amb el seu passat, i no com a reacció personal i política contra el fets revolucionaris del 36 o del 37 (tot i que sí estimulats per un cop d'estat feixista). L'autor creu que massa sovint es pretén desdibuixar ambdues coses, i

per això ha volgut escriure l'assaig: el franquisme anava contra la Catalunya de l'immediat passat republicà i catalanista i el franquisme es va nodrir de catalans inadaptats o insatsfets políticament, i agraïts, per tant, al cop d'estat. Els coneixem de molt lluny perquè surten a totes les sopes de lletres del franquisme de 1939: Ferran (Fernando) Valls i Taberner, Ignacio Agustí, Manuel Brunet (Romano), Santiago Nadal, Carlos Sentís, etc.

El que més amoïna de l'assaig és justament la fidel adaptació del llibre als seus objectius explícits perquè a hores d'ara són ben coneguts i ja consolidadíssims a la historiografia i al debat intel·lectual i polític de l'actualitat. No acabo de veure la novetat interpretativa o argumental d'aquests plantejaments, que diria fins i tot que són oficials, si és que en historiografia i en democràcia podem parlar de relats oficials. Però si n'hi ha algun que estigui a bastament assumit a l'última dècada llarga jo diria que és precisament aquest: la Catalunya moderna que brolla amb la República s'acaba el 1939 amb la intensa i complexa contribució d'una pila de catalans. I fins i tot una mica més: molts d'aquests catalans senten molt aviat, cap al final de la Segona Guerra Mundial, el desastre que els ve al damunt amb la consolidació i perpetuació d'un franquisme molt més immobilista, reaccionari, integrista i repressiu del que podrien haver-se pensat quan van optar per ell en la guerra. De fet, no és pas fàcil discutir amb l'assagista perquè tot és prou conegut i sabut, fora d'una discrepància que ja he escrit un munt de vegades, però inútilment. A ningú no se li ha passat pel cap que quan Ramón Serrano Suñer, Dionisio Ridruejo i Juan Ramón Masoliver intenten entrar a Catalunya amb propaganda feixista escrita en català no estan començant cap evolució de caràcter liberal (ni són falangistes liberals), sinó que actuen amb intel·ligència estratègica i política. Ocupar Catalunya en català és el que recomana el sentit

comú, i més encara si aquells amb qui l'estàs ocupant tenen arrels catalanes i parlen entre ells en català. No dic Serrano Suñer, que era nascut a Gandesa i no el coneixia bé, però sense dubte sí que en Vergés, en Pla, l'Agustí, el Martí de Riquer; és ben senzill, trobo.

La decepció que causa el llibre té a veure també amb la producció intel·lectual del mateix historiador, perquè ha estat abundantíssima, brillant i contundent, per al lector català i castellà. Potser la postguerra i el franquisme de la victòria catalana no donen més de si i no paga la pena esmerçar més esforç i paper a seguir refermant un punt de vista i unes evidències que gairebé sempre es mouen en el mateix territori, tornant als mateixos articles que portem citant fa un munt de temps procedents de les planes de *La Vanguardia Española* i de *Destino*. De fet, fins i tot l'absència en aquest llibre de l'articulisme contemporani de Josep Pla o de Martí de Riquer resulta estranya, tenint en compte en el primer cas que s'examinen les planes de *Destino* i que el repàs que es fa de la higienització militaritzada de la universitat és prou contundent (i ja ho havia estat en un parell de llibres de Jaume Claret i una considerable bibliografia relativa a la universitat franquista). Hauria estat un moment oportunitatíssim, de fet, per recordar la pila d'articles que un intel·lectual plenament català i franquista com Martí de Riquer escriu a *Solidaridad Nacional* (en lloc del discret silenci que va dedicar a l'episodi la biografia de Cristina Gatell i Glòria Soler) i potser també per veure la manera en què s'acomoden personatges catalans i igualment franquistes com Guillermo Díaz-Plaja. Les llargues citacions de Galinsoga o de Romano, d'Agustí o de Valls Taberner podien haver estat més selectives per encabir els matisos que proporcionarien els articles d'aquests altres autors, tan corresponsables del franquisme català com els que un cop i un altre trobem al llarg del llibre.

Jordi Gràcia

“Potser la postguerra i el franquisme de la victòria catalana no donen més de si i no paga la pena esmerçar més esforç i paper a seguir refermant unes evidències que gairebé sempre es mouen en el mateix territori”.



O Lusitano

Text **Gregorio Luri** Fotos **Dani Codina**

Començo a escriure aquest text mentre esmorzo un cafè amb llet i un croissant al Vine i Queda't del carrer de Bilbao, que és la perplexa frontera entre el nou Poblenou, que creix entorn de la prolongació de la Diagonal fins al mar, i el vell Poblenou, que intenta adaptar-se als canvis paint-los sense espasmes. És visible algun pedaç una mica forçat, però em sembla que el procés s'està metabolitzant amb bastant naturalitat. Al xamfrà que tinc al davant hi conviuen amb normalitat el Frescuore. Frescos cada dia, Les Mantes de Poble Nou i l'Alí Baba Dönnner Kebab. A la taula del costat una nena plora perquè vol anar amb el papa. La seva mare intenta convèncer-la que el que s'ha de fer és anar al col·le.

He decidit anar-hi al matí d'hora perquè el lloc que vaig a visitar és al carrer de Castanys, al costat del Mercat de Poblenou, i hi ha ritmes que han de ser atrapats al seu moment: el de la compra n'és un. Una lleugera boirina envolta el barri i el cel, gris, baix, li dona una pinzellada malenconiosa de la qual, tanmateix, els veïns, atrafegats en les seves feines quotidianes, semblen alliberar-se.

Què defineix un barri? Què el dota de singularitat, més enllà dels aspectes obvis de l'urbanisme, l'arquitectura o la geografia? Evidentment, el caràcter de la seva gent. L'urbanisme, l'arquitectura o la geografia només són allò que es veu; allò que es viu és en una altra banda i jo crec que s'intueix, abans que enlloc més, en la manera de caminar dels veïns. Ho tinc ben comprovat: cada barri de Barcelona té una manera pròpia de caminar. No sé ben bé a què es deu,

però sí que sé que és contagiosa. Un arriba a Gràcia, al Clot, al Raval o a l'Eixample i, sense adonar-se'n, es veu atrapat per un ritme, una cadència que li imposen inconscientment els que caminen al seu costat. Aquí, al Poblenou, el ritme és pausat, tranquil. Ningú no sembla tenir pressa per arribar enlloc. L'únic ésser viu que veig inquiet és un gos, un retriever del Labrador amb alguna estranya impuresa en la sang que li dona un aspecte especialment desvalgut, aturat davant la porta de Can Saladrigas on hi ha la Biblioteca de Poblenou. Vol entrar, sens dubte, però no s'atreveix a creuar el llindar de la porta corredissa de vidre i llança unes mirades suplicants als qui hi entren i en surten, a la recerca de la caritat d'un gest. Un barri, efectivament, és abans de res un pressentiment.

Per cercar la monumentalitat de Poblenou cal anar a un indret per on es camina a poc a poc i on es parla en murmurs, al cementiri, on conviuen (o *commoren*?) Tórtola Valencia i El Santet; aristòcrates de barret fort i àcrates de brusa; alts, baixos, rossos, morens... Tots es van oblidar de les presses. Hi ha barris a Barcelona que tenen una relació tan mercantil amb el temps que s'hi comporten amb usura, i n'hi ha d'altres que semblen fets a mida per dialogar-hi de tu a tu.

Recorro els carrers que envolten el mercat. Les xemeneies que guarda el barri com a memòria del seu passat fabril em van marcant el camí. "Chile, naturaleza en estado puro", diu el cartell d'Àmbit. Viatges a la teva mida. Surto a la Rambla del Poblenou, on el barri s'essencialitza i dona de si la seva face-



ta més humana. Els bancs estan tots ocupats i un borratxo discusseja meticulosament a un fanal. A l'Aliança del Poble Nou anuncien "El gran concert del centenari del Centre Moral i Cultural del Poblenou". Un sol tebi, propi de març, comença a il·luminar en diagonal els carrerons. Una parella d'ancians s'atura davant la porta del mercat i llança una mirada al cel fent-se amb la mà una visera. M'atreveria a dir també que trobo en aquest barri... una mena d'actitud digna en els gestos dels vianants.

A l'interior del mercat la primera cosa que crida l'atenció és la cordialitat que s'hi respira. No hi ha dubte que els comerciants i els clients es tracten des de fa molts anys i han establert entre ells moltes complicitats. En sortir al carrer de Castanys el sol ja està alt i els seus rajos marquen amb precisió les ombres dels vianants sobre les llambordes brillants. Aquí mateix, a un parell de metres, hi ha O Lusitano.

Es tracta d'un local difícil de definir, barreja de pastisseria, bar, llibreria i sala d'exposicions i de concerts dedicat a la divulgació i promoció dels millors productes portuguesos (pastisseria, vins, formatges, olis...), a donar a conèixer la música portuguesa i brasilera, a promoure artistes lusitans a la nostra ciutat i fins i tot a aconsellar els viatgers que volen anar a Portugal. S'hi organitzen també cursos sobre vins portuguesos i mil coses més. Però, una vegada dit això, cal afegir immediatament que O Lusitano és, fonamentalment, un ambient. Vull dir que, si es vol conèixer, no n'hi ha prou de mirar fredament la seva decoració ni la seva programació; s'ha de viure. Si es tractés només de gastronomia, O Lusitano competiria amb A Casa Portuguesa del carrer de Verdi, que té productes portuguesos no menys selectes que els seus, però aquí es tracta d'una altra cosa...

Els dos socis propietaris d'O Lusitano, Ricardo, portuguès, i Carlos, barceloní, van escollir aquesta antiga granja amb la intenció de preservar-ne al màxim la fisonomia i han cuidat cada detall, tant de la restauració com de la decoració, amb la pretensió que cada cosa tingui l'aspecte de trobar-se de manera natural al seu lloc.

Reconec la música d'ambient. És la veu de María Villalón, que canta "*e não deixar o vento, a chuva, a mágoa, / a solidão na sua água, mergulhar meu coração*".

-La major part dels nostres clients -m'assegura Ricardo- és de fora del barri. Aprofiten quan vénen a la botiga per fer una volta pel barri i, si fa bon temps, van fins a la platja, que és aquí mateix.

-I de portuguesos, no en vénen?

-Els que vulguin venir, és clar que sí! Però ens neguem a treballar el mercat de la *saudade*.

-La malenconia... Quin sentiment més traïdorenc!

-Aquest és un espai per a la gent de Barcelona. Volem donar a conèixer Portugal, però celebrant Barcelona.

-Crec que ara és Dulce Pontes la que canta "*... o mar prolongava / na amurada de um veleiro / no peito de um marinheiro / que estando triste cantava...*".

-Els espanyols teniu Portugal molt oblidat...

-Què hem de conèixer de Portugal?

-Com que és aquí mateix, us dieu que ja el visitareu un altre any, però any rere any escolliu destins més remots. No et pots ni imaginar quanta gent ens diu que no ha estat mai a Portugal! "Hi haig d'anar!", asseguren... Però no hi van pas.

Quan creues la porta de O Lusitano, de seguida t'adones que aquí, malgrat tot, hi ha quelcom molt portuguès: la manera de parlar. No s'hi crida, es parla a l'estil portuguès, és a dir, amb calma, sense estridències, envoltats per l'amanyac tan cordial del fado. El visitant hi trobarà una calidesa senzilla i acollidora, amb un punt fins i tot familiar. Tot sembla un xic descuidat, un xic vell, un xic usat, un xic humanitzat. El resultat és un lloc que es troba als antípodes dels establiments tipus Ikea i d'aquests locals de moda de Barcelona en els quals tragues a descobrir on ets exactament. Els mobles són majoritàriament restaurats. Alguns procedeixen dels Encants i molts estan en venda, de manera que el mobiliari sempre canvia.

Poc abans d'acomiar-me, demano a en Ricardo que m'ajudi a definir el barri.

-És un poble -em diu immediatament-. La gent es parla, es coneix, es respecta. Com en tots els pobles, també s'hi tafaneja molt..., té un punt *naïf* que m'agrada... Però, sobretot, el que hi ha és molta unió entre els veïns.

Mentre surto de nou a la llum del carrer, penso que potser el barri és una mica portuguès, o els portuguesos una mica de Poblenou... Això explicaria per què aquest local s'integra tan bé en el cor d'un barri tan marcadament barceloní com aquest. **M**

O Lusitano

Castanys, 23. Poblenou. Davant del Mercat de la Unió i a dos carrers de la parada de metro de Poblenou (Línia 4).
Tel.: 93 221 15 10
Web: www.olusitano.com

De dimarts a dissabte, de 9 a 15 h i de 17 a 23 h. Diumenges i festius, de 10 a 15 h i de 17 a 21 h. Dilluns, tancat.
Copes a preus variats. Copa i consumició de productes portuguesos, de 15 a 20 euros.

Clients: de 25 a 60 anys.

En trànsit



Eva

Illouz

“En política, el discurs del victimisme es pot convertir en factor de manipulació”

Entrevista **Eloy Fernández Porta**Fotos **Albert Armengol**

Professora a la Universitat Hebrea de Jerusalem, Eva Illouz (el Marroc, 1961) s'ha erigit des de principis dels anys noranta en un dels referents principals de la sociologia contemporània de les emocions. La seva obra, traduïda a l'espanyol majoritàriament per l'editorial Katz, examina els processos de difusió i generalització de les convencions sobre la intimitat i la vida privada, i els seus vincles amb les dinàmiques del mercat. En el seu llibre més influent, *El consumo de la utopía romántica* (2009), proposa un ric i matisat examen de “l'empresa de l'amor” i les seves pràctiques distintives. Més breu però no menys substanciós, *Intimididades congeladas* (2007) conté una modèlica aproximació a les noves maneres d'afectivitat creades per Internet. El seu text traduït més recentment, *La salvación del alma moderna*, dibuixa la història d'una victòria secreta: la de l'*ethos* terapèutic, convertit en el criteri universal per elaborar, discutir i interioritzar l'experiència de la sensibilitat.

Al seu últim llibre, vostè comenta que les disciplines d'anàlisi de la privacitat s'han estès fins al punt de crear un codi compartit, una llengua franca de psicologies i teràpies. Sense aquest codi ja no podríem comunicar ni compartir les experiències íntimes. No obstant això, hom diria que aquest procés segueix dues velocitats distintes. D'una banda, els ciutadans de classe mitjana, convenientment informats de les doctrines psicològiques, són ensinistrats per ser sensibles, susceptibles, hipersusceptibles fins i tot; en canvi, altres tipus de treballadors, com els esportistes d'elit, semblen viure en un món prefreudiana, on impera la lògica del guanyador i el perdedor, sense matisos psíquics.

Entenc aquesta idea, però em sembla que l'*ethos* psicoanalític, en la seva extensió universal, també ha arribat a aquests mons que, aparentment, no hi tenen res a veure, com el de l'esport d'alta competició, per exemple. Això passa perquè l'extensió de la raó

psicològica, amb els seus discursos sobre l'ànima moderna, és un procés massa extens i envoltant perquè un àmbit social pugui quedar fora de la seva àrea d'influència. Si escoltem els discursos que fan els entrenadors als seus jugadors, veiem que acostumen a usar criteris extrets d'aquesta disciplina. De fet, la noció mateixa d'entrenar-i-assessorar (*coaching*) ha estat redefinida a partir de les pràctiques de la psicologia popular i l'autoajuda. Els psicòlegs, en efecte, són també entrenadors de la consciència.

En la mateixa línia, vostè també concedeix força importància a la noció de “competència emocional” (CE). A grans trets, com defineix aquest concepte i qui decideix si som competents o no?

Doncs, sent una mica provocadora, diria que això ho decideixen “els psicòlegs i les dones” plegats.

És un complot!

És una simbiosi, una relació necessària. Suposo que alguna vegada ha sentit la queixa habitual sobre el comportament masculí que diu que “els homes no escolten...”.

Em sona.

Bé, doncs aquesta és la frase que posa en funcionament el procés terapèutic que, al seu torn, és la situació en què es posa de manifest la necessitat de la competència. Prenguem una situació freqüent: una parella va al psicòleg, o al consultor, i ella comença dient: “El problema és que ell no expressa els seus sentiments”. A continuació, el psicòleg explica a l'home que ha d'aprendre a verbalitzar les seves idees. D'aquesta manera s'accedeix a un nou nivell de comunicació i autoconsciència, basat en l'ús competent d'aquest llenguatge. Així es produeix el que jo anomeno *estratificació emocional*, que diferencia els que tenen accés a aquest llenguatge dels que no hi han estat iniciats.

“La noció de compassió obliga els grups i certs individus a comportar-se com a víctimes, a formular la seva experiència en el llenguatge del maltractat. El sentiment de pietat introdueix una desigualtat en la mirada”.

Així doncs, la noció de CE forma part del conjunt dels codis de gènere traslladats, de les atribucions tradicionalment considerades femenines que ara esdevenen també masculines.

Doncs sí. El nou subjecte de la competència emocional és l'home de classe treballadora i de classe mitjana; potser, sobretot, el de classe mitjana. Aquest aspecte potser s'entén millor si definim el concepte per via negativa. D'aquesta manera, podem dir que la incompetència emocional és la incapacitat per verbalitzar les pròpies emocions, així com la dificultat per empatitzar amb altres persones, i la ineptitud per resoldre conflictes i desacords en el tracte intersubjectiu.

Suposo que aquesta definició genèrica esdevé més controvertida quan es combina amb les exigències del mercat. Sociòlegs com Michel Maffesoli mostren una visió molt optimista d'aquest nou món de les emocions: Per fi ens hem alliberat del quocient intel·lectual! Ara el que compta és la capacitat sensitiva! No obstant això, la noció de CE és sistemàticament utilitzada en el marc de la vida corporativa, i el seu objectiu no és afavorir l'expressió de la subjectivitat, sinó crear treballadors més eficients, modelar la productivitat.

Ah, sí, ja ho crec. Un dels objectes centrals del meu treball és explicar com el coneixement psicològic ha col·laborat en el desenvolupament del capitalisme i el seu desplegament. Aquest és un procés molt important que ha tingut lloc al llarg dels últims cinquanta anys

i en el qual han col·laborat els analistes, les empreses, els mitjans, etc. I en aquest sentit, la CE és un concepte clau en la mesura que substitueix l'èmfasi en el quocient intel·lectual. És com si de sobte haguéssim trobat la manera de rehabilitar el món de les emocions, que tradicionalment havia estat en segon pla, per darrere de la capacitat intel·lectual. Però aquesta idea, quan entra en el món empresarial, és institucionalitzada i es reformula en termes de benefici. Forma part de la recerca de majors guanys per a la companyia. També té a veure amb el concepte de *cooperació en el treball*. L'empleat té intel·ligència emocional en la mesura que es mostra capaç de col·laborar i que sap fer que els altres treballin amb ell.

Aquesta idea, vostè la relaciona amb un altre motiu important de l'anàlisi de la jerarquia emocional: la noció d'estructura del sentiment, introduïda per Raymond Williams a mitjans dels anys cinquanta.

La noció d'estructura del sentiment em sembla molt útil, per descomptat... No sé en quina part del meu treball està pensant.

Bé, en particular, en la secció d'Intimidades congeladas en la qual es parla de les teràpies i el capital emocional.

Ah, sí. La idea d'estructura del sentiment expressa el fet que les experiències privades s'aixequen sobre un model bàsic i sistemàtic.

La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda

Eva Illouz

**Katz Editores
Buenos Aires, Madrid, 2010
316 pàgines**

Després d'*El consumo de la utopía romántica* i d'*Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, ambdós publicats per Katz, apareix un nou llibre d'Eva Illouz, sociòloga d'origen marroquí que ensenya a la Universitat Hebrea de Jerusalem.

El consumo de la utopía romántica va ser, segons el meu parer, un llibre fallit, massa acadèmic i de tractament poc clar sobre l'amor modern, mentre que *Intimidades congeladas* era un avanç prometedori de l'obra darre-rament editada.

La salvación del alma moderna és aparentment un estudi basat en fonts eclèctiques, segons la mateixa autora (pel·lícules, llibres

d'autoajuda, entrevistes a gent que ha fet i que no ha fet psicoteràpia), que descarta al meu entendre l'anàlisi sistemàtica d'aquest material (ressaltat a *Intimidades congeladas* en l'anàlisi que feia dels llocs de trobada d'Internet) i se centra en l'estudi teòric de l'anomenada cultura psicoterapèutica.

Illouz va més enllà de la perspectiva foucaultiana (desenvolupada fonamentalment per Nikolas Rose) que veu en la psicoteràpia una nova “tecnologia del jo” que desenvolupa la vigilància i la repressió institucional. Des de la seva òptica, la psicoteràpia és simultàniament un cos de coneixement científic (la psicologia) i un llenguatge del jo, de l'emoció i de la identitat. És aquest llenguatge el que analitza des d'una perspectiva “pragmatista”: la psicoteràpia s'ha transformat en un recurs cultural, tant en la seva versió professional com en –la que més li interessa– la popular. Seria un “recurs” o una “forma” cultural que conforma, organitza les experiències i crea un “estil emocional” comú. Aquest estil suposa una nova sociabili-

tat (en relació amb quina altra?, es pregunta el lector) on es dibuixen diversos valors. Així, la comunicació, com a part intrínseca tant de les relacions íntimes com laborals, i derivades d'aquestes la reflexivitat i l'autodistància-ment; també, la confiança en un mateix (que, segons Illouz, és –en una hipòtesi molt aventurada– en la societat psicoterapèutica el que el desplegament de l'hostilitat era en la societat premoderna, això és, la manifestació del poder personal) i el seu valor mirall, el reconeixement de l'altre.

El pas de *l'homo economicus* a *l'homo communicans* (que l'autora no desenvolupa) construeix una nova noció d'autocontrol llegit ara psicoterapèuticament: el control emocional crea les condicions per al desenvolupament de les relacions procedimentals i potencialment utilitàries més que en el contingut de la interacció. El que s'exigeix al subjecte contemporani és dominar les regles de la comunicació i ocultar la seva emocionalitat, que seria un obstacle per al *disengaged self* i el jo sociable que predica l'*ethos* psicote-

Això també implica que hi ha experiències de caràcter social que no es poden expressar adequadament perquè tenen un caràcter difús, un caràcter que no sembla respondre a aquest ordre preestablert. Un exemple molt il·lustratiu, i molt actual, és l'auge de la cultura del victimisme; aquest fenomen és molt propi dels Estats Units, encara que no gaïre distintiu. Les narracions de la víctima estan cada vegada més presents en l'espai públic, perquè resulten molt fàcils d'articular: tots tenim alguna petita història de maltractament, sigui del tipus que sigui. “Quan era petita, els meus pares m'ignoraven, no em feien cas, em maltractaven fins i tot... Per tant, em mereixo atenció i que tinguin cura de mi!” Aquests relats es basteixen sobre una estructura determinada. Sens dubte, en la vida real hi ha víctimes, però el discurs del victimisme ha de ser utilitzat amb molta atenció, perquè quan s'introdueix en l'esfera política pot convertir-se en un factor de manipulació.

Per tant, l'experiència afectiva també es pot jerarquitzar o pot adquirir una forma social objectiva.

Sí. Però de quina manera?

Per exemple, hi ha tota la línia de teoria social que situa el sentiment de compassió al vèrtex superior de la piràmide dels sentiments. La compassió entesa com el sentiment rei, el que expressa més bé les nostres qualitats humanes.


No hi estic pas d'acord. En quins autors està pensant?

En general, en tota la tradició de culte als sentiments morals, des d'Adam Smith fins a Martha Nussbaum, que pot ser vista com un intent de secularitzar el codi emocional cristià, o de traslladar-lo i adaptar-lo al món capitalista i a la mentalitat de classe mitjana.

Ja, però aquí cal dir que la noció de “compassió” ha estat molt contestada, políticament. En primer lloc, per Hanna Arendt i, en general,

pels polítics d'esquerres. La raó principal és que aquesta noció, com comentava abans, obliga els grups, i certs individus, a comportar-se com a víctimes, a formular la seva experiència en el llenguatge del maltractat. El sentiment de pietat introdueix una desigualtat en la mirada, una diferència crucial entre el subjecte observador i l'observat. I també cal considerar que qui pateix més no és necessàriament qui mereix més consideració. Suposem que has d'escollir entre tres grups possibles de persones que són susceptibles de ser tractades de manera piadosa: els invàlids, els pobres i els malalts de càncer. A qui ajudaràs primer? També aquí es genera una estructura que pot ser utilitzada políticament.

Això obre l'espai d'una política de les emocions: hi ha sentiments que es fan creditors d'atenció pública i, per tant, es converteixen en políticament significatius, mentre que d'altres queden desatesos. Aquest aspecte s'ha destacat bastant des de la teoria de gènere, i en particular la de Butler, quan assenyala que des d'un punt de vista polític la malenconia no es pot formular com el dol per un objecte inefable, sinó més aviat com el dol per un objecte que no és socialment reconegut i que, per tant, no pot ser traduït al llenguatge de la política –com passava amb els familiars dels primers morts per sida.

Jo també sóc molt escèptica respecte dels usos socials de la compassió. Però ho sóc per raons diferents de les que esgrimeix la dreta nord-americana. A la gent de dretes no li agrada la pietat perquè creuen en la meritocràcia i en l'autoajuda. La seva és una visió individualista del món, en la qual la compassió no juga cap paper. En canvi, a mi no em convenç perquè acceptar la política de la compassió ens converteix en còmplices de les decisions públiques que es prenen en nom seu. 

rapèutic. Un pas més en el procés de civilització que Norbert Elias va analitzar.

El llibre peca dels mateixos defectes que *Intimidades congeladas*; en essència, tractar massa temes (la sociologia del treball, la contribució del feminisme al pensament psicoterapèutic, la recepció de Freud als Estats Units, etc.), i pren volada en el capítol sobre “Las tiranías de la intimidad”, el títol del qual homenatja Sennett i la seva clàssica crítica sobre l'home psicològic. La cultura psicoterapèutica i l'autoescrutini al qual se sotmeten els individus problematitza la vida quotidiana i fa que les relacions –del matrimoni, per exemple– es desmoralitzin, és a dir, no es basin tant a compartir normes o projectes com a ser capaços d'aplicar les tècniques que regeixin els conflictes. Amb això, la intimitat deixa de ser l'àmbit de l'autenticitat i l'emoció per esdevenir objecte de la racionalitat i la “negociació”, en una metàfora constructivista del gust del discurs de la generació del 68.

Malgrat l'enfocament pragmatista d'Illouz, les conclusions del llibre són crítiques. El relat

psicoterapèutic és radicalment tautològic, perquè, quan un estat emocional es defineix com a saludable i desitjable, tota conducta que no segueixi aquesta direcció s'entén com a problemàtica. En aquest sentit, estariem assistint a una nova forma de conformitat social. El jo és alhora “víctima” de les circumstàncies i autor de la seva vida. En primer lloc, el desresponsabilitza de les seves accions, la qual cosa debilita el seu sentit moral; en segon lloc, l'impulsa a creure en l'autotransformació, clau de tota empresa psicoterapèutica. S'inaugura, per tant, un nou model d'identitat i responsabilitat, que fa l'individu responsable del seu canvi intern (amb la força de voluntat com a eix de la seva mudança moral), però no de les seves deficiències. La psicologia com a marc de la bona vida reemplaça l'ètica.

Illouz és ambivalent en relació amb la cultura psicoterapèutica. El seu enfocament pragmatista i hermenèutic la porta a analitzar per a què serveix als individus moderns. Així, l'anomenada competència emocional

(la capacitat de barrejar l'escolta amb l'assertivitat, la sinceritat amb l'actitud no acusadora, la flexibilitat amb la fermesa) és un nou tipus de capital social, una capacitat per “fer surf” –si utilitzem una expressió de Bauman– en les procel·loses aigües emocionals de la modernitat. Això, d'una banda. Però, d'una altra, acaba reificant la personalitat i oblidant la comprensió social de la realitat. Lluny d'ajudar la identitat moderna a aprendre a sortir-se'n amb les seves contradiccions, el discurs psicològic en realitat hi aprofundeix, conclou Illouz. En la cultura psicoterapèutica no hi ha lloc per al caos i el patiment sense sentit, que és el que la teodícea moderna sempre havia defensat. El malestar sempre pot ser remeiats si aprenem les tècniques psicològiques i les habilitats socials necessàries. Si no prosperem en una sociabilitat que reposa en una lògica psicoterapèutica que fa descansar sobre el subjecte el seu esdevenir emocional i psíquic, oblidant la realitat social, és falta nostra. I val més que abracem la psicoteràpia. **Helena Béjar**



Il·lustració: Bimbo

Caminava

Text **Imma Monsó** Escriptora

Barcelona és, per a mi, la Gran Arribada. El viatge iniciàtic, la transició a la vida adulta, la descoberta d'un món insòlit: el gran pas d'una ciutat de províncies a la gran metròpoli on tot és nou, imprevisible, anònim i on una estudiant pot anar d'incògnit als racons més insospitats. I l'escenari d'aquesta aventura va ser per a mi el Col·legi Major Montserrat, residència d'estudiants situada a Pedralbes, en plena Diagonal, a banda i banda de la Facultat de Farmàcia i davant de l'Hotel Princesa Sofia. Aquest edifici i el seu entorn representaran sempre "l'arribada", i amb el temps han continuat sent, per a mi, un espai emblemàtic. I això malgrat la seva manca de *glamour*: l'edifici és vetust, i l'entorn no es que tingui un gran encant, llevat que sentim predilecció per les línies geomètriques, el vidre i el metall, els gratacles i les voreres amples i poc acollidores.

En aquell temps, a mitja dècada dels setanta, la zona encara tenia menys encant: els negres blocs cúbics de l'edifici insígnia de La Caixa s'estaven acabant de construir i les tanques de les obres predominaven en la passejada fins al primer centre on es podia comprar un bolígraf: el Corte Inglés. L'Hotel Princesa Sofia, ja acabat, encara no s'havia inaugurat. Era una zona per on podies passejar sense trobar ni una ànima.

La residència no era de monges, però encara no era mixta com és ara: hi havia el Col·legi Major de Montserrat i el Sant Raimon de Penyafort, per a nosaltres "el Montse" i el

"Penya", el de les noies i el dels nois. L'habitació, espartana i estreta, tenia una finestra petita per on entrava poca llum, una finestra de guillotina que sempre costava d'obrir i tancar i uns armaris que feien olor de resclosit. La majoria d'habitacions no tenien bany propi: al final del passadís hi havia un bany col·lectiu i també un telèfon mural, negre i de sonoritat poderosa a través del qual rebíem les trucades.

Poca cosa més puc dir de l'interior de la residència, tret del fet que hi vaig fer una de les millors amigues que he tingut al llarg de la vida. Poca cosa en puc dir, perquè em passava el dia passejant per la ciutat. Caminava i caminava. El moment àlgid era el moment de sortir de la residència: la travessia llavors semidesèrtica des del col·legi fins al Corte Inglés Diagonal constituïa el primer tram. El Corte Inglés era important perquè era l'únic centre comercial que teníem a l'abast, i l'únic lloc per menjar alguna cosa que no fos la típica sopa o els típics macarrons de col·legi major: més a prop, no hi havia res: només un bar on, per alguna estranya raó, servien uns croissants lleugerament plastificats i un cafè més aviat fluix. En canvi, al Corte Inglés Diagonal podíem demanar coses tan increïblement exòtiques com el sandvitx "Corty" de tres pisos. D'altra banda, era el referent per poder agafar el metro a la parada Maria Cristina. Així és que, fins i tot els rars dies que decidia agafar el metro en comptes de caminar, aquell tros de Diagonal no me l'estalviava mai.

Marxava a peu disposada a explorar la ciutat com si anés a explorar la selva. Quan em cansava, agafava autobusos de destí incert, incert per a mi, vull dir. Visitava els barris sense criteri i sense prejudicis: barris macos i barris lletjos, vells i nous, obrers i residencials... Quan agafava el metro feia el mateix. I sovint decidia baixar només perquè el nom de la parada m'agradava. Però en general caminava. Caminava l'Eixample de dreta a esquerra, d'esquerra a dreta i de nord a sud. Em movia a tort i a dret, sense rumb, en un afany obsessiu d'impregnarme de Barcelona: mai no em cansava de veure-la desfilant davant dels meus ulls. Sovint tornava a la residència tard a la nit, naturalment sense haver trepitjat la facultat.

Recordo bé (o potser no ho recordo, però sé que era així), que els sentiments que predominaven quan empenia la llarga travessia eren ambigus, estranys, apassionats... Solitud, emoció, tot un futur per endavant, sensacions molt fortes, que es poden resumir en una paraula: intensitat. I, quan la intensitat sovint m'aclaparava, segurament ja era bo que visqués en un barri on, quan alçava el cap, veia l'edifici banal del Princesa Sofia i, quan volia fer un cafè, havia d'anar a la cafeteria d'un centre comercial que, amb la seva il·luminació asèptica, apaivagava (com ho fa l'atmosfera dels bancs o dels hospitals) l'esperit volcànic que als meus disset anys omplia d'alegries i dolors efervescents la meua vida d'adolescent confosa. **M**



“Avui dia, expressions com ara *obrir un debat en la societat* sobre el tema que sigui posseeixen com a contingut fonamental organitzar a la premsa, la ràdio i la televisió espais en els quals el tema en qüestió sigui debatut per especialistes, polítics i professionals de la informació. Tot i que de manera desigual, aquests mitjans actualment constitueixen la nova àgora, la nova plaça pública. En el fons, es tracta d’una paradoxa de la democràcia mateixa: dos dels elements més importants sobre els quals descansa, els mitjans de comunicació i els partits polítics, es caracteritzen precisament per un funcionament escassament democràtic. La solució no consisteix pas, òbviament, a renunciar a cap, sinó a introduir al si d’ambdós allò que els falta. Potser el dia en el qual s’aconseguís coneixeríem una dimensió inèdita de la democràcia.”

(De l’editorial)

Núm. 79

Estiu 2010

www.bcn.cat/publicacions

www.barcelonametropolis.cat

<http://twitter.com/bcnmetropolis>

