

Barcelona

ME TRO PO LIS

Revista d'informació
i pensament urbans
Núm. 74
Primavera 2009
Preu 3€

Quadern central

**Els déus de
la ciutat**

**Entrevistes amb Nancy Fraser i
Daniel Pennac**

**Sabotatge cultural:
la resistència creativa**

**Transicions jurídic-polítiques:
¿oblit o memòria?**

**Crisi i reestructuració del
model energètic**

La seva vida com a morts

Amb articles d'Òscar Bardají, Roberto Bergalli, Carlos Brück, Jordi Calafell, Ramón Fernández Durán, Gemma Galdon Clavell, Israel González Giralt, Jordi López Camps, Mariano Marzo, Antoni Matabosch, Magda Oranich, Jorge Riechmann, Dani de Torres.



Editorial

El valor de la proximitat

Manuel Cruz

Fotos Enrique Marco

Hi va haver un temps en què la proximitat del poder es considerava com un valor inqüestionable, fora de tot dubte. En l'estela del rebuig al centralisme estatal, es donava per descomptat que el fet que les decisions es prenguessin a prop del lloc on es produïen els conflictes constituïa gairebé una garantia de la seva solució correcta.

L'enorme descentralització administrativa que ha tingut lloc a Espanya al llarg de la democràcia ha servit, entre altres coses, per posar –ni que sigui lleugerament– en qüestió aquell convenciment, gairebé a tocar del dogma. Perquè si la llunyania generava les seves pròpies patologies (totes substanciades en una manca de sensibilitat cap al gruix concret dels problemes), hem tingut l'oportunitat d'anar veient que la proximitat també dona lloc als seus propis mals.

Els americans, sempre tan expressius a l'hora d'encertar la forma de sintetitzar un problema-tipus, una dificultat que reapareix, amb diversos vestits, de manera recurrent, van crear l'acrònim NIMBY (com se sap, sigles angleses que signifiquen *Not In My Back Yard*, literalment “no al meu pati de darrere”) per designar la reacció de rebuig que es produeix entre determinats ciutadans que s'organitzen per enfrontar-se als riscos que suposa la instal·lació en el seu entorn immediat de certes activitats o instal·lacions de necessitat pública que són percebudes com a perilloses o simplement perjudicials per als seus interessos particulars.

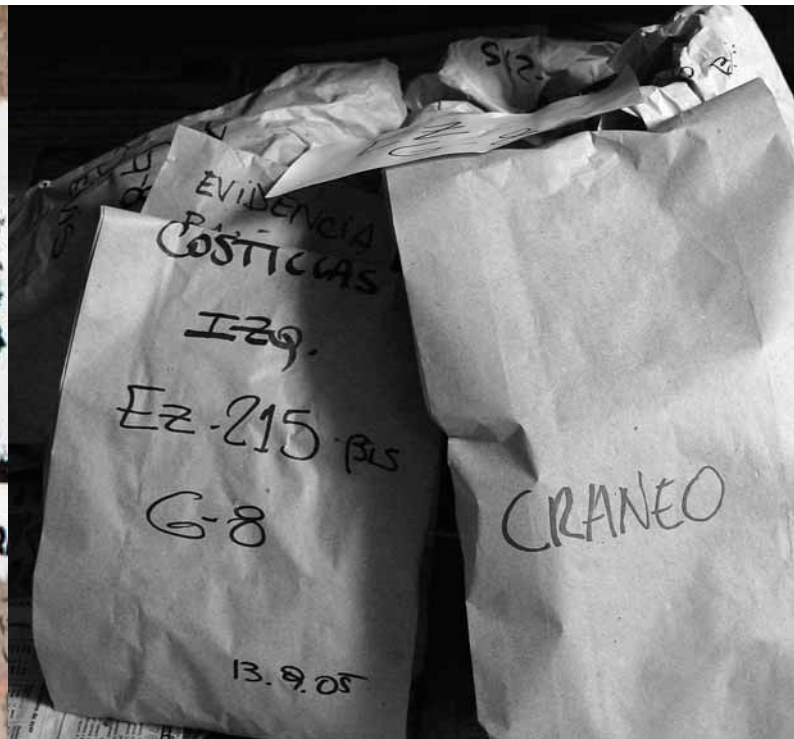
Però val la pena observar que aquesta mateixa patologia de la proximitat també pot adoptar el signe invers, la qual cosa es produeix quan en una determinada escala local es prenen decisions contràries a l'interès general. Les organitzacions ecologistes entestades a salvar de la rapinya immobiliària determinats paratges, encara verges, de la costa mediterrània han hagut d'acudir en alguna ocasió a les autoritats europees buscant l'aixopluc que les nacionals (començant pels ajuntaments, feliços amb

l'enriquiment sobtat dels seus veïns i, de passada, amb el propi), no els proporcionaven.

No crec, per tant, que es pugui sostenir que la proximitat constitueix un valor en si mateix.

Tanmateix, sí que es pot afirmar, com una de les seves qualitats, que proporciona una oportunitat gairebé immillorable per a la *visibilització* de la política. En efecte, en pocs àmbits com en el local es fa més perceptible al ciutadà el significat de les diverses opcions ideològiques. Perquè mentre que en esferes més àmplies, com l'estatal, no sempre resulta fàcil identificar, posem per cas, la concreta materialització de les polítiques redistributives (els responsables polítics han adoptat el costum d'afirmar “estem fent un esforç” –com si suessin sang per això– quan canvien el capítol d'una partida pressupostària), en la municipal el signe d'aquesta redistribució es fa literalment evident.

Potser, analitzada la cosa des d'aquesta perspectiva, es podria afirmar que una de les crítiques més reiterades a la gestió municipal dels successius governs democràtics de la ciutat ha estat la del model redistributiu seguit. O, dit amb un llenguatge molt més simple i directe, el fet que durant anys s'hagi redistribuït *en pedra*, en infraestructures de signe divers (i en la majoria dels casos, d'inqüestionable necessitat). Tal vegada del que semblava tractar-se sigui de redistribuir d'una altra manera, amb altres objectius que els ciutadans puguin identificar com a més pròxims a la seva vida, a les seves mancances i, fins i tot, als seus desitjos. En iniciar la nova etapa de la revista, ja vaig manifestar la meua opinió sobre el fet que la crítica al denominat “model Barcelona” em semblava tan esgotada com el model mateix. Potser sigui aquest un bon moment per deixar constància també que, molt probablement, sense l'eficaz agulló d'aquells crítics, la ciutat no hauria començat a moure's en la direcció ara empresa. O hauria trigat més a fer-ho. I, per cert, quines ganes de perdre el temps, no?



Barcelona METRÒPOLIS
número 74, primavera 2009

Editor

Direcció de Comunicació Corporativa i Qualitat de l'Ajuntament de Barcelona.
Director: Enric Casas.

Edició i producció

Imatge i Serveis Editorials.
Director: José Pérez Freijo.
Passeig de la Zona Franca, 60. 08038 Barcelona.
Tel. redacció: 93 402 31 11 · 93 402 30 91

Adreces electròniques

bcnrevistes@bcn.cat
www.bcn.cat/publicacions
www.barcelonametropolis.cat

Direcció

Manuel Cruz.

Direcció editorial

Carme Anfosso.

Edició de textos

Jordi Casanovas.

Gestió editorial

Jeffrey Swartz.

Gestió de redacció

Jaume Novell. Tel. 93 402 30 91 · Fax 93 402 30 96.

Coordinació Quadern central

Jordi López Camps.

Col·laboradors habituals

Martí Benach, Jordi Coca, Bernat Dedéu, Joaquim Elcacho, Josep M. Fort, Eduard Molner, Lilian Neuman, Jordi Picatoste Verdejo, Sergi Doria, Karles Torra, Jaume Vidal.

Col·laboradors en aquest número

Òscar Bardaji, Roberto Bergalli, Carlos Brück, Jordi Calafell, Miquel Calsina, Antonio Campillo, Ramón Fernández Durán, Gemma Galdon Clavell, Alicia García Ruiz, Israel González Giral, Jordi Llisteri, Jordi López Camps, Mariano Marzo, Àlex Masllorens, Antoni Matabosch, Joan-Carles Mèlich, Cristina Montey's Homar, Magda Oranich, Martha Palacio Avendaño, Javier Pérez Andújar, Jordi Puig i Martín, Jorge Riechmann, Francesc Romeu i Torrents, Maria Sancho, León A. Sorensen, Dani de Torres, Eulàlia Tort.

Consell d'Edicions i Publicacions

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

Disseny original

Enric Jardí, Mariona Maresma.

Maquetació

Santi Ferrando, Olga Toutain.

Fotografia

Albert Armengol, Pilar Aymerich, Antoni Bofill, Jordi Calafell, Dani Codina, Albert Fortuny, Eva Guillaumet, Antonio Lajusticia, Enrique Marco, Christian Maury, Pere Virgili.

Il·lustracions

Cristina Sampere, Sergio López Navarro · Bimbo.

Fotografia Quadern central

Pere Virgili.

Arxius

Age Fotostock, Corbis, Cover, Magnum Photos, Reuters.

Correcció i traducció

Tau Traductors, L'Apòstrof SCCL, Daniel Alcoba.

Edició de web

Miquel Navarro.

Administració

Ascensión García. Tel. 93 402 31 10

Distribució

M. Àngels Alonso.
Tel. 93 402 31 30 · Passeig de la Zona Franca, 60.

Comercialització

Agora Solucions Logístiques, SL. Tel. 902 109 431
info@agorallibres.cat

Dipòsit legal

B. 37.375/85 ISSN: 0214-6223

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.

Consell de redacció

Carme Anfosso, Jaume Badia, Mireia Belil, Fina Birulés, Judit Carrera, Enric Casas, Carme Castells, Manuel Cruz, Daniel Inglada, Jordi Martí, Francesc Muñoz, Ramon Prat, 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, Carlos Monsiváis, Sami Naïr, Josep Ramoneda, Beatriz Sarlo, Fernando Vallespin.



1 Editorial

Manuel Cruz

Plaça pública

4 Des de l'altra riba

Els altres veïns
Magda Oranich

6 La mirada de l'altre

Barcelona psicoanalítica
Carlos Brück

8 El dit a l'ull

Continuarem mirant cap a una altra banda?
Jorge Riechmann

10 Metropolítica

Sabotatge cultural: la resistència creativa
Israel González Giralte i Gemma Galdon Clavell

16 Massa crítica

Nancy Fraser: La justícia com a redistribució, reconeixement i representació
Entrevista de Martha Palacio Avendaño

25 D'on venim / A on anem

La globalització de la malaltia del transport
Ramón Fernández Durán
La baula més dèbil del sistema energètic
Mariano Marzo

32 Històries de vida

La seva vida com a morts
Lilian Neuman

36 Veu convidada

Transicions jurídic-polítiques: oblit o memòria?
Roberto Bergalli

Quadern central

Els déus de la ciutat

52 *Campanars, xemeneies i cels*
Jordi López Camps

54 *La religió, sempre al mig de la ciutat*
Francesc Romeu i Torrents

62 *Ús i abús de la religió davant un Estat indecís*
Àlex Masllorens

66 *Quan el que és del Cèsar també és de Déu*
Jordi Llisteri

72 *La diversitat de creences reclama el seu espai*
Cristina Monteys Homar

76 *La ciutat fa el Ramadà*
Maria Sancho i Eulàlia Tort

82 *Els nous protestants de Barcelona*
Jordi Puig i Martín

84 *Els jueus: una comunitat petita però molt activa*
León A. Sorensen

86 *Noves formes de vida religiosa al cor de la ciutat*
Miquel Calsina

90 Propostes / respostes

Vendre religió
Òscar Bardaji

L'esperança que sorgeix del pluralisme
Antoni Matabosch

Una oportunitat per a la convivència
Dani de Torres

Ciutat i poesia

96 *Quan la Mercè està contenta, somriu i pica de mans. Pregó de les Festes de la Mercè 2008.*
Jaume Sisa

Observatori

104 Paraula prèvia

Nova York, Barcelona i fotografia
Jordi Calafell

107 Zona d'obres

Creure en l'educació. L'assignatura pendent,
per Joan-Carles Mèlich. *Dietari voluble,*
per Javier Pérez Andújar. *Tratado de la servidumbre liberal,*
per Alicia García Ruiz. *Términos de la política,*
per Antonio Campillo

112 Teatre

La funció del teatre
Jordi Coca

113 Música

Marc Ayzà, un jazzman iconoclasta
Karles Torra

114 Arts plàstiques

Reinventar la tradició
Jaume Vidal

115 Òpera

Guanyen els joves (sobre les coproduccions d'enguany al Liceu)
Bernat Dedéu

116 En trànsit

Entrevista amb Daniel Pennac
Sergi Doria

120 Nova memòria

El que no hi és
Lolita Bosch

Portada i contraportada

Fotos: Pere Virgili

La sensibilitat envers els animals ha experimentat un canvi radical. Cada vegada més sectors socials qüestionen l'estatus que els humans els hem reservat durant segles.

Els altres veïns

Text **Magda Oranich** Advocada i periodista. Membre del Consell Municipal de Convivència, Defensa i Protecció dels Animals de l'Ajuntament de Barcelona

La meva estimada metròpolis, Barcelona, ciutat moderna, ciutat oberta de drets i llibertats, està ficada de ple –com no podria ser d'una altra manera– en els seus debats i polèmiques sobre les noves tendències del segle XXI. Barcelona és una ciutat que aprofundeix en les noves teories, en els nous drets. Hi ha una sèrie de debats impossibles d'imaginar en altres èpoques.

Avui, a la preocupació pels problemes ecològics i el medi ambient s'hi afegeix una de "sectorial" que ha sorgit amb una força considerable: la preocupació pels drets dels animals i el seu benestar.

El cas és que cada vegada més sectors socials qüestionen l'estatus que els humans hem reservat durant segles als animals. La sensibilitat envers els animals ha experimentat un canvi radical. Avui dia s'accepta socialment tractar dels seus drets o, en qualsevol cas, dels seus drets a no ser maltractats. Aquest punt en les societats més avançades és considerat "políticament correcte". El tracte als animals o, diguem-ho sense embuts, l'amor cap a ells crec que ve de lluny. Sempre hi ha hagut persones que els han estimat. De vegades en silenci, en soledat, com si els fes vergonya explicar els seus propis sentiments. Parlar-ne com a debat filosòfic quedava reservat a unes quantes persones que formaven part de l'elit de les diferents èpoques (Pitàgores, Leonardo de Vinci, Gandhi, Albert Schweitzer) i que no passaven de ser una minoria.

A Barcelona, igual que en altres ciutats de l'Estat espanyol, segurament hi havia un retard considerable en aquest tema en comparació dels països més democràtics o avançats d'Europa. Sens dubte, la fase de la llarga dictadura hi va tenir una influència important. Al marge de la sensibilitat que alguns tenim sobre aquesta qüestió des de sempre, els grans avenços científics que ens demostren les grans similituds existents entre animals i humans han contribuït en gran manera que les societats democràtiques es qüestionin el tema. Així doncs, ja farà trenta anys que tant la UNESCO com l'Assemblea General de les Nacions Unides van aprovar la Declaració Universal dels Drets de l'Animal, que comença dient textualment: "Considerant que tot animal posseeix drets i considerant que el desconeixement i el menyspreu d'aquests drets han conduït i continuen conduint l'home a cometre crims contra la natura i contra els animals (...)".

Barcelona, com a ciutat capdavantera, no podia quedar al marge d'un tema d'actualitat com el que estic tractant. Avui dia, les nostres universitats, col·legis professionals, institucions diverses, associacions, etc., organitzen congressos i jornades sobre la qüestió. Naturalment, la màxima institució ciutadana, l'Ajuntament, tampoc no n'ha quedat al marge. Ja l'any 1997 es va crear el Consell Municipal de Convivència, Defensa i Protecció dels Animals.

Va quedar ben clar en la seva constitució que no tindria cap sentit protegir els animals que viuen en zones no urbanes i no fer-ho amb aquells que conviuen amb els humans a la ciutat.

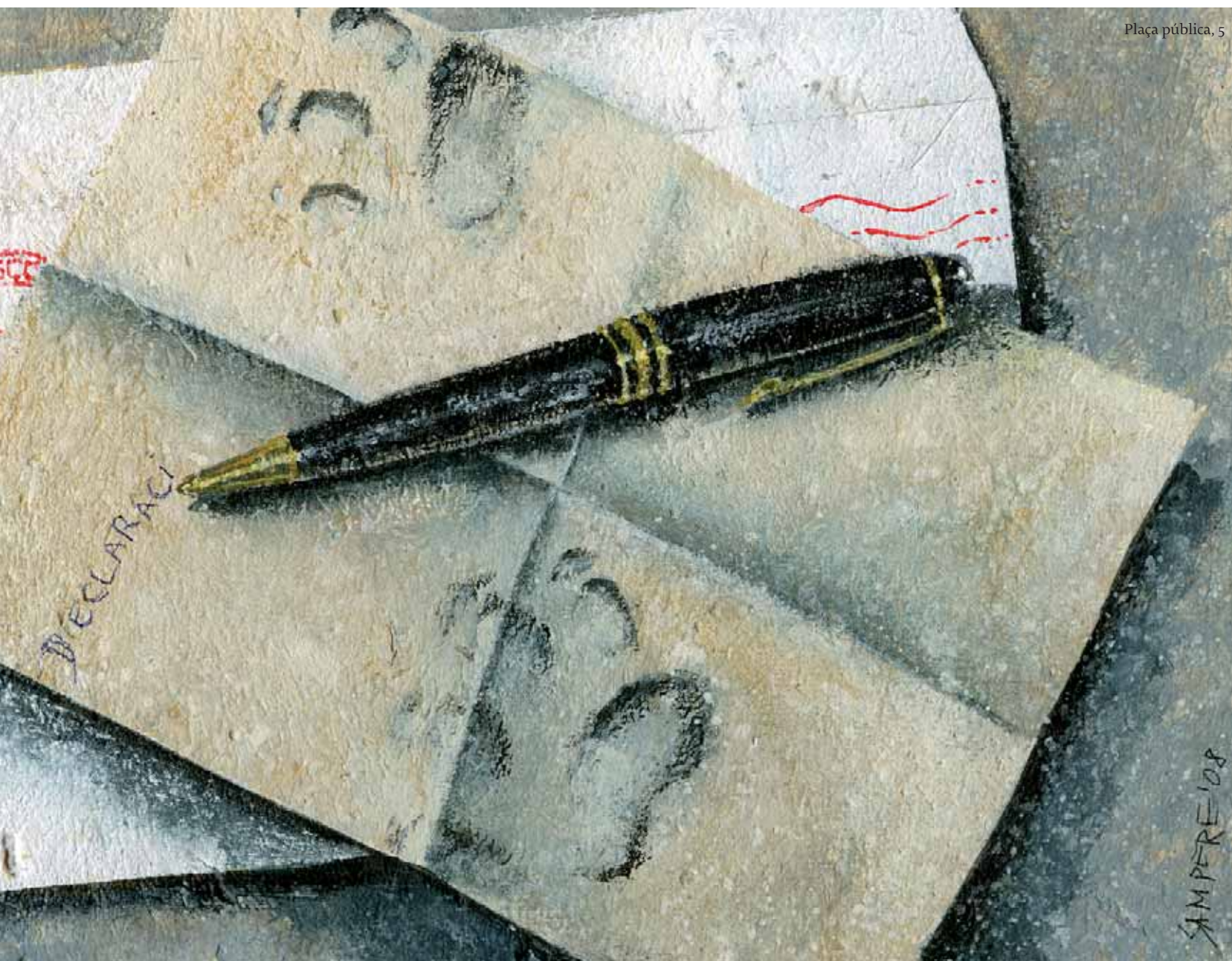
Alhora, s'ha anat modificant la nostra legislació urbana sobre aquesta qüestió, paral·lelament a la legislació de la UE, del Parlament espanyol i del Parlament de Catalunya. Queden lluny aquells temps en què els animals eren tractats exclusivament com a coses. L'antiga concepció del dret natural d'excloure els animals ha anat donant pas a una nova concepció que permet que éssers vius no humans siguin titulars de certs drets.

Les ordenances municipals de la ciutat de Barcelona són pioneres en aquest sentit. En poc temps, Barcelona ha deixat enrere anys d'obscurantisme en aquest tema. La polèmica, és clar, també existeix. Els avenços culturals en qüestió de drets sempre han estat difícils i no han estat mai exempts de polèmica.

El debat actual sobre els animals no solament és als fòrums intel·lectuals o a les universitats, sinó també al carrer, i de vegades tracten sobre temes que, a simple vista, a alguns els pot semblar que manquen d'importància. Tenen drets, els animals? Han d'existir, els zoos? Tal presupost per al centre d'acollida d'animals és suficient? El Centre d'Acollida d'Animals de Companyia és un centre propi i digne per a una ciutat com Barcelona? Han d'existir les colònies ciutadanes de gats? I les corrides de toros? Si els membres que regien el Consistori van proclamar l'any 2004 que Barcelona era una ciutat antitaurina, per què continuen existint corrides de toros? Aquestes són, entre moltes d'altres, les qüestions que es plantegen. M'és impossible tractar tots aquests temes, un per un. Són temes universals i locals alhora, són temes ciutadans amb repercus-




© Cristina Samper

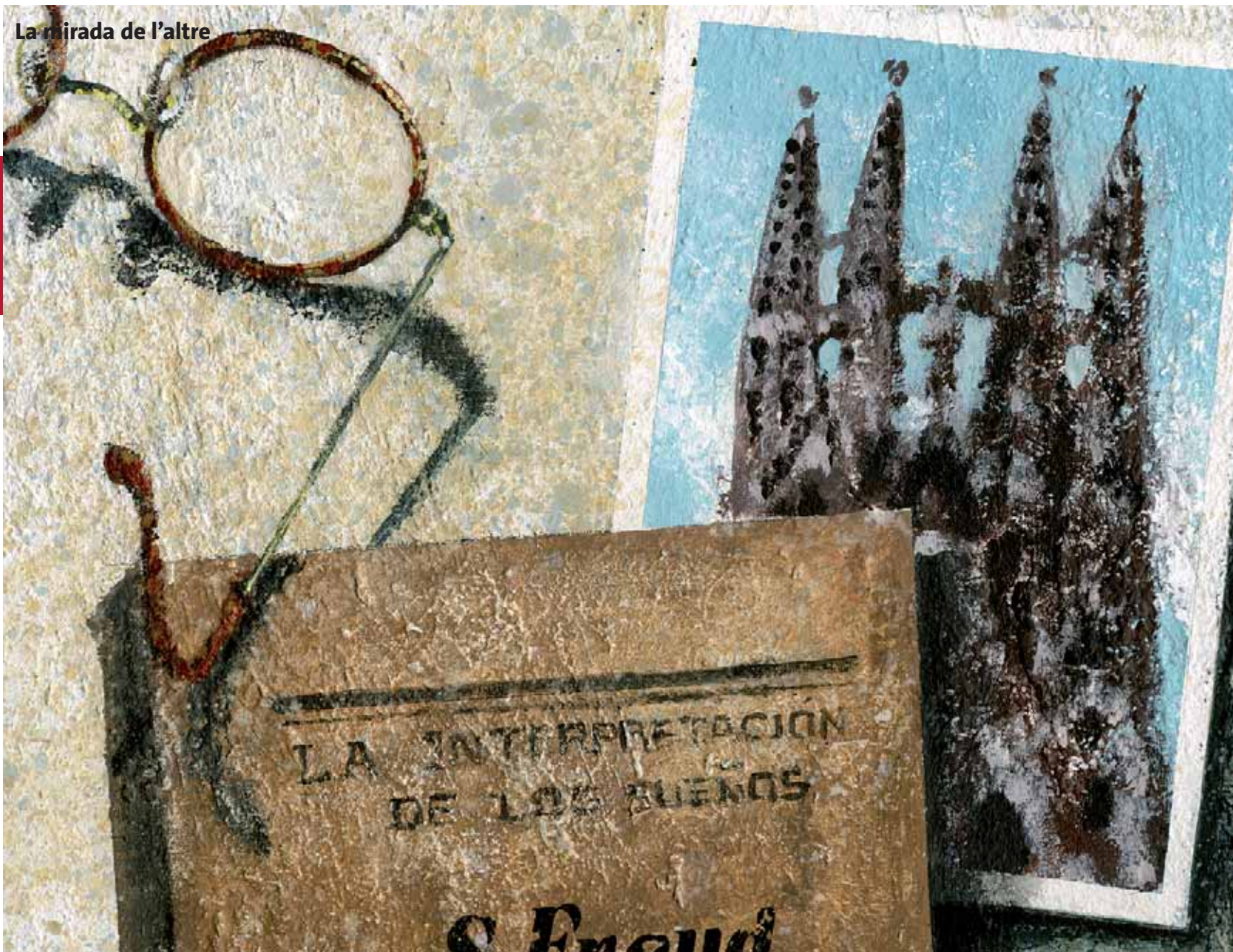


sions en petits municipis. Però és a les grans ciutats, com Barcelona, on de vegades aquestes qüestions sorgeixen amb més força. Perquè no és el mateix la convivència amb els animals en el camp, on la relació amb ells acostuma a estar presidida per un cert utilitarisme, que en un petit municipi o a la gran ciutat. Tot i que la ciutat és en certa manera el contrari de la naturalesa, els ciutadans estem adaptats biològicament a viure entre arbres i animals. És per això que a molts ciutadans ens agrada contemplar els animals i molts hi convivim, especialment amb gats i gossos. Polèmiques a banda, crec que mai no es valorarà prou la seva companyia, ajuda i servei a tants i tants humans.

En algun país molt poblat, com ara el Japó, han intentat substituir els animals per una mena de robot que anomenen “Tamagotchi”. És una màquina que simula ser un gos i que cal cuidar, amb la qual poden jugar, divertir-se i establir una relació. Però, pot un robot substituir la fantàstica relació amb un animal no humà? És evident que no. És per això que molts ciutadans volem, cada vegada més, gaudir de la seva companyia i afectivitat i, mal que els pesi a alguns, ho lamento profundament, crec que la nostra ciutat, la nostra societat no girarà la vista enrere. Volem superar una situació amb la qual molts ens sentim incòmodes.

Molts creiem que els animals són entitats biològiques amb capacitat per sentir dolor físic i psíquic. Per tant, se'ns planteja un problema d'ètica. Les noves generacions han entrat de ple en el tema. En el mateix Congrés dels Diputats es va votar fa molt poc adherir-se al Projecte Gran Simi, que és un important moviment mundial que proposa nous drets per als animals més semblants a nosaltres. Són els nous subjectes de drets als quals es referia Bobbio, perquè, com diu la Declaració Universal de Drets de l'Animal, “Considerant que el respecte envers els animals pels humans està lligat al respecte dels humans entre ells”.

Sé que la qüestió que he plantejat a alguns els pot resultar una mica difícil de considerar que és important a la nostra societat. Però no tinc cap dubte que és un tema de futur. I no és pas quelcom tan estrany als humans, perquè, com diu Jesús Mosterin, tot el que diem sobre els animals també val per a nosaltres. Perquè, al cap i a la fi, nosaltres també som animals. 



En tematitzar l'imprevist, Barcelona allotja a la seva respiració, a les rambles i a les boirines, allò rigorós incert que habita en aquesta experiència de l'inconscient anomenada psicoanàlisi i la seva pràctica.

Barcelona psicoanalítica

Text **Carlos Brück** Psicoanalista i escriptor. Professor a la Universidad Nacional de Buenos Aires y La Plata

Qui tingui orelles que hi senti i qui tingui ulls que llegeixi. Per a un relat sobre la ciutat que es refracti sobre la psicoanàlisi, prefereixo mirar de biaix. I com un tret fort d'aquest altre jo que mira, es presenta necessàriament la qüestió de l'estranyesa; qüestió que no alleuja la meua mirada de sentits possibles, sinó que els barreja en exemples que m'estimo més compartir: ¿és que en parlar d'estranyament no s'al·ludeix a una maniobra política, al desterrament de qui és portat d'un lloc propi a un altre de desconegut?

També l'estranyesa es pot adjectivar com a inquietant en tant que alguna cosa del que és familiar retorna en el semblant del que no s'ha vist mai. I finalment, però no únicament: ¿no és esmentar l'efecte escènic que proposava Bertolt Brecht quan plantejava que l'espectador havia de mirar amb distància crítica allò que s'esdevenia en el fòrum?

Tant de bo aquestes digressions puguin semblar les d'un psicoanalista amb perfil de *flâneur*, que, per ajustar-se a l'espai de la pàgina, va passejant entre diferents conceptes fins a arribar a aquell punt que qualifico de trinitari i que defineix la mirada de l'Altre. Aquesta mirada que aplega estranyesa amb canvi de lloc, allò estrany amb allò conegut i la vista amb el que es pot veure en una altra escena.



© Cristina Samper

Crec que aquesta és la manera, no l'última sinó l'única, que s'adiu amb la meua mà per conversar sobre els dos termes: Barcelona i psicoanàlisi. Dos termes que també tenen una frontera i fins una duana en la qual cal mostrar el bagatge i la intenció del transeüent.

Si la convocatòria a aquesta nota fos per a un rellevament (paraula, d'altra banda, estricta i pròpia de l'escripció), seria impropï que ho fes qui no viu en aquesta ciutat, ni tampoc no hi ha estat prou per proclamar-se –per la força de la residència a la terra– un fill pròdig invitat a compartir el llit i la taula.

Però, per contra, en el meu cas escau escriure en una secció que es proposa una altra cosa i que es col·loca sota el capitell de l'Altre i de la seva mirada. I per a això compto amb dues referències: la del mestre Freud quan a la seva prosa elegant relata com suporta un trastorn de la memòria davant la vista de l'Acropolis, i la d'Edgar Allan Poe, que en un text de tapes dures i argument ídem explica com s'ha de mirar un plànol: col·locant-lo a contraclaror. Perquè la tinta de llimona exposada a una llum universal mostri l'evidència del tresor amagat en un territori molt llunyà.

Sens dubte, aquestes dues cites desdoblen una única qüestió, que fa referència a la reminiscència i a la troballa. I per entrar en detalls, se m'acut una escena adolescent en què una animosa professora de secundària em parlava d'un tal Gaudí mostrant en una màquina semblant a la del gabinet del Dr. Caligari unes precàries diapositives. En aquell instant em va passar el mateix que a Freud: no em semblava possible que aquella imatge desplegada d'una manera aparentment tan arbitrària però amb un ordre secret fos part d'un lloc improbable anomenat Barcelona.

Anys i mitges soles després, vaig arribar transitòriament aquí. I a la manera de l'Acropolis freudiana, no em semblava del tot cert que estigués caminant –com si fos Alcía a través del mirall o de les diapositives– pel Parc Güell.

Dubtava –i per què no– de la certesa de la meua mirada a les altes torres de la Sagrada Família. Però, tanmateix, al cap d'un temps vaig tenir la convicció que aquestes altures inconcluses que s'apartaven de la lògica oficial eren, per això mateix, la mètrica d'una ciutat, que, com en el jardí borgeà de les senderes que es bifurquen, podia fer lloc a la psicoanàlisi.

Aleshores m'adono que en aquesta polis alguna cosa familiar se'ns fa present a mi i a la meua supletòria condició d'analista. Quelcom que possibilita una certa manera de suposar aquesta invocació freudiana d'una altra cosa i quelcom més que habita en cadascun de nosaltres. És per això que miro Barcelona com un port de la psicoanàlisi, assumpte que per a un habitant de Buenos Aires ha de tenir –més enllà de les fàcils homofonies– algunes afinitats electives. Com les que ofereix aquesta ciutat que, en tematitzar l'imprevist (i aquest és el meu punt nodal), allotja a la seva respiració, a les rambles i a les boirines, allò rigorós incert que

habita en aquesta experiència de l'inconscient anomenada psicoanàlisi i la seva pràctica.

Barcelona –dislocant la geografia precisa– em recorda Puerto de Palos i també les drassanes, per a allò que els textos freudians descriuen com a il·lusions que es poden aconseguir. És això el que em fa albirar d'una vora a l'altra la promesa: que en aquests vaivens de carretons, ciment i farga de diferents hàbits i costums com filma José Luis Guerin, centelleja com un lloc disposat al llaç social alleugerit de les petites diferències. Però, tot i això, no abandona la singularitat d'una llengua ni cancel·la la seva disposició per romandre en estat de vigília. Condicions de possibilitat, potser, per a la recepció i extensió d'un dispositiu com el que va inventar Sigmund Freud.

Si les revisions sostenen la necessitat de la cerimònia, novament aquest port s'esberla en una crònica. *El País* el 1983 fa referència a una visita anterior de Jacques Lacan i prediu l'estat de situació de la psicoanàlisi col·locant Barcelona com un calder on es cuina alguna conjectura sobre el seu avenir. Avui, un quart de segle després, aquesta condició de futur se'm presenta en la seva immediatesa, quan miro a contraclaror l'intens tràfec amb què la ciutat dialoga, confronta, ofereix i discuteix la psicoanàlisi en publicacions, llibreries, discussions, propostes, consultes.

Accions que per si mateixes podrien limitar amb una saturació banal, si no fos perquè estan tan fortament acompanyades d'una decisió sobre la necessària intromissió de la psicoanàlisi en relació amb el patiment i els assumptes i malestars de la polis.

Em sembla inevitable, tot i que sembli innecessari, tornar a deixar clar que les meves referències per a aquest dispositiu de la mirada han estat escriptors: Edgar Allan Poe, que feia d'algunes de les seves narracions una clínica de la composició, i Sigmund Freud, que argumentava que els seus historials “eren llegits com a fragments literaris”.

La raó d'aquest aclariment és que en aquestes línies on transcorre el temps de la mirada i arriba el moment d'acabar, prefereixo citar un altre escriptor (el nom del qual no recordo, en la millor tradició cervantina) que, coincidint amb d'altres, proposa en un fòrum barceloní: “Entre tots farem que la psicoanàlisi no sigui una religió”. I ho cito perquè no solament dóna per feta la consolidació de la psicoanàlisi en aquesta ciutat, sinó que a partir d'això té en compte les conseqüències, desviacions, derivacions que té. En un moment en què arreu la família ha deixat de ser inamoviblement sagrada, la seva afirmació convida en la ciutat a una obra en construcció, que, a les seves bastides, en la seva línia d'allò inconclus que insisteix a realitzar-se, té la gosadia de Gaudí i la decisió inflexible de Freud. **M**

Es pot preveure catàstrofes que s'emportin un terç de la població mundial. El moviment obrer no pot continuar sense qüestionar les bases del model econòmic, l'estructura de propietat, la lògica de l'acumulació de capital.

Continuarem mirant cap a una altra banda?

Text **Jorge Riechmann** Poeta i assagista.
Professor titular de la Universitat de Barcelona

El setembre de 2008, el gel àrtic ocupa a penes la meitat de la superfície que ocupava el setembre de 1980. Es tracta del segon pitjor registre del qual es té notícia des que es mesura aquest fenomen de desglaç estiuenc (només el 2007 va ser un any pitjor). I els habitants de les grans ciutats europees que comencem a sentir que fa fresca al matí, que ens anem adaptant a la tardor i ens preguntem quantes setmanes falten per haver de començar a encendre la calefacció, hauríem d'amoïnar-nos per aquestes notícies sobre l'estiu polar?

La veritat és que el setembre ens va posar sobre la taula una notícia encara pitjor. El vaixell científic rus Jacob Smirnitsyi ha informat que milions de tones de metà estan escapant a l'atmosfera des dels fons marins de l'Àrtic. Si això es confirma, voldrà dir que s'estan fonent les capes de pergelisòl que impediè al gas escapar dels dipòsits submarins formats abans de la darrera glaciació. El metà és un gas d'"efecte hivernacle" 25 vegades més potent que el diòxid de carboni, per la qual cosa la seva alliberació provocaria un intens efecte de retroalimentació i acceleraria l'escalfament.

Els científics han identificat nombrosos bucles de retroalimentació positiva susceptibles d'accelerar l'escalfament (l'alliberació del metà només n'és un). Superat cert llindar, l'escalfament gradual podria disparar diversos d'aquests mecanismes, la qual cosa conduiria a un canvi ràpid, incontrolable i segurament catastròfic. Tenim totes les raons per témer que ens apropem a aquest punt sense retorn...

La crisi socioecològica mundial, la manifestació més visible i perillosa a curt termini de la qual és l'escalfament global, amenaça el futur de la civilització humana. Dennis Meadows, un dels autors principals del ja clàssic informe al Club de Roma *Els límits del creixement* (1972), va ser entrevistat a *La Vanguardia* el 30 de maig de 2006. El vell savi llançava una altra vegada l'alarma: "D'aquí a cinquanta anys, la població mundial serà inferior a l'actual. Segur. [Les causes seran] un declivi del petroli que començarà en aquesta dècada, canvis climàtics... Els nivells de vida descendiran i un terç de la població mundial no ho podrà suportar."

Detinguem-nos en l'enormitat que acabem de llegir. Les perspectives avui són de col·lapse social generalitzat, el que Meadows evoca explícitament a la seva entrevista. Per tant, la previsió racional que avui podem fer és que, si seguim en el camí encetat (el *business as usual* que en diuen els anglosaxons), podem patir un cataclisme que s'emporti un terç de la població mundial –o fins i tot més!– en uns quants decennis. I no són *Doomsday prophets* ni verds apocalíptics els qui ens avisen d'això, sinó científics ben informats.

En aquests dies de setembre de 2008, la debacle financera a Wall Street és un d'aquells esdeveniments que haurien d'il·lustrar fins i tot els més reticents sobre la mena de sistema socioeconòmic on realment viuen. Evidencia el rotund fracàs històric del capitalisme neoliberal. Però, més enllà d'això, el canvi climàtic –o, més en general, la crisi ecològico-social– evidencia el fracàs històric del capitalisme *tout court*.

És una altra enormitat la que acabo d'escriure: "fracàs històric del capitalisme". Però, si és així, on són els moviments socials crítics que al llarg d'aquesta història van desafiar l'estructuració capitalista de la societat? Més o menys entre 1848 i 1948 –aquestes dues dates ens són clau per fixar idees–, aquests moviments, entre els quals, naturalment, destacava el moviment obrer, van tractar de disputar la direcció de la societat al poder del capital. Però a la segona meitat del segle XX –després de la derrota de la revolució a l'Europa Central el 1918-21, i després del final de la Segona Guerra Mundial i el començament de la Guerra Freda–, en termes generals el moviment obrer occidental va renunciar a plantejar la "qüestió del sistema": es va acceptar la direcció del capital sobre el conjunt de la societat. Es va acceptar aquesta concepció del progrés, el creixement econòmic i la riquesa, les desastroses conseqüències dels quals avui es mostren clarament a tot aquell que no vulgui tancar els ulls.

Però avui, si les perspectives són de col·lapse, pot el moviment obrer continuar acceptant la direcció del capital sobre el conjunt de la societat? Si el que racionalment es



© Cristina Samper



pot preveure són catàstrofes que s'emportin un terç de la població mundial, o més, pot el moviment obrer continuar sense qüestionar les bases del model econòmic, l'estructura de propietat, la lògica de l'acumulació de capital?

Aquests sindicats nostres –sovint massa acomodatiscs–, ¿poden defugir la responsabilitat a la qual els convocava Pierre Bourdieu una mica abans de la seva mort: construir –juntament amb els altres moviments socials crítics– un veritable moviment social europeu capaç de ruptures radicals amb l'insostenible present? És que no estem, definitivament, en una altra fase diferent de la que podia justificar alguna classe de “compromís històric” entre feina i capital?

El límit per al “canvi climàtic perillós” se situa en uns 2°C (respecte dels nivells preindustrials). El temps corre ràpidament en contra nostre (i més si tenim en compte la considerable inèrcia del sistema climàtic i dels sistemes socioeconòmics humans). Per descarbonitzar les nostres economies i així començar a “fer les paus amb la natura”, cal adaptar els processos productius en la tecnosfera a les condicions de la nostra vulnerable biosfera, de tal manera que aquests processos arribin també a ser cíclics o quasicíclics, i posar en marxa la transició cap a un sistema energètic basat en l'exploració directa o indirecta de la llum

solar, font en última instància de tota l'energia disponible a la Terra, així com limitar la dimensió dels sistemes socioeconòmics humans amb enèrgiques mesures d'auto-contenció.

Fins i tot els editorials de premsa al centre de l'Imperi del Nord ja ho diuen amb tota claredat: “Hem de canviar radicalment la nostra forma de viure i treballar, amb la certesa que és l'única oportunitat de posar límit a un canvi radical en la natura” (“Broken Ice in Antarctica”, *The New York Times*, 28 de març de 2008). Portem un retard de dècades en l'acció eficaç per contrarestar la crisi socioecològica planetària (de vegades designada amb l'eufemisme de “canvi global”). La creació del Programa Mundial sobre el Clima i la publicació de *Los límites del crecimiento* –el primer dels informes del Club de Roma– van tenir lloc el 1972: no en aquesta legislatura ni en la legislatura anterior. No ens podem permetre continuar perdent el temps. **M**

Banksy, el reverend Billy i els Yes Men són alguns portaveus d'una interessant forma d'entendre l'activisme polític, el sabotatge cultural. A través de l'art i la performance, del sentit de l'humor i l'enginy per parodiar i tergiversar, els artivistes són capaços de projectar idees, missatges i crítiques socials a amplis sectors de la població i de fer circular discursos fortament polititzats.

Sabotatge cultural: la resistència creativa

Text **Israel González Giralt** i **Gemma Galdon Clavell** Membres de l'Observatori de Resistència i Subcultures (RiSc)

"Truth is structured like a fiction." (J. Lacan)

El 4 de desembre de 2004, un cert Jude Finisterra va aparèixer en directe a la BBC com a representant de l'empresa Dow Chemicals per demanar disculpes a les víctimes de la catàstrofe de Bhopal, la zona índia que l'any 1984 va ser víctima d'una fuga tòxica de la planta d'Union Carbide (filial de Dow), i assegurar-los 12.000 milions de dòlars en compensació: "We have resolved to liquidate Union Carbide, this nightmare for the world and this headache for Dow, and use the 12 billion dollars to provide compensation for the victims"¹ ["Hem decidit de liquidar Union Carbide, un malson per al món i un maldecap per a Dow, i destinar 12.000 milions de dòlars per compensar les víctimes"].

La notícia aviat va donar la volta al món. Per desgràcia per a les víctimes de Bhopal, però, Jude Finisterra no era portaveu de Dow, sinó un dels Yes Men. Per enèsima vegada, en Mike i l'Andy havien aconseguit portar una de les seves *correccions d'identitat* fins a l'extrem, deixant en evidència els responsables d'aquesta multinacional química (que van haver de desmentir públicament que acceptessin cap responsabilitat per la fuga), tal com abans ja havien fet amb l'Organització Mundial del Comerç², Halliburton o Exxon. L'estratègia, sempre la mateixa: adquirir un domini d'Internet semblant al de l'empresa o institució objectiu de la seva acció (gatt.org en el cas de l'OMC, dowe-thics.com en el cas de Dow), replicar la interfície amb informació més "objectiva" i aprofitar la confusió d'algun mitjà de comunicació despistat, o d'alguna oficina de premsa poc llegida, per aparèixer als mitjans de comunicació, o en alguna conferència internacional, i fer-se passar pels representants reals de l'empresa o institució objectiu de la seva paròdia³. El resultat: aplaudiments i agraïments en fòrums internacionals davant de propostes tan desmesurades com, per exemple, la reintroducció de l'esclavisme, o aparicions àcides i hilarants com la de la BBC.

L'important a destacar, però, és que cadascuna de les accions dels Yes Men ha aconseguit un impacte mediàtic considerable i ha arribat a mitjans de comunicació de tot el món i ha generat controvèrsies importants. A partir dels seus experiments de política-ficció i de sabotatge corporatiu, utilitzant la còpia, la paròdia i l'exageració i obrint un camp d'acció basat en la suplantació i la tergiversació d'identitats, l'Andy i en Mike han aconseguit que les denúncies i reivindicacions subjacents en les seves accions arribin més lluny que moltes mobilitzacions de format clàssic. A diferència d'aquestes, les accions dels Yes Men no responen a cap programa polític clarament articulat, ni s'inscriuen dins de cap organisme amb filiació política formal. La *correcció d'identitats* que practiquen és més a prop del *gamberrisme rellevant* que de l'activisme tradicional, més a prop de l'art que de la política.

No són els únics que juguen a esborrar la línia, cada cop més fina, que separa l'art de l'activisme. Molts altres grups també fa temps que exploren i qüestionen la clàssica divisió entre cultura i política. Valent-se d'accions de guerrilla comunicacional, aquests col·lectius i d'altres exploren així el potencial tàctic de l'art, de la comunicació i de la cultura com a recurs al servei de l'activisme –practiquen el que molts anomenen *artivisme*.

Un altre *prankster* que ha fet fortuna és el reverend Billy, líder espiritual de l'Stop Shopping Church. Nascut de la productiva imaginació de l'actor Bill Talen, el reverend es va donar a conèixer entre els predicadors que omplen Times Square a Nova York. De seguida, els seus sermons apassionats van sorprendre i van astorar vianants i compradors que passaven a prop del seu improvisat púlpit. Des de llavors, el reverend Billy ha seguit amb la seva particular croada anticonsumista, portant el seu discurs cada cop més lluny i traslladant el seu peculiar altar sobre espais tan inusuals com els cafès Starbucks o l'interior dels supermercats Wal-Mart⁴.

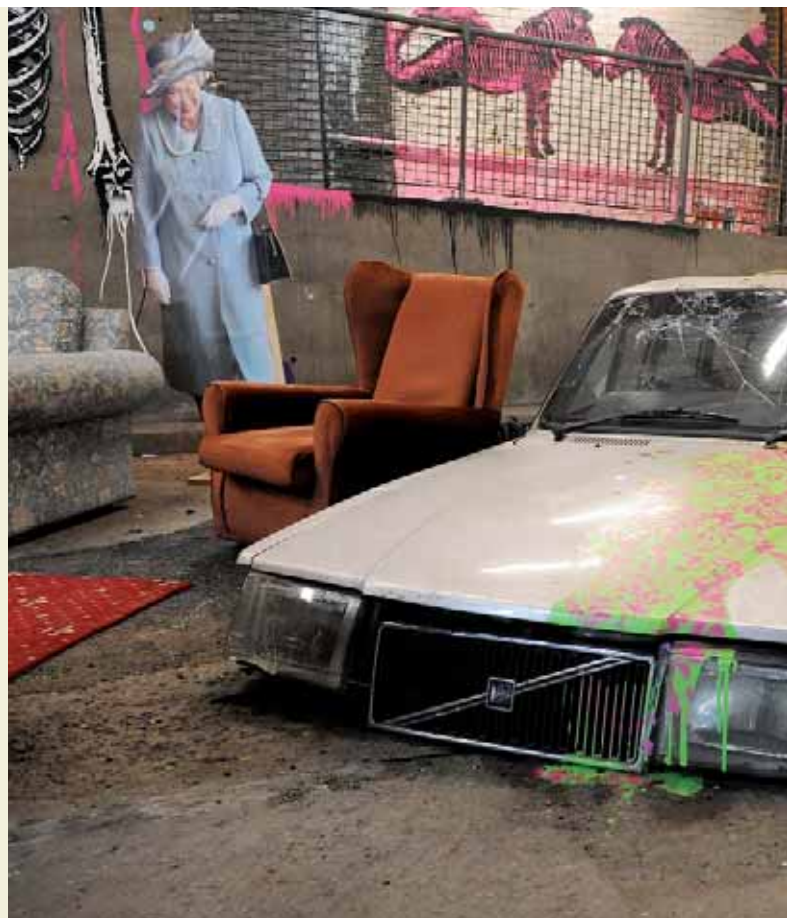




No podem oblidar tampoc el genial Banksy, pseudònim sota el qual s'amaga un misteriós artista, *plantiller*, pintor, activista... Se l'anomeni com se l'anomeni, el britànic Banksy és un altre dels exemples d'aquesta fornada d'*artistes*. Banksy decora carrers, murs, ponts i zoos de ciutats de tot el món d'una forma inconfusible. Brillant i subversiu, utilitza plantilles per mostrar, sempre des de la ironia i el sentit de l'humor (a vegades d'aquell que glaça el somriure), la seva opinió sobre temes tan diversos com la monarquia anglesa, el capitalisme, la guerra de l'Iraq, etc. A les seves obres apareixen ximpanzés amb armes de destrucció massiva, rates amb compressors, policies homosexuals, avions caça de l'exèrcit amb llaços roses...; qualsevol icona cultural, passada pel sedàs de Banksy, esdevé una imaginativa provocació, una intel·ligent intervenció, una fina ironia, un epigrama subversiu. A través de la seva prolífica (i cotitzada) obra, Banksy és un dels defensors més fermes de la recuperació artística de la ciutat, especialment a través d'una visió oberta i polititzada de l'espai públic⁵.

Més enllà dels casos particulars, Banksy, el reverend Billy i els Yes Men, per citar-ne només alguns, són portaveus d'una interessant forma d'entendre l'activisme polític, l'anomenat *sabotatge cultural* o *culture jamming*. A través de l'art i la *performance*, del sentit de l'humor i l'enginy per parodiar i tergiversar, aquests *artistes* són capaços de projectar idees, missatges i crítiques socials a amplis sectors de la població, captant l'atenció dels mitjans de comunicació i aprofitant-se'n alhora per traslladar i fer circular discursos disruptors i fortament polititzats. De fet, gràcies a les seves accions, l'astúcia i la creativitat, la ironia i l'espontaneïtat han començat a formar part del repertori d'acció imprescindible de l'activisme polític contemporani, i així han acolorit una definició de "resistència" massa encapsulada en la seriositat de l'ortodòxia, la grisor de la militància i les reminiscències associades a la disciplina de partit.

Tot i que aquesta aposta per vincular art, cultura i activisme d'una forma imaginativa no és nova (la idea del sabotatge cultural o *culture jamming* pot remuntar-se segurament a l'existència mateixa de la noció de cultura), la seva irrupció com a fenomen més o menys generalitzat data dels anys vuitanta, amb puntuals exemples anteriors com el treball de muntatge fotogràfic antinazi de l'alemany John Heartfield o la "construcció de situacions" dels situacionistes als seixanta. Concretament és a l'any 1984, a l'àlbum *Jamcon84* del grup Negativland, que es parla per primera vegada del fenomen, vinculant-lo sobretot a l'alteració dels missatges publicitaris: "As awareness of how the media environment we occupy affects and directs our inner life grows, some resist [...] The skillfully reworked billboard [...] directs the public viewer to a consideration of the original corporate strategy. The studio for the cultural jammer is the world at large"⁶ ["A mesura que creix la consciència de com l'entorn mediàtic que ocupem afecta i dirigeix la nostra vida interior, alguns s'hi resisteixen [...] La tanca publicitària hàbilment retocada [...] condueix l'espectador a una consideració de l'estratègia corporativa original. L'estudi del sabotejador cultural és el món en general"]. A partir d'aquesta data, la broma, el sabotatge, la guerrilla



© Rune Hellestad / Corbis

semiòtica, el *subvertising*, l'*agitprop*, els *flash mobs*, el vandalisme i el *hacktivisme* s'han convertit cada cop més en arsenal tàctic de tot un seguit de pràctiques de disrupció de la realitat existent, fet que ha originat una transformació en les formes i en la concepció de l'activisme polític que no ens pot passar desapercebuda.

"Barbies" i multimilionaris: humor i sentit tàctic

Malgrat que no hi ha dubte que la ironia i la creativitat sempre han estat armes al servei de la denúncia, la resistència i el canvi social, no sempre han estat el mitjà privilegiat de l'activisme polític. D'aquest gir precisament és del que volem parlar, i de les seves implicacions per a la política, que entenem que van més enllà d'aportar un recurs més per a la mobilització o l'extensió comunicativa d'un moviment determinat. Vegem-ho amb més detall a través de dos casos de sabotatge particularment il·lustratius: la Barbie Liberation Organization i els Billionaires for Bush.

L'any 1989, la Barbie Liberation Organization (BLO) va comprar tres-centes Barbies i G.I. Joes just abans de la campanya de Nadal i, mitjançant una enginyosa manipulació del programari, va aconseguir de trasplantar-los els discs de veu i fer que les Barbies diguessin "Dead men tell no lies" ["Els morts no diuen mentides"] i "Vengeance is mine" ["Venjança per fi!"], mentre que els GI Joes somiaven en casaments, "Let's plan our dream wedding" ["Planifiquem el nostre casament de somni"] i afirmaven "I love shopping" ["M'encanta anar de compres"]. Les joguines van ser retornades a les botigues, amb una nota que dirigia els comentaris i queixes a diferents mitjans de comunicació. Quan, el 25 de desembre, centenars de nens i nenes van rebre els seus regals *hackejats*, van ser ells mateixos, i els seus pares i mares, que es van encarregar de despertar l'interès mediàtic per l'acció i obrir un espai de debat públic sobre els rols de gènere.



© Ramin Talaie / Corbis

“Allunyat del discurs polític racional, el sabotatge cultural ens apropa a un món d’emocions i diversions, i crea un espai de comunicació imprescindible per articular un sentit crític actiu”.

L’interessant de l’acció de la BLO, però, és la intel·ligència tàctica per la qual es capgira un determinat objecte de consum; se’n treu profit. Només amb una lleugera modificació, la joguina es converteix en un vehicle comunicatiu que trasllada missatges disruptors, inesperats. A través de la creativitat de la BLO, la Barbie es fa activista, qüestiona els rols de gènere i els patrons de consum de molts pares envers els seus fills i fa arribar un discurs xocant i divertit, alhora que tremendament polititzat, al conjunt de la societat. Com veiem, l’important en aquestes accions és divertir-se amb les formes culturals i comunicatives de representació, apropiant-se’n, jugar-hi provocativament. Experimentar de forma divertida i enginyosa amb noves formes d’intervenció, *noves formes de fer*⁷, noves maneres de relacionar-nos amb la gent i els objectes que ens envolten. Els beneficis d’aquest tipus d’accions, com irònicament comenta un dels membres de la BLO, són evidents: “*The storekeepers make money twice, we stimulate the economy –the consumer gets a better product– and our message gets heard*” [“Els botiguers cobren dues vegades, nosaltres estímullem l’economia –el consumidor rep un producte millor– i el nostre missatge és escoltat”].

Certament, el component imaginatiu i el sentit tàctic del qual fan gala els membres de la BLO apareixen una vegada i una altra en les accions dels sabotejadors culturals. Un altre molt bon exemple és el dels Billionaires for Bush, una organització dedicada al sabotatge cultural polític i al teatre de carrer que des de 1999 ha anat donant

suport als candidats republicans a la presidència dels Estats Units a través de l’organització de War Fairs (Fires de la Guerra) per celebrar els alts beneficis que en treuen i una Million Billionaire Marc (en referència a Million Man March), tot difonent eslògans del tipus: “Dos milions de llocs de treball perduts és un bon principi”, “Sang a canvi de petroli”, “Un dòlar, un vot” o el divertit “No You Can’t”⁸. Els seus membres, amb noms com ara Phil T. Rich (“*filthy rich*”, obscenament ric), Dee Forestation (deforestació), Robin D. Poor (“*robing the poor*”, robant als pobres) o Hal E. Burton (Halliburton), apareixen per tot el territori dels Estats Units vestits amb pells, diademes de diamants, barrets de copa i accessoris de marca, i amb forçats accents britànics donen suport a multinacionals i candidats republicans, exigeixen l’excarceració de persones acusades de frau i agraeixen als polítics els seus esforços per augmentar les seves ja immenses fortunes. Quan l’any 2004 la premsa va revelar que la policia de Nova York s’havia infiltrat a les seves files, van fer públic el nom de l’agent que Billionaires for Bush havia col·locat a l’Ajuntament i li van agrair els serveis prestats: l’alcalde Bloomberg.

Un cop més, doncs, la paròdia i el sentit de l’humor esdevenen clau a l’hora de donar forma a una resistència innovadora i efectiva, sobretot a l’hora d’ampliar el ventall de pràctiques i possibilitats de l’activisme de transgredir i desbordar les sempre difícils possibilitats, per estereotipades i institucionalitzades, de canvi social. Allunyant-se explícitament del discurs polític de la racionalitat, de la seriositat, el

Damunt d’aquestes línies, l’activista reverend Billy en una de les seves accions de denúncia del consumisme i del model productiu occidental al Soho novaïorquès, novembre de 2006. A l’esquerra, obra de Banksy a The Cans Festival, celebrat durant sis mesos del 2008 a l’estació Waterloo de Londres. Obrint l’article, una altra imatge d’aquest festival, amb el públic participant en la realització d’impressions amb plantilla al costat d’altres fetes pel mateix Banksy.



© Leonard Freed / Magnum Photos



© Shannon Stapleton / Reuters/ Corbis

sabotatge cultural ens apropa a un món d'emocions i diversions, i crea un espai de complicitat i comunicació imprescindible per articular una mirada, un sentit crític, còmplice i actiu. Alterant i intercanviant realitat i ficció, aquests *artistes* combaten les icones, els missatges, els símbols i les formes de representació dominants, particularment les que es propaguen a través dels mitjans de comunicació. Descubrim que l'espectacle no s'oposa necessàriament a la participació política. Ni tampoc el fet de pensar l'activisme polític des del reduccionisme que confronta actors i audiències, ciutadans i espectadors⁹.

Espectacle contra la societat de l'espectacle

Com veiem, doncs, el sabotatge cultural és una forma creativa de mostrar el malestar actual, una forma astuta de resistència que posa en pràctica una visió més tàctica i irònica de la política, en la qual no és necessari buscar una adhesió convençuda a un determinat conjunt d'idees, conceptes o preceptes ideològics. N'hi ha prou d'establir una determinada complicitat, d'articular disposicions afectives *ad hoc*. Per entendre, però, l'abast de la potencialitat del sabotatge cultural com a fenomen que és capaç de capturar moltes de les evolucions més recents de la societat contemporània, i de treballar-hi per recuperar una crítica del poder lúcida, implicada i divertida, voldríem acabar aquest article abordant quatre eixos que creiem que contribueixen a dibuixar la imatge d'aquest nou fenomen.

En primer lloc, és indubtable que part de l'èxit del sabotatge cultural consisteix en la seva capacitat per utilitzar el mateix llenguatge, signes i codis del poder, i d'intervenir

la seva recepció al nivell de les emocions. En una societat mediatitzada, acostumada a la sobreestimulació, els eslògans i la immediatesa, aquesta forma de resistència és capaç de jugar, d'aprofitar els llenguatges dominants i hegemònics per aconseguir un parpelleig lúcid que aporta contingut i crítica social¹⁰. A través de subtils canvis, de senzilles descontextualitzacions, exageracions i petites alteracions, els sabotejadors aconseguixen canviar el sentit del missatge i girar la seva força simbòlica envers qui els ha creat o envers altres objectius. Kalle Lasn (1999), fundador d'Adbusters¹¹, argumenta en aquest sentit que ens trobem en una guerra de mems. El mem és la informació que es difon de forma viral fins a introduir-se a la cultura popular i constitueix la unitat bàsica de comunicació entre la ideologia *mainstream* i la cultura popular. Per combatre la seva expansió, Adbusters proposa els metamems, que serien precisament les imatges capaces de relacionar-se amb aquesta part de la cultura corporativa o *mainstream* que ja ha aconseguit normalitzar-se com a integrant de la cultura popular, però que alhora n'evidencien la fal·làcia. El logo de Nike gravat amb sang a la cara d'un treballador d'alguna *maquila* seria, en aquest sentit, un bon exemple de mem, una imatge que transporta tota la càrrega simbòlica de la marca però que alhora aconseguix rescatar tota una crítica o anàlisi social.

Vinculat al punt anterior, un element clau de trencament de l'activisme cultural amb gran part de les formes recents d'organització política és la recuperació de l'espectador, del ciutadà, del receptor dels missatges com a agent i actor conscient la complicitat del qual és necessària per a l'èxit de


A dalt, una acció dels Billionaires for Bush contra la política econòmica de l'administració republicana, Nova York, agost de 2004. A l'esquerra, l'artista alemany John Heartfield en la presentació d'una mostra dels seus muntatges fotogràfics antinazis, Frankfurt, 1966.

“Un element clau de trencament de l’activisme cultural amb gran part de les formes recents d’organització política és la recuperació del ciutadà com a agent i actor conscient, la complicitat del qual és necessària per a l’èxit de l’acció”.

L’acció. L’activisme cultural, per ser efectiu, ha de carregar la força simbòlica sobre la interrupció del missatge en la paròdia, un fet que l’obliga a treballar amb esclatxos d’atenció molt curtes i que només prenen forma i aconsegueixen el seu ple sentit en el moment en què el receptor de la interrupció les rep com a tals. El sabotatge cultural, per tant, només existeix en tant que el receptor, l’espectador, li dóna forma i l’interpreta en el seu context, i el reomple, així, de sentit. Som, per tant, als antípodes de l’actor-comparsa, del seguidor, del militant, del partidari o del votant que intervé en política per delegació. La complicitat amb el sabotatge cultural no admet intermediari ni promeses a mitjà termini i necessita comptar amb la intel·ligència de l’audiència per ser rellevant. Com dèiem, l’activisme cultural, en aquest sentit, articula dinàmiques socials àmplies, més que a partir de conviccions, a partir de la creació i articulació de complicitats i disposicions afectives *ad hoc*. En el cas de Billionaires for Bush, la caricaturització del ric genera un conflicte en l’espectador, aquest conflicte és el que permet la identificació de la paròdia i l’anàlisi social; el moment de *Verfremdungseffekt* (distanciament) de Brecht i el de *détournement* dels situacionistes. Tota la càrrega simbòlica i política del sabotatge cultural rau, doncs, en el moment en què la realitat s’acaba i comença la broma.

Igualment, considerem important destacar el component mediàtic i tecnològic que presenten aquestes accions. Internet constitueix per a molts d’aquests grups una plataforma sociotècnica privilegiada, sobretot en termes organitzatius, creatius i comunicatius. En aquest sentit, aquests grups aprofiten la interactivitat i el dinamisme que presenten aquestes tecnologies per articular accions col·lectives d’ampli abast. La possibilitat de digitalitzar informacions, pràctiques, experiències, permet que s’estableixin fluxos d’intercanvi i de comunicació continus entre grups i individus molts diferents, un fet que afavoreix que s’articulin i es coordinin accions, sensibilitats i interessos molt diferents, i així teixeixen aliances i complicitats heterogènies. Aquest és un fet important, ja que permet construir una forma d’acció col·lectiva innovadora: local i alhora global, individual i alhora col·lectiva, fluctuant i alhora contínua, heterogènia i policèntrica però alhora coordinada. Gràcies a això, aquests grups donen forma a una acció, a una xarxa de xarxes, que els permet desbordar i jugar irònicament amb les constriccions mediàtiques i legals que podrien condicionar l’èxit de les seves accions crítiques.

Finalment, ens sembla important destacar que els darrers anys han estat convulsos per als moviments socials i els col·lectius que treballen per la transformació social. Sense entrar a valorar en profunditat el que ja molts han

exposat, sí que voldríem subratllar la rellevància d’aquesta forma d’activisme en el moment actual. D’una banda, pel que fa a la tàctica, el sabotatge cultural connecta amb un moment de davallada de la mobilització (del 2003 a l’actualitat) i d’una certa desorientació fruit del fracàs de la mobilització massiva com a eina d’intervenció política. El *culture jamming* en aquest sentit recupera la importància de la creativitat com a forma d’intervenció política, afegint-hi, a més, un important component de “quotidianització” de la dissidència, ambdós aspectes molt relacionats amb la recuperació d’una visió de la resistència que s’allunya de la seriositat i l’ortodòxia de les formes clàssiques d’entendre la construcció de contrahegemonia. D’altra banda, la seva capacitat d’incorporar angoixes contemporànies, com el consumisme i la causa ambiental, aporten al seu discurs una capacitat d’intervenció política en temps real que s’estalvia el *lag* que generalment requereix la introducció de noves temàtiques a l’agenda política dels agents socials tradicionals. Finalment, pel que fa al llenguatge, la intervenció cultural és capaç no solament de “parlar” a molts nivells, sinó de transmetre idees complexes de forma molt mediàtica i visual –i, en un món mediàtic, aquesta és segurament l’única forma de ser rellevant, de poder competir amb el discurs *mainstream* i de tenir un impacte significatiu–. Totes aquestes característiques entenem que fan del sabotatge cultural una forma d’intervenció privilegiada del moment actual, ja que aporta un valor afegit tàctic i una capacitat d’innovació que no identifiquem en altres desenvolupaments recents. 

Notes

1. “Interview with Jude Finisterra on the Bophal Tragedy”. BBC World TV. 3 de desembre de 2004. <http://theyesmen.org/hijinks/dow/video.html>
2. Bichlbaum, A. i Bonano, M. (2005). “The Yes Men. La verdadera historia del fin de la OMC”. Barcelona: *El Viejo Topo*.
3. Ream Weaver és un programa de codi obert desenvolupat pels Yes Men que permet no solament copiar qualsevol web, sinó també mantenir-lo actualitzat en relació amb l’original, a més de proporcionar recursos per poder parodiar el web corporatiu que es pren com a referència només canviant algunes paraules clau.
4. Tallen, B. (2005). *What should I do if Reverend Billy is in my store?* Nova York: New Press.
5. Banksy (2003). *Wall and Piece*. Londres: Century.
6. Negativland (1985). *Over the Edge*. Vol. 1: JAMCON’84. Long Beach: SST.
7. Diversos autors (2001). *Modos de hacer. Arte político, esfera pública y acción directa*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
8. <http://www.youtube.com/watch?v=gl7WwY4agro>
9. Farrar, M. Warner, J. (2008). “Spectacular Resistance: The Billionaires for Bush and the Art of Political Culture Jamming”. *Polity*, volum 40, número 3, juliol de 2008, p. 273-296(24).
10. “El *culture jamming* o sabotatge cultural reflecteix una teoria de la cultura com un lloc d’acció política i considera la cultura del consum com un camí viable per al canvi social” (Carducci, 2006: 130). Més informació a Carducci, V. (2006). “Culture Jamming: a sociological perspective”. *Journal of Consumer Culture*, 6, 116-138.
11. <http://www.adbusters.org/>



Massa crítica

Nancy Fraser

La justícia com a redistribució,
reconeixement i representació

Entrevista **Martha Palacio Avendaño**

L'anàlisi de Nancy Fraser sobre els obstacles de la justícia social i política ha constituït un avanç teòric per als qui acostumen a enfrontar-se als dilemes de la pràctica social. En aquest sentit, la seva obra recupera la importància del paper de l'intel·lectual per abordar no solament els moments de crisi, sinó també les tensions latents en l'estructura social. El seu últim treball, *Escalas de justicia*, editat la tardor passada en castellà, presenta les tres dimensions de la seva teoria de la justícia: la redistribució en l'esfera econòmica, el reconeixement en l'àmbit sociocultural i la representació en el terreny polític. L'èmfasi en aquesta última dimensió constitueix la novetat d'aquesta obra en la qual, a més, transita del marc de l'Estat-nació al transnacional.

Fraser ha publicat en castellà *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes, Santa Fe de Bogotá, 1997); *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, amb Axel Honneth (Madrid, Ediciones Morata / La Corunya, Paideia, 2006), i recentment *Escalas de justicia* (Barcelona, Herder, 2008).

Aquesta entrevista es va realitzar l'octubre de 2008 amb motiu de la conferència que va impartir el dia 16 del mateix mes en el marc del curs sobre la seva teoria de la justícia que va organitzar l'Escola de la Dona de la Diputació de Barcelona, dins el cicle "El fil d'Ariadna: pensadores feministes".

Al seu primer llibre, vostè parlava sobre la política cultural en relació amb els problemes estructurals del capitalisme tardà. Hi proposava, exactament a l'assaig titulat "La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío", una definició de l'àmbit polític com a acció discursiva. Tal definició li va permetre mostrar la dinàmica de l'esfera pública basada en la interpretació de les necessitats. No obstant això, les lluites sobre les interpretacions sembla que no s'aturen. L'any passat, a Espanya va ser aprovada la Llei orgànica per a la igualtat efectiva entre dones i homes. Podem assumir aquest fet com una fi de la discussió?

No tinc gaire cosa a dir sobre la llei espanyola d'igualtat perquè no la conec gaire. Però sí que puc dir que les lluites sobre les interpretacions de necessitats, de drets, de

demandes, de formes normatives existents, actualment totes estan en un procés continu a totes les societats, però especialment a les societats modernes, on els canvis s'han donat des de fa molt temps, on el mercat crea sempre noves situacions i on hi ha alguna cosa pròxima a una esfera pública que permet la participació i intervenció, almenys fins a on els seus límits ens afecten. En contextos com aquest, la lluita sobre la interpretació no s'atura; és contínua, però és veritat que, de vegades, hi ha moments de tancament provisional de la discussió, en què una interpretació que es discuteix pot esdevenir més o menys hegemònica. Quan això passa, les altres interpretacions que també estan en joc, encara que marginades i sense poder comptar amb una audiència suficient, poden conduir a una nova situació en què es desestabilitzi l'hegemonia de la interpretació dominant; és el cas en què les interpretacions "subordinades" irrompen de nou en l'esfera pública i aconseguen ser debatudes. És molt millor assenyalar aquest procés que senzillament dir que les interpretacions es mantenen en un procés continu de pugna entre elles. Diria que hi ha períodes amb una relativa hegemonia, seguits de períodes d'un gran desacord, als quals segueixen períodes de noves hegemonies, etcètera. La meua conjectura seria que, si aquesta llei espanyola representa almenys de moment un acord provisional entre molts dels poders immersos en la societat, si no tots, a fi d'aconseguir la igualtat entre dones i homes, llavors aquest podria ser un moment de relativa hegemonia, però estic segura que el que compta com a igualtat real serà discutit i matèria de conflicte en un pròxim període.

El 1997, fa deu anys, a *Iustitia Interrupta*², denunciava la falsa antítesi entre les demandes econòmiques i culturals com una perspectiva ideològica que impedia atendre els reptes de la justícia social. Vostè parlava d'una perspectiva dualista que permetria mostrar la imbricació entre economia i cultura. La idea bàsica era pensar el subtext econòmic de la política cultural i el subtext cultural de la política econòmica. Aquesta perspectiva analítica, és prou forta per trencar els límits d'una esfera pública en la qual les regles de poder decideixen qui pot parlar i qui no?

No crec que cap perspectiva analítica de cap mena pugui ser prou forta per, de fet, superar les profundes asimetries de poder. La manera de superar aquestes asimetries, o almenys assolir-les, si de cas, és a través de la lluita política i no a través d'un pensament filosòfic o analític. El pensament filosòfic i analític pot aclarir la situació i potser aportar una reflexió que ajudi la gent a distingir dins de les orientacions polítiques entre millors i pitjors. Però, per ella mateixa, una perspectiva analítica no canvia les coses.

“Moltes de les lluites polítiques més interessants de l’actualitat inclouen reivindicacions transfrontereres que suposen un repte al marc estàndard de les lluites per la justícia, que fins fa poc era principalment de caràcter nacional”.

Podria citar la famosa onzena tesi sobre Feuerbach de Marx, que diu que “els filòsofs interpreten el món”, és a dir, que són les lluites i els moviments socials els que el canvien. Però crec que Marx també va pensar que la reflexió política, en l’esperit d’una teorització crítica, podia ajudar a aclarir i il·luminar la situació dins la qual les lluites polítiques tenen lloc. Per la meua part, proposo una altra fórmula, que és present en els meus escrits: la de l’autoaclariment de les lluites i desitjos de l’època. Ara bé, encara que la distinció entre la reflexió analítica i la pràctica política pogués cedir, no són el mateix; el que hom esperaria és que ambdues puguin mantenir tanmateix una relació profitosa enmig de les tensions que sempre existeixen entre elles. Es tracta de nivells diferents de compromís; el que he intentat és un tipus de comunicació entre nivells en què cap d’ells no es doblegui a l’altre.

La seva perspectiva metodològica està articulada en el principi normatiu de la paritat participativa, que permet pensar la representació política. En aquest sentit, sembla que el principi ajuda a validar la legitimitat de l’esfera pública. No obstant això, la rellevància donada a aquesta legitimitat, no impedeix que els “contrapúblics” introdueixin canvis en el discurs hegemònic?

La paritat participativa és un ideal interpretatiu de la justícia social i, com a tal, no existeix. Per tant, els qui vulguin viure en la condició de paritat participativa han d’usar-la com un ideal crític per, precisament, descobrir les disparitats existents de participació, les asimetries i els bloquejos del poder, etc.; sobretot els obstacles arrelats en les relacions socials. I la pregunta en aquest cas seria: quines són les condicions estructurals que impedeixen la paritat participativa? És així com entenc aquest ideal, com una forma d’irradiar una llum sobre els obstacles de la justícia. Això és molt més preferible que intentar legitimar qualsevol cosa que existeixi, ja que es tracta de dirigir l’atenció cap a la distància entre allò real i allò ideal; és a dir, cridar l’atenció, acollint-nos a una noció abstracta de justícia, a fi que això ens ajudi a reconèixer la injustícia. Així doncs, no veig aquesta noció com una forma de legitimació de cap esfera pública existent. La noció d’esfera pública compta, a més, amb un cert ideal d’igualtat que és el que jo defenso, tot i que únicament si és usada com a eina de diagnòstic per revelar injustícies, disparitats, limitacions, el tancament de la publicitat, els bloquejos a certs subjectes... Cal usar aquests ideals com a eines de diagnòstic, no com a instruments de legitimació. Es tracta de mantenir una actitud diferent cap als conceptes ideals.

La seva resposta a la política del reconeixement és el model de l’estatus. El terme “estatus” remet en la seva teoria a l’estatus per participar com a igual en l’esfera pública, de manera que el problema del reconeixement és el problema de la subordinació social. Podem superar la subordinació social gràcies a les quotes de gènere? Aquestes quotes polítiques són afirmatives o transformadores?

Hi ha dues coses que cal esmentar respecte al meu model de l’estatus. La primera és que el vaig oferir com una alternativa a la manera habitual en què s’hi pensa –el que he anomenat el model de la identitat–. En moltes teories es considera que, quan et dediques a la política del reconeixement, el que ha de ser reconegut és la teua identitat com una forma específica de ser: una dona, una persona de color, un gai o una lesbiana, etc. Però l’enfocament de la identitat té seriosos problemes, per la qual cosa vaig desenvolupar el model de l’estatus com una manera d’evitar la reificació autoritària i la lògica conformista del model identitari³.

La segona cosa és que no m’interessa limitar la idea d’estatus a la participació en l’esfera pública en el sentit de l’arena político-discursiva. La justícia requereix que la gent tingui la posició, l’estatus, per participar com a iguals en qualsevol arena important de la vida social; és a dir, en la vida familiar, en el mercat del treball, en la societat civil i, és clar, en la política i en l’esfera pública política, però no solament en elles. Ara bé, en aquesta pregunta per les quotes de gènere, es tracta d’una pregunta de cultura política. Les raons que es van donar a França sobre la llei de paritat (*parité*) –un tipus de sistema de quotes– conformaven una sèrie d’arguments molt essencialistes, que no em van convèncer del tot, en els quals es considerava que l’espècie humana només podia ser de dos tipus: dones i homes. Amb això em va semblar que s’ocultaven altres línies de la diferenciació social que mereixien representació, com la raça-etnicitat o les minories religioses.

Com que es van dirigir cap a un enfocament tan afirmatiu, que naturalitzava la diferència de gènere i que no va ser qüestionat, el que es va fer va ser usar aquesta diferenciació en contra d’altres línies de pensament social importants. Seria interessant que ens preguntéssim: les quotes institucionals de gènere dins el sistema polític tindrien, en el sentit francès, de fet, l’efecte de fer minvar la representació de les minories ètniques, immigrants i musulmanes o la d’altres minories religioses? Encara no en tenim la resposta, però sóc escèptica. D’altra banda, podríem preguntar-nos si en un altre context la idea de les quotes de gènere podria articular-se d’una manera diferent, d’una



© Eva Guillaumet

forma no essencialista, de manera que, a més de vincular-se amb altres lluites per la justícia social, ho fes amb altres línies de diferenciació social que tinguessin a veure amb la qüestió de la representació de l'immigrant o la de les minories ètniques racialitzades, gent de color, etc. És possible que, si es pogués repartir una quota que fos més oberta a aquests tipus de coses, potser, sota aquestes condicions, tindríem un efecte molt més transformador. No n'estic segura, però una manera d'aconseguir-ho és, almenys, mantenir la ment oberta respecte d'això.

En el seu recent llibre *Escalas de justícia*⁴ parla sobre el canvi de la gramàtica en les reivindicacions polítiques actuals. Aquest canvi sembla que té conseqüències sobre un nou ordre mundial i implicaria una forma diferent d'encarar la "justícia domèstica". En aquest context, les reivindicacions de justícia apareixen com un repte nou per a l'ús de la clau "política de l'em-marcament". La "política de l'em-marcament" funciona com a estratègia política dels moviments socials o com un punt de vista teòric?

Penso que totes dues coses. He arribat a aquesta idea observant ambdós desenvolupaments en el pla teòric i en el pla pràctic polític. En aquest últim he estat considerant els diversos moviments que qüestionen les injustícies transfrontereres, injustícies que creuen els límits de les fronteres quan parlem de qüestions d'externalització, de

Nancy Fraser (Baltimore, 1947) és filòsofa política feminista i professora de teoria política al New School for Social Research of New York. El seu treball recupera la visió crítica de la filosofia per abordar les dinàmiques socials actuals. "Escalas de justícia" és la seva última obra editada.

temes ambientals, de l'accés a les drogues farmacèutiques als països pobres, de subsidis a l'agricultura en els països rics, de la propietat intel·lectual –quelcom palpable en els pobles indígenes que no poden usar la seva agricultura tradicional o les seves llavors o medicina, etcètera. Així doncs, moltes de les lluites polítiques més interessants avui dia sembla que inclouen aquestes reivindicacions transfrontereres, les quals presenten un repte molt profund al marc estàndard de les lluites per la justícia; un marc que fins fa poc, no de forma exclusiva, tot i que sí de



© Dennis M. Sabangan / EPA / Corbis

manera prioritària, les em-marcava com a qüestions “domèstiques nacionals” –el que jo anomeno, i altres professors també, el marc westfalià de la justícia–, com si els subjectes de la justícia haguessin de ser ciutadans d’un estat territorial delimitat i únicament es poguessin donar les reivindicacions entre ells, mentre que els qui no són ciutadans o són no-membres haguessin de dirigir-les cap als seus propis estats i no orientar-les cap aquí.

El marc westfalià, hegemònic durant molt de temps, avui dia és qüestionat cada vegada més pels moviments que insisteixen a dislocar-lo. També és cert que situacions com les de les persones pobres dels països pobres, tant si són vistes dins el seu propi país com formant part d’una mena de “gueto domèstic”, constitueixen una manera de privar-los de qualsevol oportunitat de plantejar reivindicacions als poders que efectivament determinen les condicions de les seves vides, condicions que no són domèstiques, sinó transnacionals i, fins i tot, en alguns casos, globals. De manera que tot això forma part d’una sèrie d’avanços reals en la pràctica; aquestes persones practiquen la “política de l’em-marcament” i, de fet, és el que fan.

Al mateix temps, els filòsofs i els teòrics crítics s’han

adonat de la forma en què l’argumentació filosòfica i el treball teòric han desplaçat l’assumpte del marc sota la taula. El plantejament de persones com John Rawls i tots els grans teòrics de la justícia, alguns dels quals van assumir considerar una societat tancada, no profundament imbricada amb d’altres, ha afavorit que el tema del marc també sigui abordat per part dels filòsofs.

En el llibre que esmenta, *Escalas de justícia* –que, per cert, en la primera edició encara no ha sortit en anglès, només ha estat editat en castellà–, discuteixo tota aquesta qüestió del marc i intento situar-lo a partir de dos nivells, el nivell teòric filosòfic i el nivell pràctic. Per a mi, això del marc és un cas en què nosaltres, filòsofs i teòrics, estem aprenent dels actors socials, dels moviments socials, i espero que tinguem alguna cosa per oferir-los, de la qual ells puguin aprendre. Veig que el que jo mateixa faig és articular els conceptes de forma teòrica, portar-los al nivell de l’articulació teòrica. Allò que és en la pràctica d’aquests moviments i no sempre està articulat conceptualment i teòricament, a base de crear un llenguatge i arguments per a aquestes idees, podem aportar-los més, prendre’ls més seriosament.

Protesta de camperols filipins contra la cimera ministerial de l’Organització Mundial del Comerç que es va fer a Hong Kong el desembre de 2005. Les reunions de l’OMC han estat motiu reiterat de manifestacions contra els efectes de la globalització i del poder de les multinacionals sobre les economies pàgases. Fraser –a la pàgina anterior, amb l’autora de l’entrevista– destaca el caràcter transfronterer de moltes de les lluites actuals per la justícia.

“La tasca dels intel·lectuals crítics és facilitar a la gent les eines per ajudar-la a descobrir quines són les formes reals de la dominació; desmitificar l’aparença d’igualtat i democràcia, i mostrar el caràcter opressiu i dominant de les relacions socials”.

L’any passat es va celebrar el centenari del naixement de Simone de Beauvoir. Quines creu que serien les metes del moviment feminista avui?

Simone de Beauvoir va ser una figura extraordinària, una gran pensadora. És molt interessant que hagi escrit *El segon sexe*, la seva obra mestra, en un moment en què no existia l’activisme d’un moviment feminista i que, per tant, fos immediatament reconegut com un gran llibre, ja que no va ser fins una mica més tard –de fet, el 1970– que va trobar la seva veritable audiència, en irrompre la segona onada del feminisme. Així doncs, és bastant curiós que algú en el seu entorn, sense l’activisme del moviment feminista, hagués pogut formular aquestes idees. Penso que De Beauvoir, a vegades, és subestimada com a filòsofa. Sovint és vista com si senzillament apliquéssim les idees de Sartre a qüestions més pràctiques; però, de fet, la seva posició, filosòficament parlant, és diferent de la de Sartre, jo diria que més innovadora, més interessant, perquè no transmet la profunda dicotomia que ell planteja entre l’individu i la societat, entre el *per a si* i el *en si*, entre immanència i transcendència; té més tacte per a les mediacions entre aquests oposats. Crec que a llarg termini la seva importància serà més gran per a nosaltres.

Sobre les metes del feminisme actualment, resulta curiós posar-les en relació amb De Beauvoir, la qual de vegades és vista com una pensadora que creia que la meta del feminisme era que les dones arribessin a ser subjectes en la mateixa manera en què pensava que ho eren els homes, i la qual ha estat acusada de considerar aspectes de les experiències de les dones com ara la maternitat, etc., com a enterament negatius. No estic segura que això sigui del tot just amb ella. Avui, en un cert nivell, el feminisme de la segona onada potser ha qüestionat amb més profunditat els ideals d’una subjectivitat lliure que tant ella com Sartre van exposar d’una forma potser massa androcèntrica, individualista i poc pròxima a aquelles formes de relació que de vegades s’associen a la vida de les dones. No és que siguin formes de relació femenines, sinó que culturalment han estat associades a la vida de les dones. Aquestes formes de relació són tan valuoses i fonamentals per a la condició humana com les nocions de llibertat individual enfront de la societat, i de la llibertat des de les relacions. Així doncs, les metes del feminisme a aquest nivell no són –i no haurien de ser– construir subjectes femenins basats en el model masculí sartrià de l’individu sobrecarregat, sinó construir una forma de vida per a tothom, dones i homes, en la qual existeixi un bon equilibri entre la llibertat individual i el vincle social; no es tracta de l’una o l’altra...

Una de les marques de la societat sexista és que les dues nocions han arribat a estar separades, que la llibertat individual és associada amb els homes i la forma dels vincles socials amb les dones, com si necessitéssim dos tipus de persona: una per expressar la llibertat individual i una altra per expressar la relació social. El que proposaria com a meta del feminisme és aconseguir un bon equilibri per a tothom entre la llibertat individual i les formes de relació social.

Quin és el paper de l’intel·lectual per a la societat?

Jo preferiria una societat en què no hi hagués una profunda separació entre els intel·lectuals i la resta de les persones, ja que tots tenen la capacitat de pensar en profunditat. L’ideal seria que la vida intel·lectual treballés més integrada amb altres formes de pràctica social. És cert que, en les condicions en què vivim, algunes formes de dominació, d’il·legitimitat del poder social, són una mica difícils de veure, perquè no vivim en una societat amb una esclavitud o un feudalisme explícits. Hi ha persones que no comprenen quines són les actuals relacions de poder de la societat en què viuen; almenys als Estats Units, això queda ocult, està amagat sota la façana del consumisme. Els intel·lectuals crítics haurien de proporcionar a les persones les eines que els permetin veure quines són les formes reals de la dominació. Un dels nostres principals treballs consisteix a desmitificar aquesta aparença d’igualtat i democràcia, i mostrar les formes en què vivim relacions socials molt dominants i opressives. El feminisme ho ha sabut plantejar molt bé en relació amb la subordinació de gènere; el feminisme de la segona onada va fer un treball fantàstic en ensenyar que les relacions de gènere que es consideraven normals en realitat eren relacions de poder; aquesta ha estat la seva contribució més important. Des de la banda de la teoria crítica, de l’Escola de Frankfurt, aquesta tradició va desenvolupar l’esquerra hegeliana i un model marxista heterodox d’investigació que vinculava la filosofia amb la història, la crítica cultural i la psicoanàlisi, etc., i que intentava realitzar un quadre de la societat que pogués revelar aquelles formes de dominació que no sempre són clarament visibles. Correspon als intel·lectuals crítics fer aquesta tasca.

Com pot ajudar-nos la perspectiva dualista per entendre la campanya presidencial dels Estats Units, la confrontació entre John McCain-Sarah Palin i Barack Obama-Joseph Biden? És evident que va haver-hi un joc polític que usava el subtext del gènere i la raça.

Actualment no uso la perspectiva *dualista* sinó la de les *tres dimensions*. Estic d'acord que s'hi van implicar nivells diferents. Hi ha els nivells de la bona i vella política distributiva, que des dels últims vuit anys de Bush, i fins i tot des de Clinton, ha estat un període d'una política distributiva regressiva, en la qual el benestar ha anat allunyant-se de la gent treballadora i s'ha redistribuït entre els rics. La situació s'ha disfressat amb una viciosa política del reconeixement per part de la dreta; que no ha estat més que la forma en què el primer i el segon Bush, l'ala dreta dels Estats Units, han perfeccionat, i no amb poc enginy, l'habilitat d'aconseguir que la gent voti en contra del seu propi interès econòmic, en crear tot un món de polítiques del reconeixement. D'aquesta manera, la raó per la qual una família travessa un període difícil no es busca en el problema dels llocs de treball o en qualsevol altra cosa d'aquest tipus, sinó en el fet que les dones avorten, els gais no respecten la institució del matrimoni, etcètera. Són formes d'usar el reconeixement com un tipus de política negativa que amagui la seva política distributiva nefasta. Resulta lamentable l'ús reeixit d'aquesta cortina de fum per distreure l'atenció sobre errors colossals.

Respecte de la candidatura de Sarah Palin, es va tractar d'un clar intent de cooptar un cert feminisme que donés suport a John McCain. Però després d'un parell de dies d'eufòria, la candidatura evidentment va ser un desastre, fins al punt que li va costar el suport de les mares, dels independents i d'altres persones amb les quals podria haver comptat. Va ser un acte imprudent si considerem que a McCain li hauria pogut passar alguna cosa una vegada escollit, ja que no és un home saludable, no és jove. També va ser lamentable el tipus d'atacs que dirigia contra Obama: que si era amic dels terroristes, que no era un dels nostres, que no era algú en qui poguéssim confiar... Arguments, tots, veladament racistes, encara que la gent no li va seguir el joc. Uns anys abans això hauria funcionat, però l'interessant és que ja no va funcionar. Un altre element a destacar és que el feminisme s'ha tornat un fenomen tan positiu que fins i tot l'ala dreta pretén cooptar-lo, quan la primera dreta senzillament el rebutjava amb l'argument que tractava de manipular-nos, encara que el que de debò volien era que les mares es quedessin a casa i coses similars. Però això tampoc ja no funciona: el feminisme s'ha tornat gairebé una ideologia hegemònica, com en el cas de la llei efectiva sobre la igualtat, que ha superat els embats sobre el que significa igualtat; és a això al que em refereixo amb hegemònic. L'elecció de Palin es basava en aquesta idea que el feminisme se situa en una posició hegemònica que pot ser usada per als seus propòsits -fet que no deixa de ser nou i interessant-. El feminisme està disponible com un cert tipus de poder, de discurs hegemò-



© Jacques Pavlovsky / Sigma / Corbis

nic, que pot ser articulats en formes diferents per a propòsits distints, per grups diversos, per persones que es consideren a si mateixes com a feministes però que no són part del feminisme i l'utilitzen per a altres propòsits. Així és com Sarah Palin creu que és feminista.

David Harvey va parlar fa poc a Barcelona sobre el neoliberalisme com a "estratègia del poder de classe" que s'adapta a les necessitats històriques canviants. Per això avui el neoliberalisme assumeix la contradicció d'una posició a favor de l'intervencionisme. Què pensa d'aquesta estratègia neoliberal?

És possible que el neoliberalisme tal com l'hem entès, com un projecte de lliure mercat, estigui en crisi, i no queda clar si el projecte hegemònic del capitalisme romandrà o si la crisi financera marcarà l'inici d'un desplaçament cap a una nova forma de capitalisme o un nou règim. En el període que ha de venir, el neoliberalisme lluitarà per restablir la seva hegemonia. Ara bé, els qui consideren una tasca clau tirar endavant l'agenda neoliberal ara es precipiten a injectar fons de l'Estat en els bancs a fi d'evitar el col·lapse general. Sempre ha estat així, i és una de les contradiccions del capitalisme, com diu Harvey. Trontollant d'una crisi a la següent, el capitalisme es veu contínuament obligat a desenvolupar formes noves, règims nous de regulació i d'acumulació a fi de salvar-se a si mateix per a si mateix. Això és senzillament oportunisme; aquells que han estat compromesos amb els neoliberals faran el que

Simone de Beauvoir al seu pis parisenc, octubre de 1976. Nancy Fraser considera que de vegades la filòsofa és subvalorada, ja que la seva posició no suposa una mera aplicació pràctica de les idees de Sartre. A la pàgina següent, cases abandonades a Cleveland, EUA, a causa de la crisi de les hipoteques. A la darrera pàgina, manifestació d'afectats per la fallida de Lehman Brothers, Madrid, octubre de 2008. Per a la pensadora nord-americana, la crisi financera planteja el repte de reflexionar sobre la fi del neoliberalisme com a model capitalista hegemònic.



© David Howells / Corbis

“Trontollant d’una crisi a la següent, el capitalisme es veu contínuament obligat a desenvolupar règims nous de regulació i acumulació per salvar-se a si mateix. Això és simple oportunisme”.

sigui per mantenir el sistema viu i potser molts d’ells es tornaran genuïns conversos de la idea d’establir un model de regulació més amigable, mentre que d’altres potser esperaran que hi hagi alguna estabilitat per tornar a abandonar les regulacions.

Com afecta l’actual crisi econòmica a la seva teoria política?

Estem començant a pensar-hi. La crisi del capital financer encara s’està desplegant i crec que trigarem una mica de temps a entendre què està passant i què significa. No dispo del coneixement econòmic i tècnic que em permeti fer una contribució en aquest nivell, però hi diré alguna cosa. A la meva conferència vaig parlar sobre com entenc la història del feminisme de la segona onada, i va ser sota la inspiració o sota la pressió de l’actual crisi financera quan vaig decidir revisar la meua comprensió d’aquella història i considerar els tres moments del capitalisme: capitalisme d’Estat orga-

nitzat, capitalisme neoliberal i, després, el gran signe d’interrogació: què pot venir? Perquè és possible, no segur, que estiguem presenciant els començaments d’una transició del neoliberalisme a un altre tipus de formació social del capital, i si això resulta, llavors podem esperar un període de lluites i impugnacions molt intenses precisament sobre quin aspecte tindrà el nou capitalisme post-neoliberal. M’agradaria començar a pensar com podria, al costat d’altres feministes i teòrics crítics, contribuir al debat de les impugnacions; com podríem ajudar a desenvolupar una perspectiva emancipatòria progressiva respecte d’això. El que se’ns planteja per pensar és la possibilitat d’aquest tall, la fi o el desenllaç del neoliberalisme com a model hegemònic del capitalisme i la possibilitat d’una transició a alguna cosa més. Aquesta és la ruta en què estic pensant ara.

Pot dir-nos alguna cosa sobre el seu pròxim treball?

El que acabo de dir és una línia important que espero continuar. M’interessa molt reflexionar sobre quin aspecte podria tenir l’ordre social postneoliberal, en el millor escenari, en el pitjor i en l’intermedi entre els dos. Això em resulta molt important, tenint en compte que he viscut dos canvis històrics rellevants: he viscut el pas del capitalisme d’Estat cap al neoliberalisme, per la qual cosa bona part del treball que he fet gira entorn de la problemàtica de la redistribució i el reconeixement. En aquella època tenia l’objectiu d’entendre els canvis i quins havien estat els efectes del període de la nova esquerra sobre els movi-



ments progressistes, incloent-hi la segona onada del femisme, els efectes de la qual són bastant mixtos. Ara estic vivint un altre moment equivalent, la transició històrica cap a una altra cosa, i m'interessa, igual que anteriorment, convertir això en un tema explícit en el meu treball.

El segon projecte en què he estat pensant és el projecte de la justícia anormal. En el capítol que hi dedico a *Escalas de justicia* he desenvolupat un marc per pensar com les lluites sobre la justícia estan organitzades, però potser val més dir desorganitzades en un període en què no comptem amb una gramàtica de la justícia que pugui reconèixer-se com a hegemònica o, dit altrament, ens trobem en un tipus de situació de discurs anormal. La qüestió interessant és que actualment l'increment de la anormalitat en els discursos al voltant de la justícia condueix a l'increment de la incertesa en la política de les lluites socials per la justícia i contra la injustícia. Potser podrem vincular aquesta idea amb aquella de la crisi de la formació social del neoliberalisme i aquest període de transició i incertesa. Vivim un moment en què el neoliberalisme està perdent la seva hegemonia no únicament en el sentit del col·lapse financer, sinó perquè afortunadament és àmpliament criticat des de posicions socials distintes. També tenim la incertesa dels marcs: les lluites per la justícia han d'organitzar-se sobre una base nacional?, global?, transnacional?, o les tres alhora?, com? Totes elles són formes d'incertesa i anormalitat en què la gent no es posa d'acord. Però, encara que hi hagi aquesta situació de manca d'acord, malgrat la incertesa i la anormalitat, la lluita contra la injustícia continuarà i ha de continuar; no ens podem aturar i esperar una nova gramàtica per resoldre aquests problemes. La meua idea és que hem de ser capaços de fer les dues coses alhora; hauríem de ser capaços de mantenir la lluita contra la injustícia en el sentit concret en què ens ocupem d'aquestes noves condicions d'incertesa. ^M

Notes

- 1 "Struggles over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture". A: *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press and Polity Press, 1989. Versió castellana de Marta Lamas: "La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío". A: *Debate feminista*. Any 2, vol. 3, 1991. D.F., pp. 3-41.
- 2 *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 1997.
- 3 Vegeu Fraser, N. i Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Ediciones Morata / A Coruña, Paideia, 2006.
- 4 *Escalas de justicia*. Barcelona, Herder, 2008.



D'on venim

Un transport
malbaratador

A on anem

Crisi i reestructuració
del model energètic

No hi ha res que pugui créixer sens fi en un planeta finit. L'explosió de la mobilitat motoritzada que ha tingut lloc afavorida pel petroli barat serà la primera víctima quan s'agregui la crisi energètica mundial.

La globalització de la malaltia del transport

Text **Ramón Fernández Durán** Ecologistes en Acció
Fotos **Albert Armengol**

El nou model productiu i territorial que el capitalisme global ha imposat a escala mundial en els darrers trenta anys implica un auge sense precedents de la mobilitat motoritzada a tots els nivells: un salt qualitatiu en relació amb l'etapa prèvia, ja per si mateixa altament basada en el transport motoritzat*. Però encara més: la valoració social de les ànsies de mobilitat motoritzada privada, sobretot per carretera i aèria, amb automòbil i amb avió, adquireix en aquests anys una transcendència absolutament inusitada, i ja afecta pràcticament totes les cultures i tot el planeta. La malaltia del transport, doncs, s'ha globalitzat, i en alguns territoris s'ha fet veritablement patològica i ha traspasat fronteres que ja semblen de no retorn. Tanmateix, no hi ha res que pugui créixer sens fi en un planeta finit, ni res humà que sigui etern. L'explosió de la mobilitat motoritzada que ha tingut lloc en aquest darrer període afavorida pel petroli barat serà la primera víctima propiciatòria quan s'agregui la crisi energètica mundial, com ja està passant. Hem entrat de ple en l'era (efímera) de la hipermobilitat, en la qual les dis-

tàncies diàries que recorre una part important de la població mundial i sobretot les mercaderies s'han disparat.

El transport motoritzat ha crescut durant tot aquest període a un ritme substancialment superior al ritme del creixement econòmic, i aquest ha estat molt important al llarg dels tres decennis. En un informe encarregat per la Comissió Europea als anys noranta s'alertava que el transport motoritzat estava creixent a un ritme que gairebé duplicava el creixement econòmic, i això ho podem estendre fàcilment a escala planetària, ja que el comerç internacional creix a un ritme molt superior al creixement de l'economia mundial, com a resultat de l'aprofundiment dels processos de globalització. Podem dir el mateix dels fluxos comercials en els mercats regionals planetaris, que creixen a un ritme molt superior al creixement de les economies nacionals, com a resultat de les transformacions que s'esdevenen en la divisió internacional del treball i del predomini progressiu de la producció a gran escala. Igualment, l'expansió espacial de la llengua de lava metropolitana no fa

sinó crear contínuament llunyania, per la qual cosa les necessitats de desplaçament quotidià no fan sinó accentuar la mobilitat motoritzada obligada. Però també experimenta un veritable esclat la mobilitat motoritzada lliurement desitjada, a causa del fort auge de la taxa de motorització mundial. Finalment, la cada vegada major desigualtat social i la concentració de riquesa en una part petita però considerable de la població mundial provoquen la intensificació de la mobilitat de llarga distància (turisme continental i intercontinental), davant l'atractiu del coneixement del que és

desaparegut les bicicletes de les principals metròpolis. La Xina, a més, s'ha convertit en el primer productor mundial d'automòbils. Cal destacar la forta atracció que l'automòbil ha tingut en les poblacions no occidentals, tant de l'Est com del Sud. La icona de l'automòbil occidental d'elevades prestacions i belles formes ha estat sens dubte la mercaderia més preuada en el trànsit accelerat de les societats "comunistes" cap a la seva integració en el capitalisme global, o en el de les perifèriques cap a la seva major modernització.



exòtic i llunyà. Vuit-cents milions de turistes es mouen a l'any en el món des de les societats centrals. El "més lluny" i el "més de pressa" es consoliden, doncs, com a valors inqüestionables i com a elements essencials de la dinàmica acceleradora de les nostres societats.

En aquest període el nombre de cotxes a escala internacional es duplica: ha passat de quatre-cents milions a vuit-cents milions. El gros d'aquest creixement fins a principis d'aquest segle ha tingut lloc als països de l'OCDE (el 90% aproximadament), on gradualment les taxes de motorització han anat escurçant distàncies respecte de les dels EUA, tot i que aquestes no han deixat d'augmentar i avui dia ja assoleixen quasi els vuit-cents vehicles per mil habitants. En els darrers temps, però, el creixement de la motorització és especialment intens en els espais "emergents", molt en concret a la Xina, on en pocs anys pràcticament han

En aquests quasi trenta anys, per tant, l'automòbil s'ha transformat en l'emblema per excel·lència de la modernitat a escala mundial i en el veritable símbol civilitzador de la societat industrial avançada. A més, a les societats centrals el pas a l'edat adulta està marcat per l'accés al carnet de conduir i a l'ús de l'automòbil, i el cotxe ha esdevingut l'instrument ideal per a la penetració dels valors dominants i la domesticació del conjunt de la societat. No solament perquè la possessió d'un vehicle ha estat una de les vies per doblegar les resistències i les cultures obreres, ja que l'endeutament que implica accedir-hi comporta que les lluites remetent davant el temor de no poder pagar el crèdit, sinó també perquè la compra d'un vehicle d'alta potència es converteix en la via ideal per al desclassament ràpid dels sectors treballadors, tot i que després els resulti difícil arribar a final de mes. Quan una persona condueix

un BMW es converteix en objecte d'enveja dels qui la contemplen, i ningú no sap d'on procedeix, on viu, on treballa. Igualment, quan un immigrant mexicà als EUA o un magrebí a la UE passa les vacances al seu país d'origen en el seu flamant automòbil desperta l'admiració dels seus congèneres, ja que en principi sembla una mostra palpable de l'èxit assolit. Però ningú no sap les penúries a les quals ha de fer front per poder desplegar aquesta capacitat de seducció, ja que per pagar-lo segurament ha hagut d'endeutar-se fins al coll.


La veneració de l'automòbil, doncs, s'ha universalitzat i ha esdevingut una autèntica religió, i el cotxe s'ha mostrat com el virus més eficaç per facilitar que la modernitat occidental colonitzi i doblegui unes altres cultures, fins i tot aquelles més refractàries als seus postulats. Encara més: el transport per carretera s'ha convertit en un dels principals vehicles d'homogeneïtzació planetària (senyals de trànsit i per carretera, codis de circulació, estacions de servei, etc.). L'automòbil ha transformat el paisatge dels territoris més modernitzats, i fins i tot d'aquells en via de modernització, ja que és capaç d'arribar a tots els llocs del planeta. Aquesta és la meta que ens ven la publicitat en relació amb els 4x4, en el món oníric de desitjos i sensacions que ens promet. I fins i tot la Fórmula 1, un esport d'elit que va començar tímidament el 1950, ha acabat penetrant la nostra vida quotidiana, actuant com un atractiu còctel de competitivitat, velocitat, aparador de l'alta tecnologia, espectacle, negoci i fira de les vanitats, que ja ha globalitzat el circ de la seva representació contínua pràcticament a tot el planeta.

L'elixir de la velocitat, una mena d'èxtasi que la revolució tecnològica ha brindat a l'ésser humà, s'intenta vendre en diferents dosis a "tota" la humanitat. Fa poc acaben de sortir al mercat automòbils a dos mil euros, produïts per l'empresa índia Tata, un gegant industrial en expansió (que acaba de comprar les empreses Jaguar i Land Rover), per ajudar a estendre la taxa de motorització a l'Índia i a la resta de països perifèrics, de manera que ha fet accessible aquest preuat bé a franges encara més àmplies de la població mundial; tot i que aquestes també hi accedeixen a través de la compra dels vehicles de tercera o quarta mà que es "reciclen" de les societats centrals a les perifèriques i dins d'elles. L'intens revelliment és una de les característiques prominents del parc mòbil en els països perifèrics: els estats no es poden permetre plans "Renove". I qui sap si no intentaràn vendre les bagatel·les dels cotxes a dos mil euros en els països centrals, en aquesta època de crisi. Els plans són, per tant, tornar a duplicar el parc mundial de vehicles en els pròxims vint o trenta anys, si ho permeten l'anomenat pic del petroli i la fi de l'era de l'energia barata, així com altres resistències socials i la crisi global en marxa.

L'expansió irrefrenable del transport motoritzat, i tot el que això comporta, s'està convertint en el nucli dur de la crisi ecològica mundial. Els mitjans de transport que s'han potenciat més en aquest període són els més consumidors d'energia i els de més impacte ambiental. El transport per carretera consumeix *grosso modo* dues vegades més energia

(per passatger/km i tona/km) que el ferrocarril convencional, que va experimentar una gran davallada en aquest període, sobretot en grans estats semiperifèrics, on s'havia desenvolupat d'una manera considerable en el segle XIX i principis del XX: Argentina i Mèxic, on pràcticament ha estat desmantellat en els darrers anys. El fort creixement de vehicles d'alta cilindrada i de 4x4, juntament amb l'expansió dels quilòmetres recorreguts per vehicle, han contrarestat totalment qualsevol efecte positiu que hagi pogut tenir l'increment en l'eficiència energètica dels vehicles ("efecte rebot"); els 4x4, per exemple, consumeixen dues vegades més energia que l'avió. D'altra banda, el transport aeri consumeix tres vegades més energia que el ferrocarril convencional i, a més, s'ha propiciat l'expansió del ferrocarril d'alta velocitat, que és un gran consumidor d'energia. El consum total d'energia que caldria atribuir al transport seria aproximadament d'un 50% de l'energia final consumida, si és que considerem l'energia consumida pels vehicles des del "bressol fins a la tomba".

Tot plegat accentua les emissions de CO₂ i, per tant, agreuja l'efecte hivernacle i el consegüent canvi climàtic. A més, la indústria del transport en general i la de l'automòbil i del transport per carretera en particular són les més demandants de recursos minerals de tota mena. Una demanda que fa que el món s'estigui convertint en una gran mina a causa de l'intens desenvolupament de la mineria a cel obert per satisfer aquesta set insaciable, que fa possible el petroli i que provoca un impacte ambiental tremend. Igualment, la creació d'infraestructures de transport implica un notable impacte paisatgístic i trosseja el territori, provocant un paisatge trencat, cosa que repercuteix en una forta pèrdua de biodiversitat.

De totes maneres, l'inici de la fi de l'era dels combustibles fòssils en què tot indica que estem a punt d'entrar, posarà fi a l'expansió urbana a escala mundial, que ha estat especialment intensa al llarg del segle XX, sobretot en els darrers trenta anys. Així mateix, el declivi energètic planetari impactarà amb una força especial en les metròpolis i sobre el transport motoritzat i l'agricultura industrialitzada, per la qual cosa molt probablement assistirem a una regressió cap a un món menys urbanitzat, menys industrialitzat i menys globalitzat, així com més ruralitzat i més "localitzat", amb una brusca contracció de la mobilitat motoritzada mundial. 

Nota

* Una part de les meves investigacions estan disponibles *online* en versions més extenses a www.ecologistasenaccion.org.

Bibliografia

Fernández Durán, Ramón. *El tsunami urbanizador español y mundial*. Barcelona: Virus, 2006.

El crepúsculo de la era trágica del petróleo. Barcelona: Virus, 2008.



Els mitjans de transport que s'han potenciat són els més malbaratadors d'energia i els que tenen més impacte ambiental. El transport per carretera (a dalt) consumeix el doble d'energia que el ferrocarril convencional, i també el tren d'alta velocitat (pàgina anterior) n'és un gran consumidor.



© Ian Berry / Magnum Photos

Fins i tot apostant decididament per les energies renovables, les previsions apunten que el 2015 el transport encara dependrà en un 92% del petroli i que posteriorment, el 2030, se situarà entorn del 89%.

La baula més dèbil del sistema energètic

Text **Mariano Marzo** Catedràtic de Recursos Energètics. Universitat de Barcelona

Sens dubte, el petroli és més que transport. Dels 159 litres continguts en un barril, un 76,5-82% s'utilitza com a combustible en el transport, un 1% per a lubricants, un 10-12% com a font de calor, un 2-3% com a asfalts i el 5-7,5% restant en la indústria petroquímica per a la manufactura de fibres, plàstics, detergents, medicaments i un llarg etcètera de més de tres mil productes d'ús quotidià, entre els quals destaquen els adobs i fertilitzants, bàsics per a la producció d'aliments a gran escala.

No obstant això, transport és sinònim de petroli. Avui dia, prop del 94% de l'energia primària consumida en el món pel sector del transport prové del petroli. Un 5% prové del

gas natural, en forma líquida o comprimida, i un 1% dels biocarburants. No és exagerat, doncs, concloure que el sector del transport és absolutament dependent dels combustibles líquids derivats del petroli.

De cara al futur, els escenaris previstos per l'Agència Internacional de l'Energia (AIE) en el seu *World Energy Outlook 2007* (WEO 2007) no deixen entreveure grans canvis respecte de la situació actual. Si seguim amb els hàbits i tendències actuals, l'escenari de referència de l'Agència preveu rebaixar la dependència del petroli del sector del transport en un 1% el 2015 i en un 2% el 2030. El problema és que, tal com es recull a l'escenari alternatiu de l'Agència, fins i

“Al marge de complicacions geopolítiques imprevistes, hi ha riscos i incerteses a propòsit de la seguretat del subministrament de petroli a mitjà i llarg termini. És urgent adoptar estratègies per minimitzar aquests riscos”.

tot apostant decididament per les energies renovables, molt especialment pels biocarburants, les previsions apunten que en el 2015 el transport encara dependrà en un 92% del petroli i que posteriorment, el 2030, aquesta xifra se situarà entorn del 89%.

Si aquestes previsions es concreten, l'estreta i aparentment indissoluble relació existent entre petroli i transport constitueix una clara amenaça per al medi ambient. No debades l'escenari de referència de l'AIE calcula que les emissions globals de diòxid de carboni generades pel sector del transport passarien de 5.370 milions de tones (Mt) assolides el 2005 a 6.524 Mt el 2015 i a 8.293 Mt el 2030. Aquestes dues últimes xifres en l'escenari més verd o alternatiu es rebaixen, respectivament, a 6.188 Mt i 7.102 Mt, però en tot cas continuarien representant prop del vint per cent de les emissions totals a escala global.

Però això no és tot. A més de l'amenaça ambiental que hem comentat, el binomi petroli-transport constitueix ja a hores d'ara la baula més dèbil del sistema energètic global. Bàsicament, perquè, al marge de complicacions geopolítiques imprevistes, hi ha riscos i incerteses a propòsit de la seguretat del subministrament de petroli a mitjà i a llarg termini. En els paràgrafs següents s'exposen tals riscos i incerteses i es conclou que és necessari adoptar urgentment estratègies per gestionar i mitigar els riscos associats.

L'AIE (WEO 2007) preveu que durant el període 2005-2030 la demanda mundial de petroli creixerà anualment un 1,3%, de manera que passarà de 84,7 milions de barrils diaris (Mbd) el 2006 a 98,5 Mbd el 2015, fins a assolir 116,3 Mbd el 2030. De l'augment de 31,6 Mbd previstos entre 2006 i 2030, les regions en desenvolupament comptabilitzaran un increment del 77,5%, del qual el 42% correspondrà a la Xina i l'Índia.

El sector del transport serà el principal impulsor de la demanda de petroli en la majoria de les regions. A escala global, el percentatge del consum total de petroli atribuïble al transport augmentarà del 47% el 2005 al 52% el 2030. Les projeccions de l'escenari de referència de l'AIE indiquen que el consum mundial de petroli pel sector del transport creixerà a un ritme anual de l'1,7% durant el període 2005-2030. La demanda augmentarà més ràpidament a les regions en via de desenvolupament, en la mesura que els seus habitants gaudiran d'un major poder adquisitiu i els seus governs incrementin les inversions en infraestructures. En l'actualitat, hi ha prop de nou-cents milions de vehicles (excloent-ne els ciclomotors) en les carreteres del món i per a 2030 s'espera que aquest nombre sobrepassi els 2.100

milions. La major part dels nous vehicles circularan a l'Àsia i s'espera que el parc en els països que no pertanyen a l'OCDE sobrepassi el del conjunt dels països de l'OCDE el 2025 i el superi en un 30% el 2030. Amb tota seguretat, en la majoria de les regions les millores en les prestacions dels carburants disminuiran el creixement de la demanda de gasolina i dièsel, però no seran suficients per revertir la tendència.

Les estimacions sobre els recursos de petroli recuperables del subsòl del planeta difereixen considerablement entre si, segons que els càlculs incloguin, o no, els petrolis no convencionals (petrolis pesants o molt viscosos, sorres asfàltiques i pissarres bituminoses) i el petroli que es troba al subsòl d'àrees marines ultraprofundes o en zones àrtiques, i segons que es maximitzin o minimitzin els efectes del previsible progrés tecnològic futur en les activitats d'exploració i producció.

Simplificant la qüestió, es pot afirmar que les opinions dels experts varien entre dos pols extrems: l'opinió dels “pessimistes” i la dels “optimistes”. L'AIE es decanta per la posició més optimista i afirma que els recursos i reserves mundials de petroli, encara que no es troben uniformement distribuïts, són suficients per cobrir la demanda prevista per al 2030. En tot cas, val la pena assenyalar que l'AIE no oculta que les xifres de reserves provades de les quals disposa el món són les subministrades pels governs i que hi ha dubtes sobre la seva fiabilitat i exactitud, ja que no han estat mai sotmeses a auditories o verificacions per part d'organismes externs independents.

L'AIE estima que per cobrir la demanda prevista durant el període 2005-2030 els membres de l'Organització de Països Exportadors de Petroli (OPEP), particularment els de l'Orient Mitjà, hauran d'augmentar els seus percentatges d'extracció, a mesura que aquesta declini en altres regions ja madures. Les previsions són que l'extracció als països que no són membres de l'OPEP arribi al seu zenit el 2010 i que a partir d'aquest moment iniciï un lent declivi. A mitjà termini, fora de l'OPEP, els únics països productors que poden experimentar un auge significatiu en l'extracció de cru són Rússia, Kazakhstan, Azerbaitjan, Brasil i Angola.

Per cobrir l'increment de la demanda, una part de la nova producció s'haurà d'utilitzar per compensar la pèrdua de capacitat extractiva o declivi natural lligat a l'envel·liment dels jaciments. L'AIE admet que no coneix del cert aquest volum, però assumeix que el declivi mitjà dels camps actualment en explotació se situa entorn del 3,7% anual. Amb aquest percentatge, els projectes actualment



Pous d'extracció als camps petrolers de Bakú, Azerbaidjan, a la ribera del mar Caspi, entre fangars contaminats de cru



© Jean Gaumy / Magnum Photos

en marxa només podrien absorbir el creixement de la demanda fins al 2012.

Diversos factors poden fer posposar les inversions necessàries per incrementar l'extracció de cru i satisfer la creixent demanda global: una hipotètica escalada de la inestabilitat als països de l'Orient Mitjà, decisions governamentals que suposin un augment de la capacitat extractiva més lent del que s'esperava, o restriccions en el flux de capital necessari per escometre els projectes previstos. En aquest escenari, el

“El panorama és inquietant. El delicat equilibri entre oferta i demanda podria accentuar la volatilitat dels preus, propiciar el joc polític i exacerbar les tensions entre els grans consumidors”.

balanç energètic mundial es veuria notablement alterat i el món hauria de reduir el seu consum, posant un èmfasi especial a retallar i gestionar la seva demanda.

L'expansió del comerç global del petroli augmentarà el risc d'interrupcions temporals de subministrament, no solament per la crònica inestabilitat política d'alguns dels principals països exportadors, sinó perquè, per assolir els mercats, el cru ha de travessar alguns estrets especialment vulnerables a esdeveniments (accidents, pirateria, atacs terroristes o conflictes bèl·lics) que poden ocasionar-ne el tanca ment o bloqueig temporal.

Des de 1970, el món ha experimentat disset interrupcions de subministrament d'una magnitud igual o superior als 0,5 milions de barrils diaris. Totes elles, excepte tres, estaven relacionades amb esdeveniments en països de l'Orient Mitjà i del Nord d'Àfrica. Arran d'aquests fets, l'AIE obliga els seus estats membres, entre ells Espanya, a mantenir en tot moment unes reserves estratègiques equivalents a un mínim de tres mesos de consum. L'acció coordinada de tots els països membres de l'AIE, on qualsevol membre amb problemes pot disposar de les reserves estratègiques de la resta, constitueix un poderós coixí de seguretat, l'eficàcia del qual pot ser complementada, a més a més, amb una altra sèrie de mesures.

El petroli no es troba formant bosses al subsòl, sinó impregnant els porus existents entre les partícules minerals que integren les roques. És a dir, extreure'n implica una alta dificultat. Això es relaciona amb el fet que la història d'exploració d'un camp de petroli segueix una corba en forma de campana, en la qual es poden identificar clarament dos límbes, l'un ascendent i l'altre descendent. Tots dos estan separats per una zona d'inflexió que s'inicia, aproximadament, quan s'ha bombat la meitat del cru recuperable. Aquesta zona, coneguda amb el nom de zenit o pic de producció, s'identifica amb el moment en què sorgeixen els problemes de producció. Els esforços tècnics i financers poden disminuir la taxa de declivi, però no invertir la tendència a la baixa de la producció. La incògnita és quan s'aconseguirà el zenit de la producció mundial de cru. Alguns, els “pessimistes”, ho situen a la fi del decenni actual. D'altres, “els optimistes”, posposen aquest moment fins al 2030. En tot cas, podem



© Ian Berry / Magnum Photos

Damunt d'aquestes línies, una àrea industrial del Kazakhstan, amb un gasoducte en primer pla. A la pàgina de l'esquerra, la plataforma Frigg, propietat de dues petrolieres franceses, dedicada a la investigació i a l'extracció de gas i petroli al Mar del Nord.

afirmar que el compte enrere per afrontar un estancament o declivi del subministrament mundial de petroli ja ha començat o que ho farà en breu.

Com hem vist, el futur del subministrament global de petroli és ben ple de desafiaments i incerteses. El panorama és inquietant. El delicat equilibri existent entre oferta i demanda, a més dels creixents riscos, podria accentuar la tendència actual a la volatilitat en els preus, propiciar el joc geopolític i exacerbar les tensions entre els grans consumidors. Assegurar tals subministraments, cada vegada més concentrats a l'Orient Mitjà, requerirà unes inversions en exploració i producció enormes, que ens situen al final de l'era del petroli fàcil i barat, amb la seva consegüent repercussió negativa sobre l'economia. Aquesta nova situació requerirà una reestructuració en profunditat del sistema energètic global, molt particularment del sector del transport.

Mentre esperem la concreció de futures revolucions tecnològiques, en el cas del transport terrestre i des de la perspectiva de la demanda, la citada reestructuració es podria iniciar mitjançant l'aplicació d'una bateria de mesures que potenciessin: 1) la cultura de l'estalvi energètic; 2) un canvi en els hàbits individuals de transport, propiciant el transport col·lectiu i el ferrocarril per a recorreguts de llarga distància i el passeig, la bicicleta i el transport públic per als desplaçaments curts; 3) l'ús eficient i eficaç del vehicle privat, i 4) una reducció del transport de mercaderies per carretera a favor del ferrocarril.

Pel que fa a l'oferta, caldria: 1) impulsar una major penetració de vehicles amb motors de combustió de baix con-

sum i baixes emissions que en l'actualitat ja existeixen en el mercat; 2) apostar de forma decidida per l'electrificació del transport i els vehicles elèctrics i híbrids, i 3) promoure la substitució parcial de la gasolina i el dièsel per altres fonts de propulsió alternatives com el gas natural, els biocarburants de segona generació i, potser, l'hidrogen.

En aquests moments en què la polèmica energètica al nostre país està gairebé exclusivament centrada en qüestions relacionades amb la generació i distribució d'electricitat (aquest és el cas del conflicte nuclear *versus* renovables), convindria no perdre de vista que a Espanya l'electricitat representa al voltant del vint per cent del consum final d'energia, mentre que el sector del transport absorbeix prop del quaranta per cent. Insisteixo: el binomi petroli-transport constitueix la baula més dèbil del sistema energètic dels països industrialitzats i no podem obviar que, al cap i a la fi, la fortalesa de la dita baula és la que mesura la seguretat del conjunt. **M**

Històries de vida

La seva vida com a morts

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

Hi ha persones que van creure que, en morir, arribaria per fi l'anonimat que buscaven. Però si la mort no té lloc en un hospital o a casa, amb el metge de capçalera que en certifica les causes, es desencadena un seguit de primeres actuacions i potser molt més. Aquests morts esdevenen protagonistes d'un lligall i un jutge en regeix els destins sense dificultat i amb sentit comú.

Un matí de l'any 2001, tot i que estava especialment cansada, no li van faltar forces per treure el cap per la finestra del seu petit pis de la primera planta –avui un cubicle inhabitat– i aixecar la vista per aquest carreró de la Ribera, cridant el mateix que cridava des de feia anys: “Porcs, porcs, no teniu ànima!”. Una vegada més, algun veí de dalt acabava de llançar un galleda d'aigua a les desenes de coloms que aquella vella de cabells llargs i veu cridanera tornava a alimentar a la nit, parlant-los amb tendresa. I també parlava als tres o quatre coloms que havia adoptat i que vivien a la seva habitació. Aquells tristos coloms que passaven el dia efectuant curts i avorrits vols des del televisor fins a un moble vell i tronat, i d'allí un altre cop al televisor.

Per aquest mateix barri de la Ribera se segueixen els passos d'un noi, en aquest mateix any 2001, per aquesta ciutat que per a ell seria un lloc molt estrany o –tenint en compte els seus alts i baixos emocionals– potser no. Una de les seves últimes activitats en aquesta ciutat, “objectivades pels Serveis Socials”, va ser caminar des del Moll de la Fusta, seguir el passeig i, possiblement –no, possiblement no; segur que sí–, detenir-se en algun moment i mirar el mar. No hi ha dubte que, abans o després, aquest “home amb característiques mixtes de caucàsic i oriental” va deixar de tocar terra i es va convertir en un enigma que va emergir dos mesos després, un matí d'abril, albirat per una embarcació que al seu torn va avisar un sergent primer de la Guàrdia Civil. La seva vida havia acabat, però la seva història –i les diligències prèvies de la seva història, i els primers protocols d'actuació– acabava de començar. Una història de la qual ell –que semblava que havia buscat la seva pròpia estranyesa i llunyania– no tindria notícia.

Es pot morir en un hospital, es pot morir a casa, lluny del país natal o en un carrer qualsevol, de camí al menjador social (i el carnet del menjador social serà l'únic que identificarà aquesta persona deixada de la mà de Déu). Es pot morir al sofà d'un pis compartit amb gent estranya, mirant el televisor. Un pis en què ningú no sabia ben bé –ni li importava– qui era ella, ni qui podria respondre-hi. I per ella, ja morta –dues hores morta, som al mes de

setembre de l'any 2008–, hi acaba responnent un jutge que es troba davant un cas “prototípic”: un cadàver en què “no concorren causes violentes” (tampoc no hi concorrerien en aquell noi que surava en la mar), una dona de trenta-vuit anys davant un televisor encès, que –segons que informen els mossos després d'haver rebut l'informe forense– tenia antecedents policials. Causa de la mort: intoxicació per drogues. Quinze dies després, aquesta noia que patia hepatitis, alcoholisme, epilèpsia i esquizofrènia protagonitza una sèrie de diligències degudament arxivades en un tom de trenta o quaranta folis. És el petit llibre de la seva mort que creix a poc a poc i que, identificat amb un número, forma part d'una numeració més gran, sempre creixent, al Jutjat d'Instrucció Penal.

Han passat quinze dies des de la seva mort, i des del seu despatx en el Tribunal Superior de Justícia de Catalunya, aquest jutge sí que respon per ella. Respon davant el forense, que tot just pot dir, i que li sol·licita, amb paraules menys poètiques i sens dubte precises, que decideixi el seu destí una vegada més. I, possiblement, per última vegada.

A la recerca d'un judicial

Pot fer moltes hores que algú és mort, aparentment adormit, esperant el metro. Es mor a la foscor d'un pis atapeït d'escombraries, en el qual els transportistes sanitaris –coberts amb màscares i embotits en granotes especials i dobles guants (i d'altres vegades necessiten arnesos, i planxes de salvament)– han de tirar a terra la porta i elevar-se sobre quaranta centímetres de coses inútils i pudents. Es pot morir al Barri Xino i aquesta mort pot ser intuïda amb amargor pels dos transportistes de l'ambulància –grans coneixedors de la ciutat, des de Vallcarca fins a la Barceloneta, rescatant-ne els morts– quan ja estan arribant i reben els primers senyals dels coneguts travestís del barri: “És per aquí, per aquí!”... “Sí, potser el mort que aquesta vegada ens espera és María la Loca”, te'n recordes? Que en els noranta es burlava dels conductors al Passeig de Sant Joan”. Es pot morir premeditadament i, fins i tot, convençut que no es donarà feina, ni mals de cap a ningú. Però, al final, aquest dia, l'ambulància de Transports Sanitaris Parets, que ha rebut la trucada del jutge per acudir a l'aixecament d'“un judicial”, és interceptada (com gairebé tots els dies) per la Guàrdia Urbana. I llavors ja no podran aparcar davant la casa tan endreçada d'aquell que ha mort deixant la porta oberta, i una reguera d'etiquetes sobre el lloc on trobarien el menjar del gat o les factures de la llum. “Ja us he dit que

“ De vegades aquests morts tenen qui hi respongui i tot acaba aquí. Però altres vegades comença un llarg procés en què també pot intervenir la Interpol. Un mort pot ‘incoar’ un procediment, o no arribar a fer-ho”.

no es pot pujar l'ambulància a la vorera”, els ha grunyat el guàrdia. I, llavors, deixaran el vehicle en una cantonada on s'acabarà bloquejant el trànsit –a causa dels curiosos– fins que, per fi, aquesta llitera que podria haver sortit d'aquella casa tan endreçada, gairebé sense ser vista, serà la causant del col·lapse de la pròxima avinguda principal.

Tant si és un mort previsor com una vella envoltada de paquets de magdalenes buides (i amb la roba interior adherida al cos), si la mort no ha tingut lloc en un hospital o a casa, amb el metge de capçalera que certifiqui les causes de la defunció, es desencadena un seguit de primeres actuacions i potser molt més. De vegades, aquests morts tenen qui hi respongui i qui documenti per ells, i tot acaba aquí. Però en el cas d'altres, com aquell noi que passejava a la vora del mar, comença un llarg procés en el qual, també, com és aquest cas, pot intervenir la Interpol. Un mort pot “incoar” un procediment, o no arribar a fer-ho. Pot desencadenar un llarg procés i, com el nostre noi sol i

perdut, fins i tot protagonitzar una ponència en un simposi forense i ser observat –les seves sèries de fotos, viu i mort– per aquesta periodista en la pantalla d'un ordinador d'un jutjat de guàrdia. Potser ni ell, ni la dona dels coloms, ni la vella abandonada des de feia anys no creien en cap déu que regís la seva vida, ni en cap altre poder superior. Però “les seves vides com a morts” són dirigides per un jutge d'instrucció.

La fi de l'anonimat

Hi ha persones que han cregut que, en morir, arribaria per fi aquest anonimat que feia tant de temps que buscaven. El d'un caixer –tan habitual abans de la Barcelona olímpica, on morien tants de sobredosi; també als racons dels pàrquings–, el d'una ciutat en què s'havia demanat ajuda als serveis socials per a la fi ser un cadàver “que sura a la deriva en posició de decúbit pron lleugerament arquejada”. I hi ha persones que han buscat l'anonimat en un país

Una part de les vint-i-vuit cambres frigorífiques de l'Institut de Medicina Legal, a l'Hospital Clínic, on són traslladats els cossos de les persones que moren lluny d'un hospital o d'un metge de capçalera per investigar-ne la causa de la defunció.



llunyà i una ciutat llunyana a la d'ells –aquesta– i que han ignorat, amb la seva mort silenciosa i inexplicable, que, al final, algú en els mossos d'esquadra recordaria, confrontant les seves bases de dades amb l'informe forense, que les seves restes podien ser les d'un individu que feia dos anys que havia desaparegut al seu país natal. Alemanya, Holanda... El forense no recorda aquest tipus de continguts, però recorda a la perfecció l'estudi antropomètric de qui alguna vegada va ser una persona perduda i no reclamada –tampoc aquí, a Barcelona–, i que torna a ser qui era –encara que només siguin restes òssies trobades per casualitat– perquè alguna vegada, en el passat, va tenir la necessitat de dirigir-se a un hospital. I així, aquell dia llunyà en el seu propi país, aquell home sense família, que patia de sinusitis, es va sotmetre a una radiografia. Com podria imaginar-se que, uns anys després, aquesta placa que mostrava els seus sins frontals –digitalitzada i superposada a la placa efectuada quan ell ja no és qui va saber ser– seria decisiva per a la seva identificació? I com podria saber l'indigent que un altercat amb els mossos l'any anterior acabaria amb el seu anonim: no ser ningú, no tenir a ningú, no necessitar a ningú, que no em busqui ningú? Com podria saber que aquell dia en què va tenir la idea d'enfrontar-se als polis amb un “Eh, eh, què passa tio”, acabaria desmantellant el seu esforçat procés d'ensorrament i desintegració: “T'has mort, i ara mateix ja sabem –encara que feia anys que no volies que se sabés res sobre tu– qui eres perquè estaves fitxat, perquè ens vas fer la guitza i et vam haver de tancar”?

Els que al final l'han recollit del terra van vestits de negre, col·leccionen multes de trànsit i al seu equip hi ha només una noia. Ho han vist tot, han pujat per estimballs impossibles i han carregat persones d'un pes enorme. I també saben intuir, abans de qualsevol informe, que aquest home que ha caigut a la cuina de casa seva ha mort de mort natural. Però aquest cop al front pot indicar una altra cosa. O potser només indica que en desplomar-se –*post mortem*– es va fer un cop. Però també això, encara que es pugui deduir a simple vista, ha de ser comprovat a l'Institut de Medicina Legal. I aquell home hi anirà, ràpidament –l'ambulància és blanca, porta sirena i té un símbol blau que sembla que estigui entre una flor i una creu–, i entrarà al Clínic per la mateixa porta per la qual entren les ambulàncies d'urgències. Tot haurà estat expeditiu per a aquest mort solitari, encara que amb la seva vida ja no hi hagi res a fer. I ingressarà a la *morgue* per ocupar una de les vint-i-vuit neveres. Serà un “NN home” o un “NN dona”, o potser no, perquè abans els mateixos mossos han sortit al carrer, han portat una foto d'aquest home mort i han preguntat als veïns del lloc.

LA MARI...
no sabia el que

LA CLAU...
potser p

EN JO...
seguiria

NECESSITEN LA TEVA
CADA DIA MOREN A EUROPA 3 NENS PER VIOLÈNCIA DOMÈSTICA

93 301 30 62
www.aldeesinfantils.cat

comercial IPASA

TUPINAMBA



A Barcelona ciutat tenen lloc unes mil autòpsies a l'any. El servei del Clínic que se n'encarrega compta amb cinc metges forenses –a més del director– i és visitat diàriament pels mossos, que treballen conjuntament en la identificació. El mateix jutge que va decidir el destí d'aquella noia morta per

“ A Barcelona es fan unes mil autòpsies l'any. El servei del Clínic que se n'encarrega té cinc metges forenses a més del director, i és visitat diàriament pels mossos, que treballen conjuntament en la identificació”.

sobredosi incoa un procediment només per un fèmur, o un crani trobat per casualitat. Exactament, segons les seves paraules: “un os: un expedient”. I sempre apareixen restes òssies en aquesta ciutat, encara que no es vulgui tenir-les en compte, o encara que n'hi hagi molts que només voldrien tornar-les a enterrar.

De l'altra banda d'ells

Montjuïc és una ciutat amb moltíssims carrers i té, a més, una senyalització secreta. El seu director d'operacions i l'home que sempre és allí, en l'administració i admissió (i que

ho sap tot sobre aquesta ciutat; la coneix pam a pam), porten a la butxaca aquesta petita llibreta plena de números i lletres que no aconsegueixo de desxifrar.

Caminant per la Via Sant Carles, a l'esquerra, hi trobes la tomba de Buenaventura Durruti. I una mica més endavant, costa amunt, acabes arribant a aquest lloc que, gairebé sempre, és el destí final.

No s'han escampat ni esfumat, ni s'han confós amb d'altres. No formen part de la pedra, ni pols de la pols, ni pastura de la pastura. I no és difícil identificar-los: Montjuïc té encara molt espai per a ells –i per a nosaltres–, que són recognoscibles per una única raó: els nínxols, preferentment a les plantes baixes, no estan coberts de marbre. Semblen buits i poden confondre's amb els buits que també s'hi intercalen. Però, si mires amb atenció, aquests últims no tenen el que sí que tenen els altres: els petits senyals del material amb què un dia es va segellar la làpida.

Tots ells van abandonar la nevera per donar espai a un nou difunt. I de bon matí, molt aviat, van sortir de Sancho de Àvila i van arribar fins aquí. Si haguessin mort en el segle passat, se'ls hauria aplicat l'article 340 de la Llei d'enjudiciament criminal, del 14 de setembre de 1882. Per aquesta llei, els seus cadàvers haurien estat exposats davant el públic durant vint-i-quatre hores, abans de practicar-s'hi l'autòpsia. No hi ha hagut cap altra llei des de fa 126 anys i, per tant –i així ho expressa el jutge que va deci-



Hi ha persones que van creure que, en morir, els arribaria l'anonimat que havien estat buscant durant molt de temps: el d'un caixer o d'un racó de pàrquing, el d'una ciutat on van demanar ajuda als serveis socials, el d'un país diferent del seu, sense maginar que passarien a ser l'objecte de l'atenció curiosa d'un bon grup de persones per un temps més o menys llarg: sanitaris, policies, jutges, metges legals...

dir el destí de la noia que mirava el televisor-, totes les diligències que s'han dut a terme s'han basat, ni més ni menys, en el sentit comú.

En aquest segle, abans de sortir de Sancho de Àvila, aquests morts van ser col·locats en un fèretre "de forma recta, fabricat amb fibres i aplacat sintètic". I si alguna cosa va parlar de la seva solitària condició va ser el fet que no hi havia ningú per acompanyar-los, tret dels dos operaris, i que van ser col·locats en aquests nínxols molt aviat, molt abans que comencessin les inhumacions "normals": la mitjana de divuit que tenen lloc cada dia a Montjuïc. Si algun d'ells, al seu moment, va haver de ser sotmès a "un escombratge radiogràfic", aquesta prova es va dur a terme en un hospital a altes hores de la matinada, perquè cap viu no hi topés a la sala d'espera de radiologia. I també, a l'hora de l'enterrament, van arribar aquí viatjant en soledat.

No hi ha moltes coses a mirar, em diu el cap d'operacions. És veritat. O no és veritat. Sé que darrere d'aquestes làpides hi ha els qui es van anomenar "el difunt" o "el presumpte". Sé, per exemple, que la noia morta per sobredosi no vindrà aquí, perquè el seu jutge -el seu destí- va ordenar que fos enterrada a Collserolla. Sé que, teòricament, ningú no va preguntar per ells, o els que amb prou feines van tenir-hi a veure no es van sentir responsables dels seus enterraments, anomenats de "beneficència". Però quantes persones han treballat preguntant-se per ells, al final!

"Les tombes són ambigües", reflexiona l'escriptor holandès Cees Nooteboom. "Conserveu quelcom i, no obstant això, no conserveu res" (...) "Quan es tracta de tombes, tot és irracional. Portem flors a ningú, arrenquem les males herbes per a ningú i aquell per qui anem no sap que hi som".

Això és exactament el que passa. Estaria molt bé que ells, de l'altra banda, sabessin que una periodista que té por de la mort és aquí, en aquesta banda, i que sabessin que encara tenen un número que els identifica, i que encara protagonitzen un llibre, o lligall, i que el jutge pot continuar regint el seu destí sense dificultat i amb sentit comú. Si algú preguntés per ells, també d'aquí a cinc anys, quan ja no serien cadàvers sinó restes en un sudari, tot tornaria a començar amb un "abasti'm aquest expedient, si us plau". De la mateixa manera que, si un jove arribat de França arribés a Cementiris de Barcelona preguntant pel seu pare mort a la Guerra Civil -i així va succeir-, tot tornaria a començar.

No són allí i són allí, darrere d'aquestes parets rugoses. No poden saber que la mort -la d'ells- també va tenir el seu recorregut i la seva peripècia, el seu inici, nus i desenllaç. Van ser protagonistes de relats peculiars. Molt de temps després d'haver saludat per última vegada uns coloms en un carreró o d'haver mirat el mar, pensant -erròniament- que tot acabaria allí. **M**



Veü convidada

Un debat obert

Transicions jurídicó-polítiques: oblit o memòria?

Text **Roberto Bergalli** Professor jubilat de la Universitat de Barcelona i president del Comitè Científic Internacional de l'Observatori del Sistema Penal i els Drets Humans de la UB

Quan es parla dels nous règims sorgits a Occident com a producte d'una transició i, sobretot, recolzats en eleccions democràtiques, es justifica la pregunta que emergeix d'una paradoxa crucial: oblit o memòria? Oblit pot significar cancel·lació del record o amnèsia, però també preterició, postergació o relegació de la memòria amb la finalitat d'impulsar més endavant un rebrot de les demandes de justícia. En la primera alternativa, l'oblit de les violacions dels drets humans esdevingudes durant un període de règim il·legítim pot suposar una consolidació del nou règim democràtic, com va passar al començament de la transició espanyola; una situació, però, que encara continua sent discutida. En la segona alternativa, la simple postergació de la memòria impedeix de tancar les ferides i la seva reobertura podria condicionar l'estabilitat de les noves institucions, tal com ha passat a l'Argentina i a Xile. (*)

Després de la Segona Guerra Mundial i l'Holocaust, el món occidental va presenciar un nombre elevat de processos de transició, des de règims polítics no legítims fins a d'altres de legítims per la voluntat dels pobles que havien patit als primers. Entre les diverses explicacions que acostumen a interpretar tals transicions, la que destaca amb força és aquella que es pot definir com la irrupció creixent en la cultura jurídic-política d'Occident d'allò que amb suficient propietat es denomina *constitucionalisme social*. Aquesta orientació de la història constitucional moderna s'ha de reconèixer per l'aprovació de constitucions que van comportar l'atribució de certs trets a la forma-Estat, assumida per aquelles societats necessitades de donar fermesa i estabilitat a les seves institucions i organitzacions polítiques, les quals van estar compromeses, afectades o senzillament cancel·lades pel destí autoritari d'un règim polític anterior. La consolidació d'aquestes institucions i organitzacions va suposar, d'una banda, en la tradició continental europea i en les seves àrees de prolongació (com l'Amèrica Llatina), el compromís per una limitació estricta dels poders polítics a la forma de l'Estat de dret, dins dels marcs d'actuació pre-

“Hi ha estudis de gran profunditat sobre com la investigació i el judici dels fets d'atrocitat massiva per mitjà del dret enforteixen la memòria col·lectiva i de fins a quin punt la memòria promou la solidaritat social”.

vistos a les Cartes Constitucionals escrites. D'altra banda, en l'àmbit del *common law*, ha representat el compliment rigorós dels principis del dret comú, com la seva supremacia sostinguda per la jurisdicció per damunt de qualsevol decisió arbitrària de l'Administració sobre els ciutadans (*rule of law*). De totes maneres, la submissió i l'obediència ciutadana van atorgar alhora una legitimitat a aquelles institucions i organitzacions que en temps de governs o règims autoritaris actuaven fora dels límits fixats pels ordenaments jurídic-polítics acordats o ratificats per les societats civils, encara que aquells règims il·legítims haguessin establert les seves pròpies legalitats *de facto*.

Transició i transicions: el cas argentí

Precisament pel fet de provenir de règims autoritaris, alguns particularment brutals, aquests processos de transició generalment van haver d'assumir les violacions de drets humans en les quals aquells havien incorregut. No s'ha d'oblidar que el discurs sobre els drets humans s'havia consolidat en l'àmbit internacional amb l'aprovació per part de l'Organització de les Nacions Unides de la Convenció sobre els Drets de l'Home de 1948. I va ser en virtut d'aquest document que, almenys a Occident, es va instaurar una nova consciència. Els judicis de Nuremberg i

Tòquio, establerts sobre el dret dels aliats a la Segona Guerra Mundial, tot i que van tenir lloc violant alguns principis fonamentals del sistema penal modern (vegeu Jiménez de Asúa, 1964: 1.253-1.285), van fixar unes pautes que haurien d'haver regit en el futur. Aquestes pautes són aquelles que van deixar arrelats els conceptes de “crims contra la humanitat” i “genocidi”. Sobre aquesta base es van establir els grans processos instaurats per determinar les responsabilitats dels jerarques de règims posteriors al nazi del Tercer Reich i a l'imperial japonès en fets que de forma general es denominen com a “atrocitats massives”. El procés mitjançant el qual es va determinar una condemna per als coronels grecs responsables del cop de 1964 va ser, sens dubte, el primer que es va establir sobre aquelles pautes. Més recentment, en el que amb propietat es pot anomenar com el “cas argentí”, convé distingir dos períodes, cosa que faré tot seguit.

El primer d'aquests períodes és el que comença amb el judici als integrants de les tres juntes militars que van prendre el poder a l'Argentina, després del cop del 23 de març de 1976. Aquest fet és, sens dubte, el que va aixecar més expectatives sobre la possibilitat d'assolir la veritat i la justícia en relació amb el que havia passat durant la vigència del terror d'Estat. La realització d'aquest judici va ser considerada com una gran fita de la democràcia reconstituïda, a partir del 10 de desembre de 1983. L'ampli triomf electoral obtingut per l'opció que proposava la Unión Cívica Radical, al capdavant de la qual hi havia Raúl Alfonsín, es va recolzar constantment en el discurs dels drets humans. La promesa d'aplicar l'ordre constitucional per jutjar els qui van resultar responsables del genocidi, la tortura, les detencions il·limitades de milers de ciutadans i residents no nacionals, a banda d'emmarcar-se en la forma de l'Estat de dret, es va considerar iniciada amb la creació de la Comissió Nacional de Desaparició de Persones (CONADEP). La investigació duta a terme per aquesta Comissió, que va acabar amb l'informe conegut pel seu títol editorial (*Nunca Más*), havia de constituir el suport probatori per al procés penal que determinaria la culpabilitat dels nou comandants de les Forces Armades i de més d'un miler d'oficials i suboficials; posteriorment, els primers van ser els únics acusats per la Fiscalia de ser responsables dels gravíssims fets imputats.

Tanmateix, pels motius que he intentat explicar en moltes altres ocasions (vegeu, sobretot, Bergalli, 1987), no solament la Fiscalia va limitar la seva acusació a un nombre molt inferior de fets comprovats per la CONADEP, sinó que la sentència de la Cambra Federal pronunciada el 9 de novembre de 1985, tot i que condemnatòria per a alguns d'aquells comandants, va deixar establerta la possibilitat del que posteriorment es va configurar com l'exculpatòria de cents de subordinats militars, molts d'ells autors materials del genocidi: faig al·lusió al principi d'“obediència deguda”, polèmic punt 30 de la sentència (per consultar-les totes, vegeu la publicació originària del CIDOB, Bergalli, 1985). Des d'aleshores, les concessions que el Govern democràtic presidit per Alfonsín va fer al poder militar van provocar que aquest iniciés una etapa de rearmament molt ràpid.

Els considerables retrocessos en què va incórrer la política de drets humans del Govern democràtic van culminar, primer, en l'aprovació de dues lleis ignominioses, conegudes per les denominacions populars de "punt final", el desembre de 1986 (Llei 23.492), i d'"obediència deguda", el juny de 1987, i més endavant, el 1990, ja en funcions el següent govern presidit per Carlos S. Menem, es van dictar els indults que van beneficiar, a més dels comandants condemnats, també els qui es van anomenar caps guerrillers.

D'aquesta manera, quan es parla dels nous règims sorgits a Occident com a producte d'una transició i, sobretot, recolzats en eleccions democràtiques, es justifica la pregunta que sorgeix d'una paradoxa crucial: oblit o memòria? Oblit pot significar cancel·lació del record o amnèsia i, per tant, recórrer a l'amnistia com a via jurídic-política per segellar aquesta cancel·lació. Però també es pot entendre com a preterició, postergació o relegació de la memòria i, en conseqüència, podria impulsar un rebrot posterior de les demandes de justícia. A la primera alternativa, l'oblit de les violacions dels drets humans, esdevingudes al llarg d'un

període de règim il·legítim, pot suposar que aquesta extinció del record tingui excepcionalment un efecte de consolidació per al nou règim democràtic, com va passar a l'inici de la transició en el cas d'Espanya.

Una situació discutida

Aquesta és una situació que, tot i que ha estat provada i encara que s'ha reclamat la seva assumpció col·lectiva al llarg dels trenta anys de sistema democràtic i imperi de principis constitucionals, continua sent discutida, malgrat la recent aprovació d'una polèmica Llei de memòria històrica (la denominació exacta de la qual és Llei d'extensió de drets als afectats per la Guerra Civil i la dictadura). A la segona alternativa, la simple postergació de la memòria impedeix el tancament de les ferides, i s'ha dit que el fet de reobrir-les pot condicionar l'estabilitat de les noves institucions (tal com s'ha produït a l'Argentina i Xile, on el paradigmàtic cas Pinochet ha generat considerables incerteses en el seu sistema polític i només en aquests darrers temps ha semblat que constitueix un punt de consolidació per a la democràcia xilena).

Els judicis de Nuremberg contra dirigents nazis, el 1945.
A la portada de l'article, els tres principals membres de la junta militar argentina, Emilio Eduardo Massera, Jorge Videla i Orlando Ramón Agosti, durant la celebració de la diada nacional del país sud-americà.





© Reuters / Corbis

Excavacions en un enterrament col·lectiu de republicans afusellats pels franquistes durant la Guerra Civil a Piedrafita de Babia, Lleó. Juliol de 2002.

Els estudis sociològics sobre la memòria (Halbwachs, 1925) han fet palès que els processos que la fan intel·ligible són de naturalesa exclusivament “col·lectiva”. Mitjançant aquest tipus de processos, no solament es reconeixen els grups socials, sinó que també s’hi dona continuïtat i se’ls fa persistents en la mesura que mantenen viva la memòria col·lectiva.

En aquest sentit, per tant, les decisions que permeten continuar investigacions, aprofundir indagacions, establir relacions entre autors, còmplices i víctimes, imputar delictes no atribuïts abans o, per fi, propendrir a esclarir jurisdiccionalment responsabilitats, és a dir, sempre a través del dret vigent, en tant que constitueixen el resultat d’impulsos col·lectius, són esforços que no solament tendeixen a mantenir viva la memòria, sinó que també, contràriament al que s’ha mantingut, donen vigor democràtic a les noves estructures polítiques que sorgeixen després d’una transició. Hi ha estudis de gran profunditat sobre com la investigació i el judici dels fets d’atrocitat massiva per mitjà del dret, tenint en compte el cas argentí, entre d’altres, enforteixen la memòria col·lectiva i fins a quin punt la memòria promou la solidaritat social (cfr. Ossiel, 1995a, 1995b i 2005).

El que he intentat anunciar és que no faré servir l’adjectiu “històrica” per qualificar la memòria de la qual m’ocuparé. En efecte, malgrat que l’ús d’aquest qualificatiu sembla que aportí un matís de major expressivitat al substantiu “memòria”, penso que, si es procedeix d’aquesta manera, s’incideix en una redundància viciosa de paraules o en un pleonasma, per tal com, des que se’n va parlar, en el sub-

stantiu “memòria” s’hi inscriuen records comuns que òbviament pertanyen a la història. D’altra banda, aquest excés en les paraules, fent un ús innecessari de l’adjectiu, no existeix en el llenguatge especialitzat, ni es troba als orígens de l’ús del concepte de “memòria” en les disciplines socials. I sobre això diré alguna cosa més: ni Durkheim –que va ser el primer a recórrer a la categoria de la memòria col·lectiva, extrenta dels fonamentals conceptes de solidaritat i consciència col·lectiva (vegeu Durkheim, vol. I: 94)–, ni tampoc Ricoeur –per citar l’autor recent més conspicu que s’ha ocupat de la qüestió (Ricoeur, 2000 [2003])– han recorregut a l’ús de la redundància per qualificar la memòria. Tanmateix, l’ús de la locució “memòria històrica” sembla –sorprenentment, almenys per a mi– que s’ha generalitzat sense cap justificació epistemològica i metodològica en el tractament que es dona en les temptatives que es realitzen a Espanya i a Catalunya orientades a la recuperació de tots aquells successos, esdeveniments, participació de persones, decisions, etc., configurats en els records que, per oblit, ocultació, dissimulació o falsedat formen part d’un període de la història travessat per accions i situacions extremadament tenses i passions conflictives.

“Movimentisme” social: mares, àvies i H.I.J.O.S.

Les reflexions anteriors, a més de cridar l’atenció sobre una realitat, pretenen assenyalar fins a quin punt la tasca duta a terme pels moviments socials dels familiars de víctimes del terrorisme d’Estat a la República ha permès no solament mantenir viva la memòria col·lectiva sobre el genocidi, sinó

“L’ús de la locució ‘memòria històrica’ sembla que s’ha generalitzat sense cap justificació epistemològica i metodològica en el tractament que es dona en les temptatives que es fan a Espanya i a Catalunya orientades a la recuperació de tots aquells successos”.

també donar nova força i vigor democràtic a institucions que havien demostrat una debilitat palesa davant el poder, fins i tot quan aquest era legítim però exercit amb menyspreu de la dita memòria.

Em refereixo, òbviament, al procés de conducta ètica exemplar demostrada per les Madres de la Plaza de Mayo (en particular, Línea Fundadora), Abuelas de la Plaza de Mayo, H.I.J.O.S. i altres associacions que, tant en territori argentí com a l’exterior, han dut a terme, al llarg de vint-i-cinc anys, una lluita contra la impunitat. El resultat d’aquesta lluita ha esdevingut el mirall on es reflecteixen tant la corrupció d’uns règims oprobiosos –com ho van ser les burocràcies militars, primer la de 1966-1973 i després la de 1976-1983–, com la connivència de certs sectors de la societat argentina amb la ignomínia que va suposar la brutal repressió exercida per aquests règims sobre la dissidència. N’hi ha prou de recordar la celebració el 1978 a l’Argentina del Campionat Mundial de Futbol per ratificar la tolerància més o menys conscient prestada al règim militar per aquells sectors socials que donaven suport a la dictadura i difonien, mitjançant una paràfrasi vergonyosa, que ells eren “drets i humans” amb la finalitat de fer minvar el fort impacte causat en l’opinió internacional per l’enunciat d’*Argentinien die Folterrepublik*, difós pels exiliats.

Un quart de segle després de la fi de l’últim dels règims *de facto* (el més sagnant i despïetat), tots els argentins –en particular, els joves– poden començar a mirar enrere amb el convenciment que, gràcies a la persistent tasca de denúncia i reclam de la veritat, les generacions presents i les futures podran parlar sense embuts d’aquest negre període de la seva història nacional. En efecte, després de les regressions en què van incórrer els dos primers governs de la democràcia reconstituïda, que he esmentat abans, la incessant i tenaç activitat de les Abuelas de la Plaza de Mayo, amb el suport d’un equip de juristes íntegres, va aconseguir de demostrar que el règim militar encapçalat per Jorge Videla i Emilio Massera, en particular la Marina de Guerra, havia dut a terme un sinistre pla sistemàtic de sostracció de menors quan les seves mares parteres estaven segrestades i desaparegudes. Més de cinc-cents nens van seguir aquest camí, dels quals ja noranta-sis fins avui han estat recuperats gràcies a la tenaç tasca de les Abuelas de la Plaza de Mayo. Aquests fets són constitutius d’uns delictes que inexplicablement no van ser considerats per la Fiscalia, ni certament per la Cambra Federal que va dictar les condemnes als comandants el novembre de 1985.

L’exercici d’aquesta activitat de denúncia de les Abuelas ha estat tan eficaç que fins i tot un sector de la classe judicial, sempre tan dependent del poder polític –com ha quedat demostrat per les manipulacions de què van ser objecte en especial la Cort Suprema de Justícia i la jurisdicció federal, particularment pel Govern de Menem–, s’està mostrant sensible a les exigències d’investigació, i diversos jutges, alguns dels quals fins i tot antany no havien demostrat pas aquesta disposició, han procedit declarant processaments i detencions (encara que aquestes hagin estat de caràcter domiciliari, al començament) contra els inductors o autors intel·lectuals que resulten ser, en gran manera, aquells mateixos comandants indultats.

La justícia universal dels drets humans

Aquesta nova situació a l’Argentina ha estat producte dels intensos reclams formulats des d’Espanya pel Jutjat d’Instrucció núm. 5, a càrrec de Baltasar Garzón, i pel mateix ple de l’Audiència Nacional, segons una querella inicial de l’Associació Progressista de Fiscals, al capdavant de la qual hi ha el seu secretari general, Carlos Castresana, i a la qual es van agregar de seguida altres institucions i organitzacions de drets humans perquè cent setanta-vuit oficials militars fossin posats a disposició del primer en el procés promogut per diferents organitzacions. Han tingut, però, la mateixa repercussió –i potser encara més– diversos processos tramitats gairebé tots davant la Corte d’Assise de Roma (*cfr.*, per molts, Miglioli, 2001). A conseqüència d’aquests, en aplicació del principi de justícia universal, en una causa han estat condemnats en contumàcia a l’*ergastolo* o reclusió per a tota la vida els ja coneguts repressors, antics oficials argentins: Guillermo Suárez Mason (avui mort) i Santiago Omar Riveros, juntament amb altres oficials i suboficials. En una altra causa, han estat condemnats a la mateixa pena els tristament famosos membres de l’Escuela Mecánica de la Armada (ESMA): Jorge Eduardo Acosta, àlies “Tigre”; Alfredo Ignacio Astiz, àlies “Cara de Àngel”; Antonio Vanek; Héctor Antonio Febres (assassinat recentment a les còmodes dependències de la Prefectura Nacional Marítima que ocupava), i Jorge Raúl Vildoza. I, en un temps més pròxim, la jutgessa de Roma, Luisiana Figliola, segons un requeriment del fiscal Giancarlo Capaldo, ha disposat les ordres de captura internacionals de cent quaranta militars argentins, xilens, paraguaians, bolivians i brasilers que, a la dècada dels setanta del segle passat, van ser organitzadors i executors del conegut com a Plan Cóndor, que va constituir una

“El principi de justícia universal, en virtut del qual tot delictes contra la humanitat pot ser perseguit i jutjat en qualsevol jurisdicció on es promogui l’acció, està recollit en els ordenaments jurídics espanyol i italià, una dada que enalteix i prestigia tots dos ordenaments”.

A la pàgina de la dreta, a dalt, els nou membres de la junta militar argentina davant del tribunal de Buenos Aires, setembre de 1985. A sota, les Madres de la Plaza de Mayo en una de les seves manifestacions setmanals davant del palau de govern argentí.

autèntica multinacional del terror d’Estat i de la desaparició de persones (cfr. Blixen, 1998; Tognonato, *Il Manifesto* 27, desembre de 2007).

Justícia universal i jurisdicció territorial

El principi de justícia universal, en virtut del qual tots els delictes contra la humanitat –que responen a les característiques del que estableix la Convenció de les Nacions Unides (Convenció de 26 de novembre de 1968 de Nacions Unides sobre imprescriptibilitat de crims de guerra i de lesa humanitat)– poden ser perseguits i jutjats en qualsevol jurisdicció on es promogui l’acció, sense respecte a la *lex loci*, està recollit en els ordenaments jurídics espanyol i italià. Aquesta dada enalteix i prestigia tots dos ordenaments, fruit d’una filosofia constitucional, social i democràtica de dret.

La resistència estatal argentina, manifestada en temps dels governs constitucionals sorgits després de la caiguda de la dictadura militar el 1983, a procedir com ho havia sol·licitat l’Audiència Nacional espanyola i com després va requerir la jurisdicció italiana si s’aplica la condemna sol·licitada, es va emparar, per contra, en una visió restringida de la jurisdicció territorial als límits fronterers, principi que va ser propi a la concepció de l’Estat nació, fruit del desenvolupament dels estats europeus durant el segle XIX i traslladada a Amèrica en els processos de descolonització i independència de les metròpolis. Aquesta forma-Estat va quedar aferrada a un principi de sobirania interior que avui està sent vençut pel de la mundialització de la justícia. Aquest últim fenomen, insospitat fins a la Segona Guerra Mundial, es considera avui dia com un tret de la nova concepció del món globalitzat, però, estranyament, no respon ni a la revolució tecnològica, ni a la transfronterització del comerç (*lex mercatoria*), ni tan sols a la fluïdesa i mobilitat del capital, ni tampoc als impulsos d’un poder supranacional. Sinó que, i potser pel contrari a tots aquests últims, és la lògica conseqüència del que semblava una extraviada racionalitat, que ha estat, precisament, la dels drets humans amb la qual va ser impulsada la modernitat pel pensament il·luminista, l’origen i fonament de tal tret.

D’acord amb tot això que hem dit, és sorprenent la porfídiosa obstrucció de portar a terme el Tractat de Roma (juliol de 1998), mitjançant el qual es va decidir l’establiment d’una Cort Penal Internacional, precisament exercida per aquells estats més refractaris a exercir una autèntica protecció dels drets humans, com és el cas dels Estats Units i la Xina, entre

els set que es van oposar des d’un principi al Tractat. Perquè, amb l’amplitud d’informació i coneixement a la qual s’ha arribat arreu del planeta, ja no és possible assistir impassiblement a les greus i bàrbares violacions de drets humans que es produeixen no només internacionalment –per exemple, les atrocitats comeses com a conseqüència d’una falsa “ingerència humanitària” practicada per l’OTAN als Balcans–, sinó, també, a l’interior dels territoris nacionals per les seves pròpies forces de seguretat (per exemple, els cossos policials de Los Angeles o Nova York, cfr. Chevigny, 1995), fins al punt que el món ha hagut d’assistir a les detencions sense processos legals d’una categoria de persones sota la denominació de “combatents enemics” als camps de la presó de Guantánamo (Cuba), o a les tortures i sevícies provades de la presó d’Abu Ghraib a Bagdad (Irak), o a les més vergonyoses *extraordinary renditions* de persones que a través de nombrosos aeroports europeus (entre els quals n’hi ha alguns d’espanyols) en vols de la CIA, després de ser torturades en llocs específics de països de la Unió Europea, acabaven allotjades en algun dels camps de Guantánamo (informe emès per l’eurodiputat Claudio Fava, com a ponent de la comissió específica del Parlament europeu presidida pel diputat suís Dick Marty: www.europarl.europa.eu/comparl/tempcom/tdip/default_en.htm).

L’arribada de Néstor Kirchner

El segon dels períodes amb què m’he permès distingir el que n’he dit el “cas argentí” arrenca amb la nova institucionalitat democràtica que s’instal·la a l’Argentina després de la profunda crisi econòmica i sociopolítica dels anys 2000 i 2001. Les successives i veloces substitucions de presidents de la nació emparades en una institucionalitat summament fràgil, tot i que en el marc constitucional, van propiciar una opció de minories que va instal·lar en l’escena política Néstor Kirchner, l’anterior governador de la província de Santa Cruz. Aquest va ser sustentat per un anomenat Frente para la Victoria, reunió d’assumptes pendents del Partido Justicialista (PJ) i extrapartidaris. El PJ, més enllà de reflectir seriosos enfrontaments interns entre faccions que es declaraven hereves del peronisme històric, estava intervingut per la justícia electoral. Kirchner va saber conquerir consens en sectors de l’antagonista Unión Cívica Radical, així com en altres àmbits de l’esquerra democràtica, i es va presentar a la convocatòria electoral de president de la nació argentina el 25 de maig de 2003. Després d’una segona volta electoral (*ballotage*) a



© Carlos Carrión / Sygma / Corbis



© Patrick Zachmann / Magnum Photos

la qual no es va presentar l'opció encapçalada per Carlos S. Menem, va succeir a Eduardo Duhalde, el qual havia de completar el mandat inconclús de Fernando de la Rúa i hi va renunciar abans de temps, per la qual cosa Kirchner va exercir el seu mandat en els quatre anys corresponents, a més dels pocs mesos restants del mandat inconclús de l'expresident radical De la Rúa.

Una de les raons més sòlides que van afermar Kirchner no solament en el si de l'electorat que el va votar, sinó també en altres àmplies àrees de la ciutadania, va ser l'ènergica i consistent política de drets humans que havia reclamat en la campanya política. La derogació de les ignominioses lleis "de l'oblit" es va convertir en un *desideratum* d'aquesta política. Tanmateix, convé de destacar que per assolir aquest objectiu el terreny ja havia estat preparat com calia. S'havia de considerar l'elevat nombre de causes penals que, iniciades al seu moment contra caps militars i subordinats per gravíssimes violacions de drets humans (detencions-desaparicions, tortures, violacions, vexacions de tota mena), havien estat arxivades quan els acusats van interposar la prescripció autoritzada per la llei de "punt final" o l'excusa d'"obediència deguda". Un primer antecedent el va constituir la derogació de totes dues lleis pel Parlament argentí el 24 de març de 1998 (aniversari del cop d'estat de 1976) mitjançant la llei 24.952, per la qual cap acusat per fets comesos durant la repressió dictatorial no podria excusar-se a partir d'aleshores amb l'aberrant principi de l'"obediència deguda", el qual ja havia estat despullat en tota la seva entitat fal·laç i encobridora per una doctrina jurídico-penal democràtica (cfr. Baigún, 1986, 2000; Rivacoba i Rivacoba, 1987).

Tanmateix, el detonant decisiu per desencadenar el procés d'eliminació d'obstacles a fi d'arribar al processament definitiu dels responsables per la barbàrie criminal i genocida, va ser la sentència del jutge federal Gabriel R. Cavallo del 6 de març de 2001, recaiguda en un procés en el qual s'al·legava l'excusant. La dispositiva, però, va arrelar en una sentència de la Cort Suprema de Justícia (dispositives 310-1.162, causa núm. 44) en la qual s'assimilaven ambdues lleis –la de prescripció privilegiada o de "punt final" i la d'"obediència deguda"– a la creació d'un ordenament *sui generis*, aliè a l'Estat de dret, violatori dels principis constitucionals pel fet d'assumir, amb els efectes que les lleis provocaven, una capacitat d'oblit, ja que elles traduïen les seves conseqüències en una autèntica amnistia, cosa que constitucionalment no era assimilable.

Però, per bé que el marc legislatiu començava a aclarir-se en el sentit d'eliminar impediments per aprofundir l'anàlisi jurídico-penal de les greus violacions de drets humans, quedaven pendents de remoure aquelles situacions que obstaculitzaven el processament definitiu dels aberrants delictes de lesa humanitat, mentre que els processos per desaproderament de fills nascuts en captivitat i lliurats a suposats pares adoptius havien continuat el seu camí, ja que aquests il·lícits no havien quedat coberts per les lleis de l'oblit. Tanmateix, perquè aquella sentència del jutge Cavallo i alguna altra de posterior dictada pel jutge Bonadío amb la mateixa orientació afirmessin una jurisprudència que es generalitzés a qualsevol altra situació



“En la difícil transició jurídicopolítica de la República Argentina, tot i els frens i retrocessos produïts des de 1983, s’ha imposat la presència més forta d’un discurs sobre els drets humans tant a la doctrina com a la jurisprudència”.

semblant, va ser necessari que el Congrés Nacional declarés la nul·litat de les dues lleis ignominioses, cosa que va passar el 25 d’agost de 2003.

Les lleis d’impunitat, inconstitucionals

No obstant això, com que a l’Argentina únicament la jurisdicció pot declarar la inconstitucionalitat de lleis, va ser la Cort Suprema de Justícia la que en una dispositiva històrica de 14 de juny de 2006, i comptant amb una majoria de set dels seus membres (els altres tres restants, per diversos motius, se’n van abstenir o hi van dissentir), va declarar la inconstitucionalitat de les lleis d’impunitat.

La mateixa Cort, també per majoria, va decidir el 13 de juliol de 2007 la inconstitucionalitat de l’indult que havia afavorit l’exgeneral Santiago Omar Riveros i la nul·litat del Decret 1002 que l’aleshores president Menem havia emès l’any 1990, amb el qual s’inclouïen trenta-set membres de les Forces Armades que estaven processats –encara que nou d’ells havien mort– i nou dirigents de l’organització armada Montoneros.

Però, com que l’indult en la legislació penal argentina és una mesura de perdó que extingeix solament la pena i els seus efectes, i per la jurisdicció només es pot decretar respecte de persones individuals i delictes concrets, la conseqüència d’aquella nul·litat es va projectar sobre totes les situacions que havien beneficiat militars i integrants d’altres forces armades de seguretat, processats i/o condemnats per crims comesos durant el període de la dictadura. D’aquesta manera va quedar tancat el procés legislatiu i jurisdiccional mitjançant el qual es van reobrir les causes penals arxivades per aplicació de la prescripció privilegiada o l’excusa justificatòria que havien impulsat les dues lleis de l’oblit, en les quals avui dia estan recaient sentències, o bé es va afavorir l’obertura d’unes altres contra membres de les forces armades i cossos de seguretat, acusats de les gravíssimes violacions de drets humans fins al 1983. Va passar el mateix en aquelles en què l’indult només havia paralitzat la pena.

Ara bé, la presentació d’aquest marc legislatiu i jurisdiccional que fins ara ha servit per a les condemnes d’uns quants repressors (Julio Simón, Miguel Etchecolatz, Christian von Wernich), tot i l’ampli consens social que han assolit, ha donat lloc que sorgeixin opinions i peticions de mitjans de comunicació que pregunten –de manera insistent– per què les lleis i les sentències condemnatòries únicament es declaren respecte de les violacions de drets humans que van portar a terme per membres de les forces

armades i de seguretat o elements civils que van actuar amb ells, però en canvi no diuen res en relació amb els antics militants o caps d’organitzacions armades que, en el seu moment, van actuar en contra dels governs militars de la repressió. Aquest és un assumpte que mereix algunes consideracions últimes.

El concepte de delictes de lesa humanitat

En efecte, en aquest punt de l’exposició no és possible entrar en profunditat en un eventual debat sobre la naturalesa dels delictes sobre els quals està plantejat el jutjament dels militars acusats. Sense cap mena de dubte, es tracta de delictes de lesa humanitat i són els mateixos als quals es refereixen diverses convencions internacionals i, en especial, la Convenció sobre la Imprescriptibilitat dels Crims de Guerra i dels Crims de Lesa Humanitat de 1968-1970.

Pel que fa a la imprescriptibilitat d’aquesta mena de delictes i als qui en poden ser autors, l’article II de la dita convenció va deixar establert que només s’hi poden considerar els comesos pels representants de l’autoritat de l’Estat i pels particulars que hi participin (*cfr.* art. II de la Convenció 1968-1970). Aquesta ha estat la interpretació i instrucció donada pel procurador general de l’Argentina a tots els fiscals perquè només considerin delictes de lesa humanitat els comesos des de l’aparell de l’Estat i la que ha aplicat la Sala I de la Cambra Federal de Buenos Aires en una causa en la qual es jutjava set components d’una organització armada per la col·locació i explosió d’una bomba en un menjador del Departament Central de Policia que va causar vint-i-quatre morts i nombrosos ferits, recollint tres dispositives de la Cort Suprema de 2004 i de 2005 recaigudes en els casos d’Arancibia Clavel (assassinat del general xilè Prats i la seva dona, Sofía Cuthbert, a Buenos Aires) i el de Julián Simón (o cas “Poblete”), i en denegar l’extradició de l’etarra Jesús Lariz Iriondo, acusat de participar en atemptats a Espanya, respectivament. Tots aquests han seguit la jurisprudència de la Cort Interamericana de Drets Humans, coneguda com “Barrios Altos”.

Tenint en compte això que acabem de dir i en aplicació del concepte de “crims de guerra”, queda desterrada d’aquesta interpretació la possibilitat d’atribuir a les organitzacions armades que van actuar a l’Argentina en el període del terrorisme d’Estat el fet d’haver comès delictes de lesa humanitat. Això és així perquè la seva actuació no va tenir ni la durada ni la intensitat necessàries per haver pogut mantenir un conflicte armat intern, tot i haver realitzat fets aberrants amb danys incommensurables (*cfr.* sobre això la



© Tramonto / Age Fotostock

Estudiants detinguts per la policia argentina durant una manifestació contra la dictadura a Tucumán, juliol de 1972. A la pàgina anterior, Videla i Massera durant la celebració del judici contra la junta militar a Buenos Aires, setembre de 1985.

recent contribució de Schiffrin, 2008). D'altra banda, la tipificació penal del terrorisme no existeix a la legislació argentina i tampoc no es podrien incloure en aquesta qualificació els fets que es van atribuir a les organitzacions armades.

Recentment, però, se n'han donat interpretacions divergents i en alguns casos (com el que va donar lloc a la interpretació oposada del procurador general esmentada abans) es va insistir (per part del fiscal general de Rosario-Santa Fe, Claudio Palacín, i el jutge Germán Luis Antonio Sutter Schneider) que els fets en qüestió (segrest i mort del coronel Argentino del Valle Larrabure el 1974), obra d'una organització militar, havien constituït delictes de lesa humanitat i havien estat comesos en un context de conflicte armat intern. Aquesta tesi (anomenada ara "justícia completa" per sectors simpatitzants amb la repressió militar) revifa la més antiga anomenada com a "teoria dels dos dimonis", que suposava una demonització d'ambdós contendents i responia a un desig de la societat civil de foragitar el mal ben lluny, fora de si mateixa, i ocultar així que els anomenats

terroristes i els repressors no venien de qui sap on, sinó que sorgien de les mateixes entranyes de la societat argentina.

En aquest marc de profunda contradicció jurídic-política no es pot evitar d'esmentar les decisions i el comportament de jutges que en ple desenvolupament de governs constitucionals més forts, com els d'aquest període, demostren uns posicionaments proclius a afavorir la situació dels repressors a la presó (cas Bisordi, actualment jutge jubilat de la Cambra Nacional de Cassació Penal). Aquestes situacions ens recorden una altra de semblant, provocada també en l'inici de la recuperació democràtica el 1983, amb i per jutges que procedien d'un passat inconstitucional, als quals el govern democràtic del president Alfonsín, podent-los desplaçar constitucionalment, es va estimar més de confirmar en els seus càrrecs, i així va facilitar no solament el seu *transvestiment* democràtic, sinó també el processament i enjudiciament dels militars genocides pels quals, havent estat nomenats en els càrrecs pels mateixos jerarquies militars, ara acusats, condemnaven els qui els manaven aleshores

(cfr. Bergalli, 1985 *op cit.*). Avui dia, però, i a parir de la reforma de la Constitució el 1994, l'Estat argentí (i també les seves províncies) compta amb òrgans de govern de l'Administració de justícia (els coneguts com a "Consejos de la Magistratura") els quals són els únics ens amb capacitat per entendre en les qüestions relatives a la disciplina i responsabilitat dels jutges, una tasca que s'espera que compleixin respecte de jutges que encara avui reivindiquen el passat.

Arribats en aquest punt, i per acabar, cal dir que en la difícil transició jurídic-política que s'ha verificat a la República Argentina, tot i els frens i retrocessos produïts al llarg dels vint-i-cinc anys transcorreguts des que es va iniciar el 1983, s'ha imposat la presència més intensa d'un discurs sobre els drets humans tant en la doctrina com en la jurisprudència, que ha millorat la tradició establerta en el dret penal internacional des de la seva configuració en la segona postguerra mundial. Aquest laboratori jurídic permet de reconstruir gradualment i treballósament els llaços de la solidaritat, base i entramat de la memòria col·lectiva a l'Argentina, tot i que encara hi hagi sectors que tractin d'impedir-ho. **M**

30 de setembre de 2008

Referències

Article II de la Convención sobre imprescriptibilidad (vegeu a sota), 1968-1970: "Si se cometiere alguno de los crímenes mencionados en el artículo I, las disposiciones de la presente Convención se aplicarán a los representantes de la autoridad del Estado y a los particulares que participen como autores o cómplices o que inciten directamente a la perpetración de alguno de esos crímenes, o que conspiran para cometerlos, cualquiera que sea su grado de desarrollo, así como a los representantes de la autoridad del Estado que toleren su perpetración."

Bergalli, R. (1987). "Argentina: aspectos de una sentencia y sus repercusiones". *Afers Internacionals*, tardor-hivern, núm. 7 (Crònica). Barcelona: CIDOB: 121-124. [També en altres publicacions de països llatinoamericans.]

Bergalli, R. (1987). "Argentina: cuestión militar y discurso jurídico del olvido". En: DOXA - *Cuadernos de Filosofía del Derecho* 4, Alacant - Madrid: 381-395.

Blixen, S. (1998). *Operación Cóndor: del archivo del Terror y el asesinato de Letelier al caso Berríos*. [Presentació de Roberto Bergalli.] Barcelona: Virus Crónica.

Convención sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y de los Crímenes de Lesa Humanidad 1968-1970. Adoptada i oberta a la firma, ratificació i adhesió per l'Assemblea General en la resolució 2391 (XXIII), de 26 de novembre de 1968. Entrada en vigor: 11 de novembre de 1970, de conformitat amb l'article VIII. A la República Argentina, aquesta convenció té rang constitucional per la Llei 25.778.

Chevigny, P. (1995). *Edge of the Knife. Police violence in the Americas*. Nova York: The New Press.

Durkheim, E. (1985). *De la division social del trabajo*. Vol. I i II [trad. G. Posada]. Barcelona: Editorial Planeta - De Agostini.

European Parliament 2006 Resolution on the alleged use of European countries by the CIA for the transportation and illegal detention of prisoners, adopted midway through the work of the Temporary Committee (2006/2027(INI)). 6 de juliol de 2006. Comitè temporal sobre la suposada utilització per part de la CIA de països europeus per al transport i la detenció il·legal de presoners. Brussel·les: TDIP. (www.europarl.europa.eu/compar/tempcom/tdip/default_en.htm).

Halbwachs, L. (1994 [1925]). *Les cadres sociaux de la memoire*. París: Editions Albin Michel. [Versió en castellà de M. A. Baeza i M. Mújica, postfaci G. Namer, 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.]

Jiménez de Asúa, L. (1964). 3a ed. *Tratado de Derecho Penal*, t. II. Losada: Buenos Aires.

Miglioli, G. (2001). *Desaparecidos. La sentenza italiana contro i militari argentini*. Fondazione Internazionale "Lelio Basso". Associazione Culturale "Ponte della Memoria", Roma: Manifestolibri.

Osiel, M. (1995a). "Dialogue with Dictators: Judicial Resistance in Argentina and Brazil". A: *Law & Social Inquiry-Journal of the American Bar Foundation*. Vol. 20, número 2, primavera: 481-560, The University of Chicago Press.

Osiel, M. (1995b). "Ever Again: Legal Remembrance of Administrative Massacre". A: *University of Pennsylvania-Law Review*. Vol. 144, número 2, desembre: 463-704.

Osiel, M. (2005). "The Banality of Good: Aligning Incentives Against Mass Atrocity". A: *Columbia Law Review*, Columbia University Press, Vol. 105, 1751-1751-1862.

Ricoeur, P. (2000). *La memoire, l'histoire, l'oubli*. París: Editions du Seuil. [N'hi ha una versió en castellà (trad. A. Neira) 2003. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta, 539-591.

Schiffrin, L. 2008. "Delitos de lesa humanidad y delitos políticos". A: *Página/12*, Buenos Aires. Núm. 13, octubre.

Tognonato, C. 2007. "Caccia al Condor, si parte in Italia", en: *il Manifesto*. Roma. Núm. 27, desembre: 9.

Nota

- * Una vegada lliurat aquest text a la direcció de la publicació un parell de mesos abans de la data en què s'introdueix aquesta nota (15 de desembre de 2008), es fa pública la decisió adoptada el 16 d'octubre pel jutge Baltasar Garzón a càrrec del Jutjat núm. 5 de l'Audiència Nacional, per la qual el jutge resol bàsicament declarar la seva competència per entendre en les actuacions prèvies promogudes davant la presentació de vint-i-dues associacions anomenades de la "memòria històrica" i deu particulars, entre desembre de 2006 i setembre de 2008, totes per presumptes delictes de detenció il·legal basades en els fets que s'hi descriuen, fonamentalment per l'existència d'un pla sistemàtic i preconcebut d'eliminació d'oponents polítics a través de múltiples morts, tortures, exili i desaparicions forçades (detencions il·legals) de persones a partir de 1936, durant els anys de la Guerra Civil i els següents de la postguerra, produïts en diferents punts geogràfics del territori espanyol. (Primer dels Fets de l'Acte del jutge Garzón).

No resulta senzill sintetitzar en una nota els altres punts de la decisió ni tampoc emetre'n una valoració, en particular per les evolucions i el desenvolupament processal que aquesta pugui tenir. De seguida, l'endemà de la decisió, el mateix magistrat va convertir en sumari tals actuacions, amb la qual cosa la Fiscalia davant l'Audiència i els mateixos denunciants es trobaran presumiblement obligats a presentar sol·licituds de reforma en lloc de recursos d'apel·lació davant la mateixa Audiència, valent-se de disposicions processals que els regulen, cosa que encara atorgarà més marge al jutge Garzón per continuar resolent en el mateix sumari. Però sí que convé mínimament referir que per l'acte de Garzón es demana als registres civils el certificat de defunció de Francisco Franco i d'uns altres trenta-quatre responsables "de l'enderrocament del Govern legítim d'Espanya"; es reclama al Ministeri de l'Interior la identificació dels màxims dirigents de Falange Española entre el 17 de juliol de 1936 i 1951; es constitueix un grup d'experts per estudiar, analitzar i dictaminar sobre el nombre, lloc, situació i identificació de les víctimes en el període, les restes de les quals es trobarien a fosses escampades per bona part del territori de les diferents comunitats autònomes; es conforma un grup de Policia Judicial que pugui accedir a registres públics o privats per obtenir informació; i s'autoritzen –de moment– dinou inhumacions sol·licitades per les associacions demandants, entre les quals es podrà trobar la del poeta Federico García Lorca.

En conseqüència, l'inclit jutge Garzón presumptament ha volgut investigar la insurrecció contra el Govern de la República espanyola, encara que s'haurà de cenyir, com a màxim, a indagar sobre el destí de les persones "desaparegudes", el nombre de les quals es calcula en 114.266, segons els denunciants.

Tanmateix, el sumari a càrrec del jutge Garzón s'inscriu en el marc contextual d'uns delictes que han de ser qualificats de crims contra la humanitat. Amb això, i tot i les objeccions que han començat a sorgir –majoritàriament procedents de posicions ideològiques i polítiques veïnes a la tradició conservadora o de dreta–, les decisions de Garzón es poden constituir com a punts de ruptura en el cabal del que se n'ha dit la "transició" política cap a la democràcia, la que al llarg de trenta anys semblava que havia optat per l'"oblit" i no pas per reconstruir la memòria col·lectiva. Però la investigació judicial de Garzón no ha prosperat, ja que, davant del discutit recurs del fiscal que va ser acceptat el 7 de novembre de 2008 per l'Audiència Nacional, aquesta va suspendre en "via cautelar" l'obertura de les fosses amb presumptes restes d'afusellats. Davant d'això, el jutge es va avançar i va declinar la seva competència en favor dels jutjats a les jurisdiccions dels quals es troben les esmentades fosses. Sens dubte, és prematur arribar a valorar aquestes alternatives jurisdiccionals, no solament perquè no es pot afirmar en aquest punt que les possibles decisions jurisdiccionals futures poden "obrir la capsa dels trons" sobre la Guerra Civil i les seves causes, sinó també perquè certs sectors de la societat espanyola comencen a posar en qüestió els comportaments agosarats o audaçs de Garzón, alguns dels quals cauen sota la sospita d'un mer oportunisme, tot i ser radicalment adoptats en el context jurídic de la forma-Estat constitucional i social, democràtic de dret.





Els déus de la ciutat

Fotos Pere Virgili



La societat madura amb el diàleg entre religions. I aquestes canvien quan dialoguen entre elles i amb totes les tradicions de pensament. L'espai urbà contribueix a descobrir la riquesa de l'intercanvi per construir els valors compartits des de la necessària diferència.

Campanars, xemenieies i cels

Text **Jordi López Camps**

Exdirector general d'Afers Religiosos de la Generalitat

A Catalunya, la religió ha contribuït a determinar la identitat de les ciutats. Alguns rostres de la ciutat reflecteixen la influència del fet religiós. El perfil urbà retallat sobre l'horitzó està presidit pel campanar de l'església. La trama urbana de moltes ciutats i pobles està dibuixada entorn d'un centre on coincideixen l'ajuntament i l'església. Les festes, els carrers i els barris tenen clares referències religioses. El paisatge, el temps i l'espai urbà mostren directament la petjada religiosa.

A les ciutats es construeix civilitat. Les metròpolis són llocs de trobada on es viuen el diàleg, la tolerància i el respecte. Són urbanitat. Només cal observar amb atenció qualsevol esdeveniment urbà per apreciar-hi les diverses maneres de ser i de pensar, de viure i de convida. Les avingudes, els carrers, els jardins, les places, són aparadors de la diversitat cultural. Allí es manifesten els valors, les tradicions, les esperances i les il·lusions que estructuren l'ànima d'una ciutat. La mirada atenta mostra com l'harmonia i el diàleg articulen aquesta diversitat construint urbanitat.

Les tradicions religioses són part de la diversitat cultural de la societat. Les confessions religioses, des de la més present i arrelada a la realitat social fins a les noves religions, algunes vingudes a través dels fluxos migratoris, estan presents en la plaça pública. La majoria de religions tenen un origen urbà. Les urbs modernes, els seus espais públics, tornen a ser noves àgores per definir projectes de convivència a partir de la interacció de diferents maneres d'entendre el món i la vida. L'espai urbà esdevé un lloc privilegiat de diàleg i mestissatge. La societat madura la seva ànima mitjançant el diàleg entre les diferents religions. I aquestes canvien quan dialoguen entre elles i amb les diferents tradicions del pensament. Només cal tenir una mirada curiosa i un esperit obert. Les identitats seculares es transformen quan les diverses visions del món interactuen des de la sinceritat de les seves particularitats, sense cap pretensió de tenir la veritat última. Ara, cap religió no pot pretendre tenir el monopoli de la salvació o de la felicitat. L'espai urbà contribueix a relativitzar les veritats particu-



lars i descobrir la riquesa del diàleg per tal de construir els valors compartits des de la necessària diferència.

L'espai públic s'ha secularitzat. Els poders públics, en lloc de legitimar-se per la voluntat divina, ho fan per les decisions de la voluntat popular. Gràcies a això, l'entorn públic és laic. Aquesta circumstància dóna a les religions més llibertat per proposar els seus judicis morals. La laïcitat ha esdevingut la millor garantia de llibertat per a les religions modernes, malgrat que algunes pensin el contrari. L'espai públic laic dóna a les religions l'oportunitat d'oferir els seus valors i exigir respecte a la seva missió. Gràcies al respecte i la tolerància, virtuts pròpies de les comprensions positives i obertes de la laïcitat, les religions poden donar raó de la seva esperança sense tenir por de ser perseguides o reduïdes a la marginalitat en la perifèria de la història.

La laïcitat de l'espai públic es complementa amb la defensa i el foment de la llibertat religiosa. Gràcies a la llibertat religiosa, complement clar de la llibertat de consciència, els creients poden viure i celebrar públicament la seva fe, i les institucions religioses poden expressar sense impediments a la societat les seves propostes de sentit. Les religions són un conjunt d'experiències personals i comunitàries que no poden quedar recloses en les comunitats de fe o en les vivències particulars.

El paisatge, el temps i l'espai urbà mostren directament la petjada religiosa. A la imatge, panoràmica de Barcelona des del tanatori de Sant Gervasi, amb la cúpula de la capella del centre en primer pla.



Les religions formen part de la mateixa base de la societat. Sense religió, no hi ha ciutat. Baudelaire ho expressa bé en un dels seus poemes: “Les mans sota el mentó, de dalt de la mansarda / veuré els tallers cantar i xerrar matí i tarda / campanars, xemeneies: pals majors de la ciutat / i enormes cels que fan pensar en l’eternitat” (“Quadres parisencs”, poema número 86 de *Les flors del mal*).

La civilitat necessita ciutats humanitzades. Les ciutats ofereixen a la cultura contemporània l'entorn idoni per renovar les consciències personals i construir conjuntament els principis i els valors universals que permeten una convivència ordenada i pacífica, font primària de felicitat i benestar. La democràcia urbana es basa en les interaccions a la plaça pública per afirmar els valors de convivència. A les ciutats es proposen les virtuts cíviques. A les ciutats, amb el seu caràcter plural i mestís, es destil·len els valors cívics universals a partir de la interacció d'una pluralitat de principis particulars provinents, entre altres fonts, de les religions. Les ciutats han de facilitar que les religions estiguin presents en el procés de definició dels valors de convivència identificats com a valors universals. Són valors que han de proposar-se com a absoluts perquè no poden ser transgredits, en cap cas. Les religions han de contribuir activament a definir aquests valors, al costat d'altres tradicions del pensament, algunes de les quals, de manera concreta, poden tenir en els seus idearis la consideració que les religions han de desaparèixer. Gràcies al diàleg sobre els valors, la societat s'humanitza. Les religions, en aquest sentit, tenen molt a aportar perquè tenen propostes d'esperança dirigides al cor de les persones. Les religions han de comunicar el seu missatge. Aquest diàleg, especialment l'interreligiós, facilita que algunes religions, acostumades a expressar-se en una altra matriu cultural, s'adeqüin al patró cultural de la nostra societat.

El govern de la ciutat ha de garantir que les religions puguin aportar els seus valors en les mateixes condicions que altres formes del pensament contemporani. Aquesta trobada per construir civilitat és la millor estratègia per combatre el relativisme de valors propi del moment present. La incapacitat de discerniment moral no és una virtut que hagi de considerar-se principi universal. És un fracàs d'una determinada cultura o model de societat. Per això els poders públics, sense abandonar el seu caràcter laic, han de fomentar aquelles tradicions de pensament i religioses que vulguin compartir els seus valors. Perquè aquest és el camí a seguir per identificar aquells valors que permeten ordenar la convivència en forma de proposta moral per al moment present. L'elogi del relativisme i el seu afavoriment no fa millors les nostres ciutats.

El diàleg urbà entre les religions no vol dir diluir la seva identitat en un magma de tradicions i creences. El valor de la diversitat religiosa és un bé si les tradicions religioses són fidels a les seves respectives identitats particulars. La construcció de la civilitat humanitzada reclama la pràctica sincera dels valors propis de cadascuna de les religions. Cal defugir els sincretismes *bonistes*. Cal afirmar les identitats pròpies des de la diversitat. El pluralisme no vol dir uniformització, sinó respecte per la diferència i afirmació de les identitats que fan possible la diferència. La ciutat de la diferència respecta allò que té cadascú de particular que el fa únic i diferent de l'altre, a la vegada que defensa la igualtat i la no discriminació dins d'aquesta pluralitat. **M**



Els déus de la ciutat

L'espai comunitari

La ciutat, que és un dels llocs de màxima concentració de població, és un dels emplaçaments privilegiats per a les comunitats religioses. La religió neix, creix i s'expandeix a partir de la ciutat, i des d'aquesta arriba després a les zones rurals i a cada casa.

La religió, sempre al mig de la ciutat

Text **Francesc Romeu i Torrents**

Capellà catòlic i periodista

El concepte mateix de religió, que etimològicament ve del llatí, de la paraula *re-ligare* (per tant, de “relligar”), pressuposa i comporta la idea d'una comunitat de creients que se senten vinculats molt estretament per la mateixa noció de transcendència o per la mateixa imatge de Déu. Dit d'una altra manera, el creient no és només aquell que se sent relligat a un Déu transcendent, sinó que també és aquell que se sent relligat a altres creients, amb els quals forma la comunitat religiosa. Per tant, aquí no serviria allò que deien les nostres àvies i que encara repetim alguns de nosaltres: “Que tothom cregui el que vulgui, mentre no faci mal a ningú”, sinó que aquí el que convindria dir és: “Que tothom cregui el que vulgui mentre això l'apropi, l'agermani i el lligui amb algú”.

D'aquí podríem concloure que allà on hi ha gent hi ha creients, i on hi ha creients hi ha comunitats religioses. Per això –i en aquest article ens hi dedicarem a bastament– afirmem que la ciutat, que és un dels llocs de màxima concentració de població, és un dels emplaçaments privilegiats per a les comunitats religioses. O, fins i tot, ens atreviríem a afirmar: la religió neix, creix i s'expandeix a partir de la ciutat, des d'on arriba després a les zones rurals i a cada casa, sigui on sigui. No a l'inrevés. El Caire, Jerusalem, Atenes, Constantinoble, Roma i moltes altres són les ciutats de les religions. Com també ho són per a nosaltres Tarragona (la Imperial Tarraco) o Barcelona (la Barcino romana).

L'àmbit sagrat i l'àmbit profà

Com molt bé ens van assenyalar els estudiosos de la fenomenologia de la religió, la primera cosa que tota religió fa és separar dos espais fonamentals: el sagrat i el profà. El sagrat esdevindrà l'espai de Déu, mentre que el profà serà l'espai dels homes. L'un romandrà amagat o estarà reservat a uns quants, mentre que l'altre serà un espai obert per a tothom. Mentre que el profà estarà exposat a la llum i a la mirada de tots (del llatí, *pro-fanus*), en canvi, el sagrat restarà amagat a la mirada, tapat per un vel, i necessitarà, per tant, una “revelació” perquè allò que està amagat sigui portat a la llum.

Dit això, i si pensem que les dues coordenades de la vida dels humans són l'espai i el temps, tot seguit hem d'afirmar que hi haurà un espai sagrat i un temps sagrat, de la mateixa manera que hi haurà un espai profà i un temps profà. En les dues realitats, tant en l'espai com en el temps, la religió ha fet distincions i separacions. Pel que fa al temps, podem assegurar que totes les religions han fet el seu propi calendari i són les religions les que han distingit quins són els dies de treball i els dies festius. Encara avui dia, els nostres calendaris són un seguit de festes religioses i durant molts anys el gran mitjà de comunicació de les religions ha estat el seu propi calendari.

I, pel que fa a l'espai, les religions, totes, han fet una separació ben clara de territoris. Fins i tot la religió cristiana, que és la de l'encarnació de Déu, del Déu fet home, i que, per tant, creu que Déu ha abandonat el seu espai sagrat (propri) per passar a ocupar un lloc més en l'espai dels homes (aliè), en Jesucrist, ha continuat marcant espais reservats (el sagra-ri, el presbiteri, l'altar). Encara que per al cristianisme sempre existeix el dubte que l'altre pot ser Déu que passa i que, per tant, s'ha de tractar a tothom com si fos Déu mateix. En aquest sentit, sorprèn molt la identificació que fa Jesús amb el pobre, el famolenc, el qui té set, el qui no té roba, el qui està malalt o a la presó (Mt 25,31-46). En certa manera, si ens prenguéssim això al peu de la lletra, el cristianisme trenca totalment la separació entre sagrat i profà i fa que allò que és el més sagrat (Déu) esdevingui el més profà (una persona humana) per tal que el més profà (la persona humana) pugui tenir després la vida sagrada (la vida de Déu). Així, el temps dels homes (limitat) esdevé també el temps de Déu (etern). El fet central d'aquesta afirmació passa per la Resurrecció de Jesucrist, nucli de la fe dels cristians.

Del lloc de culte a la ciutat dels creients

Tot això, que pot semblar que no ve al cas, era per fer una clara distinció entre el que és un lloc de culte i el que és una comunitat de creients. Si en fem la distinció, podem entendre que hi ha llocs sagrats en zones rurals o aïllades dels



© Kurwenal / Prisma



© The Art Archive / Corbis



© Erich Hartmann / Magnum Photos / Contacto

Damunt d'aquestes línies, el Llibre Vermell de Montserrat (segles XIV-XV), que es conserva a la biblioteca del monestir, i ruïnes del temple d'Àrtemis a Efes. A la dreta, jueu ortodox al Mur de les Lamentacions, a Jerusalem. Obrint l'article, l'església cristiana ortodoxa del Sant Sepulcre, també a Jerusalem.

llocs on viu la gent o, fins i tot, en zones desèrtiques: això són els santuaris de les religions; però la comunitat de creients només la podem trobar a la ciutat, a la vila o al poble. Les religions primitives sacralitzaven molts espais de culte a la naturalesa o a les forces tel·lúriques de la terra, anteriors a elles, els quals avui en dia encara són santuaris de les religions més evolucionades, dalt dels cims de les muntanyes o en enclavaments ben estratègics (com, per exemple, entre nosaltres, Montserrat), però les comunitats religioses primitives eren totalment urbanes.

Per exemple, les antigues arrels hebrees havien donat sentit a un ampli territori, que era la Terra Promesa (la terra dels cananeus, Palestina, l'actual Israel). En aquesta gran franja de terra ja hi havia molts llocs de culte anteriors, cananeus o fenicis, però aquests es van anar entrelligant després amb els de la més genuïna arrel jueva. Així trobem el lloc on Déu va cridar Abraham, a Betel (que en hebreu vol dir "la casa d'Ell", és a dir: la casa de Déu), i que és on es va construir un altar (el primer santuari del judaisme, segons Gn 12,8 i 28,19). Després Jacob hi va posar també una pedra plantada (una estela, com ja feien abans les religions meso-

potàmiques) unguida amb oli (és a dir, consagrada), com un pilar (símbol de la presència d'una divinitat). Però aquests llocs de l'antiguitat, pel seu gran culte, van esdevenir després pobles importants o grans ciutats, a semblança del que ens pot haver passat avui dia a Lourdes o a Fàtima.

Però tot això encara es va anar concretant més durant els segles X i IX abans de Crist, en l'etapa de la monarquia d'Israel, amb els reis David i Salomó. Va ser aleshores que es va donar una màxima importància a la ciutat sobre la muntanya de Sió: Jerusalem. I, més concretament, al temple urbà, l'únic lloc on un israelita podia oferir sacrificis a l'únic Déu. Per tant, la ciutat de Jerusalem va esdevenir l'únic lloc on es podia practicar la religió jueva: allà és on hi hauria els levites, una de les dotze tribus d'Israel que no tenien cap territori assignat perquè eren els qui es cuidaven del culte: la tribu sacerdotal per excel·lència.

De la ciutat al món: "urbi et orbi"

Israel ja havia viscut amb anterioritat el que representa el pas d'una religió nòmada pel desert a una religió sedentària i institucional. El pas de la tenda, del Tabernacle, al

“Cal distingir entre lloc de culte i comunitat de creients. Hi ha llocs sagrats en zones rurals o aïllades, els santuaris de les religions; però la comunitat de creients només la podem trobar a la ciutat, a la vila o al poble”.

Temple de Salomó; el pas de l'Arca de l'Aliança a la Pedra del Sacrifici. Una cosa semblant passaria també, en el segle primer, al cristianisme naixent, que es veuria obligat a abandonar Jerusalem, destruït l'any setanta de la nostra era, i a expandir-se arreu, fins a tornar a establir-se a la ciutat de Déu, Roma, i d'allà, *urbi et orbi* (per a la ciutat i per al món), novament a expandir-se i a establir-se.

Sant Pau, un home de ciutat (nascut a Tars, però establert a Damasc), el gran propagador del cristianisme naixent, ho va tenir ben clar i no va dubtar gens ni mica a expandir la nova religió per les grans ciutats de l'Imperi romà d'aleshores. En els seus quatre viatges (del 45 al 65 dC) va marcar un itinerari concèntric des de la capital on els seguidors de Jesús de Natzaret van ser anomenats per primera vegada amb el nom de “cristians”: Antioquia de Síria. En el seu primer viatge, molt curtet, va passar per les capitals de Xipre i va arribar a les ciutats més properes de l'Àsia Menor: Perge, Antioquia de Pisídia, Iconi, Lистра i Derbé. En el segon viatge, molt més agosarat, però, ja va arribar a les capitals gregues (de la Macedònia) de Lídia, Filips, Tessalònica, Atenes i Corint, i el gran port i capital de l'Àsia Menor: Efes. En el tercer viatge va repetir gairebé el mateix recorregut, centrant-se una mica més en les comunitats de l'Àsia Menor. Finalment, el quart viatge fou ja l'arribada a la gran capital de l'Imperi romà, on, amb els atributs de la seva ciutadania romana, moriria executat per l'espasa. Així, Roma, amb el martiri de Pere i de Pau, es va convertir en la nova capitalitat del cristianisme.

De totes aquestes ciutats de Pau, quedem-nos amb un exemple: Efes. Pau era un home molt intel·ligent i sabia perfectament que des de la capitalitat de les grans ciutats es podia expandir el cristianisme arreu, primer arribant als jueus que vivien en la diàspora, però també valent-se dels pagans, els gentils desenganyats de tota religió, però que vivien als grans centres de l'Imperi. Efes era un port important, centre comercial, religiós i cultural de tota l'Àsia Menor, i fou conquerit per Alexandre el Gran (en el segle IV abans de Crist) i convertit en capital de província de l'Imperi (des del segle II a. C.). Allà s'hi trobava la deessa de la fertilitat, Àrtemis (per als grecs) o Diana (per als romans), i diuen que el seu culte movia grans quantitats de diners i que donava molta feina als argenters (Ac 19,23-40). Allà va arribar Pau i hi va desembarcar amb la predicació de la bona nova de l'Evangeli durant més de dos anys. Pel que fa a Corint, podríem explicar si fa no fa el mateix. Finalment, si voleu veure com el cristianisme va arribar a les ciutats de

l'Imperi, no us perdeu la predicació de Pau en el mateix cor de la civilització, a l'Areòpag d'Atenes (Ac 17,16-34).

De la ciutat a la parròquia rural

Si fem un gran salt cronològic i mirem ara els nostres dies i els nostres pobles i les nostres ermites, ens podem preguntar: com ha arribat el cristianisme des de la ciutat d'Efes fins a les nostres zones rurals? La solució la tenim en el fet i el concepte de les parròquies. Així ho vaig exposar en la presentació que vam fer en la tardor del 2006 del llibre *900 anys de la parròquia de Santa Maria Magdalena d'Esplugues de Llobregat* (editat per la mateixa parròquia d'Esplugues de Llobregat). Aquesta parròquia va ser fundada l'11 d'octubre del 1103 en un terreny que pertanyia a la ciutat de Barcelona, més concretament al monestir de Sant Pere de les Puel·les, i demostra perfectament el que afirma Casiano Floristan en el seu llibre *Para comprender la Parroquia* (Editorial Verbo Divino. Estella, Navarra, 1994) quan afirma, només començar, que “la parròquia va sorgir per a adaptar l'acció pastoral de la primitiva comunitat urbana a les zones rurals tot just evangelitzades”. Per tant, que quedi ben clar que la direcció evangelitzadora d'Europa va ser sempre de la ciutat als pobles i mai a l'inrevés. Sí que és cert que des del segle VI fins més enllà del segle XI els monestirs benedictins van anar escampant arreu d'Europa les dues cultures o els dos cultius: el cultiu de les lletres (el que avui en diem “cultura”) i el cultiu de les terres (el que avui en diem “agri-cultura”).

Durant aquesta època, que abraça uns sis segles, la ciutat era el mateix que la diòcesi: allà hi vivien els bisbes amb els seus preveres (capellans) i diaques. I fora dels murs de les ciutats, fora de la muralla, hi havia les esglésies, anomenades parròquies, que havien de tenir, com a mínim, quatre elements importants: primer, un edifici (és a dir: una ermita o una església, dedicada a un sant o santa); segon, un rector (és a dir: algú que representi la jerarquia eclesiàstica); tercer, un territori (que corresponia al terme parroquial); i quart, uns feligresos (és a dir: una comunitat àmplia). Pel que fa al terme “parròquia”, etimològicament parlant, prové del llatí *parochia*, que alhora ve del grec *paroikia* (que vol dir “veïnatge”). D'aquí procedeix *paroikos*, que vol dir “veí”, o *paroiken*, que vol dir “residir”. Per tant, parròquia serien “els qui viuen junts a...” o “els qui habiten en un veïnatge”. Ho podeu consultar al *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, de J. Coromines (Gredos, Madrid, 1954).

D'altra banda, Casiano Floristan, en el llibre que hem esmentat abans, ens fa mirar el significat bíblic de la “parrò-

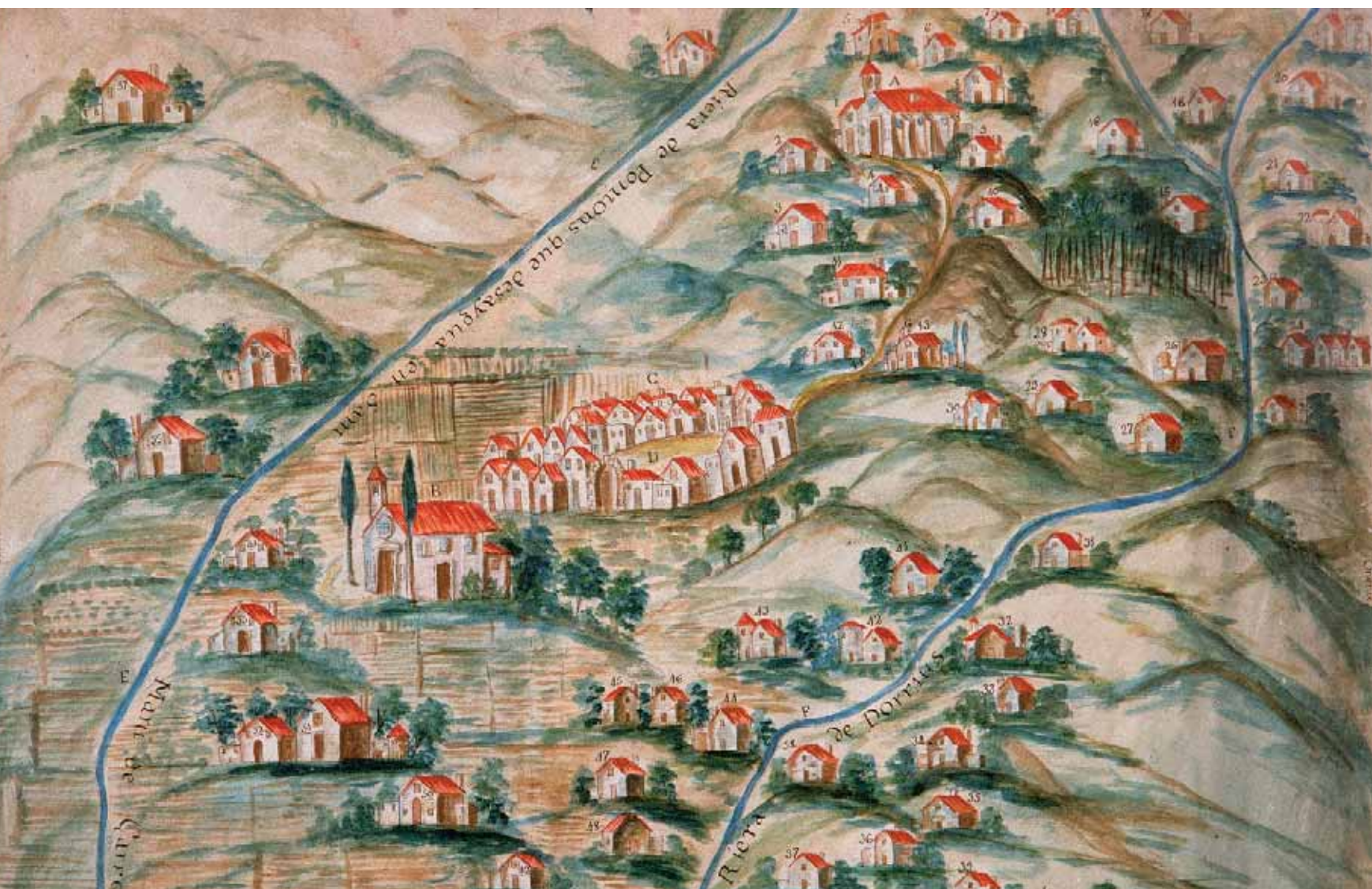
quia” i ens fa adonar que segons la traducció dels “Setanta” voldria dir “estranger”, “emigrant”, “aquell que peregrina” o “aquell que viu com a foraster amb un domicili en un país”; per tant, seria com “un protegit per la comunitat però sense el dret a la ciutadania”. En canvi, segons la traducció llatina de la *Vulgata*, significa directament “peregrinació”. Així doncs, segons l’Antic Testament, seria “el poble de Déu que viu a l’estranger sense dret a la ciutadania”, i segons el Nou Testament, l’Església primitiva seria la *paroikia*, és a dir, “la comunitat de creients que es consideren estrangers arreu”, tal com ho podem trobar i interpretar a Efesis 2, 19; o els que estan “de pas”, a 1Pe 1,17; o els “emigrants”, a 1Pe 2,11; o els “peregrins”, a He 11,13. Per tant, el que vol dir aquest recorregut terminològic és que el sentit de la paraula “parròquia” ha anat canviant i evolucionant: des d’un significat més nòmada fins a un de més sedentari; o potser ha adquirit un doble significat: d’una banda, aquells que peregrinen per l’estranger i, d’altra banda, els qui viuen en un veïnatge.

La diòcesi cristiana és urbana

Si fem un recorregut ràpid per la història de la nostra era cristiana, podem afirmar que aquesta comunitat de creients, aquesta “parròquia”, durant el període que va del segle I al III s’identifica amb la ciutat, la *civitas* romana, que és on hi ha el bisbe, i, per tant, diòcesi i parròquia són el mateix. A partir

del segle IV, aquestes realitats naixents ja tenen la seva pròpia litúrgia, i no és fins al segle V quan ens trobem amb les “parròquies rurals”, ja que fins aquesta època només són parròquies les urbanes, aquelles que són els *tituli* (edificis de culte); és a dir, les basíliques de les grans ciutats. En aquests llocs s’hi fan tres accions: primer, dur a terme el culte dominical, la catequesi i el baptisme; segon, ocupar-se de les necessitats dels seus fidels; i tercer, tenir cura de l’educació del poble. Així, ben a poc a poc, des del segle IV (amb la proclamació del cristianisme com a única religió oficial), es va passant de la *domus ecclesiae* (la casa de l’església domèstica i clandestina) a l’*ecclesia paroecialis*, és a dir, a l’església pública i de masses; fins al punt que no es distingeix entre allò que és cívic i allò que és cristià. Tot queda absolutament barrejat en una única institució que és alhora temporal i cristiana. Aquí és quan comença el concepte de “territorialitat” parroquial que ha arribat fins a nosaltres.

Pel que fa a Espanya, sabem que en el segle IV ja hi ha parròquies urbanes, com es pot entendre en el Concili d’Elvira. En el segle V, quan se celebra el primer Concili de Toledo (447), ja tenim esglésies en el camp, i el cristianisme rural serà una realitat que s’anirà desenvolupant fins al segle VI. És en aquesta època que el papa Gregori el Gran comença la primera organització eclesial i territorial, tot i que no serà fins als segles VIII i IX que, amb la reforma carolíngia, s’arri-



barà al seu màxim exponent. És aleshores que els senyors feudals, que tenen grans dominis, fan esglésies pròpies i busquen uns beneficis per sufragar-ne les despeses habituals i de manteniment. En aquesta època parròquia i territori són el mateix, una cosa que actualment només veiem a Andorra, on els municipis encara porten el nom de “parròquia”. És Carlemany qui farà la reforma territorial de tot l’Imperi i qui el distribuirà en diòcesis i parròquies, al segle VIII, i qui obligarà els bisbes i els capellans a residir en aquest territori (amb un ofici propi) procurant-los el necessari per poder viure: el benefici propi. D’aquesta manera, bisbes i capellans deixaran d’anar en missió amunt i avall i se’ls proporcionarà una estabilitat. Això és el que fa que durant els segles IX, X i XI es creïn tantes parròquies, alhora que coincideix amb una època de gran expansió cultural.

És en el segle X que es comencen a formular els drets i els deures dels preveres (els capellans) i també dels “parroquians”, procurant que hi hagi una interacció entre ells; és a dir, al costat de l’obligació dels capellans d’administrar els sacraments hi ha també l’obligació dels fidels parroquians de “complir” amb el culte religiós. Com a contrapartida a tant d’ordre establert, els segles XII i XIII serà l’època dels grans abusos: hi haurà una gran ignorància i poca formació entre el clergat, se celebraran actes litúrgics amb objectius purament lucratius, començaran les llargues i continuades

absències de la residència dels preveres i dels rectors a les seves parròquies, mentre d’altres es dedicaran a la caça, a l’agricultura o a organitzar grans festes... Per això no és gens estrany que en tots els concilis d’aquelles èpoques es demani als capellans i als bisbes de retornar a la santedat, a la pregària i a la seva dedicació ministerial. Amb tot, aquesta crisi espiritual i aquest escàs nivell religiós es perllongaran fins als segles XIV i XV, i és per això que el segle XVI serà el de la reforma, sobretot a partir del Concili de Trento (1543-1563).

Els pobles com les ciutats

Serà aquest Concili de Trento el qui considerarà que la parròquia és l’òrgan principal de la pastoral de l’Església catòlica i aconsellarà que cada poble (nucli de cases), a semblança de totes les ciutats (grans nuclis), tingui la seva pròpia parròquia amb el seu pastor. Aquest pastor tindrà dues obligacions bàsiques: la predicació i la celebració dels sacraments. I, per a la realització d’aquestes funcions, aquest pastor haurà de tenir una formació com cal, que s’adquirirà als seminaris, lloc de formació dels capellans. Per això els nostres seminaris de Catalunya es diuen encara “conciliaris”, perquè són fruit del Concili de Trento.

Ara bé, el segle XVI és també el segle de la reforma protestant. Recordem que és el 31 d’octubre del 1517 que Martí Luter penja a la porta de l’església de Wittenberg les seves



Estàtua de Martí Luter a la plaça de Wittenberg, ciutat alemanya on el reformador religiós va viure, va estudiar i va ensenyar, amb l’església de Santa Maria al fons. A la pàgina anterior, mapa de la parròquia de Santa Maria de Foix, aquarel·la del segle XVIII que es conserva a l’Arxiu Diocesà de Barcelona. A la pàgina següent, un ciutadà practicant tai-txi al Parc de la Ciutadella.



95 tesis contra la doctrina oficial del papa de Roma, Lleó X. Tanmateix, el problema inicial no és tan teòric, o teològic, com pràctic, o econòmic: el cobrament de les indulgències per acabar la façana del Vaticà. El 1520 Martí Luter rep una butlla del papa Lleó X en què li demana la seva retracció teològica, que no acceptarà, i el 1521 és condemnat per la

“Vivim immersos en un supermercat de religions, on cadascú pot entrar i confeccionar el seu propi sistema de creences”.

dieta de Worms, presidida per Carles V (d'Espanya i Alemanya), l'emperador del Sacre Imperi romà, i –per tant– s'executa l'excomunió. Però d'aquí neix i es configura una nova realitat eclesial, el protestantisme, amb un accent propi. Així, si els catòlics posen l'èmfasi en la jerarquia del rector, gairebé en una autoritat sagrada, els protestants posen l'èmfasi en el sentit de l'assemblea reunida al voltant de la paraula divina.

Com a resultat de la contrareforma protestant iniciada amb el Concili de Trento, en el camp catòlic, el segle XVII és un segle de creació de moltes parròquies i de fraccionament de les grans parròquies urbanes, la qual cosa comportarà el nomenament de més capellans per atendre-les, amb més rectors i amb la nova figura dels vicaris, dels adscrits i dels beneficiats. Així, les parròquies procuraran també que els capellans puguin viure del seu servei pastoral i que, per tant, adquireixin una independència econòmica. Finalment, els segles XVIII i XIX són els segles que fan que el capellà es

converteixi també en una figura popular i en el mestre del poble. Per tant, en una sola persona hi conflueixen els diversos papers del control moral (sobretot de la sexualitat), d'ordenament públic (sobretot com a defensor de la propietat privada) i de divulgador d'una certa teologia de la resignació i de l'acceptació del propi estat, fonament del conformisme polític de l'època.

Segons el Codi de Dret Canònic de l'any 1917 (anterior al vigent i actual, de l'any 1983 i de Joan Pau II), que va ser aprovat per Benet XV, en el canó 216 es defineix la parròquia com una realitat: (1) dependent d'una diòcesi, (2) que té un territori determinat, (3) amb un temple propi, (4) amb una feligresia concreta i (5) amb un responsable adequat, un pastor, que té la “cura de les ànimes”.

Acabem tot aquest ràpid repàs històric en el segle passat, el segle XX, i també en un gran concili: el Vaticà II (1962-1965), que ens ha deixat, en el camp catòlic, una consciència més profunda, no dels rectors o dels capellans, sinó dels fidels, de tots els batejats. Em refereixo a la teologia del laïcat, del poble de Déu, de la comunitat cristiana, que retalla totalment el paper i les funcions del clergat i evita, així, un cert clericalisme imperant fins a aquells moments i que avui dia encara hi ha qui voldria restablir. Un segon aspecte, que també fa referència al clergat, és que, així com el Concili de Trento va representar una renovació en la formació dels capellans, el Concili Vaticà II ha representat una renovació espiritual del clergat. Finalment, el Vaticà II també ha comportat la separació definitiva i l'autonomia entre els poders econòmics i polítics, d'una banda, i la religió i l'Església, d'altra banda. Una separació de territoris i d'àmbits de competències que no sempre ha quedat del tot aclarida i que sovint encara és motiu de múltiples discussions. Com l'eter-



na discussió de les relacions entre l'Església i l'Estat en l'àmbit de la política espanyola.

Avui dia: la religió com un producte més

Anem ara al moment present. Quan semblava que la profunda secularització d'aquests darrers anys ens conduïa cap a una societat sense religió i que la forta descristianització ens abocava cap a un món on la raó i la ciència eren l'única esperança, resulta que avui dia apareixen tota mena d'espiritualitats que vénen a omplir el buit del món interior. El que sí que hi ha ara és una immensa majoria de gent completament indiferent a tot Absolut i uns quants militants de l'agnosticisme i l'ateisme. Però, en general, com molt bé ens alertaven els sociòlegs nord-americans (com Peter L. Berger), després de la secularització no ve la increença, sinó una gran etapa plena de tota mena de credulitats. Un espai on tot allò que és nou acaba essent creïble.

Aquests darrers anys, en el nostre entorn pròxim i de la mà de la immigració, hem viscut l'arribada de les noves religions. Són llunyanes però atraients per la seva càrrega exòtica, atès que el desconegut ens encisa. La seva arribada ens ha agafat amb el pas canviat. Quan nosaltres començaven a interioritzar més la religió i a regular la seva expressió en l'espai públic, ara vénen les religions (com l'islam) que es mouen amb una presència i una identitat fortes, cosa que nosaltres ja havíem oblidat. Alhora, la nostra tradició religiosa –el cristianisme–, que fins ara s'ha mogut amb el monopoli exclusiu, està passant una profunda crisi institucional, com totes les institucions intermèdies de la nostra societat desenvolupada, on el ciutadà s'entén perfectament amb l'Administració sense necessitat de cap mediació. I més encara si aquestes institucions es presenten fortament

com a controladores o moralitzants. Així mateix, l'home i la dona religiosos no necessiten que ningú els digui què han de pensar o què han de creure, i per saber què diu el Papa tampoc no cal anar a la parròquia del barri o del poble: gràcies a la televisió, Benet XVI entra directament a casa de cada ciutadà (encara ho feia més Joan Pau II). Bastants religions tradicionals, davant d'un món tan advers, aixequen una paret i reaccionen amb fonamentalisme, integriste i fanatisme, mentre que molts sectors de la població troben ben acceptable un liberalisme religiós o, fins i tot, un sincretisme o la recerca d'una panreligió.

En el supermercat de les religions

Les noves espiritualitats són purs productes de consum en el temps lliure i no demanen cap vinculació institucional ni formar cap comunitat creient. Avui dia es creu individualment i al cap del dia s'han fet quaranta actes de fe en tot. Creiem en els bons resultats d'una medicina alternativa que ens demana convenciment o d'unes tècniques de relaxació descontextualitzades del seu univers religiós. Parlar dels txakres interiors, de la força de les energies positives, del yin i el yang resulta més convincent que el misteri de la Trinitat o el dogma de la virginitat de Maria. Els nostres joves arriben més aviat a la religió pel ioga, el zen, el reiki o el tai-txi que no pas per la família o l'escola. Les noves religions es viuen més als centres cívics que a les esglésies dels barris. Vivim immersos en el supermercat de les religions on cadascú pot entrar i pot confeccionar el seu propi sistema de creences, fent-se una barreja de productes espirituals manllevats d'una gran varietat de religions, on es troben indiscriminadament la telepatia i la reencarnació, al costat de la filantropia o la vida eterna: una religió a la carta amb productes descontextualitzats i banalitzats. Aquest és, en gran part, l'estudi que van fer durant els anys 2000 i 2001 a la ciutat de Sabadell els joves sociòlegs Ferran Urgell Plaza i Maria del Mar Griera Llonch, guardonats el 2003 amb el XV Premi Duocastella amb un estudi becat per a la Fundació Jaume Bofill i publicat a la *Revista Catalana de Sociologia* el 2002 (núm. 18, pàg. 179 -199).

Tot això, les nostres religions tradicionals ho viuen molt malament, com un autèntic desastre apocalíptic, mentre que, com els bons empresaris, ho haurien de viure més com un repte o una nova oportunitat. Una societat profundament secularitzada i sense referents religiosos, però amb necessitats espirituals, és un camp sempre preparat per acollir un nou anunci. Ben pensat, és més fàcil començar de nou que no pas redreçar allò torçat. Com ja hem vist, no és que ho tinguessin millor en el segle primer els apòstols Pere i Pau en aquell decadent Imperi romà que també era un mercat de religions. Això sí: un mercat a dins d'una gran ciutat. **M**

Els déus de la ciutat

Crisis i dubtes



El retorn a la catacumba és l'única estratègia clara de la cúpula catòlica enfront de l'escepticisme modern. Mentrestant, l'arribada de milers de fidels d'altres religions amb fermes creences desconcerta per igual la jerarquia, la ciutadania i els poders públics.

Ús i abús de la religió davant un Estat indecís

Text **Àlex Masllorens** Periodista i escriptor

Vivim en un Estat laic o en un d'aconfessional? M'atreveixo a dir que la majoria de la població no ho sap i no té, o no ha tingut fins ara, gaire interès a pensar què significa una cosa i l'altra i quina és la diferència.

I quina distinció hi ha entre laïcisme i laïcitat? Em permeto pensar que aquesta és una qüestió que gairebé només interessa uns quants intel·lectuals, teòlegs, opinadors..., siguin o no catòlics, o pertanyin o no a alguna altra religió.

Com es pot dir catòlica una població que, en la gran majoria, prescindeix olímpicament dels dictats de la jerarquia, gairebé no posa els peus en cap temple i es nega sistemàticament a sostenir amb els seus diners les despeses de l'Església? Ja no es tracta només de les aportacions durant les col·lectes dominicals, que solen ser ridícules si es té en compte que tenen la pretensió de servir per al sosteniment de les despeses de la parròquia. És que, a més, han disminuït les aportacions fixes mitjançant la domiciliació de rebuts, i les assignacions per a l'Església catòlica en les declaracions de la renda no han parat de baixar, any rere any. I això que marcar la famosa creueta no té cap cost afegit per als presumptes fidels!

Però, al mateix temps, ¿com es pot dir aconfessional i progressista un Govern que no ha parat d'incrementar els recursos directes a una sola Església des que ha assumit el poder, mentre oblidava els acords signats que obligaven les parts a ajustar l'assignació a l'Església catòlica a la voluntat dels mateixos creients, expressada en la declaració de la renda?

Jo crec que, finalment, el nostre és un país d'àcrates empedreïts, que ho duen a la sang, que han mamat poca educació cívica (i també de les altres), que han estat secularment mal governats i que no han passat mai per un període il·lustrat. Aquí gairebé no hem tingut revolucions burgeses ni de les altres, ni republicanisme ni liberalisme autèntics, sinó guerres civils fratricides, "trágalas" constitucionals i contrareformes religioses que sempre han arribat abans que ni tan sols haguéssim pogut olorar les reformes.

Espanya ha estat una terra d'obscurantisme i de "vivan las caenas" i Catalunya també ha anat plena de laures a les ciutats dels sants.

Religiositat popular i obscurantisme

És cert que, malgrat tot, el Principat ha estat més proper a Europa i més obert als canvis i al progrés que no pas l'Espanya profunda, però a la fi, també aquí les revolucions i les idees polítiques, socials i sindicals més avançades s'han vist afectades i condicionades pels processos polítics espanyols. Gairebé sempre, des de fa alguns segles, hem estat "cap d'arengada" més que no pas "cua de lluç"...; però arençada, al cap i a la fi.

I el cert és que:

"Alguna vez se ha dicho: las cabezas son malas; que gobiernen las botas. Esto es muy español, amigo Mairena.

"Eso es algo universal, querido don Cosme. Lo específicamente español es que las botas no lo hagan siempre peor que las cabezas".

(Machado dixit —és clar que ell va escriure això abans de la guerra i del franquisme).

En definitiva, aquí s'ha portat la religiositat primària, inculta i il·letrada i supersticiosa. Fins i tot una mica pagana, si ens atenim al culte, tan estès, a les diverses marededéus i a figures de sants, que no deixen de ser, al meu entendre, una derivació del paganisme més primitiu: no n'hi ha prou amb un déu, i el poble de la religiositat popular necessita adorar diverses "divinitats" locals.

El tants cops mitificat poble de Madrid del "2 de Mayo", avui tan lloat pels carques ibèrics, o el timbaler del Bruc, en l'imaginari més nostrat, havien de triar entre l'ocupant més o menys il·lustrat i liberal i la tirania "autènticament espanyola" del rei absolutista i van preferir aquesta segona opció. Aquí tampoc no hi va haver molts amics dels gavatxos (terme que a la Catalunya Nord simplement significa foraster); potser perquè, dit i fet, es tractava d'elegir entre un francès i un Borbó i tampoc no s'hi veia tanta diferència.

Però anem a on anàvem. Va triomfar l'obscurantisme quan en altres indrets ho feien la raó i la separació de l'Estat i



l'Església, i la llibertat religiosa. Aquí l'Església catòlica ha estat la major part del temps l'única i l'oficial. La dels reis i els caps d'Estat. I ho paguem encara avui.

Vet aquí, però, que aquest monopoli ha anat acompanyat d'aquell esperit indolent i murri, descregut i malfiat, fins i tot una mica cínic, de bona part de la població. I en això estem. La majoria encara es declara catòlica, però aneu a les misses!... Observeu-hi els confessoris, pregunteu entre els mateixos creients quant temps fa que no posen un peu a la parròquia si no és per anar a un casament, un bateig, una comunió o un funeral.

Catòlics sense Déu

El 79,9% dels espanyols es declara catòlic, però només el 42% creu fermament en l'existència de Déu. I com es pot ser catòlic sense creure en Déu? D'aquí se'n dedueixen uns percentatges més baixos de "catòlics" que neguen dogmes bàsics d'aquesta religió. En molts casos, ni tan sols no els coneixen.

Bona part dels dits creients no sap ben bé què creure. Una altra part es diu religiosa però la molesta que la identifiquin amb una Església (i, sobretot, amb una jerarquia) que no li agrada o fins i tot l'avergonyeix. Els mateixos jerarques de la que pretén ser l'Església de referència són incapaços de convèncer els seus perquè omplim a mig aforament els temples més enllà d'uns barris benestants (però, no era la religió dels pobres?) i d'uns grups sectaris conservadors que han sabut vendre seguretat en temps de turbulència.

Com més parlen el Papa i la jerarquia de determinats valors i comportaments, més sembla fugir-ne la major part dels qui haurien de seguir els seus ensenyaments ("com més parla ell de la seva honradesa, més de pressa comptem nosaltres les culleretes", va escriure Emerson). Només cal mirar quants fills tenen de mitjana els catòlics o quantes separacions o divorcis hi ha entre ells, o quants es casen civilment. És obvi que bona part del "poble de Déu" se sent orfe de referents vàlids a casa seva i lluny, molt lluny, de la jerarquia eclesiàstica.

Tampoc no és estrany, quan aquesta ha polititzat de manera partidista i interessada la seva acció pública, i participa en manifestacions sectàries i antigovernamentals, ofenent en bona part els sentiments de moltes de les seves suposades ovelles. Ovelles que no l'han vista mai en manifestacions contra la pobresa, o pels drets humans, o contra la guerra de l'Iraq, per citar només alguns exemples.

L'Església és la institució que més desconfiança suscita entre la població a l'Estat espanyol, per darrere de l'Exèrcit, la Policia o la política. Cada cop més ovelles se senten més orfes. En una Església que perd milions a Gescartera. La



© Larry Mangino / Cover



“Hem admès com a normals qüestionaments inacceptables del dret a la pràctica religiosa. Mentre que el paisatge és ple de grans temples catòlics, cal dissimular els d’altres religions”.

A la pàgina anterior, de dalt a baix: celebració d’una missa a l’església dels Josepets, processó de la Verge del Carme per un carrer de Ciutadella, a Menorca, i imatges exposades a l’aparador d’una botiga d’objectes religiosos. A la pàgina d’obertura de l’article, la sagristia dels Josepets, poc abans del començament d’un ofici.

mateixa que clama contra els anticonceptius i és accionista de la multinacional Pfizer, que en produeix i els comercialitza arreu. La mateixa que predica la pau i després inverteix en economia de guerra o diposita ingents quantitats en bancs que són accionistes de les principals fàbriques d’armament per a la guerra i per a la mort. La mateixa Església que té un Papa cap d’Estat que obliga el president-bisbe Fernando Lugo, del Paraguai, a abandonar definitivament els hàbits i el suspèn en l’exercici sacerdotal, per la senzilla, entenedora i coherent raó que “ser president d’un país no és compatible amb les obligacions del ministeri episcopal ni amb l’estat clerical”.

Si prescindim ara de grups cada cop més nombrosos de fidels d’altres religions acabats d’arribar al nostre paisatge urbà, la major part de la gent passa avui del fet religiós. El veu com a arcaic i acientífic; contrari a la raó. La qual cosa és xocant, si tenim en compte que a tots ens continuen interpel·lant més o menys les mateixes qüestions, les mateixes grans preguntes sobre el sentit de la vida i sobre la transcendència que als *homos* més o menys *sapiens* que ens han precedit en l’ús de l’existència (i, tal vegada, també de la raó).


Mala gestió del fet religiós

En definitiva, s’ha gestionat molt malament el fet religiós per part dels qui tenien la principal responsabilitat de fer-ho. El seu odi visceral a la modernitat i el liberalisme (a vegades, fins i tot a la mateixa democràcia), la negativa a admetre amb totes les conseqüències la separació de l’Estat i l’Església, la negativa permanent a acceptar de debò la llibertat de pensament i de consciència..., han conduït a una situació tan absurda com que el nostre paisatge urbà estigui ple de grans temples buits (esglésies sense feligresos), però molta gent busqui respostes, més o menys ràpides i fàcils, en altres opcions espirituals i corrents de pensament, o simplement en la buidor nihilista del no-res o la satisfacció immediata dels impulsos més primaris en els temples del consum (religions sense Església).

La situació actual és la d’una Església catòlica que es parapeta i es blinda davant d’una societat postmoderna que no sap molt bé en què creu i en la qual hi ha una minoria visible que pretén certificar la mort de Déu. La cúpula catòlica no té cap altra estratègia que el retorn a la catacumba; és a dir, que una minoria de “purs” es refugii en uns quants reductes per mantenir l’autenticitat fins que vinguin temps millors. Tot això, però, sense voler renunciar als privilegis, les prebendes i la visibilitat acumulats durant segles de connivència amb els poders.

Mentre la gran Església sembla que ja només confii o esperi (desitgi?) que un cataclisme universal o alguna gran confrontació còsmica tornin a dur la humanitat cap a una posició més humil i menys confiada en les seves pròpies capacitats, han aparegut a casa nostra centenars de milers d’éssers humans amb idees i creences religioses molt arrelades; nous ciutadans amb un elevat sentit de la religiositat entre els quals hi ha també alts percentatges de creients practicants. Aquest fet augmenta el desconcert de tots ple-gats. D’una jerarquia a qui li apareix una forta competència en el terreny de la pràctica religiosa. Una ciutadania que no està intel·lectualment preparada per fer front al fenomen, ja que no ha reflexionat mai en profunditat sobre el sentit del dret a la llibertat religiosa i que històricament només ha viscut la permeabilitat entre les institucions polítiques i les religioses. I una classe dirigent que té ben apreses unes quantes frases sobre la separació de poders però que, a l’hora de la veritat, no ha sabut com posar-s’hi i ha estat incapaç de superar els propis fantasmes (només cal veure els funerals d’Estat, les preses de possessió dels alts càrrecs o les misses de festa major...).

Totes aquestes pors i inseguretats ens han portat a admetre com a normals qüestionaments barroers i inacceptables del dret d’altres comunitats a la pràctica religiosa. Mentre que el paisatge és ple de grans temples catòlics, els d’altres religions han de ser sempre més petits i estar més dissimulats (protestants, testimonis de Jehovà, budistes...), i al final d’aquest escalafó s’hi troben els oratoris dels musulmans, que, per alguna raó que no té normalment res a veure amb la llei, és millor que estiguin lluny de les zones urbanes on viuen els practicants. I així, resulta que la religió que més ha crescut proporcionalment en els darrers anys és la que té més problemes per expressar-se no sols públicament, sinó fins i tot privadament. Primer els obliguem a estar en locals petits i insalubres i després els multem per haver-ho fet d’aquesta manera i els expulsem cap a les zones perifèriques i deshabitades.

Tot això, sumat a la nostra secular incapacitat per consensuar un model laic i modern de separació i distanciament de l’Estat i les esglésies, fa molt difícil que la major part dels nouvinguts interioritzin el model republicà, on el més important és la categoria de ciutadà o ciutadana, per sobre de les necessàries diferències particulars, model que ens ofereix a tots els éssers humans la possibilitat de ser més iguals que en cap altra regió del món. 

Els déus de la ciutat

Qüestió de diners



Quan es pronuncien juntes les paraules “Església” i “diners”, és més que probable que ens vingui al cap la idea que l'Església és rica i que viu dels nostres impostos. Però els números actuals de l'economia eclesial desmenteixen aquest lloc comú.

Quan el que és del Cèsar també és de Déu

Text **Jordi Llisterra** Director de la revista *Foc Nou* i editor del blog laetoanimo.blogspot.com

“Doneu al Cèsar el que és del Cèsar, i a Déu el que és de Déu” (Mateu 22, 21). Aquesta és la resposta de Jesús quan li van preguntar si s'havien de pagar els tributs que exigien els cobradors d'impostos de l'Imperi romà. La pregunta en realitat era una trampa: si deia que sí, podia aparèixer com un col·laboracionista als ulls del poble jueu, i si deia que no, com un revolucionari als ulls dels romans. Però la resposta, més enllà d'una sortida enginyosa (si a les monedes hi ha la cara del Cèsar, vol dir que són del Cèsar), té un gran missatge de fons: les coses de Déu i l'ordre concret de les coses terrestres són plans absolutament diferents.

Probablement això és el que ha portat l'Església a tenir durant la seva història una relació ambivalent amb els diners. D'una banda, és ben coneguda l'acumulació de riqueses i patrimoni de la institució eclesiàstica i els seus representants jeràrquics quan aquesta ha estat un factor de poder determinant. Però, d'altra banda, també ha estat constant en la història del cristianisme un menyspreu a tot allò material. I, per tant, veure els diners com una cosa lletja que val més no tocar per evitar embrutar-se l'ànima.

En tot cas, sense arribar a cap d'aquests dos extrems, l'Església, com qualsevol institució humana, també funciona amb diners, encara que sigui per pagar la factura de la llum, el rebut de l'aigua o la seguretat social dels capellans.

En canvi, quan es pronuncien conjuntament les paraules “Església” i “diners”, el més probable és que ens vingui al cap tres idees contradictòries: l'una, que l'Església és rica; l'altra, que viu de l'Estat, és a dir, dels nostres impostos; i, finalment, que hi ha molts cristians que ajuden els pobres. Només apropant-se als números de l'economia de l'Església es pot fer una aproximació a la realitat actual al marge de mites, estereotips i realitats històriques passades.

Els diners públics

L'Església rep diners públics. És tan veritat com que en reben entitats esportives, culturals, ecologistes, etc. És a dir, hem convingut socialment que l'Estat pot donar suport a iniciati-

ves privades que responen a interessos particulars però que per les seves finalitats mereixen ser subvencionades. Aquest és el gran argument que utilitza l'Església per reclamar el seu dret a rebre diners públics: de la seva activitat social, cultural i espiritual se'n beneficien molts ciutadans que, en el percentatge i grau que sigui, se senten identificats amb el catolicisme, i també ciutadans que no es declaren catòlics. Un altre tema és com es reben aquests diners de l'Estat.

La qüestió més polèmica i que tots coneixem perquè ens hi trobem anualment en la nostra declaració de la renda és l'assignació tributària. Els ciutadans podem escollir si el 0,5239% dels diners que cada any aportem a Hisenda (el 0,7% des de l'exercici fiscal del 2007) van a parar a l'Església. L'Estat lliura aquests diners a la Conferència Episcopal Espanyola i aquesta la reparteix entre les seixanta-set diòcesis que hi ha a Espanya. Aquesta intervenció directa de l'Estat en el finançament de l'Església pot semblar un rèmo- ra del pressupost de “Culto y clero” de l'Estat nacionalcatòlic, però les causes es troben més enrere.

De fet, des del 1837 l'Església (exceptuant-ne el període republicà) sempre ha rebut diners de l'Estat. Són conseqüència de les diverses desamortitzacions del segle XIX, durant les quals l'Estat expropiava els béns patrimonials de l'Església i els venia a particulars; de manera que l'Administració es quedava amb els beneficis de l'operació, així com els particulars (amb prou recursos per adquirir aquests béns, no el poble), amb la possibilitat de treure'n rendiments econòmics.

Aquest procés, junt amb l'eliminació dels delmes, va provocar un benefici moral per a l'Església, perquè per força es va haver de desprendre de bona part de la seva riquesa material acumulada i que no corresponia amb la seva missió evangèlica. Però aquest despullament terrenal no hauria d'haver estat executat com una manera d'impossibilitar la seva activitat pròpiament religiosa. Per això, en els períodes de polítiques de restauració del segle XIX es van establir com a compensació dotacions econòmiques a l'Església provi-



nents de l'Estat que, amb diverses modalitats, s'han mantingut fins avui.

L'adveniment de la democràcia va representar un canvi en el sistema de dotació de "Culto y clero". Era inevitable, perquè s'havien esdevingut dos canvis substancials. D'una banda, amb la Constitució Espanya deixava de ser un Estat catòlic i es convertia en un Estat aconfessional. D'altra banda, l'Església també havia fet la seva reforma: el Concili Vaticà II (1962-1965) havia certificat la independència recíproca entre l'Església i l'Estat, obrint unes noves vies de relació que s'havien de basar en la sana col·laboració i el respecte a la llibertat religiosa. Així doncs, el Concordat de 1953 va caure per un interès mutu de les dues parts i els nous pactes econòmics van quedar regulats en els acords de 1979.

L'acord sobre assumptes econòmics de 1979 recull que l'Estat es compromet a col·laborar en "l'adequat sosteniment econòmic" de l'Església catòlica i per això preveu un sistema de recaptació tributària on els ciutadans puguin decidir si part dels seus impostos es destinen a l'Església.

Però el mateix acord afirma que el sistema tributari té una vocació provisional. El text recull el propòsit de l'Església "d'aconseguir per si mateixa els recursos suficients per a l'atenció a les seves necessitats" i que, quan s'arribi a aquest punt, "les dues parts es posaran d'acord per substituir els sistemes de col·laboració financera" descrits, és a dir, "un percentatge del rendiment de la imposició sobre la renda".

La veritat és que aquest acord no s'ha arribat a aplicar mai de la manera que estava previst. L'Església era conscient que no podia viure de l'Estat, i el Govern que no podia deixar l'Església amb una mà al davant i una altra al darrere. I, per tant, la previsió en aquell moment va ser que seria un sistema transitori mentre l'Església buscava, a través dels fidels i de la modernització de la gestió del seu patrimoni, el seu propi finançament.

Aquest acord provisional té ja trenta anys de vigència i la seva aplicació s'ha fet amb una lentitud secular. No és fins deu anys després de l'acord que finalment apareix la creueta de l'Església a la declaració de la renda. Mentrestant, s'han anat mantenint unes aportacions mensuals dictades per la discrecionalitat del Govern del moment. El famós 0,5239% apareix en la declaració de l'exercici fiscal del 1987 i es manté amb algunes variacions normatives fins a l'última campanya de la renda, l'exercici fiscal del 2007. En aquest primer període el sistema no ha estat gaire més que una enquesta. És a dir, es va pactar que els primers anys les aportacions que s'avançarien a l'Església a través dels pressupostos generals de l'Estat serien definitives, fos quin fos el resultat de la campanya de la renda. Això va ser així perquè es va creure que la majoria de ciutadans que en les enquestes es declaren catòlics posarien la creueta. En canvi, els darrers anys el percentatge s'ha mogut entre el 35 i el 40% de declaracions.

Al cap de vint anys de funcionament d'aquest sistema, tres factors han confluït per canviar-lo. En primer lloc, cada any el saldo ha estat a favor de l'Església i, per tant, en darrera instància, l'aportació definitiva queda en mans de l'arbitrarietat del Govern, no del que diuen els contribuents. En segon lloc, tot i que el catolicisme continua essent la religió immensament majoritària a Espanya, ja tenen un relleu significatiu altres pràctiques religioses que



“Els diners que l'Estat aporta a l'Església han passat d'uns quaranta milions d'euros el 1978 a uns 150 en l'actualitat. Un creixement absolut que en realitat ha representat una disminució”.

El finançament tributari no és l'únic ingrés dinerari que rep l'Església catòlica de l'Estat, ja que tota la seva labor social, educativa, assistencial i sanitària concorre amb la resta d'iniciatives civils a les ajudes i subvencions finalistes de l'Administració pública.
A la pàgina anterior, a dalt, col·lecta durant una missa a l'Església dels Josepets de Gràcia.
A sota, El Talleret de Càrites, a Sant Cugat del Vallès.
Obrint l'article, Clínica de Nostra Senyora del Remei, al carrer de l'Escolari de Barcelona.

també malden per tenir un sistema de finançament assimilable al de l'Església. I, finalment, ja no es podia retardar més l'aplicació de la directiva europea que prohibeix l'exempció en el pagament de l'IVA de la qual gaudien bona part de les activitats de culte de l'Església.

Així doncs, finalment, a finals del 2006 s'arriba a l'acord de modificar el model. D'una banda, s'apuja el percentatge del 0,52 al 0,7%, a canvi que totes les activitats de l'Església tributin l'IVA que els correspon. El càlcul, aplicat per primer cop en la campanya de la renda de la primavera del 2008, es fa amb la previsió que una cosa compensarà l'altra i que l'Església quedarà més o menys igual. Però hi ha un altre canvi substancial: per primera vegada, l'Església només rebrà l'import que resulti de l'assignació tributària. Ni més ni menys. En el moment de tancar aquest article encara no han sortit les dades del l'exercici del 2007 que ho certifiquin, però sembla que l'Església n'està raonablement satisfeta.

Les mitges veritats sobre el finançament

La dissertació anterior il·lustra com s'ha trigat trenta anys a aplicar només una primera part dels acords en matèria econòmica entre la Santa Seu i l'Estat espanyol: un sistema tributari on siguin els contribuents els qui fixen l'import definitiu que es transfereix a l'Església. Però s'ha de reconèixer que d'aquesta lentitud també se'n pot fer culpable la utilització de mitges veritats i molta càrrega ideològica en el debat sobre el model. Vegem-ne algunes.

En primer lloc, cal tenir molt clar de què estem parlant. La xifra dels diners que l'Estat ha aportat a l'Església durant els darrers decennis ha passat d'uns quaranta milions d'euros el 1978 a uns 150 en l'actualitat. És un creixement en termes absoluts que en realitat representa una disminució de l'aportació real de l'Estat si se'n descompta la inflació. I, això, són molts diners o pocs? Doncs depèn de les xifres amb què es vulgui comparar. Només es tracta d'anar a buscar exemples en els pressupostos anuals de l'Estat perquè cadascú hi faci el seu judici: el Ministeri de Cultura, amb transferències traspassades a les comunitats, té un pressupost anual de 830 milions d'euros; l'Institut Nacional d'Estadística costa 237 milions; per a foment de l'esport se'n gasten 168; el Centre d'Art Reina Sofia de Madrid costa 58 milions a l'any, i el funcionament del Tribunal Constitucional, 26.

És a dir, l'Església catòlica rep molts diners de l'Estat? Doncs potser no tants en relació amb l'activitat que desplega en tot el territori: 22.000 parròquies, 20.000 capellans, etc. D'altra banda, també s'ha de fer notar que, d'aquests diners, bona part corresponen a l'import final resultant de l'assigna-

ció tributària. Excepte els tres primers anys, els ingressos procedents de la creueta de l'Església no han estat mai per sota del 75% de l'import que pressupostava l'Estat i els darrers anys aquest percentatge rondava el 90%. En l'exercici del 2006, aquesta tendència es va invertir i la quantitat recaptada va quedar per sobre del que havia cobrat l'Església.

Però aquest judici no pot amagar una altra realitat: l'autofinançament. L'aplicació en aquest punt dels acords entre l'Església i l'Estat ha estat clarament incompleta. Primer, pels trenta anys de retard, i després, per una mitja veritat. Amb el nou mètode del 2007, l'Església només rebrà els diners que diguin els contribuents que marquen la creueta. Els portaveus oficials de l'Església consideren que això representa assolir l'autofinançament. Seria totalment cert si l'Estat solament fes de mitjancer d'una aportació extraordinària dels catòlics (o de qualsevol altra confessió) a la seva institució religiosa, com passa a Alemanya. Però és difícil entendre que autofinançament sigui rebre una subvenció de l'Estat, encara que hagi estat per una destinació finalista dels diners que li pertoca pagar a qualsevol contribuent, tingui la creença que tingui. És autofinançament en el sentit que l'Església no ha de negociar amb l'Estat els diners que rep, però no ho és segons la idea dels acords del 1979, en els quals es diu que s'acabarà substituïnt el sistema basat en “un percentatge del rendiment de la imposició sobre la renda”.

Alhora, aquest finançament tributari no és l'únic ingrés de diners que rep l'Església de les administracions públiques. Tota la tasca social, educativa, assistencial i sanitària de l'Església concorre amb igualtat de condicions que la resta d'iniciatives civils als ajuts i subvencions finalistes de l'Administració pública. L'exemple més clar són Càrites i Mans Unides (amb un pressupost anual de 180 i 60 milions d'euros respectivament), unes de les ONG catòliques que reben els diners procedents de la creueta “Altres finalitats socials”, no de la creueta a l'Església.

En definitiva, es pot no discutir si l'Església catòlica, com qualsevol altra entitat social, té dret a ser subvencionada per l'Estat. El que clarament es pot discutir és que el sistema actual sigui un model d'autofinançament. Cal ser conscients, a més, que a Espanya hi ha poques entitats socials que realment s'autofinancin i que no comptin amb el suport de les administracions públiques.

La realitat catalana

Des dels anys vuitanta, cada any les deu diòcesis catalanes presenten públicament els comptes a final d'any. Les dades actuals mostren que el moviment econòmic ordinari de



Una part important dels diners que rep l'Església catòlica es dedica a activitats que reverteixen en la societat. Als 80 milions d'euros que mou anualment l'església diocesana catalana cal afegir l'activitat del "sector privat": religiosos, escoles, centres sanitaris i residències, associacions, activitats de lleure... A dalt, el Col·legi Sant Francesc d'Assís, a la plaça de la Universitat de Barcelona. A la pàgina següent, aula de l'Associació Educativa Itaca, a l'Hospitalet de Llobregat.

l'Església diocesana a Catalunya és d'uns vuitanta milions d'euros anuals. Les partides principals són: 23 milions per pagar els sous dels capellans (15 milions) i dels laics (5,3 milions) i la seva seguretat social; 4,6 per al culte; 11 per a conservació de patrimoni i temples; 12 per a tasques pastorals i assistencials, i 10 per a aportacions solidàries a d'altres organismes. I d'on surten aquests 80 milions? Doncs, en el cas concret del 2006, l'assignació tributària representava només el 18% dels ingressos, 14,7 milions d'euros. Per contra, les aportacions directes dels fidels per col·lectes i donatius ascendien a 56,3 milions, el 69% del pressupost. Una altra dada il·lustrativa és que per rendes del patrimoni el conjunt de l'Església catalana va ingressar 7,4 milions d'euros, però conservar aquest patrimoni li'n va costar 11.

Aquests percentatges indiquen que els diners de l'aportació de l'assignació tributària són significatius, però que no són –ni de bon tros– els diners que fan moure l'Església. El que compta de veritat és el que els catòlics donen a les seves parròquies o al bisbat. Quantes entitats sense afany de lucre hi ha a casa nostra que s'autofinancin en un 70% a través de les quotes dels seus socis?

D'altra banda, hi ha dos factors més que cal tenir presents sobre què representa l'assignació tributària. Aquests vuitanta milions de pressupost només fan referència al moviment del que es podria anomenar el "sector públic" de l'Església. És a dir, els diners que mouen anualment les 2.100 parròquies i els deu bisbats que hi ha a Catalunya i el sou d'uns 1.600 capellans i disset bisbes (set jubilats). Però no té en compte el "sector privat" que no depèn directament dels bisbats i que té economies separades: religiosos, escoles, centres sanitaris, residències, associacions, activitats de lleure...

El càlcul global que representa de moviment econòmic a Catalunya del conjunt d'aquestes entitats no està comptabilitzat enlloc i és gairebé impossible fer-ne una estimació.

Així, només per imaginar el que seria una aproximació als diners que mou anualment l'Església catalana, es poden donar algunes referències. Per exemple, una escola cristiana (a Catalunya n'hi ha més de 400) amb dues línies, sense

comptar el sou dels docents, pot moure gairebé cinc milions d'euros a l'any. Un centre d'esplai (a Catalunya n'hi ha més de 300), on ningú cobra per la seva feina, pot moure uns 30.000 euros durant el curs i una xifra semblant durant les colònies. Càritas de Barcelona (n'hi ha set més a la resta de Catalunya) mou tretze milions a l'any.

Fent algunes multiplicacions, es pot veure com aquests vuitanta milions que mouen les diòcesis catalanes queden petits al costat de la resta de moviment econòmic del conjunt de l'activitat de l'Església. Igual que queden petits els diners que es reben a través de l'assignació tributària.

No es pot amagar que en part d'aquest moviment també hi apareixen diners que provenen de les administracions públiques, però són diners que reben aquestes entitats no per la seva finalitat religiosa, sinó per l'activitat social, cultural o educativa que realitzen, en concurrència amb qual-sevol altra entitat.

I tampoc no es pot amagar que moltes d'aquestes iniciatives reben diners públics, però que alhora estalvien diners a l'erari públic. Només n'aportarem un exemple: es calcula que el cost que representa a l'Administració un nen escolaritzat en un centre públic s'acosta al doble del que representa un nen escolaritzat en un centre concertat. A més, l'Administració no ha hagut d'assumir el cost de comprar els terrenys i construir l'edifici. La llista d'exemples podria ser més llarga.

Però, l'Església ha de rebre diners de l'Estat?

Tornem als tòpics enunciats al principi de l'article sobre l'Església i els diners: l'Església és rica, l'Església viu dels nostres impostos i hi ha molts cristians que ajuden els pobres. El tercer tòpic no és objecte d'aquest article, però la seva veracitat està àmpliament documentada.

Sobre el segon tòpic, es pot afirmar que l'Església rep diners de l'Estat, però no que viu de l'Estat. Sense l'assignació tributària ho tindria més difícil, però tampoc no s'ensorraria. Igualment, aquesta afirmació no aclareix el dubte de si l'Església catòlica té dret a rebre una assignació procedent



dels pressupostos generals de l'Estat, sigui quin sigui el seu import o mètode de recaptació.

La resposta té sobretot un contingut ideològic; depèn de com s'adjectiva la laïcitat (sana o excloent) o de si la religió es considera com un fet més privat que la passió pel futbol. Però en la resposta també hi pot ajudar veure què passa al nostre entorn. La "catòlica" Itàlia o Portugal tenen un mètode semblant a l'assignació tributària espanyola. A Portugal s'ha implantat recentment i a Itàlia hi ha una diferència respecte al nostre sistema molt important. El percentatge és del 0,8%, que també es reparteix entre l'Església i altres finalitats socials, però en aquest cas els diners de la gent que no posa la creueta es reparteix en parts proporcionals al resultat obtingut: és a dir, si la meitat dels italians no posen la creueta i els que ho han fet per la confessió catòlica són el 40%, l'Església rep els diners del 80% dels contribuents, i la resta d'opcions, el 20% restant. Al Regne Unit, tant l'Església catòlica com l'anglicana reben nombroses subvencions públiques per a les activitats pròpiament de culte i, a més, disposen històricament d'un ric patrimoni rendible que mai no ha passat a mans privades. A Holanda (amb quatre vegades menys població que Espanya), les religions reben 115 milions d'euros d'aportació directa, a part d'altres subvencions finalistes. A la laica França, l'Administració manté els edificis religiosos i en algunes regions com l'Alsàcia i la Lorena els ministres religiosos de catòlics, luterans, reformats i jueus cobren el sou públic. I, finalment, Alemanya és el cas més radical: tot batejat de qualsevol confessió cristiana ha de pagar al land corresponent l'impost del culte, entre un 8 i un 9%, que se suma al seu impost de la renda. Però, a més, aquest cobrament s'efectua mitjançant la retenció a la nòmina i només se'n poden lliurar els qui han apostatat. Per tant, l'Estat no aporta fons propis, però són les administracions públiques i les empreses les qui fan de recaptadores de les confessions religioses. Amb aquest sistema, l'Església catòlica alemanya recapta el 80% del seu pressupost.

Europa es mou, doncs, en la diversitat de models per raons històriques. I això permet veure que –almenys pel que

fa referència als diners– Espanya no és ni de lluny l'Estat més confessional d'Europa. A més, cal recordar que a Europa avui hi ha sis estats que es defineixen com a confessionals (Regne Unit, Noruega, Suècia, Islàndia, Finlàndia i Grècia), a més de Liechtenstein i Mònaco.

Per tant, que l'Estat aportï diners per a les activitats religioses no és l'excepció a Europa ni és un privilegi exclusiu de l'Església catòlica. A més, hi ha altres religions que ja tenen un arrelament notori a Espanya que demanen l'aplicació d'un model semblant al que té avui l'Església catòlica.

Creure no és gratis

Tots aquests elements no han aconseguit esborrar la imatge d'una Església rica on sobren els diners. En canvi, avui tenir una catedral ho és tot menys un negoci, i els capellans cobren un sou net d'uns 800 euros en dotze pagues i els bisbes no arriben a mileuristes.

Però hi ha un altre problema, que probablement és un dels més importants que l'Església no ha superat: hi ha molts catòlics que encara pensen que creure és gratis i que ja està tot fet havent pagat els impostos. L'assignació tributària en realitat és només un ajut al manteniment de l'Església. En definitiva, com que 150 milions d'euros cap de nosaltres no els ha vist mai junts, pot semblar que amb això a l'Església li han de sobrar diners i tot. I, per això, quan fan la col·lecta a missa massa gent creu encara que solament cal deixar-hi la propina, sense tenir en compte el que costa mantenir l'edifici que està utilitzant. Si la imatge de l'Església és de riquesa (i algunes de les mostres externes tendeixen a afavorir aquesta imatge), només cal entrar en quatre balanços de qualsevol diòcesi o parròquia per veure que la realitat no és així.

Els rectors de parròquia fa temps que s'esforcen a trencar aquesta imatge. Però encara fa lleig demanar una contribució per cobrir despeses d'un casament o de la catequesi. Aquí, també queda encara un gran treball a fer perquè l'Església disposi realment del que necessita per finançar les seves activitats. Que també pugui tenir la part del Cèsar que li correspon. **M**

Els déus de la ciutat

Religió i religions



A Barcelona hi ha unes 800 entitats i equipaments religiosos de gairebé vint tradicions diferents. L'evidència de la diversitat planteja interrogants sobre la seva inclusió en les xarxes socials i en les polítiques municipals.

La diversitat de creences reclama el seu espai

Text **Cristina Montey's Homar** Coordinadora de l'Oficina d'Afers Religiosos de l'Ajuntament de Barcelona

No fa pas gaire temps que es parlava del fenomen religiós com de quelcom en via d'extinció en l'espai públic o que, si més no, s'anava fent més i més superflu a mesura que la societat se secularitzava i prenia consciència de la necessitat de la laïcitat com a espai de democràcia i d'igualtat entre totes les opcions de consciència. La situació actual ens mostra, però, que aquest fenomen ha sofert una evolució ben diferent de la que es podia preveure. El fet religiós continua ben present en la vida de la ciutat, però d'una manera totalment transformada. La referència a "la religió" (en singular) possiblement ja no és adequada a la nova realitat de diversitat religiosa, espiritual i de conviccions, que ja forma part del teixit social de Barcelona i que reclama el seu espai en l'àmbit públic.

En aquests moments, existeixen a Barcelona aproximadament vuit-centes entitats i equipaments religiosos de gairebé vint tradicions diferents, a més d'ONG, empreses, escoles i centres de formació, centres d'estudi o recerca, biblioteques, centres sanitaris i assistencials, etc. Tot i que més de la meitat d'aquestes entitats i equipaments pertanyen a l'Església catòlica, l'evidència de la diversitat ens planteja tot un nou conjunt d'interrogants referents a la seva inclusió en les xarxes socials de la ciutat i en les polítiques municipals. A això caldria afegir-hi un altre fenomen que, si bé no és nou, està adquirint una rellevància considerable. Es tracta dels grups i persones que viuen la seva espiritualitat o les seves creences d'una manera més individual, fora de les institucions i les estructures religioses, així com dels grups i iniciatives que promouen pràctiques que podríem anomenar parareligioses, sovint des d'una vessant més terapèutica o de benestar i creixement personal. A diferència del que succeeix amb les activitats de tipus estrictament religiós o de culte, aquesta mena de pràctiques i iniciatives no només proliferen en l'àmbit privat, sinó que és habitual trobar-ne entre l'oferta d'activitats de molts equipaments públics.

Sembla que no hem estat conscients d'aquesta diversitat fins que a les diferències religioses se n'hi han afegit d'altres, com la nacionalitat o determinats trets culturals. És així com, amb una mirada superficial, es pot donar una percepció

de la diversitat religiosa basada només en l'aparença externa o en el lloc d'origen de les persones, que genera estereotips i que no permet conèixer i valorar la complexitat i la riquesa d'aquesta diversitat.

D'una banda, ens pot portar a pensar que la diversitat religiosa és, fonamentalment, una conseqüència del fet migratori i que, per tant, és una qüestió que cal gestionar des de les polítiques d'immigració i sempre en relació amb la població immigrant. Tot i que la relació entre tots dos fenòmens és evident, cal no perdre de vista que la llibertat de consciència i de religió (una de les realitzacions pràctiques de la qual és la llibertat de culte) és un dret fonamental de totes les persones, el qual, per tant, possiblement té molt més sentit gestionar i garantir des de la perspectiva dels drets civils. La confusió entre nacionalitat i religió, és a dir, el fet de pressuposar la religió d'algú en funció del seu origen, ens pot conduir també a l'error de creure que tots els nousvinguts tenen una religió diferent de la "nostra" i que "nosaltres" tenim tots la mateixa. Simplificant molt, no tots els estrangers són musulmans (a Barcelona existeixen ara mateix comunitats cristianes xineses, coreanes, nigerianes o filipines, a més, és clar, de llatino-americanes i de l'Europa de l'Est, amb un nombre considerable de fidels) ni tots els autòctons són cristians (de fet, són autòctones moltes –de vegades, la majoria– de les persones que componen els centres budistes i altres tradicions orientals, i determinades comunitats islàmiques). Igualment, amb les dades a la mà, es desmenteix la sensació, també sorgida d'aquesta mirada superficial, que l'islam experimenta un creixement important mentre que el cristianisme s'estanca.

D'altra banda, el desconeixement i la desconfiança que es desprenen del que hem anomenat "una mirada superficial" porten a considerar la diversitat religiosa com una font de conflicte, per raons molt diverses. D'entrada, perquè es posen en joc valors i maneres d'entendre la vida i les relacions humanes i socials diferents de les que la majoria entén com a correctes o desitjables. Sovint s'opta pel rebuig i per l'exigència de la integració (llegiu l'adopció absoluta dels costums i els sistemes de valors occidentals) sense deixar cap espai per

“El desconeixement i la desconfiança que es desprenen d’una mirada superficial porten a considerar la diversitat com a font de conflicte, per raons diverses”.

al diàleg i l’acostament, ni tenir en compte el paper socialitzador i d’arrelament que tenen les comunitats religioses, o la possibilitat de comptar amb els recursos comunitaris i espirituals de les tradicions religioses per treballar en benefici de la convivència i de les necessitats d’un barri, per exemple.

Cal no ser ingenus, però. Els conflictes es donen, generalment a conseqüència del soroll o d’ocupacions no habituals de la via pública. La manera com es resolguin aquestes situacions té molt a veure amb el compliment de les normatives municipals per part de les comunitats religioses, que han d’adaptar els seus locals per tal de garantir-ne la seguretat i la higiene, així com el dret al descans dels veïns. Però també té a veure amb el reconeixement i la garantia del dret a la llibertat de culte, independentment de si ens agrada més o menys tenir per veïnes les persones que la posen en pràctica.

Finalment, de vegades amb la millor de les intencions, aquesta mirada superficial ens pot portar a convertir la diversitat religiosa en folklore, a valorar-la sobretot pel que tenen d’exòtic alguns trets culturals vinculats a determinades tradicions, com són el menjar, la música o el vestit, però sense aprofundir en els valors, les creences i l’espiritualitat que han donat lloc a aquests elements culturals i que donen sentit a la vida de les persones que els tenen com a propis i que cerquen un espai per a un tipus d’experiències amb les quals ja no comptàvem.

Una vida de portes endins

De fet, la vida de les comunitats religioses de Barcelona es desenvolupa, sobretot, de portes endins. És per aquest motiu que la qüestió dels llocs de culte pren una rellevància enorme. Tota comunitat aspira a tenir el seu espai propi, que serveixi de lloc de trobada per a les celebracions religioses, així com per a la vida social, la formació, el suport moral i espiritual, però també material, en cas de necessitat. Tenint en compte la situació del mercat immobiliari a Barcelona, arribar a aconseguir un espai així és una aventura molt difícil per a les comunitats petites i amb pocs recursos, com són la majoria de les de nova creació. Per això, moltes vegades es veuen forçades a utilitzar locals que havien estat botigues, magatzems, garatges o, fins i tot, sales de ball, poc adequats per a l’ús que les comunitats hi donen i que, sovint, és molt difícil (o molt car) adaptar a les normatives municipals que afecten els locals de pública concurrència; una mostra de la situació de precarietat de les comunitats religioses minoritàries a Barcelona és la seva poca visibilitat des del punt de vista urbanístic, el fet que pràcticament no hi hagi edificis religiosos singulars de confessions diferents de la catòlica. Aquestes normatives es refereixen sobretot a seguretat (sortides d’emergència, mesures antiincendis, seguretat de l’estructura i de les instal·lacions, etc.), higiene (ventilació, ser-

veis) i accessibilitat, així com a altres mesures que evitin molèsties a l’entorn (insonorització, situació de sortides de fum, climatització i extractors, entre d’altres). El fet que, com que es tracta d’un dret fonamental, l’ús religiós d’un local no requereixi una llicència d’activitat (és a dir, no cal demanar permís a l’Ajuntament per obrir un local de culte) no evita que, de tant en tant, calgui precintat alguns d’aquests locals que no s’adapten a la normativa.

En ocasions especials, però, les comunitats poden tenir la necessitat de sortir de les seves seves habituals i cercar espais més grans per celebrar les festivitats, per acollir líders o mestres espirituals quan visiten la ciutat o bé per organitzar reunions o assemblees de les diverses comunitats d’una mateixa confessió. El nombre de persones que aquest tipus d’actes poden arribar a reunir és molt variable. Els espais assequibles que la ciutat els pot oferir són espais públics, sobretot centres cívics i poliesportius. És important que els criteris per compatibilitzar l’ús habitual d’aquests espais amb les demandes puntuals (però també creixents) de les comunitats religioses siguin molt clars i tinguin en compte els drets de tothom..

Però les comunitats religioses no es dediquen només al culte i la pregària. La tasca social sol representar un aspecte rellevant en la vida de la major part de les comunitats de Barcelona. Aquesta tasca es concreta de maneres molt diverses, des del repartiment de roba i menjar fins a grans projectes de cooperació internacional, passant per l’acollida de persones nouvingudes, serveis d’assessorament jurídic i laboral, diverses activitats de formació, acompanyament de persones malaltes i gent gran, etc. És molt interessant, a més, el fet que aquest tipus de tasques són més fàcils de compartir amb persones de fora de la comunitat que no pas altres qüestions més relacionades amb les creences i les conviccions profundes, com pot ser la pregària. Per això ja fa temps que algunes comunitats religioses de diferents confessions participen en coordinadores d’entitats de barri o altres tipus de plataformes similars. A més, poden sorgir altres iniciatives molt interessants, com la del Grup Interreligiós de Gràcia, que, des de fa uns mesos, reuneix membres de les comunitats catòlica, evangèlica, jueva i budista del districte, de cara a sumar-se a un projecte d’acompanyament de persones grans que viuen soles liderat pels Serveis Socials del Districte de Gràcia, amb la col·laboració de la Creu Roja.

Dret a la llibertat de consciència

L’Oficina d’Afers Religiosos (OAR) és l’instrument de l’Ajuntament de Barcelona, adscrit a la Regidoria de Drets Civils, per gestionar tots els aspectes relacionats amb la diversitat religiosa i amb el dret a la llibertat de consciència i religió a Barcelona. La principal raó de ser de l’OAR és facilitar la realització del dret a la llibertat de consciència i de religió, tal





com es proclama a la *Carta Europea per a la Salvaguarda dels Drets Humans a la Ciutat*, de la qual la ciutat de Barcelona és un dels signants inicials. Per això, una de les principals tasques de l'OAR és fer de pont entre els diversos organismes municipals i les comunitats religioses en relació amb qüestions que tenen a veure amb la realització pràctica d'aquest dret. Això significa facilitar decisions que afavoreixin la llibertat religiosa, però també la convivència entre persones que tenen conviccions (religioses o seculares) diferents. A la pràctica, això es tradueix a facilitar l'ús d'equipaments públics per a determinats actes o celebracions religioses, assessorar les comunitats sobre les normatives referents a l'obertura i el funcionament dels llocs de culte, donar suport als districtes i altres organismes municipals en les seves relacions amb les comunitats, etc. D'altra banda, aquesta feina té molt a veure amb el reconeixement. Per aquest motiu, l'oficina organitza cada any una recepció de l'alcalde amb representants de les comunitats religioses i de consciència.

La segona àrea de treball de l'oficina és la intervenció en conflictes que es produeixen a la ciutat i que tenen algun tipus de component religiós. De vegades, els conflictes es poden donar amb el mateix Ajuntament, en el context de les relacions ordinàries entre les organitzacions religioses i l'Administració local, a causa de la dificultat de marcar els criteris que s'apliquen per valorar els límits del dret a la llibertat religiosa. Més comuns són els conflictes entre una comunitat religiosa i el seu entorn, com ja s'ha comentat anteriorment. En aquests casos, es poden iniciar processos de diàleg en els quals es compta amb la dimensió religiosa o espiritual de les parts implicades per tal d'afavorir el respecte i la confiança. A més de ser part del problema, la religió pot ser part de la solució. És molt interessant el paper que els grups i les iniciatives de diàleg interreligiós poden tenir en aquest tipus de situacions. Tant el fet mateix que existeixin com les activitats que organitzen tenen un valor preventiu important, en termes generals i també davant de situacions, a escala local o internacional, particularment volàtils.

Finalment, el tercer eix de la tasca de l'OAR és l'organització i el suport a activitats que afavoreixin la cohesió social a través del coneixement i el respecte de la diversitat religiosa i d'opcions de consciència a Barcelona. Així, l'OAR organitza, sovint en col·laboració amb els districtes o amb les entitats del territori, xerrades, taules rodones, tallers i visites per a escoles, activitats de formació, exposicions, etc., que tenen com a objectiu donar a conèixer i crear consciència de la diversitat religiosa de la ciutat i de la seva integració en un context de laïcitat, sempre des de la perspectiva dels drets humans.

En la mateixa línia, es treballa també per afavorir la cooperació entre comunitats religioses diferents, a través del suport a iniciatives de diàleg interreligiós, o afavorint la cessió d'espais per al culte d'unes comunitats a unes altres, en cas de necessitat, com ja s'ha dit. Això sense oblidar la necessitat d'integrar les comunitats religioses en la vida associativa de la ciutat, tot promovent la seva participació en les xarxes, coordinadores i plataformes existents en els territoris.

Així doncs, la qüestió de la diversitat religiosa a Barcelona, segurament com a tot arreu, té a veure, sobretot, amb la garantia dels drets fonamentals de les persones per a la cohesió social. Un llarg camí per anar més enllà de la tolerància. **M**

La qüestió de la diversitat religiosa té a veure, sobretot, amb els drets fonamentals de les persones. A l'esquerra, assemblea al temple sikh del carrer de l'Hospital. A la pàgina d'obertura de l'article, ofici a la parròquia ortodoxa de la Protecció de la Mare de Déu, al carrer d'Aragó

A photograph showing a group of men in profile, facing right, during a prayer session in a mosque. They are wearing traditional Islamic headwear, including white kufiyahs and a tan cap. The men are dressed in various styles of clothing, including a blue jacket and a grey ribbed sweater. The background is slightly blurred, focusing attention on the individuals in the foreground. An orange vertical bar is visible on the left side of the image.

Els déus de la ciutat

L'islam a Catalunya

Uns 300.000 residents a Catalunya s'uneixen anualment a la comunitat musulmana mundial per celebrar el Ramadà. Durant aquest mes commemoren la revelació de l'Alcorà dejunant, pregant i meditant.

La ciutat fa el Ramadà

Text **Maria Sancho i Eulàlia Tort**

Oficina d'Asser Religiosos de l'Ajuntament de Barcelona

“Oh gent! Certament es troba davant vostre el beneït mes d'Al·là. Un mes de benediccions, misericòrdia i perdó. Un mes que, per a Al·là, és el millor dels mesos; els seus dies, els millors dies; les seves nits, les millors nits; i les seves hores, les millors hores. Aquest és el mes que us convida a ser hostes d'Al·là i us convida a estar entre els que es troben a prop d'Ell. Cada respir que feu El glorifica, el vostre son és una adoració, els vostres actes són acceptats i les vostres súpliques són respostes. Així doncs, demaneu a Al·là, el vostre Senyor, que us doni un cos sòlid i una ment brillant perquè pugueu dejunar i recitar el seu Llibre, ja que Ell només es mostra descontent amb aquell qui no busca el Seu perdó durant aquest gran mes.”

Inici del discurs del profeta Muhammad sobre el Ramadà

Prohibit menjar, beure, fumar o mantenir relacions sexuals des de la sortida del sol (*al-fajr*) fins a la posta (*al-maghrib*). Parlem del Ramadà, un dels pilars de l'islam i un mes ple de significat per als musulmans. Celebren la revelació de l'Alcorà al profeta Muhammad i per això, a més de dejunar, es dediquen més que mai a l'oració i la meditació treballant l'autodisciplina i l'obediència escrupolosa als manaments d'Al·là. “La paraula *jihad* significa, literalment, esforç. Així, el Ramadà és *jihad* en tant que fa referència a l'esforç i l'autocontrol necessaris per dur a terme el dejuni durant trenta dies de sol a sol”. Ens ho comenta Mercedes Fonte, una catalana conversa a l'islam que coneixem al Consell Islàmic Cultural de Catalunya (CICC), ubicat a l'avinguda Meridiana i que coordina i representa la majoria de musulmans de casa nostra. No tothom, però, està obligat a fer el Ramadà. En queden excloses les dones embarassades, les mares que alleten els seus fills, les dones en període menstrual i les persones amb qualsevol malaltia crònica que requereixi medicació en uns horaris determinats. Per a aquests casos, la llei islàmica preveu la compensació, és a dir, oferir un àpat al dia a un musulmà necessitat, o bé ajornar el dejuni per a més endavant.

“El primer cop que vaig fer el Ramadà complet va ser als nou anys. Abans, però, havia practicat fent només uns

quants dies, per anar-m'hi acostumant: al principi el feia fins al migdia, després fins a la tarda, i cada cop durant més hores fins que als nou anys vaig decidir fer-lo sencer”. Aquest és el testimoni de la Fàtima, una nena de quinze anys nascuda a Barcelona però de família síria. La trobem asseguda en un racó de l'oratori del Centre Islàmic una nit d'oració.

Evidentment, a l'espai reservat a les dones. La Fàtima té la menstruació i per això no participa activament en la celebració. Ho aprofitem per parlar amb ella i conèixer què suposa per a una adolescent catalana la vivència del Ramadà. Segons ens diu, el pitjor són les classes de gimnàstica perquè “la professora ens fa córrer molt i acabem tots esgotats, i jo encara més perquè no puc beure aigua. Però segueixo la classe com els altres perquè a aquesta professora li és indiferent i jo prefereixo no dir-li res”.

Musulmans a Catalunya

El 2 de setembre passat tots els musulmans del món es van unir per iniciar el Ramadà. Van a la feina o a l'escola, com qualsevol dia, però sabent que no podran menjar, beure ni practicar relacions sexuals fins que el sol es pongui. Com cada dia, faran cinc oracions: la primera a la sortida del sol, la segona al migdia, després a la tarda, a la posta del sol i a la nit, totes elles mirant a la Meca. A casa nostra, al Barcelonès, hi ha disset oratoris islàmics, segons indica l'estudi *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*, dirigit pel sociòleg Joan Estruch i elaborat pel centre de recerca Investigacions en Sociologia de la Religió (ISOR) de la Universitat Autònoma de Barcelona. Durant el darrer decenni ha aparegut una dotzena de nous oratoris cada any, de manera que actualment els musulmans disposen d'uns 170 centres de culte en més de cent municipis de Catalunya, comptant els d'adscripció sunnita (la majoritària), xiïta i sufí, les tres branques principals de l'islam.

Mohammed Chaib, diputat al Parlament de Catalunya pel grup dels Socialistes i el primer musulmà a assolir aquest càrrec, ens comenta: “El principal problema de la comunitat musulmana és el de les mesquites. De fet, a Catalunya no hi ha cap mesquita, sinó que tot són oratoris, locals comercials reconvertits en centres de culte que no ens dignifiquen per-

què acostumen a ser espais degradats”. Segons l'estudi, el fenomen de la immigració i les conversions són les principals causes de l'increment del nombre d'oratoris. A Catalunya hi ha aproximadament 300.000 musulmans, dels quals 3.000 són conversos, segons el portaveu del Consell Islàmic Cultural de Catalunya, Muhammad Halhoud. El grup més nombrós és el dels musulmans d'origen magrebí, seguits dels subsaharians (sobretot al voltant de Girona) i dels pakistanesos (al Barcelonès).

Un dia de Ramadà

Anem a l'oratori de l'Associació Islàmica Camí de la Pau un dissabte a la tarda. Està situat al nucli antic de Barcelona i per entrar-hi cal treure's les sabates i rentar-se bé. A mà dreta hi ha unes aixetes per rentar-se primer la boca, després el nas, la cara, les mans –primer la dreta i després l'esquerra–, els cabells i els peus fins a l'alçada del turmell. Un cop fet aquest procés, ja es pot accedir a la zona de pregària. És una sala pràcticament tota emmoquetada i quasi sense mobiliari. L'imam, el líder de la comunitat, fa la crida a l'oració. Als països islàmics es fa a través dels minarets de les mesquites i tota la comunitat ho sent gràcies als altaveus. Aquí, la crida es fa a l'interior de l'oratori per evitar molestar els veïns. L'oració comença i els homes es posen l'un al costat de l'altre aprofitant un dibuix de la moqueta que delimita l'espai

que cadascun tindrà per fer les pregàries. No se sent cap soroll, només l'imam, que parla en àrab, i la comunitat, que respon. Aleshores comencen els moviments que caracteritzen el rès dels musulmans. La posició de partida és de peu, amb les cames lleugerament obertes. A continuació, inclinen el tronc de manera paral·lela al terra i en sentir el senyal acústic que fa l'imam tornen a posar-se en vertical. Després, s'agenollen a terra i s'inclinen fins que el cap toca terra i així romanen durant uns segons. Aixequen un altre cop el tronc i tornen a prosternar-se també durant uns segons. Repetiran aquesta tanda de moviments anomenada *rakat* uns quants cops fins que l'imam doni per acabada l'oració.

Quan arriba la posta del sol, a les vuit de la tarda aproximadament, comença una gran festa. Els musulmans mengen de tot, cadascú seguint els costums de la seva terra. El Rabah, un algerià que viu a Barcelona, ens explica que al seu país és típica la *charda*, una sopa a base de carn i fideus que serveix per trencar el Ramadà. Ens confessa, però, que avui s'ha preparat una sopa de peix boníssima aprofitant una oferta del supermercat. Per la seva part, els marroquins preparen la *harira*, una sopa a base de tomàquet, fideus, cigrons, coriandre, carn, api, sal i molt pebre. Pel que fa a la Fàtima, de pares siris, el seu plat preferit és el *shakriyi*, un iogurt fet a casa amb trossos de carn i espècies acompanyat amb arròs. Ara bé, el que és imprescindible en tot sopar musulmà

Les imatges que il·lustren aquest article corresponen totes al Centre Cultural Islàmic Camí de la Pau, que té l'oratori en uns baixos del carrer Erasme de Janer de Barcelona. El principal problema de la comunitat musulmana catalana és la falta de mesquites.



“El principal problema de la comunitat musulmana és la falta de mesquites. A Catalunya no n’hi ha cap, sinó que tot són oratoris, locals reconvertits que acostumen a ser espais degradats”.

durant el Ramadà són els dàtils, la llet i l’aigua. Com diu el Rabah: “Mengem un nombre imparell de dàtils. Normalment tres perquè el profeta així ho va fer, tot i que el màxim són set”. Mercedes Fonte ens explica que durant el mes del Ramadà els menjars són millors i la casa està més ordenada perquè a les nits acostumen a fer-se visites a amics i familiars.

El dejuni a les religions monoteistes

L’abstenció de menjar durant el dia no pot ser equiparada al dejuni prescrit per altres religions. A diferència del cristianisme o del judaisme, el dejuni de l’islam no està relacionat amb l’aflicció de l’ànima ni amb la constricció, sinó que consisteix bàsicament en una lluita dels creients per superar-se a ells mateixos. Dejuni en àrab es diu *siyâm* i tradicionalment s’ha afirmat que hi ha tres nivells. En primer lloc, el dejuni general, que consisteix a abstenir-se de menjar, beure i mantenir relacions sexuals durant el dia: aquest és el dejuni del Ramadà i el quart pilar de l’islam. Però després hi ha un altre nivell més profund que fa referència a abstenir-se de tot mal: és un dejuni que el musulmà ha d’aplicar sempre, tot i que durant el mes del Ramadà s’intensifiquen els esforços per evitar tota violència, mentida o injustícia. I, en darrer terme, hi ha el dejuni dels perfectes, és a dir, abstenir-se del món.

Mohamed Halhoul, portaveu del Consell Islàmic Cultural de Catalunya, afirma que el dejuni educa la persona en l’amor i també ensenya l’home a autocontrolar-se. A més, és una manera d’estalviar i comunitàriament iguala rics i pobres. D’alguna manera, el ric experimenta la privació que pateix el pobre cada dia i aquest sentiment de dolor el fa prestar més ajuda als necessitats. El Ramadà, a més, té una dimensió universalista, ja que roman en la seva consciència el fet de saber que tots els musulmans estan fent el Ramadà i, per tant, se senten acompanyats per tot el món musulmà. Com afirma la Mercedes, “el Ramadà és una obligació molt esperada per tots a causa de l’alta recompensa que suposa per a un musulmà. En aquest temps, tots intentem donar més de nosaltres mateixos”. Són molts, també, els que apunten els beneficis del Ramadà per a la salut gràcies al descans del sistema digestiu. La lleugeresa de l’estómac comporta beneficis medicinals sempre que la persona que faci el Ramadà estigui sana i no es trobi en cap de les situacions en què queda eximida.

També té un altre tipus de benefici, més espiritual: “El que m’aporta el dejuni és que em fa més forta, fa que tingui més força de voluntat i fa que sigui més solidària amb la gent” diu la jove Fàtima, la qual tampoc no es desmarca del benefici físic: “Ho aconsellaria a una amiga perquè va bé per al cos; diuen que funciona millor, ja que pot treballar tran-

quil·lament entre àpat i àpat. També fa que tinguis més temps lliure, ja que no has de dinar i tens tot el migdia lliure”.

Els darrers deu dies

Dels trenta dies que dura el Ramadà, els deu últims són un període de devoció particularment intens degut en gran manera al fet que es commemora la revelació de l’Alcorà al profeta. La tradició més estesa considera que la nit del 26 al 27 del mes de Ramadà es va produir aquesta revelació i la converteix en una de les nits més especials per als musulmans: l’anomenada Nit del Destí. Anem amb el Rabah a l’oratori del CICC després que ell hagi trucat a la seva família a Algèria per desitjar-los una feliç Nit del Destí. Ens recorda que és un requisit indispensable haver-nos dutxat i vestir roba tan ampla com sigui possible. Com ens explica, la comunitat musulmana fa oracions durant tota la nit llegint l’Alcorà, i “a Algèria avui també es reparteixen premis i regals entre els joves que han llegit i memoritzat l’Alcorà”.

L’oratori és ple. Entrem i deixem les sabates a les prestatgeries i ens assegurem que portem els cabells ben tapats. Ens adrecem directament a l’espai reservat per a les dones, separat per unes cortines blanques que deixen entreveure què succeeix a l’altra part de la sala. Quan arribem, la comunitat està fent l’oració especial dels dies del Ramadà, el *salat tarawih*, i es prepara per dur a terme les oracions específiques per a aquesta nit tan especial. Segons ens explica el Rabah, aquesta oració es fa diferent en funció del país. L’imam comença recitant un llarg passatge de l’Alcorà en àrab i a continuació es duen a terme quatre *rakats* (seqüència de pregària que es compon, successivament, d’una posició de peu, una inclinació, una prostració i una posició asseguda). Després de fer-les, es produeix una pausa d’uns deu minuts, que aprofitem per parlar amb les dones. Hi trobem moltes converses, noies joves catalanes que han decidit convertir-se a l’islam. Ens expliquen que resar avui suposa un benefici de 84 anys i que aquesta nit s’acabarà de llegir l’Alcorà, lectura que va començar amb el primer dia del Ramadà. Després d’aquesta breu pausa, tornen a iniciar l’oració amb la crida de l’imam i comença una altra sèrie de quatre *rakats*. En total, s’han fet vuit *rakats* d’acord amb la tradició algeriana o d’Àrabia Saudita, tot i que a països com el Pakistan és costum fer-ne vint. A la una de la matinada abandonem l’oratori, tot i que encara hi queden moltes persones pregant. El Rabah confessa sentir-se molt feliç perquè “Déu és amb tot el món musulmà donant-nos la pau, la salut i la felicitat”.

L’altra cita imprescindible en el calendari del Ramadà és l’*aid al-fitr*, la festa que commemora el final del Ramadà. L’acte principal d’aquesta festa és una oració comunitària que se celebra a primera hora del matí. A Barcelona, les dife-



rents comunitats acostumen a demanar permisos municipals per ocupar una plaça o un poliesportiu per poder dur a terme aquesta pregària. Així, el Consell Islàmic Cultural de Catalunya va poder celebrar-ho al Poliesportiu de la Trinitat, tot i que la falta d'una única autoritat religiosa a Barcelona impedeix que es pugui determinar de manera unitària la finalització del Ramadà. D'altra banda, la comunitat de l'Associació Islàmica Camí de la Pau s'ha reunit al poliesportiu de Can Ricart del barri del Raval de Barcelona. Allí s'han congregat unes dues mil persones, principalment d'origen pakistanès, que s'han hagut de dividir en tres torns per participar en la tradicional oració de la fi del Ramadà.

Tot i que és una festa que dura tres dies als països musulmans, a Barcelona s'estén durant una sola jornada: aquest any passat, l'1 d'octubre. Vestits amb les seves millors robes, es feliciten pel final del Ramadà, i és obligació visitar amics, familiars i també malalts. El Rabah, que s'està sol a Barcelona, ens explica que ha anat a l'Hospital de la Vall d'Hebron i ha preguntat a recepció en quina habitació hi ha un àrab malalt. Tot i no conèixer-lo, l'ha visitat i li ha portat regals i menjar perquè "s'ha de compartir l'alegria". D'altra banda, la Fàtima ho viu igual, però diferent alhora, segurament per la seva condició de noia adolescent: "La festa ha anat molt bé, ens hem reunit per anar a resar i després he anat amb les meves amigues a esmorzar. Hem passat una bona estona i no hem anat a l'institut". La Fàtima ha demanat a la seva tutora de quart d'ESO autorització per no assistir a classe en aquest dia tan especial, i contenta ens diu que li ho ha concedit.

Un doble desafiament

Viure el Ramadà en un context migratori incrementa la seva rellevància. Com afirma Jordi Moreras, autor del llibre *Musulmanes en Barcelona*, editat per la Fundació CIDOB, la comunitat adquireix consciència de si mateixa i el musulmà pot identificar-se amb el seu grup de referència. La comunitat religiosa esdevé un punt de referència principal per a l'immigrant, acomplint més funcions que l'estrictament espiritual, com ara la social, cultural, laboral o fins i tot lúdica. Per al Rabah, viure el Ramadà lluny de la família i en un país no musulmà és una mica dur. "A Algèria ho celebrem tots junts, tots els musulmans mengem a la mateixa hora, però, per sort, a Barcelona hi ha una comunitat musulmana i oratoris, i entre tots ens ajudem". De la mateixa manera s'expressa la Mercedes Fonte, que, encara que és una catalana conversa, afirma que viure el Ramadà a Barcelona és "com si un europeu celebrés el Nadal en un país musulmà". Ella, que ha viscut durant trenta anys al Líban, diu que troba a faltar "el soroll dels nens corrent pels carrers i el silenci anterior a la crida a l'oració que trenca el dejuni". Mohammad Halhoul, portaveu del Consell Islàmic Cultural de Catalunya, afirma que "fer el Ramadà a Barcelona suposa un doble desafiament perquè tens més temptacions. El repte consisteix a ser capaç de fer una vida normal en un país on no se segueix el Ramadà".

Què passa si un musulmà no compleix amb el Ramadà? Ismael l'Aziri, expert en islam, ens respon: "Només tu i Al·là sabeu si el compleixes o no. Ara bé, hi ha coses bastant pitjors a ulls de la comunitat com, per exemple, els musulmans

que fan el Ramadà sense prendre-se'l seriosament". Aquesta visió xoca amb algunes notícies que ens arriben de països com Algèria, on a principis d'octubre –segons informava *El País*– van condemnar sis homes a quatre anys de presó i a 100.000 dinars de multa (uns 950 euros) per "no respectar un dels pilars de l'islam". Aquests homes van ser sorpresos per la policia mentre jugaven a cartes i menjaven en un parc, poc abans de l'hora de ruptura del dejuni. Al Marroc, en canvi, van ser els mateixos ciutadans els qui van colpejar un home que bevia aigua al carrer abans del trencament del dejuni a Fes. El van arrossegat fins a la comissaria més propera, segons va informar el diari *Al Ahdal al Maghribia*. Els policies el van tancar a la garjola fins que van acudir a rescatar-lo diversos membres de la seva família proveïts d'un certificat mèdic que assegurava que l'home era diabètic i estava exempt de complir amb el Ramadà. Són casos puntuals però que reflecteixen altres maneres de viure el Ramadà.

La importància de la mediació

Així com al nord de l'Àfrica s'han produït alguns incidents, a casa nostra també s'ha esdevingut algun petit conflicte. Aquest és el cas d'un centenar de musulmans que el 26 de setembre passat van haver de resar al carrer a Lleida davant la impossibilitat de poder-ho fer a l'interior de l'oratori del carrer del Nord, perquè no hi cabien amb l'allau de fidels que hi van acudir. Davant d'aquesta situació, es van viure moments de tensió perquè alguns veïns no estaven d'acord en aquest ús de la via pública per dur a terme les oracions. En aquests tipus de problemes esdevé fonamental la figura del mediador. Manu Pérez-Browne exerceix aquesta figura al Centre Unesco per al Diàleg Interreligiós i ens explica que pel Ramadà les comunitats musulmanes que solen tenir oratoris petits demanen poder disposar d'espais més grans especialment per als dies assenyalats i també per als divendres, dia en què els musulmans oren junts a la mesquita i senten la prèdica de l'imam. Pel que fa a la mediació, no sempre s'és a temps d'aconseguir espais grans que acontentin tothom. Com diu el Manu: "Els protocols que s'han de seguir encara són relativament nous per a comunitats, ajuntaments, districtes... És normal que encara costi una mica. Això fa que de vegades es produeixin aglomeracions en els petits oratoris que incomoden tothom, a ells els primers, perquè els agradaria pregar sota cobert i sobre moqueta, i no al carrer".

Mohammed Chaib, diputat al Parlament de Catalunya, afirma que "en el Govern de la Generalitat hi ha la Direcció d'Afers Religiosos, que es dedica precisament a treballar perquè hi hagi una relació més fluida entre la comunitat musulmana i els catalans. S'ha fet molta feina en els darrers anys, sobretot estructurant la comunitat per convertir-la en una institució interlocutora". Alhora, "els mateixos musulmans són els que es donen a conèixer per apropar-se a la població organitzant trobades de portes obertes. Per exemple, durant el Ramadà s'intensifiquen aquests actes comunitaris amb trencaments de dejuni col·lectius. Tot això és fonamental de cara a la convivència". En canvi, l'Ismael reconeix que "no tinc gaires esperances dipositades en cap poder perquè afavoreixi l'islam. L'islam sempre ha crescut en opressió. En un ambient creixent d'islamofòbia mundial seria demanar massa que els musulmans fóssim tractats en igualtat amb la



Pel accedir a la zona de pregària de l'associació Camí de la Pau cal treure's les sabates i rentar-se bé, primer la boca, després el nas, la cara, les mans, els cabells i els peus fins a l'alçada del turmell.




resta; és a dir, un pot fer un temple budista, bahà'i o brahma i no passa absolutament res, però en el moment que es parla d'una mesquita, ja tenim sarau”.

Reptes de futur

En aquests moments hi ha sobre la taula el Projecte de llei sobre els centres de culte o de reunió amb fins religiosos, aprovat el 20 de novembre del 2007. Com afirma el parlamentari Mohammed Chaib, “s’ha demanat la compareixença de les diferents entitats relacionades amb el món religiós, per posar ordre, saber els drets i deures per a l’obertura dels oratoris, això ho té molt en compte. En aquests moments, està a debat a la Comissió de Benestar i Integració i estem a l’espera que tiri endavant amb el suport dels diferents partits polítics, perquè és necessari”.

Tot plegat posa en relleu que hi ha un llarg camí a fer. El principal repte segons Chaib és “generar confiança entre uns i altres, en un ambient de normalitat. D’una banda, els musulmans han de fer un esforç de participació als barris, tenint en compte els veïns, donar-se a conèixer. I, de l’altra, els catalans haurien de fer un esforç d’apropament i coneixement, d’acceptar la realitat que existeix. En definitiva, poder ser català i musulmà, que sigui compatible. Els musulmans se senten catalans perquè treballen aquí i els seus fills també hi han nascut. Però no poden completar-se com a musul-

mans si no se’ls dóna suport. Per exemple, des de les institucions es podria començar a tenir en compte que el dia final del Ramadà s’enviés una carta de felicitació a tots els musulmans... El Parlament hauria de mirar de ser més proper, fer més accions d’apropament”. Per la seva part, la Mercedes considera que “el primer que caldria fer és una escola en llengua àrab, tal com hi ha l’escola francesa, anglesa o alemanya. Necessitem la llibertat d’escollir la llengua d’escolarització dels nostres fills”. Un altre dels aspectes a conciliar és la vida laboral amb la pràctica religiosa que en l’islam els obliga a resar cinc cops al dia, en unes hores determinades. Tot i això, Chaib reconeix que “al Parlament no acostumo a fer-ho; ho reservo per a quan sóc a casa, o segons on sigui, si tinc una mesquita a prop, ho aprofito”. 

“¡Oh gent! Certament, en aquest mes les portes del Paradís són obertes, així que demaneu a Al·là que no les tanqui per a vosaltres. Les portes de l’Infern són tancades, així que demaneu a Al·là que les mantingui tancades per a vosaltres. En aquest mes, Shaytan (Satanàs) es converteix en presoner, així que demaneu a vostre Senyor que no li atorgui cap poder sobre vosaltres.”

Final del discurs del profeta Muhammad sobre el Ramadà

Els missioners s'han instal·lat en tots els barris, en petits baixos, botigues i fins i tot algunes naus industrials. Rètols de nom sorprenent i expressiu, que són testimonis d'una religiositat diferent, han substituït els vells cartells comercials.

Els nous protestants de Barcelona

Text **Jordi Puig i Martín**

Sociòleg. Tècnic de l'Oficina d'Asser Religiosos de l'Ajuntament de Barcelona

El pastor s'agenolla i aixeca la persiana metàl·lica que tanca l'església. És el matí d'un diumenge fresc al barri del Besòs de Barcelona. O al barri de Verdum, o al Poble Sec, o a Gràcia, tant se val. Encén els llums i comprova que tot sigui al seu lloc: les cadires, els instruments musicals, el púlpit amb la vella Bíblia... Fet i fet, no li cal res més. És diumenge i aviat començaran a arribar els fidels, els seus fidels.

El protestantisme a Barcelona ha canviat molt en els darrers anys. En tots els barris, petits baixos, antigues botigues i fins i tot algunes naus industrials han vist arribar nous missioners que han anat substituint els vells cartells comercials per rètols d'una nova gramàtica estranya: Iglesia del Júbilo Cristiano, Avivamiento Internacional, Iglesia Jesús Pan de Vida, Ministerio Caminando bajo la Luz de Cristo, Mensaje de Salvación, Ebenezer, Maranatha... Uns noms que sorprenen el vianant, poc avesat a aquestes mostres de religiositat tan expressives. Els vells protestants s'ho miren, alguns amb recel, d'altres amb un poc dissimulat menyspreu. I és que els anys de persecució, de lluita per reivindicar la seva presència, es pregunten, havien de servir per a això?

Mentrestant, els hereus de les missions evangèliques de Llatinoamèrica, Àsia i Àfrica, aliens a aquest escritini, cerquen en els nous immigrants protestants el públic que ha d'omplir els seus salons del culte. Colòmbia, Brasil, Perú, Equador, Bolívia, aquests són els principals territoris d'origen dels evangèlics llatinoamericans, mentre que Nigèria i Ghana ho són dels africans, i Corea del Sud i Xina ho són dels asiàtics. Uns països, tots ells, que van rebre al seu moment la llavor de l'Evangeli de mans de missioners europeus i americans, uns missioners que ja no eren els teòlegs liberals del protestantisme de la Reforma, sinó els portaveus d'un nou protestantisme renovat, però renovat vers la lectura literal de la Bíblia, el rigorisme moral i, en molts casos –darrerament, la majoria–, l'experiència emotiva i vivencial de la fe.

Les noves famílies de protestants –o evangèlics– han trencat amb la tradició històrica d'aquestes esglésies a Barcelona i avui es troben repartides per tota la ciutat, situades a prop d'on són els seus fidels i allà on el preu del sòl ho fa més accessible. No tots, però, són protestants arribats de fora. La renovació també s'ha apropiat a molts catalans que han abraçat la fe evangèlica, i entre aquests destaquen, pel nombre i per la seva especificitat, els gitanos i les seves esglésies de Filadèlfia. La cultura gitana ha vist, en aquesta nova Església, la possibilitat de viure la fe en la plenitud de la seva cultura, amb la seva música, els seus oratoris, la seva expressió i, sobretot, els seus pastors.

Els nous protestants de Barcelona han irromput en la ciutat sense complexos. Acostumats, molts d'ells, a viure la fe sense l'herència de la nostra història, fan visible la seva espiritualitat a través d'adhesius al cotxe, samarretes bíbliques i gustos musicals exclusivament centrats en les lletres de temàtica cristiana. Les seves pràctiques dominicals desbordegen energia per totes bandes, tant pel que fa als cants a ple pulmó com als sermons que prediquen els pastors, uns pastors que han d'aturar-se sovint a beure aigua i eixugar-se la suor, ja que no sols transmeten coneixements i reflexions, sinó també sentiments, sensacions i emocions. Són, efectivament, pastors de la comunitat, i d'ella en depèn, en definitiva, l'èxit de la seva missió.

L'arribada dels nous protestants, però, no ha estat sempre benvinguda a tots els barris de la ciutat, ni en tots els moments. I no sense motiu. Il·luminats per la missió que han estat cridats a dur a terme, molts missioners es llancen a començar la seva activitat religiosa en locals petits, poc ventilats, atapeïts, sense insonorització, si no directament insalubres. Hem de reconèixer l'esforç de molts evangèlics per adaptar els seus llocs de culte a la normativa municipal i per mirar de causar el mínim nombre de molèsties als veïns, però també és cert que hi ha nous protestants que no fan pas cap favor a la bona imatge del seu moviment en els barris on





L'església de Barcelona-centre aplega una de les comunitats protestants veteranes de la ciutat, amb unes maneres de fer ben diferents dels nous col·lectius que han anat sorgint en tots els barris durant els últims anys.

s'instal·len, a causa de problemes de soroll, aglomeració de persones, ús abusiu dels espais comuns de les finques, equips de ventilació o climatització amb deficiències en la instal·lació, i tantes altres mancances de previsió, coneixement o voluntat. I és que algunes esglésies, que tenen tot el dret del món a fer cultes, molt sovint es mostren poc empàtiques amb la situació que viuen els que els envolten, que també tenen els seus drets. "Oh! -diuen- és que no tenim diners per insonoritzar el local!" Sí, és cert, però potser no era encara el moment de començar a fer-hi cultes. O potser calia admetre que el local excedia les possibilitats de la comunitat. O, fins i tot, hauria estat bo plantejar-se si realment era necessari crear una nova comunitat, en lloc de treballar braç a braç amb les comunitats ja existents, per fer un protestantisme menys atomitzat i dividit... La conseqüència

d'aquesta improvisació és l'aparició de moviments veïnals que, sota l'aparença de lluitar contra els excessos dels temples, amaguen l'interès latent de voler expulsar de la seva zona d'influència tota forma d'organització constituïda per immigrants o altres col·lectius discriminats, i els primers perjudicats n'acaben sent els evangèlics que volen fer, i fan, les coses ben fetes.

La tasca social

Un fet menys conegut, però molt valuós, de les esglésies evangèliques és la seva tasca social. No trobareu cap església que no doni aliments a les famílies amb problemes econòmics, o bé que no ofereixi algun tipus de suport a persones amb dependència de les drogues, o bé que no atengui queixes o demandes a causa de problemes relacionats amb la manca de recursos socioculturals. La tasca social de les esglésies evangèliques és, a més, en molts casos, l'ànima que justifica, fins i tot, la mateixa existència de les comunitats religioses. Aquesta tasca envers els necessitats, malgrat que sempre ha pecat d'un voluntarisme excessiu i d'una actitud massa impetuosa, darrerament s'està convertint en una eina d'integració de les comunitats religioses en el seu territori, ja que, com que no és una activitat plenament religiosa, té més facilitats per entrar a treballar en xarxa amb iniciatives d'altres esglésies, d'altres entitats religioses, d'altres entitats no religioses o dels mateixos serveis socials municipals.

Això, però, no sempre ha estat així. I és que l'aïllament i la discriminació dels protestants havien arribat, fa uns anys, a l'extrem de qüestionar absolutament tot el que feien, i la tasca social no n'era una excepció. Ara, però, aquesta tasca representa una alenada d'aire fresc amb què els membres de la comunitat cerquen la complicitat de la resta d'entitats, associacions i ONG del barri, i fa que se sentin encara més orgullosos de la seva labor, que veuen reconeguda com a fet positiu per a tots els ciutadans.

Aquell pastor que abans hem trobat, ara s'agenolla i abaixa la persiana metàl·lica que tanca l'església. És el vespre d'un diumenge fresc al barri del Besòs de Barcelona o al barri de Verdum, o al Poble Sec, o a Gràcia. I, mentre s'allunya del lloc on avui ha passat tot el dia, brollen els records de les experiències viscudes en aquests pocs anys transcorreguts des que va obrir el local. Construir la comunitat, guanyar-se els veïns, fer les obres del local i aconseguir els permisos, haver de demanar préstecs, tornar-los, tornar-se a endeutar, acompanyar els fidels en els moments difícils, i també en els dies de joia, renunciar als diumenges d'excursió amb la família, engrescar els joves a participar en trobades internacionals... El pastor camina dubtós, i de cop s'atura. Què li portarà el futur? Quins seran els reptes de les esglésies evangèliques en els propers anys? Sabran les esglésies integrar-se en la vida social dels seus barris? Aconseguiran ser un espai, no només d'acollida de l'immigrant, sinó també de porta vers la societat barcelonina? Trencaran la imatge de grup tancat, així com els estereotips que se'ls imposen? Finalment, aconseguiran ser vistes com un fet normal i positiu de la Barcelona plural i diversa? I mentre es pregunta això, la silueta del pastor es torna a posar en marxa i es fon silenciosament en la nit dels carrers de Barcelona. **M**

La població jueva de Barcelona està formada per uns quatre mil adscrits a comunitats i uns dos o tres mil no afiliats, la major part de classe mitjana. La seva activitat és notable i demostra que és possible una integració enriquidora sense forçar l'assimilació.

Els jueus: una comunitat petita però molt activa

Text **León A. Sorensen** Comunitat Jueva ATID

Sembla que existeix constància d'una primera presència jueva a Barcelona en el segle I dC. La seva estada a la nostra ciutat va durar gairebé mil dos-cents anys. Durant aquest llarg període de temps aquests barcelonins jueus van viure una existència que podríem qualificar d'agredolça. Al costat de períodes de certa bonança i permissivitat, n'hi va haver uns altres lamentablement molt més llargs de tristesa, persecucions, intolerància i exclusió. Diuen que els barcelonins jueus van aconseguir la seva màxima prosperitat sota el regnat de Jaume I el Conqueridor, encara que va ser en temps del papa Gregori IX quan la Inquisició es va instaurar a Barcelona, segons diuen les cròniques amb un alt grau de rebuig.

Quan el 5 d'agost de 1391 es va assaltar i destruir la juevia barcelonina, el que avui coneixem com a call ("call" possiblement és una derivació de l'hebreu *kahal*, que amb el temps s'ha catalanitzat com a vocable que significa barri dels jueus), quedaven endarrere noms insignes que durant segles havien considerat Barcelona la seva llar.

Astròlegs, astrònoms, matemàtics, filòsofs, geògrafs, comerciants, rabins, alquimistes, personatges d'una gran talla com ara el famós astròleg Savasorda, el literat i filòsof Yahya ha-Barceloní Bahya ibn Paquda, el gran comentarista del Talmud Ishaq ben Reubén ha-Barceloní, l'insigne metge i traductor Jafudà Bonsenyor, el més gran filòsof jueu barceloní Hasday Cresques, l'escriptor, erudit i traductor Selomó ben Adret, els metges particulars del comte Ramon Berenguer IV Sheshet ben Ishaq i el seu pare Yosef Benvenist, el matemàtic Abraham ben Semuel ha-Leví ibn Hasday, van ser barcelonins jueus insignes entre una llarga plèiade d'estudiosos i savis. Són uns personatges i un passat que certament ens fan sentir molt orgullosos.

Tot va acabar definitivament per a la que havia estat la pàtria, durant més de mil dos-cents anys, dels jueus catalans amb el decret general d'expulsió dels jueus dels Regnes de Castella i Aragó i la posterior declaració dels Reis Catòlics sobre l'edicte d'expulsió de 4 de maig de 1492, efectiu el 2 d'agost del mateix any. Haurien de passar més de cinc-cents anys d'absència pràcticament total, exceptuant-ne el cas dels

secrets *anusim* (vocable hebreu que defineix els jueus conversos al cristianisme que van seguir observant en secret els seus preceptes), perquè tornessin a passejar jueus pels carrers de Barcelona.

L'origen de l'única comunitat jueva durant més de setanta anys no solament a Barcelona, sinó a tot Catalunya, es remunta als anys vint del segle passat. Provenints majoritàriament de Salònica (Grècia), allà el 1915 va arribar a Barcelona un primer grup de jueus sefardites, comerciants en la seva majoria, que s'unirien per celebrar conjuntament les grans festivitats jueves. Uns anys més tard s'hi afegirien altres famílies sefardites que a causa de la situació bèl·lica a Turquia van decidir abandonar aquest país i establir-se a Barcelona. I així, més de cinc-cents anys després, tornaven a la que havia estat la seva ciutat famílies amb cognoms com ara Arias, Covo, Salmona, Benveniste, Navarro, Béjar, Danon, Ventura, Basat, etcètera.

La població jueva, amb gairebé tres-centes ànimes, va decidir de constituir-se en una organització comunal i el 31 de desembre de 1918 es van presentar davant el governador civil González Rothwos els estatuts de la primera comunitat jueva a Catalunya des de 1391. A títol de curiositat, no va ser un sefardita sinó un jueu d'origen alemany, Edmundo Metzger, el primer president. La primera sinagoga de la nova juevia a Barcelona se situava en una planta baixa d'una torre situada en la confluència dels carrers Provença i Balmes. El primer rabí oficial comunitari va ser rav. Alazraky.

Cap a l'any 1929 ja vivien a Barcelona dos mil jueus procedents de Bulgària, Grècia, Turquia, Ucraïna i Alemanya. Va ser el 1929 que el tinent d'alcalde delegat de Beneficència i Cementiris de l'Ajuntament de Barcelona, Ventalló, va acordar destinar una extensa parcel·la del cementiri de les Corts com a necròpoli hebrea. El 1932 Barcelona ja comptava amb dos rabins residents: un de sefardita, Behor Ishaq Nahum, i un de polonès de Galítsia, Menahem Kistingier.

Aquesta ja nonagenària comunitat ha suportat, en solitari, situacions difícils en qualitat de veritable pionera a través de molt diverses situacions polítiques a Catalunya. Gràcies a l'esforç i dedicació de les nombroses juntes directives, el





Un casament a la sinagoga de la comunitat jueva Bet Shalom, amb seu al carrer Pérez Galdós. A Barcelona hi ha quatre comunitats: a més d'aquesta, de creació recent i d'orientació progressista, n'hi ha una altra també reformista; una d'ortodoxa, la més antiga i nombrosa, i una emmarcada en el moviment religiós internacional, també ortodoxa.

judaisme es va mantenir viu a Catalunya, moltes vegades a contra corrent. Van ser moments difícils els temps de la dictadura de Primo de Rivera, que van continuar, tot i el curt període de llibertat religiosa republicana, durant 36 anys, en què hi va haver gairebé de tot (des d'idioteses com les del general Cabanelles, primer president del Govern de Burgos, que afirmava que la guerra era una lluita de la civilització contra el marxisme i el judaisme, passant per l'assalt i saqueig de la sinagoga del carrer Provença amb l'entrada de les dites tropes nacionals, fins als esforços d'un Manuel Fraga, molt pressionat des de l'exterior, per normalitzar una situació força anòmala). Amb l'arribada de la democràcia i l'autonomia, la situació dels jueus barcelonins, com la de tots els seus coetanis, va començar a entrar en un període d'absoluta normalitat.

Entre 1960 i 1970 arriba a Barcelona un elevat nombre de jueus procedents especialment de l'antic protectorat del Marroc, en la seva gran majoria comerciants i petits empresaris. Durant els anys vuitanta i primera meitat dels noranta

arribarà una altra onada immigratòria de jueus a Barcelona, aquesta vegada provinents del con sud-americà, sobretot de l'Argentina, Xile i l'Uruguai, que exerceixen generalment professions lliberals com ara odontòlegs, arquitectes, psicòlegs, etcètera.

Fa quinze anys neix a Barcelona la segona comunitat jueva de Catalunya, avui dia totalment consolidada a la nostra ciutat, de caràcter reformista i lliberal, i un dels principals moviments religiosos organitzats en el món jueu, composta majoritàriament per jueus immigrants del continent americà. Les comunitats jueves es defineixen i adhereixen als diferents moviments religiosos ortodoxos, conservadors o reformistes i lliberals en funció de la seva interpretació i aplicació a la vida quotidiana dels llibres sagrats jueus.

Avui en dia, pel nombre tan petit de jueus que vivim a Barcelona, no més de 4.000 adscrits a comunitats i uns 2.000 o 3.000 no afiliats, la gran majoria de classe mitjana, el fet és que l'activitat jueva a Barcelona és espectacular. Hi ha un col·legi jueu reconegut com d'una qualitat extraordinària; diverses fundacions i associacions culturals dedicades a l'estudi i divulgació del present i passat jueu i la recuperació del passat històric; un centre recreatiu i social; dues biblioteques comunitàries amb milers de volums d'interès; diverses organitzacions de beneficència; un festival internacional de cinema jueu que ja ha celebrat la XI edició; estudis d'hebreu permanents a tots els nivells; diferents grups d'estudi religiosos; activitats setmanals de formació i esplai per a nens, joves i adults, i un petit i modern supermercat on es poden adquirir tot tipus de productes *kosher*.

Hi ha activitats religioses diàries a càrrec de tres rabins residents, a més d'altres rabins visitants, i diverses sinagogues en les diferents comunitats, amb un total de quatre: una d'ortodoxa, la més antiga i nombrosa; una de pertanyent al moviment religiós internacional d'inspiració ortodoxa; una de reformista; i una altra de creació recent també de tipus progressista i lliberal.

Les relacions de les organitzacions jueves barcelonines amb les institucions, tant l'Ajuntament de Barcelona com la Generalitat, es poden qualificar de bones i en contínua millora. L'interès de les autoritats pel llegat jueu s'ha concretat, entre altres iniciatives, en la inauguració recent del Centre d'Investigació del Call en la que va ser la casa del jueu barceloní Yosef Bonifaz. Igualment, des de la Generalitat, especialment des de la Direcció General d'Afers Religiosos, se'ls brinda, com a les altres confessions, suport de caràcter logístic, operatiu i econòmic. La Xarxa de Jueries està oferint resultats excel·lents tant en la potenciació del turisme jueu i no jueu com en la recuperació d'un ric passat.

La comunitat jueva és un clar exemple que és possible una integració enriquidora sense forçar en absolut l'assimilació que li faria perdre la seva identitat particular. Avui hi ha barcelonins jueus en les institucions, en els negocis, en les empreses, en l'atur, en la universitat com a professors, catedràtics o alumnes, etcètera. Hi ha jueus *periquitos* i culers (gairebé hi arriba a haver un president del Barça jueu, i coneixent la seva perseverança, és molt capaç d'aconseguir-ho). I s'han integrat en aquesta societat barcelonina a la qual pertanyen de ple dret, per voluntat pròpia i amb l'orgull, per a molts, de residir on van fer-ho els seus avantpassats. **M**

Els déus de la ciutat

Experiència a Marsella



© Paolo Pellegrin / Magnum Photos / Contacto



© Paolo Pellegrin / Magnum Photos / Contacto

La Fraternitat de Sant Pau de Marsella intenta inserir els ideals del monaquisme original en un context actual de frontera, en zones de la ciutat on hi ha problemes d'exclusió social, una forta presència estrangera i diverses cultures i religions en convivència.

Noves formes de vida religiosa al cor de la ciutat

Text **Miquel Calsina** Professor de Ciència Política a la UAB

Sovint religiositat o espiritualitat –no ens dedicarem aquí a distingir entre ambdós conceptes, que a Occident presenten matisos i diferències que, tanmateix, no hem d'oblidar– i vida urbana han estat presentades com dues realitats aparentment difícils de compatibilitzar. Existeix la idea àmpliament estesa que l'origen i el desplegament de les grans tradicions religioses, per exemple, tenen més a veure amb el ruralisme i amb les tradicions de petites comunitats humanes que amb la realitat dels grans entramats urbans. Això no ha estat ben bé així. Alguns estudiosos han posat de manifest, per exemple, que les primeres comunitats cristianes paulines, les primeres cèl·lules cristianes formades per sant Pau –un jueu de cultura grega–, no es van desplegar a través de les regions més remotes i rurals de Palestina, aparent centre neuràlgic del cristianisme, sinó en les principals ciutats estratègicament situades a la conca nord-oriental de la Mediterrània.

Alguns dels principals sociòlegs que van elaborar algunes de les teories de la modernitat –Durkheim, Weber, etc.– van pronosticar que una de les característiques pròpies de les societats modernes, potser la més significativa, consistia en la *retirada* definitiva de la religió com un dels fonaments cohesionadors en col·lectivitats caracteritzades per l'eclosió del capitalisme, l'aparició de les grans concentracions urbanes i el coneixement científic. No els mancava raó. El pas a un món *desencantat* –en paraules de Max Weber– ha estat la pauta dominant d'un món centrat en el domini de la racionalitat pràctica.

Això no obstant, avui, paradoxalment, algunes de les dinàmiques pròpies d'aquest mateix món –la secularització, la desaparició de determinades formes d'expressar l'espiritualitat difícilment compatibles amb la mentalitat actual o el creixent pluralisme religiós de les nostres societats complexes i les demandes d'un reconeixement públic que exigeixen algunes tradicions religioses a les societats laiques– impliquen que la ciutat, el món urbà, esdevingui el camp de proves per excel·lència de noves experiències i iniciatives de

vida religiosa en ciutats que beuen de l'experiència i hi enllacen però que malden per trobar noves vies d'expressió.

Experiències, per exemple, com les de Simple Way (<http://thesimpleway.org/>) als Estats Units o, més a prop, la de la Fraternité Saint Paul de Marsella (<http://pagesperso-orange.fr/frat.st.paul/Menu.html>), responen a aquesta dinàmica. En aquest article faré un breu apunt sobre l'experiència d'un intent de crear un nou monaquisme als *quartiers nord* de la ciutat de Marsella, que vaig poder conèixer en primera persona fa uns mesos.

“Banlieues”, “quartiers” i “cités”

Fa pocs mesos el Govern francès va aprovar un important pla de xoc –*Espérance banlieue*– per fer front i pal·liar una part de les mancances estructurals que afecten més de 250 barris marginals de les grans concentracions urbanes del país. Es tractava de la materialització d'una promesa que l'any 2005 l'aleshores ministre de l'Interior i actual president de la República, Nicolas Sarkozy, va realitzar arran de l'esclat dels greus episodis de violència urbana que van aflamar algunes de les *banlieues* més importants de França. L'anàlisi de les causes d'aquells fets va donar lloc a diverses interpretacions: conseqüència de la marginació, especialment dels més joves; d'un atur clamorós; de la manca d'expectatives i de la impossibilitat de definir un projecte personal amb futur per part de molts dels seus habitants; del bloqueig de l'ascensor social en un dels estats del benestar més sòlids d'Europa, i, en darrera instància, d'un model d'integració de la immigració que s'ha demostrat poc eficaç a llarg termini.

Que els barris perifèrics de Marsella resistissin a l'efecte mimètic d'aquella espiral de violència de fa tres anys és una paradoxa si ens atenim al fet que la segona ciutat més gran de França després de París compta amb importants nuclis urbans amb desequilibris i mancances molt complexos i de gran calat. El curiós de tot plegat és que diversos actes vandàlics de la tardor del 2006 van enregistrar més dramatismes i més gravetat –crema de diversos autobusos interurbans–

A la pàgina anterior, a dalt, barri d'immigrants al nord de Marsella. A sota, i a dalt de la pàgina següent, plaça del barri marsellès de Belsunce on solen trobar-se grups d'immigrants en atur. Els barris perifèrics de Marsella van resistir l'espiral de violència que va afectar altres ciutats franceses la tardor de 2005 (fotos inferiors de la pàgina següent).

que els successos que hi havien tingut lloc l'any anterior. Sociòlegs i urbanistes ho justifiquen adduint la diferència que existeix entre el que és pròpiament una *banlieue* i el que és un *quartier* o una *cité*, ja que aquests darrers estan molt més enxarxats –malgrat la seva realitat perifèrica– a la resta de la trama urbana. Hi ha una altra raó que potser caldria considerar: Marsella és una ciutat amb un índex d'immigració molt elevat i amb una llarguíssima experiència en cultura d'acollida de nousvinguts, especialment del Magreb. I això ha provocat –com m'explicava *in situ* un algerià originari d'Orà i habitant dels barris del nord de la ciutat– que, en alguns aspectes i en determinats espais, l'estil de vida que s'hi desenvolupa no disti gaire del que es pot trobar en algunes ciutats més o menys occidentalitzades de la riba sud de la Mediterrània. Parlàvem de tot plegat al seu pis HLM (habitatge de protecció social i de promoció municipal) mentre la seva filla, de setze anys, nascuda a França, mirava embadocada la telesèrie d'un canal en llengua àrab que no vaig ésser capaç d'identificar. La particularitat de Marsella, doncs, ha afavorit un clima de convivència i d'integració més positiu i més consolidat que en d'altres ciutats on la forta onada migratòria dels darrers quaranta anys ha provocat tensions importants. Malgrat això, cal no oblidar dues dades importants: Marsella és una ciutat de 820.000 habitants amb gairebé un 25% d'immigració i una de les ciutats de França amb una mitjana d'atur més elevada: un 12% enfront del 8% de mitjana estatal.

Monjos al cor dels “quartiers-nord” de Marsella

¿És possible d'imaginar en el context social i cultural d'aquests barris, marcat també per una presència hegemònica de famílies de confessió musulmana, l'arrelament d'una comunitat amb vocació de continuar encarnant d'una manera nova la intuïció monàstica de l'*ora et labora*? Doncs sí. No parlem d'una comunitat religiosa de vida activa en l'àmbit social o educatiu, sinó d'una fraternitat monàstica directament inspirada –com recull la seva pròpia regla de vida *Chemin d'Incarnation. Pour une vie monastique en cité* (2003)– en les regles de sant Benet i de sant Basili... I és que en la tradició monàstica, segons que diu el pròleg del text, “les comunitats han intercanviat i compartit les seves formes i estils de vida, així com els cuiners s'han transmès els uns als altres les seves receptes més preuades”.

Segons el mateix Henry C. Quinson, un dels iniciadors i fundadors d'aquest projecte juntament amb Karim De Broucker l'any 1997, el més característic del monaquisme des dels seus orígens no és l'opció per desenvolupar una funció o una activitat determinada dins l'Església, sinó, sobretot, l'opció i la tria d'un lloc concret on desplegar una vida de pregària i de treball en comunitat. “Actualment conviuen –diu l'Henry– tres ‘llocs monàstics’: el món rural (els monestirs tradicionals), el centre de les ciutats (les fraternitats de Jerusalem nascudes a París en són un exemple) i la perifèria urbana... El nostre desig és el de ser presents i fer present l'esperit monàstic als barris desfavorits i als suburbis de les grans ciutats on les religions no cristianes –especialment l'islam– hi són molt presents”. Certament, és ràpidament palpable com aquí el cristianisme –molt minorita-

ri– i l'islam –majoritari– viuen cara a cara i dia a dia. Un dels grans desafiaments que afronta la Fraternitat de Sant Pau és la proximitat de veïnatge amb el món musulmà al cor mateix d'una ciutat europea. “Així com el desert va tenir una càrrega simbòlica determinant en el naixement del monaquisme, avui la ciutat, amb totes les seves contradiccions i complexitats, pot esdevenir un lloc monàstic per excel·lència”. D'altra banda, recorda, “les primeres comunitats cristianes fundades per sant Pau van estar molt marcades per un món dividit religiosament (jueus i no jueus), culturalment (grecs i bàrbar), socialment (esclaus i homes lliures) i econòmicament (rics i pobres)..., i la realitat del tercer mil·lenni als barris perifèrics d'una gran ciutat com Marsella no dista gens d'allò!”.

Fa poc més de deu anys, l'Henry i en Karim es van instal·lar en un pis HLM amb un objectiu prou sorprenent: seguir les petjades de la tradició monàstica dels pares del desert al bell mig d'un *quartier* del nord de Marsella. Més tard hi va arribar en Jean Michel, que després d'uns anys al monestir trapenc de Tamié s'integraria a la Fraternitat de Sant Pau de Marsella per exportar més endavant l'experiència al cor mateix d'Algèria, instal·lant-se a Boudouaou, una *banlieue* d'Alger. Posteriorment, es van sumar a la Fraternitat en Gautier i en Jean Paul, capellà de la diòcesi de Namür, a Bèlgica, que hi va arribar fa només uns mesos.

Els set monjos del monestir Thibirine assassinats a mans del GIA l'any 1996 són un referent important per a la Fraternitat. En Jean Michel, juntament amb d'altres monjos trapencs, entre els quals hi havia Ventura Puigdomènech, actualment germanet de Jesús a l'Assekrem, punt central de l'itinerari espiritual i personal de Carles de Foucauld, ja va viure un període relativament llarg de temps a Thibirine després de la tragèdia.

I per què el nom de “Fraternitat de Sant Pau”? “El nom no és balder”, explica l'Henry. “D'entrada, és el nom de la *cité* on ens estem; assumir-ne el nom és posar de manifest la nostra voluntat d'arrelar-nos-hi i de la nostra presència prioritària al barri, un barri construït a principis dels anys seixanta per albergar amb una certa urgència els repatriats d'Algèria. Avui aquells *pied noirs* han estat substituïts pels nombrosos algerians arribats després de la independència, per tunisians, comorians i gitanos. Saint Paul és un barri amb més d'un quaranta per cent d'atur. D'altra banda, *fraternité* és un concepte amb una càrrega i unes connotacions que no passen desapercebudes a l'esperit republicà francès!... Però, més enllà d'això, remarca la nostra voluntat de fer una aliança, d'arribar a ser *germans* dels nostres veïns, de formar part d'aquesta *família*”.

La Fraternitat de Sant Pau és, avui, en definitiva, una experiència que intenta traduir i viure els ideals del monaquisme original en un context actual de frontera, una comunitat catòlica d'inspiració monàstica els membres de la qual viuen una presència cristiana de “veïnatge evangèlic” en zones urbanes o en barris on la trobada entre nadius i estrangers, entre persones excloses i altres amb millor sort, entre cultures de procedència diversa, o entre religions dispar –especialment entre cristians i musulmans–, és avui una realitat oberta. Seguint la línia del moviment de renova-





© Paolo Pellegrin / Magnum Photos / Contacto



© Victor Tonelli / Reuters / Corbis



© Jean-Michel Turpin / Corbis

ció monàstica manifestada en les dotze columnes del nou monaquisme expressades a Durham l'any 2004, els seus membres aposten per una opció de vida monàstica feta realitat i encarnada en els barris pobres de les grans ciutats, en comunió amb els seus bisbes i formant part de les seves diòcesis. En la Declaració escrita del 2 de novembre de 2001 del cardenal arquebisbe de Marsella, Mons. Panafieu, va ser reconeguda com “una comunitat catòlica que treballa en estreta col·laboració amb ell i sota la seva responsabilitat”. El seu estil de vida es concreta en el que ells anomenen els set pilars: 1. celibat; 2. pregària comuna tres cops al dia –“és essencial –diu l'Henry–, perquè és la que ritma la nostra jornada–”; 3. vida en ciutat o en barris i àrees urbanes perifèriques; 4. treball a temps parcial (mitja jornada); 5. hospitalitat; 6. convivència fraternal i atenció als veïns; i 7. participació en la comunitat parroquial local.

Són les set del vespre. Comencem la pregària de vespres a l'espai del pis habilitat com a oratori. Fa poc menys de vint minuts aquest lloc i la sala d'estar-menjador adjunt l'ocupaven nombrosos nens i nenes de la *citè* Sant Paul que dues o tres tardes a la setmana hi acudeixen per rebre classes de suport escolar per part de l'Henry, en Karim, en Gautier, en Jean Paul i alguns voluntaris amics de la fraternitat. “Aquest servei no ens el vam proposar pas des del principi –diu en Karim–; van ser els mateixos veïns els que ens ho van demanar... Va ser fruit de la proximitat i les relacions normals entre veïns”. Després de les vespres comencem a sopar. Truquen a la porta... Un veí de vuit o nou anys del pis de dalt ens porta un bol amb l'especialitat algeriana que soparan ell i la seva família, i que la seva mare ha tingut el detall de preparar-nos. La frugalitat del sopar monàstic quedarà, per un dia, en un segon pla. Després de l'àpat, cap a les deu de la nit, ens retirem a les respectives cambres. L'endemà, a les sis del matí, els cants i la recitació dels salms de laudes acompanyaran rítmicament els sorolls de qualsevol barri quan s'aixeca. L'hora llarga de *lectio* individual donarà pas a l'esmorzar ràpid que precedeix una jornada laboral concentrada al matí. L'Henry i en Karim aniran cap a l'institut on imparteixen classe; en Gautier farà cap a l'entitat estatal de protecció de la infància, on exerceix com a advocat; en Jean Paul, acabat d'arribar de Bèlgica, seguirà buscant feina. Al migdia, tornaran a casa per a la pregària i el dinar. A la tarda... els trobareu tots quatre a la *citè* Saint Paul, al discret monestir HLM de la travessera de La Palud, número 40, edifici B1, apartament 28.

Experiències com la de la Fraternitat de Sant Pau de Marsella posen de manifest, en definitiva, la irrupció de noves formes monàstiques com a conseqüència de les profundes transformacions de les societats occidentals actuals, entre les quals destaquen la preeminència del món urbà, la secularització o l'aparició massiva de noves comunitats ètniques, culturals i religioses que plantegen nous reptes als quals el nou monaquisme també ha de poder donar resposta des d'allò més essencial que representa dins l'Església. Hom es pregunta si a Catalunya, a Barcelona, no fóra necessària també, avui, una presència monàstica amb un rostre nou. **M**

Propostes/ respostes

Òscar Bardají considera que l'Església catòlica, i més en general les religions, no haurien de tenir por de “vendre’s” per mostrar els testimonis de la seva actuació dins de la societat, sobretot la que fan en favor dels més necessitats. Per a Antoni Matabosch, la creixent diversitat religiosa ofereix oportunitats i empeny al diàleg entre les diferents creences, i de retruc acostuma tota la societat a entrar en el camí del diàleg. Segons Dani de Torres, l'augment de la visibilitat i la pluralitat del fet religiós, en uns moments d'assentament de la nova immigració, planteja reptes que obliguen a definir criteris d'actuació imaginatius.

Vendre religió

Text **Òscar Bardají** Director de Comunicació del monestir de Montserrat

La religió, s'ha de vendre? Ha de guanyar adeptes a través dels mitjans de comunicació? Més que adeptes, que captar gent, em decantaria per mostrar què fa una religió determinada per la societat. Per mitjà del testimoni, del treball del dia a dia, es pot generar una opinió favorable a la tasca que fa una religió. Precisament, tinc constància que la religió catòlica està preocupada perquè no se sap “vendre” i, en conseqüència, se sent rebutjada per molts sectors. La seva aportació a la societat és molt gran, tant pel que fa a la salut –amb hospitals, residències i centres mèdics que depenen de l'Església catòlica– com en el camp de l'ensenyament –escoles, centres de formació que també formen part d'aquesta institució– o en el terreny de l'ajut a les persones pobres, als més necessitats –menjadors socials, lloguers a preu zero a entitats que vetllen pels marginats... No se saben donar a conèixer aquestes tres simples àrees a fi que el ciutadà tingui una altra idea, un altre concepte, de l'Església. Sense anar més lluny, explicar què fa Càritas per als pobres ja és la millor carta de presentació. Ara bé, l'Església ha de fer promoció del que fa?

La resposta hauria de ser sí. Per què una institució com l'Església no pot explicar als barcelonins, per exemple, que hi ha una comunitat religiosa que atén drogoaddictes al barri de la Barceloneta, que els dona de menjar, que vetlla pels fills d'aquests marginats socials? Per què no es pot explicar que la Comunitat de Sant Egidi dona de menjar a la ciutat, diàriament, a un centenar de persones pobres i que en té cura també en dies en què tothom és a casa celebrant els grans àpats de Nadal? Per què no explicar la història d'una persona que s'ha convertit o que ha cregut tota la seva vida? Segurament, si els mitjans de comunicació fossin més receptius a històries, a les dades alarmants que Càritas –que és la gran ONG de l'Església– proporciona sobre la situació de pobresa en què viuen moltes persones, la societat tindria un altre concepte de l'Església.

Particularment, no sóc partidari de fer campanyes publicitàries del tipus: “Entra a l'Església i no te'n penediràs!”, “Fes-te catòlic, la millor opció”, “Viu el ramadà”... Partint de la base que un anunci és molt directe, la gent sap que és pagat –i qui paga, mana, és clar!–, el missatge que pot donar no és objectiu. Prefereixo gestionar reportatges en televisions, entrevistes de ràdio o bons articles de premsa. En aquest cas, com que el canal difusor de la informació no està condicionat i tria personalment els temes que vol tractar, la història que ha de donar a conèixer serà, a la vegada que atractiva, colpidora. Això sí que és

un bon servei a la religió. A partir del testimoni que es pot donar a conèixer pels mitjans de comunicació, sí que hi haurà persones que canviïn la seva idea de l'Església –si continuem amb aquest exemple–, sense fer cas dels prejudicis previs.

El que sí que hem de tenir molt clar com a ciutadans és que la religió és una opció de vida, allò que dóna sentit a la vida de cadascú de nosaltres, encara que molta gent la consideri prescindible, inútil. Seria molt interessant presentar històries de persones que creuen i que n'estan convençudes, i que això els ha fet bé humanament i els ha ajudat a sortir de situacions desesperades. Ens ha tocat viure en uns temps i en una societat que es podrien anomenar de descreença generalitzada. Sembla que no creure sigui el que és moda, allò que està socialment acceptat. Aquesta és una causa més d'una societat que ha perdut la cultura de l'esforç, que l'ha deixat de fomentar.

Les religions, algunes més que d'altres, ajuden en els moments difícils i, sobretot, quan la mort es veu a prop. Potser aquest és un bon moment de “vendre” la religió. En moments d'alegria i de felicitat, la gent no es recorda de les coses importants. No cal dir que l'amistat, l'estimació de debò, es demostren en els mals moments; quan estàs en un bon moment, en què tot et ve de cara, els suposats amics surten de sota les pedres –però potser no són amics de debò, és clar–. La religió ens pot aportar, doncs, allò que el materialisme que regna en l'actualitat, que la situació benestant i gens necessitada de moltes famílies –encara són més que les pobres, per sort!– o que el mal entès progressisme deixen de banda: els valors, el fet de fer alguna cosa pels altres sense esperar res a canvi, la cultura de l'esforç; independentment de la transmissió de l'Evangelí, que seria la música de fons en el cas del cristianisme.

Barcelona és una ciutat capdavantera pel que fa al diàleg entre religions. No només l'Ajuntament s'ha preocupat perquè les diferents religions es trobin i comparteixin punts de vista o facin de mediadors davant de possibles conflictes. El Grup de Treball Estable de Religions (GTER), un grup de trobada de representants oficials de les confessions religioses majoritàries a Catalunya creat a Barcelona l'any 2004, s'ha convertit en una proposta pionera del treball interreligiós. L'activitat pròpia d'aquest grup, que promou la pau i l'harmonia entre les religions, i que es converteix en un punt de referència del diàleg entre les religions, ven per si mateixa. Seria convenient que els mitjans de comunicació es fessin ressò del

que fan; fóra una manera de superar la idea que la societat pot tenir de les religions com a font de conflicte.

Des del monestir de Montserrat també s'ha potenciat el diàleg entre religions. Arran de la celebració del Parlament de les Religions, el juliol de 2004, a Montserrat es van celebrar les sessions prèvies de preparació de l'esdeveniment que va tenir lloc a Barcelona. El pare abat de Montserrat, Josep M. Soler, ha participat en les trobades internacionals que convoca la Comunitat de Sant Egidí. Recentment, el juliol passat, personalitats internacionals provinents de diferents tradicions religioses i de la societat civil es van trobar al monestir de Montserrat per aprovar l'anomenada Declaració de Montserrat. És un contundent missatge de rebuig a l'abús i al mal ús dels sentiments i pertinences religiosos com a instrument de confrontació i conflicte violent, així com de reafirmació del paper de les diferents tradicions religioses, conjuntament amb la societat civil i les institucions, com a factors de construcció de pau i concòrdia. Aquesta trobada, doncs, va ser una contribució al diàleg intercultural i interreligiós. Finalment, no m'agradaria deixar de citar la participació de la comunitat, a través d'un monjo, en el Diàleg Interreligiós Monàstic (DIM). El DIM organitza trobades amb representants de monestirs de diverses regions que debaten qüestions referents al diàleg entre les diferents religions, especialment les que fomenten una presència monàstica en el seu si, com ara el budisme o l'hinduisme. Les accions del DIM també serien una manera de “vendre” el diàleg interreligiós i la religió com a element positiu de la societat.

El que és clar és que els mitjans de comunicació busquen molt el “color” de les religions; mostrar representants de diverses religions, amb els seus vestits de treball, sempre ho consideren atractiu, interessant, i cobreixen aquesta mena d'informacions. Sovint, el que fan aquests líders o representants no és vinculant, però “és bonic” –diuen–. La religió va més enllà de la façana, però actualment els mitjans estan més per embolcallar el producte que no pas per ensenyar-lo per dins. Per això és important mostrar testimonis, l'activitat amagada, la que no veu ningú però treballa per als més necessitats, que és l'aspecte més positiu. M



Propostes/respostes

L'esperança que sorgeix del pluralisme

Text **Antoni Matabosch**

Grup de Treball Estable de Religions (GTER)

La societat catalana en general i molt especialment la de Barcelona ha canviat força en els darrers quaranta anys; en concret, el pluralisme en matèria religiosa ha crescut extraordinàriament. Fins als anys seixanta del segle passat la nostra societat era molt més uniforme pel que fa a maneres de pensar i a criteris religiosos. El conjunt de la població era catòlica, o almenys apareixia com a catòlica, i les altres maneres de pensar o de creure eren una excepció: altres formes de cristianisme, altres religions, l'ateisme o l'agnosticisme, es consideraven formes curioses i vingudes de fora. Només el protestantisme, des de la Primera República, tenia una certa implantació, però era testimonial i se'n sabia ben poca cosa. A partir del Concili Vaticà II es va iniciar una etapa d'interès per conèixer la realitat protestant, anomenada avui evangèlica. El periodista Robert Saladrigas a *Las confesiones no católicas de España* s'acosta a la realitat religiosa i el pastor Joan González a la protestant, en particular a *El protestantisme a Catalunya*. Només el llibre de Joan Estruch *Los protestantes españoles* s'atreveix a quantificar i distribuir les comunitats protestants geogràficament. Estruch calcula que l'any 1961 hi havia a Catalunya uns 5.000 protestants repartits en 82 comunitats. Es desconeix el nombre de membres que hi havia d'altres religions i són conegudes una sinagoga i un parell de comunitats ortodoxes, i poc més. El coneixement que es podia tenir d'altres religions venia a través de llibres i de viatges. El fenomen religiós a Catalunya es tendia a identificar amb el catolicisme.

En quatre dècades el panorama ha canviat substancialment, ja que la diversitat religiosa s'ha anat incrementant. En primer lloc, ha augmentat el nombre d'agnòstics i es manté un petit percentatge d'ateus: el conjunt dels no creients religiosos ja constitueix un 25%, com a mínim, de la població barcelonina. Les comunitats protestants s'han més que quintuplicat a Catalunya i ara disposen de 453 llocs de culte i els ortodoxos en tenen divuit, mentre que abans en tenien dos, i els llocs de pregària musulmana són 169. L'augment de la diversitat religiosa s'ha degut a diversos fenòmens: l'increment vegetatiu, les conversions i, d'una manera molt especial, la immigració procedent de l'Amèrica Llatina (protestants), de l'Europa de l'Est (protestants i ortodoxos) i de l'Àfrica i l'Àsia (sobretot musulmans).

Davant d'aquest pluralisme religiós creixent, els ciutadans han reaccionat de maneres molt diverses. Uns empren mecanismes d'autodefensa i tendeixen a construir guetos culturals

i religiosos separats i impenetrables. D'altres s'inclinen per la indiferència; no volen mirar i viuen com si els altres, diferents, no hi fossin. N'hi ha que es deixen portar per la por i reaccionen contra tot el que és nou i acusen els nouvinguts de tota mena de mals. Uns altres fins i tot hi veuen una oportunitat de profit injust i desprietat. Molts membres de l'Església catòlica catalana tenen també aquestes reaccions equivocades, però cal remarcar que en l'Església s'han fet i s'estan fent molts i bons esforços per potenciar les relacions ecumèniques i interreligioses. En tot cas, la diversitat religiosa ha remogut les aigües de la societat barcelonina. Ningú no pot quedar indiferent davant dels canvis socials en l'àmbit religiós. El cristianisme merament sociològic, per costum, simplement heretat, es posa en qüestió de manera natural, davant la realitat del pluralisme religiós. La fe religiosa, en aquest nou context, és més personal, una decisió pròpia, una opció que es pren d'entre diverses religions presents i possibles. I això, en tots els àmbits, és positiu: crea ciutadans amb opcions pròpies i amb valors personalment adquirits i practicats. La diversitat religiosa ofereix oportunitats i empeny al diàleg entre les diverses religions i de retruc acostuma tota la societat a entrar en el camí del diàleg. Diàleg és qualsevol forma de comunicació entre persones, grups o comunitats, en una atmosfera de sinceritat, de confiança mútua, de respecte i llibertat, en què els dialogants pretenen ajudar-se en una comprensió millor de la veritat, amb una obertura a les opinions i posicions dels altres, a partir dels propis criteris o de la pròpia identitat. No hi ha cap dubte que practicar actituds dialogants i estendre-les entre les religions ajuda que l'església majoritària i el conjunt de la societat estiguin més disposats a escoltar, a enriquir-se mútuament, a ser tolerants; en definitiva, a fer una societat millor, amb més esperança.


A Barcelona des de fa temps hi ha un seguit d'institucions que treballen en el camp interreligiós. Dins de les administracions públiques, hi ha la Direcció General d'Afers Religiosos, d'àmbit català, i l'Oficina d'Afers Religiosos de l'Ajuntament de Barcelona. Pel que fa a entitats privades, tenim l'Associació Unesco per al Diàleg Interreligiós (AUDIR), del Centre Unesco. En el terreny pròpiament religiós, la col·laboració entre religions l'exerceix el Grup de Treball Estable de Religions (GTER); el diàleg entre experts es fa en el Grup de Recerca Islamocristiana de Barcelona (GRIC), i en el camp catòlic hi ha la Delegació d'Ecumenisme i Relacions Interreligioses, l'Institut Superior de

Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB), que ofereix tres màsters en diàleg interreligiós (un d'ells conjuntament amb la Universitat Pompeu Fabra), el Grup de Recerca Identitat i Diàleg Intercultural de la Universitat Ramon Llull i la Fundació Migra Studium, dels jesuïtes.

No hi ha cap dubte que la presència de les religions a la ciutat de Barcelona fa una sèrie d'aportacions molt positives. Les institucions de col·laboració, diàleg i ensenyament contribueixen a crear un nou clima d'entesa, d'apropament de les persones i de les institucions, de treure prejudicis històrics del passat o presents. Totes les comunitats religioses ajuden a establir en la societat un seguit de valors d'una gran vàlua social: solidaritat, fidelitat, bondat, responsabilitat, llibertat, amicitat, bellesa, pau, esforç, justícia, igualtat, pau, tolerància, amor, perdó, esperit de servei, etc. Com passa sempre en tota persona i en tota institució, no sempre les religions han estat fidels a tots aquests valors, però aquests sempre han estat en la seva tradició més genuïna i profunda, la qual cosa les ha ajudat a repensar continuament el que proclamen i el que fan.

Totes les religions a Barcelona ajuden de manera molt eficaç a la integració dels nouvinguts en la societat barcelonina. La immensa majoria d'immigrants tenen una religiositat profunda i en arribar cerquen la comunitat religiosa. Les diferents comunitats a Barcelona acullen i acompanyen els nouvinguts amb constància i eficàcia.

Alhora que acullen, les religions fan una immensa tasca social, d'ajut, proporcional a la seva implantació a Barcelona. L'acolliment va sempre acompanyat de l'ajut material: diners, menjar, pisos, etc. Només cal esmentar el bon treball de l'Església catòlica, el Consell Evangèlic o el Centre Cultural Islàmic.

La ciutat de Barcelona no seria la mateixa sense la diversitat de religions; seria molt pitjor. Les religions, cadascuna segons les seves possibilitats, ajuden de moltes maneres a donar esperança a la ciutat perquè li donen valors per viure i conviure, un entorn comunitari acollidor i uns ajuts materials per viure i sobreviure. 



Propostes/respostes

Una oportunitat per a la convivència

Text **Dani de Torres** Comissionat per a la Immigració. Ajuntament de Barcelona

La Barcelona d'avui és el resultat de les migracions d'ahir. La història de la ciutat aporta diversos exemples d'onades migratòries que han determinat la realitat demogràfica, social i cultural de la ciutat.

A l'actualitat estem vivint un nou període intens d'arribada de nova immigració que es caracteritza per la seva globalització, amb una gran diversificació pel que fa als països d'origen i una heterogeneïtat igualment notable de perfils socials. Aquesta nova immigració suposa un procés de transformació social important, atès que incorpora nous factors de complexitat a una societat ja per si mateixa diversa i plural, en què els conceptes d'incertesa i inestabilitat són constantment utilitzats per descriure la realitat social. En aquest context, hem de partir de la base que l'augment de la diversitat sociocultural és a la vegada una font de complexitats i d'oportunitats i el fet que prevalgui més un factor o un altre dependrà de la interpretació que en fem i de com gestionem aquesta diversitat. Per abordar els reptes que planteja l'acomodació de la nova diversitat, cal fer un exercici rigorós pel que fa a la identificació dels factors que afavoreixen o dificulten els processos d'integració i de cohesió social. Aquesta identificació no és senzilla i sovint es pot posar un excessiu èmfasi en les qüestions culturals, religioses o identitàries i menysvalorar la importància de les variables socioeconòmiques. Però tampoc no podem cometre l'error contrari i obviar que una de les principals qüestions que plantegen els processos d'acomodació consisteix en la nostra capacitat per combinar el reconeixement i respecte a les diferències amb el reforç dels vincles que ens uneixen com a ciutadans.

L'establiment d'un equilibri complex entre diversitat i unitat es troba en la base del debat sobre la construcció d'un nou model de convivència. Per donar resposta a aquest repte cal una estratègia global que combini les respostes basades en la millora de les oportunitats socials amb d'altres que se centrin a reforçar el sentit de pertinença i els vincles de confiança i solidaritat entre tots els ciutadans.

A Barcelona ens trobem ja en una fase d'assentament de la nova immigració, en què l'augment dels reagrupaments familiars ens mostra la superació d'una primera fase d'acollida. Aquest assentament implica que sigui més necessari abordar diverses qüestions que ens obliguen a anar construint el nostre propi model d'integració i d'acomodació de la diversitat. És en aquest context global que hem d'analitzar els reptes que planteja l'augment de la pluralitat i visibilitat del fet religiós. Un augment que coincideix en el temps amb un procés de secularització

important de la societat, sense que aquests dos factors siguin incompatibles. Una pluralitat que en cap cas no és conseqüència única de l'emergència de les noves religiositats aportades pels immigrants, sinó que ve donada per la suma de diversos factors, entre els quals destaquen l'increment de la individualització i flexibilitat de l'experiència religiosa, la visibilitat de cultes minoritaris ja tradicionals o l'augment de l'interès per altres religions, com les orientals.

Aquesta major presència del fet religiós a la ciutat provoca l'aparició de noves necessitats que obliguen a definir nous criteris per articular les nostres respostes. Estem parlant de qüestions que afecten de manera molt directa la vida de les persones i les solucions no sempre es troben en l'aplicació del marc jurídic. Són molts els exemples de les qüestions que se'ns plantegen quan abordem la pluralitat religiosa en la seva quotidianitat, i més enllà de les relacionades amb la ubicació de nous llocs de culte o el debat sobre l'ús del vel, en trobem d'altres de menys mediàtiques però rellevants i complexes d'abordar:

— Quins criteris utilitzem per respondre a les demandes d'ús de l'espai públic per a activitats religioses? Es poden justificar respostes diferents en funció de quina sigui la confessió sol·licitant?

— Acceptem que en diversos centres públics com les escoles, hospitals o presons hi hagi una oferta de menús adaptats a les demandes religioses?

— Com responem a algunes demandes que es produeixen en àmbits com el laboral perquè les persones puguin complir amb rituals importants o festivitats religioses que difereixen del calendari oficial?

— Com s'han d'adaptar els serveis dels cementiris de la ciutat per donar resposta a les especificitats que planteja l'enterrament dels barcelonins respectant la diversitat religiosa?

Partint de les premisses bàsiques de garantir la llibertat religiosa i la neutralitat dels poders públics envers el fet religiós, el marge d'actuació per resoldre aquestes situacions és ampli. Per altra banda, la percepció ciutadana i el grau d'acceptació d'aquesta realitat difereixen notablement respecte d'una o altra confessió. En aquest sentit, el culte islàmic és el que provoca les reaccions més contràries i resistents, ja que molts ciutadans consideren que porta implícits uns valors poc compatibles amb els predominants a la nostra societat. En qualsevol cas, és important que el debat sobre com abordar el nou context del fet religiós a la ciutat s'emmarqui en un debat més general sobre el model de gestió de la diversitat a definir entre tots.

Com a conclusió, apuntaré alguns aspectes que em semblen rellevants per al debat:

— Destacar la importància d'aprofundir en el coneixement de les noves realitats socials i d'adoptar una actitud proactiva sense por d'equivocar-se. Dels errors se n'aprèn.

— Assumir que cal emprar el diàleg, la negociació i els processos deliberatius per buscar solucions de consens a situacions i conflictes que apareixen en el marc d'una societat plural. Assumir un cert marge de flexibilitat per arribar a les solucions més raonables és molt necessari en l'àmbit local.


— Acceptar que la nova diversitat aporta un grau més alt de complexitat en un marc identitari, ja per si mateix complex i heterogeni. Cal assumir amb naturalitat la compatibilitat del pluralisme identitari amb un sentit de pertinença compartit.


— Combinar la defensa d'uns valors fonamentals i democràtics irrenunciables amb l'acceptació que la nova immigració també aporta valors positius (hospitalitat, solidaritat, respecte a la gent gran, etc.) que són bàsics per a la cohesió social.

— Defensar un concepte de cultura obert, no essencialista i en constant procés d'evolució, que sobre la base del patrimoni cultural i lingüístic consideri la nova diversitat com una oportunitat per enriquir la cultura del país.

— Apostar per un concepte de ciutadania basat en el reconeixement dels mateixos drets per a tothom, incloent-hi el dret de vot a les eleccions municipals dels estrangers, i de la ferma exigència del compliment dels deures i obligacions per part de tothom sense excepcions.

— Promoure la interacció positiva, el contacte, l'intercanvi i el coneixement mutu entre els ciutadans per tal de posar l'èmfasi en els aspectes que ens uneixen més que no ens separen, reforçant els vincles de confiança i solidaritat necessaris per garantir la cohesió social i la convivència.

Finalment, penso que ens trobem davant d'una doble oportunitat. D'una banda, la necessitat d'abordar el repte que suposa l'augment de la diversitat ens obliga a repensar bona part dels fonaments que configuren la nostra vida en societat. D'altra banda, tenim una gran oportunitat per reivindicar el paper de la política entesa en el seu sentit ampli i no només des de la perspectiva de les polítiques públiques, sinó com el principal instrument col·lectiu per debatre i abordar els temes més rellevants que afecten la "cosa pública". En aquest sentit, és des de la proximitat de l'àmbit local des d'on tenim una important responsabilitat, però també una oportunitat apassionant. 



Quan la Mercè està contenta,
somriu i pica de mans

Jaume Sisa

Pregó de les Festes de la Mercè 2008



Ciutat i poesia


El Pau Riba ho ha cantat i jo també ho vull cantar, recollint l'alegria i traduint-la: la Mercè està contenta perquè ja és Festa Major!

Barcelonins, barcelonines i barcelonets, nins i nines, barcelonaires de l'èter transmutacional, barcelonantes de la virtualitat intangible i encarnada, barcelonistes del bon patir i la queixa perenne i, adesiara, de l'eufòria i l'esperança, tots els barcelonesos, tots, i també els finlandesos, japonesos i originaris del Peloponès que per atzar o bé per decisió pròpia o induïda han vingut a raure a aquesta ciutat comtal, prodigiosa i cobejada, turística i domèstica, del disseny i l'anarquia, centralista i disbauxada dins del Principat de Catalunya i, temps era temps, sortida al mar del molt noble Regne d'Aragó, la Dama i els Arxius del qual són prou reconeguts a casa nostra.

Cal també estendre aquesta salutació i posterior convit als espanyolistes del futbol més reial i als habitants d'antigues viles foranes que avui dia engrandeixen la Capital, com ara els graciencs, els santandreuencs i els de Sants i d'Hostafrancs, sense oblidar-nos dels del barri de Sarrià –famós pels seus capellans i pastissers– ni dels hortencs de les històriques masies. Comentari a banda mereixen aquells que posen sal a la quotidiana vida urbana des de la vora del Mediterrani, al barri de l'Òstia, altrament anomenat Barceloneta.

Siau tots plegats benvinguts a casa vostra, com ho són els socis del Club del Foraster, que des del rerefons de l'ànima senten Barcelona com a cosa seva, en un punt situat a l'enlloc del ben endins.

A milers es compten els estrangers i passavolants que transiten calçades i voravies a la recerca del contrallum i l'alè, que de ben segur justificaran el viatge. D'Austràlia i del Perú, d'Egipte i de Mongòlia, d'Andorra la Vella i de Xina la Nova, de la negritud tropical, l'islam profund i el blanc polar. Del primer, del segon, del tercer món i de la quarta dimensió, d'arreu i per diferents camins arriben solitaris del Congrés, aparellats o en ramats, sovint com una invasió subtil i, en dies assenyalats, talment una marabunta, ben a prop d'ofegar l'endreqada fluïdesa dels sentiments.



Perquè, certament, de sentiments estem parlant quan provem de retrobar, sota les runes multitudinàries, l'essència humida d'aquesta metròpoli tan antiga i señorona, com proclamava l'Antonio Molina:

*Mira, mira malagueña,
malagueñita.
Mira, mira Barcelona,
ay, qué grande y señorona
y qué bonita.*

*Cuando escucho una sardana
ya no se olvida.
Y cantando y trabajando
con afán va progresando
así en la vida.*

*Barcelona, Barcelona,
que trabaja y que sueña.
Tan sencilla y tan altiva,
tan moderna y tan antigua,
tan severa y tan risueña.*


*Yo te admiro, Barcelona,
y por eso en mi cantar
quiero hacerte una corona
que rodee Barcelona
desde el Tibidabo al mar.*

Aquest sentir que ens fa estimar l'asfalt que trepitgem; a sota, com bé sabeu, hi resten la platja i les flors més oloroses.

Jo tinc la sort d'haver nascut al Poble Sec, en un carrer que du el nom d'un poeta monàrquic oblidat. Un carrer ni massa ample ni massa estret que s'enfila cap a Montjuïc, on les llambordes es fonien patinant escales amunt, entre les torretes de la classe mitjana de barriada, amb el pedregós bardissam que pentinava la muntanya, en aquells anys encara un bon tros verge i poblada per les barraques de la misèria en un altre tros ben bo. Vessants per on grimpàvem la canalla a robar figures i beure aigua de la Font del Gat. He vist, entre les llàgrimes que el temps esborrarà, l'Olivella, defensa central del Barça, rematant d'improvís, com un vianant heroic i triomfador, una *bemba* de goma en un partit infantil, amistós, acabat, però, a garrotades contra la tribu del Pinchaúvas, que tan aviat arreglaven paraigües com desabonyegaven cassoles o ens fotien els mobles vells que guardàvem per a la foguera de Sant Joan.

He sentit relatar de boca dels pares el contínuum de dia i nit del Paral·lel republicà, on hi havia establiments que ni tan sols conservaven la clau de la porta, i he sentit mon pare fent la crònica d'un míting del Lerroux i de l'èxit apoteòsic d'en Josep Santpere a l'Ambos Mundos. Tot això i més: els jocs i la llibertat al carrer, les campanes escolars, els melindros amb xocolata a la granja Gustems, els batejos a la parròquia de Sant Salvador.

*Tireu confits
que són podrits.
Si no en voleu tirar
el nen es morirà.*



La primera comunió a Santa Madrona, la mare plorant i el pare esperant fora tot fumant, el Lluís del *colmado* arrambant les clientes, la fàbrica de botons davant del *meublé* del pont del funicular, les sargantanes amb la cua escapçada i el germà de l'Ausensi cantant pel celobert mentre els caramellaires de la Nova Colla assajaven al Casinet la *Cançó de matinada* del Juanito i els més grandets feien torns per espisar a collibè i a través d'un finestruc les coristes del Molino.

Tot això ho he imaginat més tard convertit en cançons, que tal vegada pervisquin en la memòria d'algú, però que tard o d'hora el vent s'endurà. Tots nosaltres esdevindrem no-res en un magma impensat, però avui i aquí –és a dir, l'única eternitat documentada– només puc constatar que em constitueixen una sèrie de records, imatges, sons i aromes d'aquest Cap i Casal que no podré oblidar mai. Aquesta és la meva ciutat i ho serà mentre jo visqui.

*La ciutat per a mi ressona,
se m'ofrena mica en mica.
Et recordo, ai, marona,
arribant des de la vila,
quan encara eres petita,
a la tendra Barcelona.*

Venien d'una guerra poc civil, i una postguerra molt militar els va ajuntar en aquell piset de lloguer amb cuina econòmica. Ell, represaliat, baixava del Maresme amb les mans a la butxaca, i ella, filla d'un mestre d'obres, ho feia de Sallent. La mare que em va parir ho féu justament el dia més festiu i patronal de la ciutat que l'havia acollida a la clínica La Lactància. Naturalment, a mi em tocava dir-me Mercè, però les convencions de l'època no ho permeteren i la Paquita, la teixidora del 2n 4a, tingué un petit disgust al no poder veure satisfet el seu desig. Per acabar-ho d'adobar, mon pare es distraigué uns dies al ser obstaculitzat persistentment per la pluja, buscant aixopluc sota els plàtans en caure els capvespres, un rere l'altre, i tampoc aconseguí inscriure'm al registre amb la data joiosa i crucial que cada any honorem al tombar de l'estiu a la tardor. Des de llavors arrossego l'immens enyor de no ser la Mercè.

Oh altíssima Senyora de totes les gràcies, on trobaren repòs nostres cuites i fatigues, al redós del mateix flux que les marees mou i les esferes motoritzades arrenclera. Presidiaris de la cosmogènesi en la fe material de l'alliberament que de vós esperem i volem creure. Intercediu per nós.

*El Sant Esperit lliure
és un misteri de llarga volada,
el portes dins. És la teva mirada,
res no demana. Viu i deixa viure.
El lliure Esperit Sant,
el Sant Esperit lliure.*

En pro de la poderosa plenitud esfereïdora que tothora vostra presència ens anuncia, feu que aquella noieta de les trenes daurades i el vailet amb rínxols i ulleres visquin la primerenca devoció en virtut del tendre amor que ses ales bat. Feu que els embats trafegosos del ritme impietós i de molta químera no els arrabassi el gaudi de la puresa animal i s'estalviïn el sofriment de no poder-vos *alcançar*. I esmerceu així, damunt l'*orbis* enter de l'antiga Barcanova, tanta magnificència com de bell antuvi consentíreu a aquestes animetes tribulades, bo i regalant-nos, Senyora, el do de la celebració científicament eternal, mal que

solament uns pocs dies siguin –preguem– lluminosos, esplendents i erms de la putíssima paüra i sobreixits encara més per l'estranyíssima vida.

Parlem del sentiment, però també de l'instint i la raó, car totes tres vies de coneixement conformen la síntesi de la visió o el punt de vista galàctic. Seguint el fil, un esclarit i visionari William Blake va deixar dit que, quan les portes dels sentits s'obren netament a una percepció de la realitat sense prejudicis, aquesta realitat se'ns manifesta tal com certament és: o sigui, infinita. Els límits els marcarà una triangulació delicada entre l'individu, el vertigen i la naturalesa. Proposo, doncs, aplicar el focus sobre aquestes Festes de la Mercè i fer un parament interactiu d'antenes, tot desplegant un assaig de percepció ample i decidit, esfèric i sense embuts del potencial galàcticament poètic que substanciï els plànols i dimensions evidents però habitualment ignorats.


A la plaça de Sant Jaume, a la del Sortidor, al Fossar de les Moreres i al carrer dels Robadors. La Paloma a la Catedral, Santa Eulàlia al Laberint d'Horta, el Túnel de la Risa, els *caballitos* del Lizano, el Mercat del Peix, l'Observatori Fabra i sempre, sempre, la Rambla que, com tants d'altres nouvinguts, descobrí el Gato Pérez:

*Un matí de primavera
del que aviat farà dotze anys,
arribava a la ciutat
per la porta que té al mar,
en un barco transatlàntic
des d'un continent austral,
un xicot viatger que duia
una gran curiositat.*

*Un ambient cosmopolita
i d'una gran activitat
va sorprendre gratament
aquell noi a l'arribar.
Quasi trenta anys captiva
no havien pogut canviar
a l'enèrgica ciutat,
que començava a despertar.*

*Hi ha gitanos i jueus,
colombians i portuguesos,
andalusos i argelins,
mallorquins i aragonesos,
i unes Rambles que van plenes
de fecunda humanitat.
Un oasi de tolerància
impossible d'amagar.*

La Rambla per on passejaven en Maragall apamant el lirisme de la Gran Encisera, la penya de l'Ateneu, Riba, Carner, Sagarra i el gran Pujols encapçalant la corrua embridant una tortuga de disset mil anys, la que trafegaren els cambrers del quiosc de Canaletes i la Monyos. Els venedors del *Goles* i el Salvat Papasseit de la Rosa de Foc, que defallí al carrer d'Argenteria cridant "Llum, més llum!". La Rambla d'un impecable Rusiñol venent duros a quatre pessetes, però també la dels pistolers de la patronal que van pelar el Noi del Sucre. La de la Bodega Bohemia, el Jazz Colón. La del Gil de Biedma sortint del Copacabana i el Marsé i el



Goytisolo entrant al Marsella, la de les carnisseres de la Boqueria i la de la divinitat bocacciana de l'Empordà derrapant Pegasos descapotables turquesa, maragda, robí del carrer Muntaner a la plaça Reial, i la de les paradetes d'ocells on ton avi i mon avi compraven cadernereres i periquitos.

És aquest el nervi estimulador sentimental d'una Barcelona que més m'estimaria amb menys turistes pixaners i més viatgers il·lustrats, amb menys xandalls olímpics de patacada i més boletaires d'innocència nua amb el cap a les estrelles, i amb els buròcrates emmagatzemats al Museu de Cera i els taurons especulant amb casetes retallables i hortets metafísics i no pas amb sostres i parets –que, tant de bo, no fossin de ningú!–. Una Rambla, una Barcelona i una urbanitat que molts vam creure possible que girés del costat del somni i no pas del de l'eficàcia econòmica, de la imaginació enfront de la llei de la gravetat i de la llibertat creadora en contra de la correcció ideològica. Un punt dolç, quan els vius morien per excés de vida i els morts vivien per falta de mort, s'abandonaven binocles als *palcos* del Liceu i s'enlairaven estels subterranis. Quan la Ciutadella vessava avions de paper i autobusos de llauna mentre s'orientaven els velams irisats de les naus dels somiatruites Llobregat amunt i Besòs avall.

Ara, de nou, anhelants, descalços, mudats, esbalaïts, és l'hora, mercedans.

Cal, aprofitant l'avinentesa, tornar a formar la rua de bombolles quàntiques que mai no ha parat de desfilar per sota, per sobre, a banda de la guia municipal i les llistes d'empadronament.

Cal fer-ho perquè els toreros fosforescents entomin ciència infusa, de peu, al bell mig de la plaça Catalunya.

Cal convidar els barcelonots carbonaires, conspiradors a les pinedes de Sant Adrià, saturats de lluna, organitzant conxorxes amb els francmaçons de l'Eixample i els simpàtics petardistes de la nova era.

També els barcelonetistes que, al compàs de músics amb flabiol i guitarró i rondant els pentagrames i la solfa, han desvetllat albaides girant pels carrerons de les oïdes somortes, eixerint-les per rebre una altra melodia, que fos la tradició i el trencament alhora.

S'hi afegiran amb entusiasme tota mena de cantants, cantaires, cantautors i *cantamañanas*, orfeonistes, corals, grups de *heavy* i d'havaneres, rapers, jazzistes i folklòrics, alçant veus, veuetes i veuasses harmonitzades en un mapa sònic intemporal i *transnitaire* sintonitzat amb el brogit de fons i la remor constant de l'univers.

I els *zelestials* fills i filles dels planetes i del moviment de les constel·lacions, inspirats per Paracels i amb els peus sobre el taulell, buscant el més proper i vitalista dels refrecs amb els amics de la pipa, que entre espirals de fum han preservat la memòria dels 4 Gats, dels 3 Tombs i dels set cavallers de defensa a les torres vigia més altes de circumval·lació i que avui tan sols vestigis són d'una plaça conquerida a la plaentor més burgesa i més punxant.

Tanmateix, i sense mandra, arraconarem els para-sols blancs, quadrats, asèptics i obligatoris de les terrasses dels bars i n'instal·larem d'altres de mil i un colors i variades formes. Ombrel·les i tendals sota els quals vindrà molt de gust llegir tebeos de segona mà al pic del migdia.

Els més agosarats esborraran del Bicing la N de Nostrat i la G de Guerrer i, tot agafant la Bici de Babau, d'Il·lús, de Càndid, d'Ingenu, provaran d'arribar amb un posat aerodinàmic a l'últim graó de l'escala de la vida, la consciència dels àngels, per tal de fundar la Cinquena Internacional Voladora.

Que vinguin les modistes dels entresòls més humils i dels tallers més sonors, turonejant carretons de puntes de coixí, i els sastres i sastresses –la Marcelina, el Sospedra, el Pellicer– que rere les bambolines han vestit rialles de ballaruga i seguicis d'enterrament, com el de la sardina, que a tantes criatures ha fet excursionar brandant la canya com pescadors de riu sec.

Traieu-vos els taps de les orelles els joves nerviosos, impacients, conductors d'ambulàncies i furgons, de mossos i urbans, també més d'un bomber, i pareu les sirenes agressives, eixordadores i assassines de timpans, trompes i martellets, i aprengueu a xiular per la finestreta cançons romàntiques a les Colometes de la Mercè que estenen la roba als passatges recòndits i als terrats sobrevolats per una dèria encara irresolta.

Obrim la cavalcada a les tietes missaires perquè llueixin *visillos* i *tapetes* i als ulls corpresos que des dels miradors modernistes veieren caure Gaudí i transformar els cavalls dels tramvies en vies d'acer nòrdic per on lliscaven fora de servei l'Ou com balla, la Pasqua Florida, el Carnestoltes i el Nadal gloriós quan la Fira de Santa Llúcia rebia els primers flocs de neu i Floquet aprenia a comptar amb els peus la dansa més pell de gallina, emotiva i coent.

Tanqueu portes, botiguers de llapis a l'orella i guardapols blau grisenc, que heu pesat cinquanta centímetres de pebre vermell i heu escampat sacs de patates i mongetes i pernills i bacallans del Born a la Bonanova, per tots els racons d'aquesta ciutat tràgica i mística, frívola i còmica, amb moltes ganes de tot.

Torneu, pregoners d'antany, a tocar la trompeta atòmica i esbombeu els missatges del futur, la veu de l'oracle amb renovada i engrescadora passió, convidant tricicles i patinets o gastant espardenyia, enfilant la platejada Arcàdia.

Oh, bruixes despenades, fabricants d'estany als soterranis, sentor de vaqueries a les Corts, devots del Price i del Cibeles i les ballarines del Somorrostro en blanc i negre, la florista Vicenta, que no morirà mai i tornarà a florir sempre cap allà al maig, els seguidors i els deixebles d'en Frègoli, l'Oriol Regàs, tan elegant, els encantats de Sant Antoni, consignadors de coixos de bon matí, els artistes de la via pública, nafrats per la intempèrie, els poetes dels jocs verbals més enjogassats i lletristes, quants quartins de perdulastres no s'hauran extrovernat un pocarronet a l'invers de l'espigolla amb xauxa, cuca o àdhuc magarrufa, ensiborrint cataliflumes i tafurros esmirlats de gamboiries, ooooooooooooooooooi?

Correu, els addictes a la *sopa boba*, els sants barons pendents de ser-ho amb un tortell de nata a la mà. Aneu passant els cavallistes funàmbuls del circ estratosfèric acompanyant les feres més repolidament salvatges i les superbes i ufanes amazones de la policia muntada del Barcenadà.

A més a més, els transvestits interiors i els clients i proveïdors de la Gran Mandungària, Societat Incorporària.

Endavant noctàmbuls mariners de Ribera pelegrinant joiosos a un pam de terra, fent caminet de la Ceca al Pla de Palau, a la Torre del Rellotge i a l'estació de les *Golondrinas* fins al *Rompeolas* de les il·lusions passades de moda.



I així, tants i tants que, des de les galàxies de la imaginació estant, no voldran marxar mai del tot d'aquesta Barcelona del seny i el cor delirant, inflamada i serena, perquè saben que el més sublim del Parnàs, la voladura més absoluta, no tindria al capdavant sentit, fóra en va i res més que fantasia, sense el teixit imprescindible dels veïns i veïnes que barcelonegen a tort i a dret.

No pas l'estructura oficial, administrativa ni institucional, no els polítics professionals, ans la humanitat anònima, les persones una a una que fonamenten i arrelen la vida i l'existència i que fan possible la història que entre tots escrivim cada dia. Repartidors suant la samarreta, senyores rialleres amb ordinador o amb boatiné, homes apressats amb corbata. Escombriaires a qualsevol hora i funcionaris a quasi cap. Les poques porteres que van quedant. Dependentes de merceria i caixeres del súper. Els veterans de la petanca i les iaies que aguanten els néts. El gremi de l'arracada i el *tattoo*. El paio que fa *recados* a peu i el xava motorista. Els cecs emmudits a les cabines, aturats molt actius, monges modernes, quinquis i empleats de "la Caixa".

La gent del barri, treballadora, matinera, fraternal, dipositària d'una exquisida filosofia del carrer i contenta de viure. En fi, el poble de Barcelona. Real, assedegat de poesia, ballant la sardana i la rumba en una mixtura complementària i enriquidora. El que som, el que tenim, el que somiem.

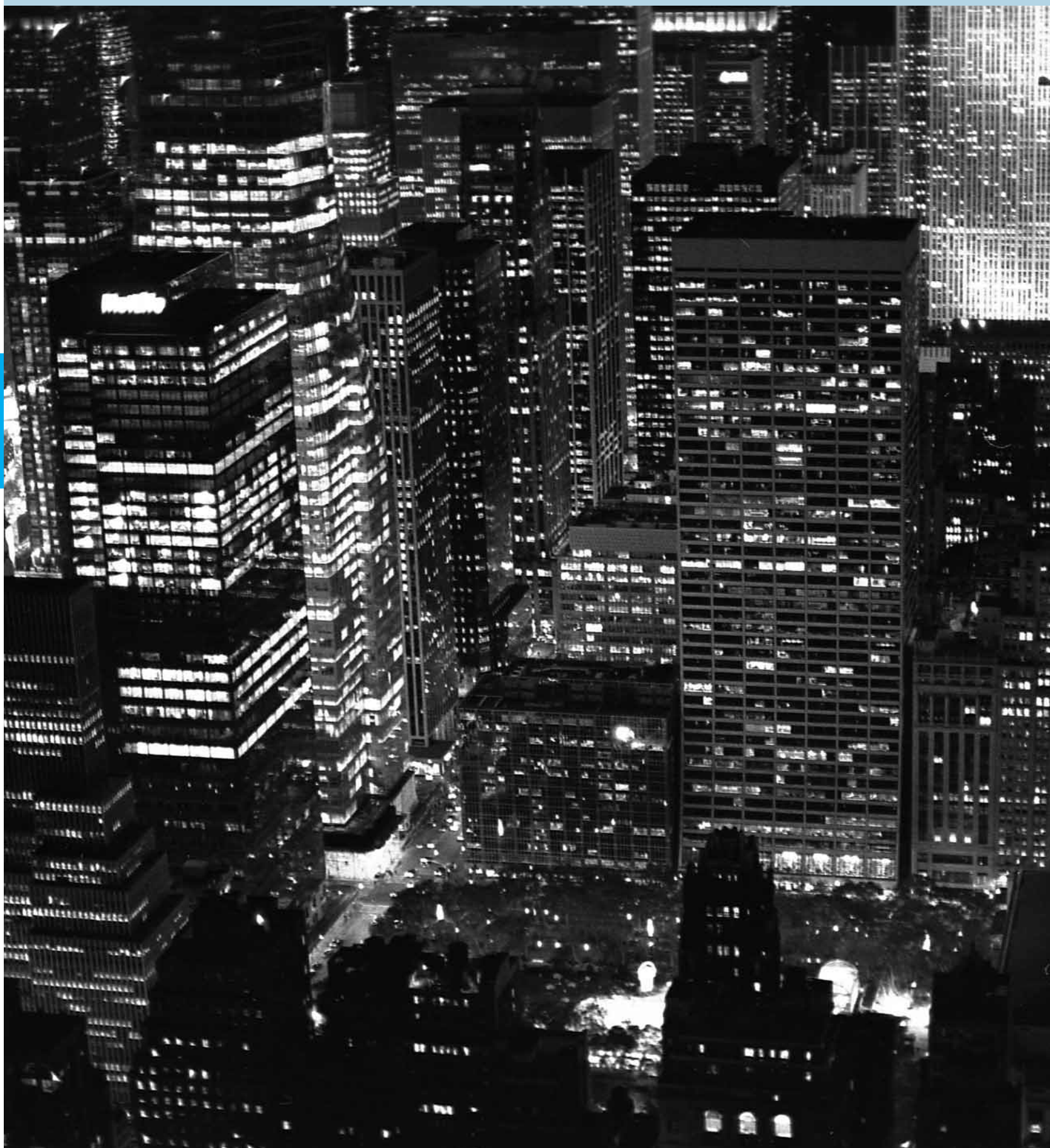
Des d'aquí convidem a tothom, barcelonasses, barcelonites, a menjar-se la festa i a beure a raig o a galet l'alegria de viure-la amb cordial intensitat.

Tirem els coets, i a mercejar!

*Súbete a Colón, súbete a Colón,
desde allí verás la gran Barcelona.
Súbete a Colón, súbete a Colón,
más cerca del cielo te sentirás.
Súbete a Colón, súbete a Colón,
en el ascensor, a pie o en avión.*



OBSERVATORI





Nova York, Barcelona i fotografia

Text **Jordi Calafell** Artista fotogràf

El novembre de 2008 vaig estar a Nova York. Allà, si el fred no et paralitza, la tardor és simfònica. El motiu de la visita, retrobar un amic escultor, en Sebastià Salas, i recórrer la ciutat plegats, jo com un turista i ell com un resident bregat. Per a molts artistes, viure a la metròpoli és l'opció vital, única. Nova York és la que sanciona i reparteix vises a la creació contemporània i davant la resta del món representa el sublim de la modernitat urbana.

Habitualment allò que ens il·lustra i assabenta de la cultura urbana són les imatges. Malgrat el recent auge de les ciutats de l'Extrem Orient, Nova York és, de llarg, la ciutat més representada i, gràcies a la fotografia i al cinema, ha esdevingut la ciutat per excel·lència, la Ciutat amb majúscula. Des de l'invent de la fotografia, el territori urbà no ha deixat d'enregistrar-se i representar-se i tots coincidirem que la fotografia i els seus fills –el cinema i el vídeo– en són les eines de representació òptimes. Cultura imagènica i cultura urbana s'integren i és impossible l'existència de l'una sense l'altra. Podem convenir, doncs, que si la ciutat és el territori on s'origina i es regenera la modernitat, el registre fotogràfic és alhora testimoni i símptoma d'allò que entenem per modern.

Enguany serà el 170è aniversari de la primera fotografia feta a Espanya. Va ser el 10 de novembre de 1839 quan Ramon Alabern, gravador i deixeble de Daguerre, va fer el primer daguerrotip a la plaça Palau de Barcelona, de cara a l'edifici de la Llotja, en una demostració pública del nou invent acabat d'arribar de França. Aquesta efemèride hauria d'estar integrada sense fetixismes en la nostra cultura, com l'Ictíneo, els Jocs Olímpics i els darrers alcaldes.

Però històricament Barcelona ha valorat poc la fotografia. Enmig de l'anar i venir entre la vindicació ciutadana –o nacional– de tot allò que recorda amb nostàlgia que Barcelona va ser una vegada el *Paris du Sud*, i la força anorredora d'una modernitat de rendibilitat ràpida, la fotografia, les fotografies, no han rebut l'atenció merescuda. El resultat d'aquest capteniment tan nostre és la incapacitat d'integrar patrimoni fotogràfic i coneixement en una normalitat cultural que, al marge de festivals i aniversaris, possibiliti generar nous discursos.

Durant aquest període de cent setanta anys, que és el de la història de la fotografia –si és que es pot parlar d'història

de la fotografia–, el registre fotogràfic de la nostra ciutat ha estat discontinu i, sovint, d'esquena a la modernitat. Teresa Navas constata en una conferència a la Fundació Tàpies el 2007, en un cicle que significativament es deia *La construcció fotogràfica de Barcelona*, la inexistència d'un registre fotogràfic seriati i sistemàtic de les zones de creixement urbà a Barcelona fins ben entrat el segle XX. La Reforma de la Via Laietana l'any 1909 i la remodelació de la muntanya de Montjuïc l'any 1915 produiran els primers registres fotogràfics massius. I no serà fins als Jocs Olímpics que es tornarà a fer un encàrrec municipal d'aquest tipus. Aquesta infravaloració del registre fotogràfic en l'àmbit institucional possiblement constitueix una de les causes importants de la inexistència d'una cultura fotogràfica a la nostra ciutat. Aquest desinterès per l'encàrrec i una difusió molt marcada per la nostàlgia i enemiga del debat historiogràfic ha relegat les fotografies a l'estatut de simple il·lustració o d'objecte valuós immune a qualsevol debat.

Les discontinuïtats institucionals en el registre fotogràfic de la nostra ciutat, especialment de les zones perifèriques, també les podem interpretar com la conseqüència d'una contradicció. L'escassetat de sèries documentals podria ser un senyal, un índex, de la contradicció latent a la nostra ciutat entre el creixement, modern per definició, i la conservació, políticament correcta però poc rendible. Modernitat i conservació(-*dorisme*) són dues idees que, des dels inicis del Noucentisme, han marcat l'esperit del *barceloní* de soca-rel. És significatiu que els motius de bona part de la producció de molts fotògrafs *amateurs* de la petita burgesia, durant el segle XX, seran els jardins de l'Exposició a Montjuïc i els racons del Barri Gòtic, els diumenges a les vuit del matí quan encara tothom dorm, en un exercici malaltís d'autodefensa i nostàlgia a despit d'una Barcelona molt més gran que creixia allunyada del centre històric.

Vaig deambular per la Ciutat. Buscava fotografia. I n'estava ple: el MoMA, el Metropolitan, el Whitney, el P.S.1, el New Museum, les galeries de Chelsea... Em vaig deixar per al final l'International Center of Photography. Fundat el 1974, les exposicions, la biblioteca, els seus fons i la seva escola fan de l'ICP un centre de primer ordre en la generació de cultura fotogràfica a la ciutat de Nova York. Al costat dels grans museus s'ha convertit en el pilar indiscutible

Mentre que a Manhattan –fotografia de la pàgina anterior– cada gratacel és símbol i metàfora del poder i la individualitat, a Barcelona la burgesia va optar per la comoditat horitzontal del pis principal de les finques de l'Eixample, i va relegar el panorama dels terrats a les porteres.

entorn del qual pivota bona part de la xarxa fotogràfica novaiorquesa. A les sales de l'ICP, conviuen diferents maneres d'explicar fotografia en igualtat de condicions i totes gaudien de bona salut. Una exposició antològica sobre el treball de la fotoreportera Susan Meiselas i una altra de col·lodions mostraven en aquell espai de l'illa de Manhattan dues formes d'explicar història contemporània –les fotografies són documents històrics– interrogant directament la naturalesa de la fotografia. Si a Susan Meiselas: *in history* les fotografies, la recerca històrica i els multimèdia servien per a establir un diàleg a moltes bandes entre passat, present, història, memòria i fotografia submergint l'espectador en una veritable experiència fotogràfica, a *America and the tintype* l'exhibició de dos-cents col·lodions, una tècnica del segle XIX també anomenada el daguerrotip dels pobres, servia per desenvolupar un discurs que, defugint el recurs fàcil de la nostàlgia i el fetitxisme, girava entorn de la funció social d'aquella tècnica fotogràfica i del seu valor en l'àmbit de l'autorepresentació de les classes populars.

D'uns cinc anys ençà, a Barcelona s'han fet exposicions de fotografia extraordinàries, algunes de les quals són irrepetibles. El paper jugat pel MACBA (Robert Frank, 2004, Arxiu Universal, 2008, Programa d'Estudis Independents) és inqüestionable. Malgrat tot, hi ha alguna diacronia entre el gran públic i la difusió fotogràfica a la nostra ciutat que fa que sovint predomini la desconfiança per sobre de la mirada. No hi ha dubte que la manca de cultura fotogràfica és determinant i en aquest aspecte hi té molt a veure la democratització molt tardana, a partir dels anys 60 del segle XX, de la tècnica fotogràfica. Però aquesta incredulitat tampoc no és aliena a aquell sentiment contradictori entre la conservació (-*dorisme*) i modernitat, talment com si tot allò que se situa entre els dos pols, el d'una certa misèria i el d'un cert despotisme, no pogués respirar i generar els seus propis discursos. El resultat final és un teixit discontinu d'individus, col·lectius i iniciatives que no s'arriba a consolidar com a xarxa, amb uns grans perjudicats que són els binomis creació-patrimoni i difusió-consum, dos pilars essencials de la cultura fotogràfica.

Aquest any 2009, l'Arxiu Fotogràfic de Barcelona ha assolit la independència de l'Arxiu Històric de la Ciutat. Aquesta antiga secció de l'AHCB té davant seu el repte de convertir-se en una entitat que s'integri en el teixit fotogràfic barceloní i, des de la seva situació de centralitat, pugui exercir un lideratge escrupolosament respectuós amb totes les iniciatives que ja existeixen. Aquesta nova etapa de l'AFB obre noves vies al coneixement de la fotografia, conservant el

patrimoni, però sobretot impulsant l'encàrrec i fent una difusió moderna, crítica i oberta a la interdisciplinarietat. El nou AFB té l'oportunitat i el deure d'explicar fotografia, perquè la fotografia és cultura. Enguany, centenari de la Setmana Tràgica, l'AFB ens convida, a partir del mes de juny, a l'exposició 1909: *fotografia, ciutat i conflicte* que, defugint estereotips previsibles, ens proposa una lectura política de les fotografies que sobre Barcelona i els seus ciutadans van circular a principis de segle XX.

A dalt de l'Empire State, tenia tots els gratacel per sota i m'imaginava com aquells prismes de formigó i vidre pujaven i baixaven, en una mecànica incansable d'enderroc i construcció, com els èmbols d'un motor còsmic que arrossega el món. Era al cim de la ciutat, imaginant la mirada que el poder té des dels seus despatxos. De dia, des del mirador privilegiat de Manhattan endevinaves, per la remor de sota, la circulació d'uns carrers i avingudes que, de dalt estant, només veia com uns solcs ombrívols. De nit, amb la mateixa remor, sabia que no hi ha pausa. Lluny, entre les ombres dels edificis, les fantasies sobre el glaç del Rockefeller Center i la lluminària de Times Square.

Cada ciutat té les seves talaies. A Barcelona totes es troben a la seva perifèria. No sé si hi ha alguna relació entre com es fotografia una ciutat i la seva cultura fotogràfica, però el cert és que mentre a Manhattan cada gratacel és símbol i metàfora del poder i de la individualitat, a Barcelona la burgesia va optar per la comoditat horitzontal del pis principal de les finques de l'Eixample, relegant el panorama dels terrats a les porteres. El punt de vista fa l'objecte i normalment la imatge -o la fotografia- de cada ciutat és el reflex de com les seves classes dirigents l'han imaginada. L'enginyer Pearson i els intel·lectuals orgànics del Noucentisme van fer aquest exercici polític pujant al cim del Tibidabo. *Et donaré...*

Aquella burgesia barcelonina mai no va tenir un rival fotogràfic. Si a Nova York el daguerrotip dels pobres era l'eina d'autorepresentació de les classes populars, a la Rosa de foc era el dibuix i la caricatura, molt més barats que la fotografia. La democratització de la fotografia al nostre país va arribar molt tard, a la segona meitat del segle XX, en ple franquisme. Si la democràcia és una característica de les societats modernes i la fotografia és un índex de la modernitat podem suposar que encara tenim molta feina a fer. Cal explicar fotografia, perquè la fotografia és cultura. **M**

OBS ZONA D'OBRES



Creure en l'educació. L'assignatura pendent Victòria Camps

Edicions 62,
Barcelona, 2008
173 pàgines

L'últim llibre de Victòria Camps s'inscriu en el que podríem dir-ne "gir pedagògic de la filosofia pràctica". En efecte, és curiós observar el fet que en els últims anys alguns filòsofs de l'ètica i de la política han començat a dirigir les seves reflexions a l'àmbit educatiu. Això no deixa de ser sorprenent, ja que no fa gaire temps resultava difícil trobar "pensament pedagògic" tant en l'àmbit de la filosofia com en el de la pedagogia. Alguns dels llibres recents d'Adela Cortina, Luc Ferry o Martha C. Nussbaum, entre d'altres, estarien en aquesta línia.

A *Creure en l'educació*, Victòria Camps es proposa fonamentalment dues coses: la primera és realitzar una diagnòsi, una radiografia pedagògica del moment present, i la segona consisteix en una sèrie de propostes generals per fer-hi front. Respecte de la diagnòsi, tant si atenem els informes educatius i les investigacions sociològiques com la pròpia experiència de

pares i educadors, hom no pot ser gaire optimista; més aviat al contrari. Sens dubte, vivim en un moment de profund desconcert i desorientació. Sobre la segona qüestió, *què hem de fer?*, no resulta pas fàcil trobar-hi una resposta adequada.

Però anem pas a pas. La tesi de fons de Victòria Camps és clara, i l'autora s'encarrega de repetir-la diverses vegades: *hem deixat de tenir fe en l'educació*. És per això que el llibre es titula *Creure en l'educació*, perquè la solució es troba en un acte de fe, a tornar a creure en l'educació. La qüestió ara és indagar per què ha irromput el desànim i com recuperar la fe sense que això suposi tornar enrere, una mena de retorn a un paradís perdut.

Tot i que no es tracta d'un llibre de filosofia de l'educació, ni tampoc d'un text dirigit a especialistes, i la seva autora no s'atura a analitzar amb detall ni els supòsits ni les crítiques filosòfiques que sostenen el seu discurs, el lector de seguida s'adona que Camps es col·loca bàsicament *davant o en contra* de l'obra de Rousseau. A *Creure en l'educació* es pensa fonamentalment *contra Rousseau*, contra la pedagogia rousseauiana i, més concretament, contra l'ús que n'han fet alguns teòrics de l'educació (que, al final del llibre, són qualificats de "postmoderns"). Que l'ésser humà és bo per naturalesa, que la font de tots els mals és la cultura, que l'educació ha de ser no repressiva, que cal deixar plena llibertat al nen: aquesta, segons Victòria Camps, és l'herència (nefasta) del pensament pedagògic de Rousseau.

Una herència que, per dir-ho de manera concisa, es concreta en el fet que hem estat massa condescendents respecte de la companyonia, del fet d'agradar i de ser simpàtics, i hem eliminat quelcom que no s'ha d'eliminar: la distància entre educador i educand, entre mestre i alumne, entre pares i mares i els seus fills i filles.

No discutiré la qüestió de l'herència pedagògica de Rousseau. En tot cas, crec que Victòria Camps té tota la raó. Hi ha elements pedagògics constitutius de la mateixa relació educativa que resulten "estructurals". Amb independència, doncs, del que a la pràctica s'hagi fet, és clar que no hi pot haver educació si no es transmet alguna cosa, si no s'ensenya quelcom, si l'autoritat desapareix, si no hi ha normes o regles de joc compartides, si no hi ha respecte (tant per part dels educadors com dels educands). Això em sembla evident i, si tal cosa ha passat *de facto*, és obvi que aquest és un dels mals fonamentals que afecten avui les relacions educatives.

Una altra cosa és si la lectura que s'ha fet de Rousseau és *rousseauiana* i si l'alternativa que es proposa, que en el cas de Victòria Camps és la filosofia de John Locke, és adequada. Crec que l'autora recorre a Locke, des de la cita inicial del llibre, perquè assumeix la idea que, en definitiva, som el que som gràcies a l'educació.

No deixa de ser sorprenent, almenys segons el meu parer, la defensa de Locke en un context pedagògic com l'actual. I ho és perquè en els darrers anys han aparegut crítiques feroços a la noció de la *tabula rasa*. Potser la més citada (si més no per part dels teòrics espanyols de l'educació) és la d'Steven Pinker al seu llibre *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana* (Barcelona, Paidós, 2003), un llibre llarg i dens, sens dubte. Del mateix autor es va publicar un breu opuscle en el qual ell resumeix les seves tesis titulat *La tabla rasa, el buen salvaje y el fantasma de la máquina*, Barcelona, Paidós, 2005.

Victòria Camps, en canvi, pren clarament partit per Locke. Per a ella, el fracàs de l'educació ha estat precisament que Rousseau s'ha imposat a Locke; és a dir, la noció d'una naturalesa humana originàriament bona i les virtuts de l'espontaneïtat, de l'alegria

"Que l'ésser humà és bo per naturalesa, que cal deixar plena llibertat al nen: aquesta, segons Camps, és l'herència (nefasta) del pensament pedagògic de Rousseau".

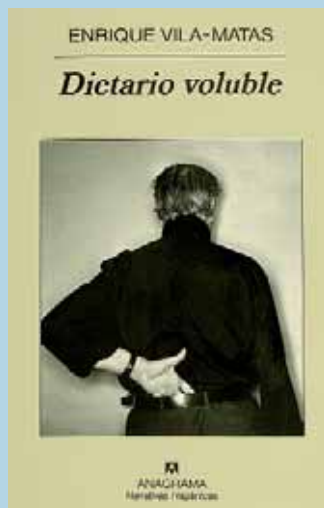
i de la puresa s'han idealitzat fins a l'extrem que la infància s'ha sobreprotegit de la societat, que sempre és reversa. No s'ha cregut en l'educació, no s'ha seguit l'opció de Locke, és a saber, que el nen o la nena és una taula rasa, un ciutadà potencial que podrà ser millor o pitjor en funció de l'educació (vegeu la pàgina 77 de l'edició catalana). Ningú no neix, segons Camps, ni respectuós, ni solidari, ni amable, ni tolerant... Tot això s'ha d'aprendre i s'ha d'ensenyar.

L'autora dedica diversos capítols a reflexionar sobre alguns dels valors que, segons el seu parer, hauria de tenir una moral pública: la llibertat, l'autonomia, l'esforç, el respecte. Crec que és important assenyalar la importància que ella atorga a l'autoritat. Victòria Camps sosté que no hi ha educació sense autoritat, i és veritat. La qüestió seria com s'obté, perquè l'autoritat és quelcom que es reconeix en l'altre, i no una cosa que un suposadament té i ho imposa. Dit d'una altra manera, el que reclama posseir autoritat ni en té ni en pot tenir (Gadamer va tractar aquest tema amb encert a *Verdad y método*).

El llibre acaba amb una qüestió que no vull deixar de banda. Sens dubte, els éssers humans som *animals imitatus*. Per això Camps dedica un últim capítol al *valor de l'exemple*. Tot i que el lector entén clarament el que l'autora ens vol dir, que l'educació moral és una qüestió pràctica i no teòrica i, per tant, l'ètica ocupa, per dir-ho a la manera de Wittgenstein, l'àmbit del *mostrar* i no del *dir*, no sobriaria preguntar-nos si seria convenient distingir l'*exemple del testimoni*. Considero que són dues coses molt diferents: en el primer cas, hi ha un privilegi del subjecte que "dóna exemple" (el pare, la mare, els educadors), mentre que en l'"acció testimonial" resulta fonamental l'"experiència viscuda", que no és exemple de res, sinó precisament ben

el contrari, com podem veure-ho a les memòries dels supervivents dels camps d'extermini (Primo Levi, *Si esto es un hombre*).

En definitiva, un llibre sincer, de vegades provocatiu, que fa pensar, i discutir. Victòria Camps no es reprimeix en les seves observacions, sinó que valentament les posa damunt la taula. Al cap i a la fi, en filosofia i en educació es tracta d'això, no que els nostres alumnes pensin com nosaltres, sinó que els nostres alumnes pensin. **Joan-Carles Mèlich**



Dietario voluble Enrique Vila-Matas

Editorial Anagrama
Barcelona, 2008.
275 pàgines

Volia dir que en aquest llibre el que hom s'hi troba és Vila-Matas en estat pur, però em fa l'efecte que això ja ho han dit en un altre lloc i, a més, no és ben bé cert. El que t'hi trobes, per damunt del seu autor a la clara, és la literatura en estat químicament pur, deliberadament pur, lliure de gèneres, de categories, de formalitats... A les pàgines de *Dietario voluble*, el que és voluble no és l'autor, sinó la seva

escriptura, el seu pensament inconstant, capriciós, és a dir: literari, que va girant sobre si mateix (això és el que és voluble), i així la seva escriptura discorre sense reserves des de la cita literària, que a Vila-Matas té una funció d'*objet trouvé*, fins a l'exposició, per exemple, d'una anècdota viscuda al costat de Claudio Magris, o fins a una reflexió literària sobre l'obra de Verne, o fins a la denúncia d'una Barcelona que Vila-Matas ja no sent com a seva, per una sèrie de raons superestructurals que exposa detalladament i irrefutablement en aquestes pàgines. I que molts barcelonins compartim.

En aquest *Dietario voluble* el que s'hi veu, ultra mil coses més, és l'escriptor ressuscitant d'entre les trames de la mort, que queden desarmades a les portes d'una habitació de l'hospital de la Vall d'Hebron (on Enrique Vila-Matas arriba biogràficament, capitalment enverinat per una disfunció renal), i se'l veu aleshores aferrant-se als braços infinits de l'escriptura, que és una de les secretes formes amb què la vida ens dona la mà d'amiga solitària. Vila-Matas, quan es recupera d'aquest tràngol de salut, escriurà un llibre de contes per explicar-ho o per celebrar-ho (*Exploradores del abismo*, l'anterior a aquest), però, alhora, ha estat publicant setmanalment aquest dietari, que apareixia, tot i que només en una part comparable a la part visible d'un iceberg, en l'edició dominical d'*El País*.

L'abisme que explora Vila-Matas, i això també s'aprèn en aquest dietari abans que en els contes esmentats, no és l'abisme pascalià, metafísic, sinó un altre abisme profundament i delicadament literari. El seu abisme, com revela l'autor en aquest llibre, prové materialment del buit fabulós al qual s'aboquen els personatges de Jules Verne al costat del cràter de *Viatge al centre de la terra*, o els de Poe al relat *El dimoni de la perversitat*, i també

és l'abisme del volcà Tängri, que apareix a la novel·la *La ribera de les Sirtes*, de Julien Gracq.

Enrique Vila-Matas, que ha estat amb un peu en el veritable foli en blanc, es llança amb aquest llibre a l'abisme de l'escriptura, a l'abisme de la vida, i és per això que el que li surt és un dietari voluble, una acta imprevisible de cada minut que passa, de cada lectura que completa o que posposa, de cada fet que protagonitza o que presencia, de cada cançó que escolta. Ah, aquest és un llibre que té quelcom de CD particular, un recopilatori de cançons (tothom ho sap: qui canta el seu mal espanta), substanciat de la música de The Ronettes (i, així, Phil Spector ha ajudat, ja que no ho fan les autoritats, a aixecar l'ànim de la literatura barcelonina), de cançons de CocoRosie i dels Guillemots (la presència dels quals ens recorda que Vila-Matas és el Neil Young de la literatura indie), de les cançons *batiscafiques* i *andrebretonianes* d'Antònia Font... I, per damunt de molts altres assumptes, *Dietario voluble* és un llibre d'agraïment profund a l'escriptor Julien Gracq, mort el desembre de 2007. Però ara, més que assenyalar tot el que Vila-Matas reprèn del culte literari de Julien Gracq i, sobretot, de la seva obra *Leyendo escribiendo*, ja que això ens ho indica detalladament l'autor barceloní, crec que val més la pena, pel fet que es tracta d'una simpàtica anècdota, reparar en el que ha pres el redactor de la coberta de *Dietario voluble* ("Com que es tracta d'un diari literari que s'origina en la lectura, és una obra escrita des del centre mateix de l'escriptura...") del redactor de la coberta de *Leyendo escribiendo* (Fuentetaja, 2005). "*Leyendo escribiendo* és una obra escrita des del cor mateix de l'escriptura. L'escriptura s'origina en la lectura...". Els subratllats són els mateixos que als respectius originals.

Al *Dietario*, Vila-Matas ens revela

que el tema substancial de la seva obra és la impossibilitat de dir la veritat, és a dir, d'expressar-la. Potser és aquesta recerca de l'expressió d'allò veritable, com també passa amb Pessoa (a qui Vila-Matas celebra en totes les seves manifestacions literàries), el que ha fragmentat (tot i que no sé si aquesta és la paraula) alguns autors en els seus diferents heterònims, o els ha multiplicat en mons paral·lels... A altres escriptors, com a Beckett, aquesta impossibilitat els ha tornat únics i hermètics. En el cas d'Enrique Vila-Matas es barregen totes dues circumstàncies. Vila-Matas és un festival de l'heterònim hermètic. Enrique Vila-Matas, de fet, no és més que un dels molts heterònims d'Enrique Vila-Matas, tots endimoniadament ocults sota el seu complet i nou nom. Al seu *Dietario voluble*, Enrique Vila-Matas confessa així mateix la seva passió juvenil per les pel·lícules d'espies, i amb aquesta referència hom comprèn el Vila-Matas que, segons que explica en aquestes pàgines i en d'altres, espia les converses de la gent quan va amb autobús (el seu cèntric 24), o el Vila-Matas agent secret que treballa per a l'altra banda del teló que separa vida i literatura, i que s'amaga darrere dels camions del seu barri per no ser reconegut per veïns i, encara menys, pels crítics literaris, o el Vila-Matas que s'ha fotografiat d'incògnit a la solapa del *Dietario* amb ulleres de sol i amb les solapes de l'abric aixecades.

I també hi ha un Vila-Matas agent provocador, que és el que descriu (amb paraules de ràbia terribles) la Barcelona polvoritzada per l'avarícia dels calés i per la voluble avarícia municipal, i el que descriu fastiguejat el Madrid de la crispació, dels bisbes de manifestació i pancarta, dels taxistes de falsedat radiofònica i, és clar, el Madrid del protocol acadèmic ranci amb birret platejat.

Però l'essencial de Vila-Matas, i

això batega en el seu *Dietario voluble*, és la seva lleialtat sens fi a la literatura, el fet que continua escrivint en la mateixa taula en què va començar quan era un noi. Des d'aquesta taula on concep els seus llibres, l'autor s'ha fet cosmopolita. Totes les ciutats, a les quals torna de vegades i les quals qualifica d'empipadores d'altres vegades, no són més que desenes, centenars d'heterònims de la taula on escriu. Fins i tot Barcelona no és sinó un heterònim de la seva taula. Una Barcelona de la qual se'n vol anar; però no pot, com els heterònims tampoc no poden tallar amb tot el que els lliga als seus creadors.

En aquest *Dietario voluble* hi ha, finalment, un pessimisme constitutiu, que prové de la desconfiança de qui prefereix els llibres a un món en el qual d'aquí a unes dècades arribarà al poder tota una generació de nens visitants d'Eurodisney. El *Dietario voluble* pertany a una rara espècie de literatura, que viu emboscada en una selva d'hermetismes i d'heterònims, i en una selva també de llibres i d'escriptors, els uns vius i els altres espectrals, els quals l'autor cita, els quals l'autor llegeix, els quals l'autor acompanya pel Passeig de Gràcia sense dirigir-los la paraula, o amb els quals conversa sota la pluja de Roma, o al costat dels quals deixa passar els dies immers en l'avorrida normalitat de Finlàndia. És un cosmopolitisme, ja s'ha dit, fet de literatura. Encara més: és un cosmopolitisme que ja només creu en la literatura. **Javier Pérez Andújar**

“També hi ha un Vila-Matas agent provocador, que descriu amb paraules de ràbia terribles la Barcelona polvoritzada per l'avarícia, i amb fàstic el Madrid de la crispació”.



Tratado de la servidumbre liberal

Jean-Léon Beauvois

Editorial La Oveja Roja
Madrid, 2008
272 pàgines

Gairebé cinc segles després que a França un jove estudiant de lleis anomenat Étienne de La Boétie (1530–1563) es proposés indagar sobre les raons de la submissió i es guanyés amb el seu honest plantejament l'amistat de Montaigne, la pregunta continua sent pertinent, potser avui més que mai. Així ho ha entès el reconegut psicossociòleg francès Jean-Léon Beauvois.

A l'assaig sobre “la servitud voluntària”, La Boétie va tocar el punt feble en especificar que “es tracta d'esbrinar per què tants homes, tantes ciutats i tantes nacions se sotmeten de vegades al jou d'un sol tirà, que no té pas més poder que el que li volen donar.” El que va plantejar aquell jove era una de les paradoxes més simples i implacables de les formes d'exercici del poder, que de vegades costa tant de reconèixer des de la banda de la crítica: els subjectes poden participar –i, de fet, ho fan sovint– de les seves pròpies formes de dominació consentida i fins

i tot oferir-se explicacions molt elaborades sobre aquesta qüestió. Ens poden arribar a agradar les nostres cadenes. I per què? Aquesta és la qüestió que cal dilucidar i el que Beauvois intenta explorar mitjançant eines teòriques i experimentals de la psicossociologia com la *teoria radical de la dissonància* –un desenvolupament de la teoria homònima de Festinger, figura crucial de la psicologia social del segle XX–, que ens mostra com, en situacions en què ens comportem d'una manera contrària a les nostres conviccions íntimes, “passant per l'adreçador”, preferim proporcionar-nos explicacions *ad hoc* abans que admetre que s'ha esquarterat el nostre cabal sistema de valors, que hem transgirit i, a sobre, no sabem per què.

Arreplegant diversos experiments de submissió a l'autoritat, des del clàssic de Milgram sobre autoritat i crueltat fins a d'altres de més recents, Beauvois mostra com l'obediència quotidiana dels homes i les dones comuns, de les “persones de bé”, és la corretja de transmissió decisiva per als règims polítics, no solament totalitaris, sinó també liberals. Les formes de reconeixement d'autoritat o de vincles socials que en altres teories s'acostumen a descriure, per exemple, en termes de “confiança” (Coleman), de valors “comunitaris” o, fins i tot, com a “seguretat ontològica” (Giddens), en aquest llibre són qüestionades sota una òptica inquietant, la de la submissió voluntària. Al pròleg, Slavoj Žizek es refereix a l’“aparent oximoron de ‘totalitarisme liberal’”. Es poden posar matisos a aquest plantejament provocador –i cal fer-ho–, però, en tot cas, en les nostres democràcies liberals això és tan incòmode com necessari començar a pensar-hi. Si als anys cinquanta van proliferar els estudis que intentaven indagar una mena d’“origen” psicossocial de les formes d'adhesió a règims totalitaris com el nazi, avui dia obres com aquesta plan-

tegen la inquietant tesi que ens trobem en “contextos d'il·lusió de llibertat” –com els mons del treball–, on els comportaments psicopàtics autoritaris o, simplement, la col·laboració amb diverses formes de xantatge social són *l'adreçador nostre de cada dia*.

La contraposició entre llibertat formal i llibertat real no és solament un problema de teoria política: és un fet quotidià. Una de les tesis centrals que planteja el llibre és que els sistemes capitalistes liberals treballen cada dia amb la terrible paradoxa –operativa en democràcies purament formals– de la potència dominadora present en la idea de la llibertat d'elecció. En els nostres contextos de vida ordinaris, donar al subjecte la llibertat d'escollir sovint no es tradueix en més llibertat, sinó en una lubricació millor de l'engranatge de la servitud col·lectiva. L'exemple de la setmana *voluntària* de 65 hores constitueix un dels molts casos en què el lector pot començar a pensar. El que vol explicar aquest interessant llibre sobre les formes de racionalització de comportament obtinguts de la gent sota contextos d'il·lusió de llibertat es resumeix per al seu autor que “hem de distingir, en les produccions cognitives de l'exercici quotidià del poder, el que competeix a la democràcia com a sistema de poder i el que competeix al liberalisme com a ideologia que habita aquest poder. La primera no pot crear res sense recórrer a la segona”.

En temps d'efectes satànics, de *shows* televisius en què la gent es deixa vexar o en què el terme *pròxim* ja només fa referència al que és *a prop*, aquella pietosa exhortació de “perdoneu-los, perquè no saben el que fan” adquireix un nou to. És veritat que no sabem el que fem, però gràcies a aquest llibre ho sabem una mica més. I potser no ens perdonem tant. **Alicia García Ruiz**

“Obres com la de Beauvois plantegen la inquietant tesi que ens trobem en ‘contextos d'il·lusió de llibertat’, on els comportaments autoritaris i la col·laboració amb formes de xantatge social són ‘l'adreçador nostre de cada dia’”.



Términos de la política

Roberto Esposito

Herder Editorial
Barcelona, 2008
216 pàgines

En les últimes dècades, Itàlia està vivint una curiosa paradoxa: d'una banda, una degradació cada vegada més gran del seu sistema polític, encarnada en la figura de Berlusconi; d'una altra, una proliferació de filòsofs que estan renovant el pensament polític contemporani i entre els quals destaca Roberto Esposito.

El seu pensament és hereu de la filosofia francesa de la diferència, des de Bataille fins a Nancy. La seva obra no és gaire extensa, però té un ressò internacional cada vegada més gran. L'editorial Herder acaba de publicar traduït al castellà el seu darrer llibre, *Términos de la política*. Són onze assajos a través dels quals podem seguir l'itinerari intel·lectual de l'autor. Esposito mateix ens facilita la tasca, ja que ha afegit a l'edició espanyola un llarg pròleg en el qual reconstrueix la seva trajectòria.

Els seus primers treballs es van ocupar de Maquiavel, Vico i Rousseau. Però el primer llibre en què comença a desenvolupar el seu pensament és

Categoríe dell'Impolitico, el qual va seguir *Confines de lo político*. Esposito pren de Thomas Mann el terme "impolític", no com a sinònim d'apolític o antipolític, sinó com a indicador dels límits de la política. En aquesta primera etapa, segueix Heidegger i Derrida en la seva tasca de *Destruktion* o "desconstrucció" de la metafísica occidental. En particular, pretén desconstruir els pressupòsits metafísics de les grans categories polítiques modernes (sobirania, representació, democràcia, etc.), atès que aquestes categories han deixat fora l'"impensat" de la política, la seva ombra o rerefons "impolític".

Als anys noranta, Esposito inicia una investigació sobre el significat del *munus* llatí (do, deure, obligació envers els altres), present tant en el terme *communitas* com en el seu oposat *immunitas*. En dos llibres consecutius (*Communitas i Inmunitas*), Esposito desenvolupa una fecunda anàlisi sobre la complexa dialèctica entre la lògica de la comunitat (que obre l'individu cap enfora, cap a l'altre, cap a allò comú, cap a allò impersonal) i la lògica de la immunitat (que l'aïlla i el tanca en ell mateix, en el que és propi, separant-lo de tot contacte o contagi exterior).

Esposito fa ús d'aquesta dialèctica per prosseguir la seva tasca desconstruïtiva i mostra que la tradició dominant de la filosofia i la pràctica política modernes, des del *Leviathan* de Hobbes fins als diversos liberalismes i comunitarismes contemporanis, no ha fet sinó desenvolupar la lògica immunitària a costa de la lògica comunitària, conduint a aquesta patologia coneguda com a malaltia autoimmunitària, en què el sistema immunitari acaba destruint la vida de l'organisme (biològic o polític) al qual hauria de protegir. Així va passar a l'Alemanya nazi.

La qüestió del nazisme el porta a investigar (al seu llibre *Bios*) la gènesi

històrica del que Foucault va anomenar "biopolítica": el doble moviment de politització de la vida i biològització de la política, que segons Esposito caracteritza la societat actual i suposa una ruptura decisiva amb tot el sistema de la política moderna. Esposito mostra l'ambivalència que aquest concepte té a Foucault i els usos contraposats que se n'han fet, els uns en positiu (Negri) i els altres en negatiu (Agamben). Davant d'aquesta disjuntiva, ell fa ús de la dialèctica comunitat/immunitat per mostrar com la biopolítica liberal va poder convertir-se en el seu contrari durant el nazisme, és a dir, en una "tanatopolítica" capaç de matar milions de persones.

En el desè assaig, Esposito defensa unes tesis que considero molt problemàtiques sobre la relació entre totalitarisme i biopolítica. Afirma que es tracta de dos conceptes o "paradigmes" incompatibles, defensa el segon en contra del primer i planteja el repte d'inventar una biopolítica democràtica o una democràcia biopolítica.

En el darrer assaig de *Termini della politica* (que, en certa manera, és un resum del seu llibre precedent, *Terza persona*), Esposito tracta de vincular les seves idees sobre la comunitat i sobre la biopolítica amb una nova filosofia d'allò "impersonal". Després de dur a terme una genealogia i una desconstrucció del concepte teològic i jurídic de "persona", qüestiona la seva vigència indiscutida en tots els discursos contemporanis, mostra que persona i vida són tan irreductibles entre si com dret i justícia, i per això proposa avançar cap a una nova experiència d'allò impersonal, que seria també una nova experiència de la comunitat i de la vida. **Antonio Campillo**

La funció del teatre

Al llarg de la història occidental, el teatre ha tingut funcions diferents segons les característiques de cada societat: a l'Atenes clàssica, tant la tragèdia com la comèdia eren, fonamentalment i de manera profunda, polítiques, i en canvi a la Roma republicana i a la imperial el teatre oscil·lava, segons els períodes, entre ser una distracció popular, un fet social culte o un refinat exercici de recreació literària. Per a qualsevol observador mínimament informat, resulta evident que la funció de les enginyoses evasions franceses conegudes com a *pièces bien faites* no és comparable als drames d'Ibsen, per molt que el mestre noruec aprengué més d'un recurs tècnic dels artesans francesos, i resulta igualment clar que la grandesa de Shakespeare no és equivalent a la grandesa també corprenedora de Brecht. I podríem continuar comparant noms i circumstàncies *ad infinitum*.

Sembla, doncs, que sota el nom genèric de teatre agrupem experiències en elles mateixes ben diferents. Però hi ha una cosa que els és comuna: la necessitat del públic, la "trobada" imprescindible entre l'espectacle i el destinatari de l'espectacle. De fet, és una

cosa similar a allò que en els factors de comunicació s'anomena nivell de relació: amb independència del contingut, "B" pot confirmar o bé pot desconfirmar la definició que "A" fa de si mateixa perquè aquesta mena de comunicació bàsicament defineix el vincle que es vol establir. Dit d'una altra manera: Roma negava la tragèdia als teatres perquè, sense democràcia, el fet tràgic o còmic vist des de la política, en el sentit més noble del terme, no tenia sentit.

On es produeix aquesta "trobada" teatral en el nostre món? Quines característiques té aquest nivell de relació que defineix la mena de vincles escènics que s'estableixen? La resposta no és fàcil i, lògicament, varia segons les circumstàncies. No és el mateix parlar de la situació teatral a Alemanya que als Estats Units, i tot plegat també depèn en bona mesura de si dominen les empreses privades o estem parlant de teatres públics. En qualsevol cas, sembla evident que Europa dedica una quantitat important de diners públics a les arts escèniques i, per tant, el nivell de relació no pot quedar automàticament definit per la taquilla. Catalunya també ho fa

així, tant directament a través dels teatres públics com pel suport que es dona a les empreses privades.

De fet, si pensem en el cost real dels centres de formació i producció, en les inversions i les amortitzacions de les infraestructures i els equipaments, si pensem en la difusió i en el conjunt de despeses inevitables per fer que l'actual realitat escènica catalana sigui possible, haurem de constatar que parlem de dotzenes de milions d'euros anuals. Per tant, com que són xifres relativament importants, la mena de comunicació que s'estableixi entre "B" i "A" en cap cas no pot ser fonamentalment evasiva. Dit més clarament: gastar tants diners per distreure la societat i per enriquir uns quants professionals no sembla el millor plantejament.

A casa nostra aquesta reflexió està per fer. Sembla que els teatres, tant públics com privats, només tenen l'obligació d'omplir la platea -cosa que tampoc no fan del tot- i que únicament a les sales dites alternatives se'ls reclama una certa funció cultural. Els teatres s'han d'omplir, és clar, i cal aplicar les estratègies oportunes per aconseguir-ho, però el més important, el que de veritat és transcendent, té a veure amb la mena de vincle que s'estableix entre l'oferta i el receptor. Si la funció del teatre ha de ser únicament cultural potser estem parlant d'una cosa que ben bé podria ser, per exemple, un gens desitjable teatre arqueològic ben fet. Si ha de ser evasiva, superficial, eminentment estètica i cultural només en el sentit de desenvolupar activitats recreatives, certament és un cas diferent. I si entenem que ha de ser profundament política (no propagandística ni partidista), estem parlant d'una altra cosa i cal admetre que aquí les lectures que es fan de les obres, les dramaturgies, les actualitzacions, seran capitals. En fi, ja que ens costa tants diners, no ens faria cap nosa entrar de manera àmplia en aquestes qüestions, que aquí només han estat assenyalades de manera esquemàtica.





Marc Ayza, un jazzman iconoclasta

© Dani Codina

Offering ha estat sens dubte la sorpresa més excitant del present curs jazzistic. Aquest còctel iconoclasta, sacsejat pel bateria Marc Ayza i enriquit amb generoses dosis de soul i de hip hop, fa estralls per allà on se serveix. No en va, ens trobem amb Ayza després de l'èxit de la presentació del seu disc a València (on es van vendre tots els exemplars que portava), i abans d'un parell de cites grans al Jamboree amb la presència del *rapper* nord-americà Core Rhythm, un dels MC (mestres de cerimònies) més respectats de l'escena del hip hop underground.

“Cada concert –assegura Ayza– és una festa diferent, però amb el Core tot agafa una nova dimensió. Ell reacciona als estímuls com els altres instrumentistes, i juga rítmicament i improvisa amb nosaltres. És una manera de fer de MC diferent. Fins i tot demana una cadira...” El DJ Helios, el pianista Roger Mas i el contrabaixista Tom Warburton són els altres elements d'un grup certament insòlit per aquests paratges, i que suposa un gir copernicà respecte del disc anterior d'Ayza, amb una instrumentació i unes idees molt més convencionals. Segons ell, “tot i que el darrer tema del primer disc ja apuntava cap aquí, ara intento ser jo sense cap mena de complex i fer la

música que em surt de l'estómac. *Offering* reflecteix coses que he mamat de petit (Stevie Wonder, Marvin Gaye, els Beatles, músiques en general molt melòdiques...), així com el hip hop que he escoltat després. Ja he fet coses harmònicament més sofisticades amb grans músics com el saxofonista Perico Sambeat, però ara vull fer les meves coses”.

A banda del tema que dona nom a l'àlbum, original del tàndem Gil Scott Heron & Brian Jackson, la resta de composicions són obra d'un Ayza la mar d'inspirat: “La idea em ve tocant la bateria, però per compondre necessito el piano. Amb aquest grup, em puc permetre el luxe de fer coses que no faria amb un combo de jazz més tradicional. El tema pot ser un ritme, com a les cançons de James Brown on la melodia és a la línia de baix”. I quin valor dóna a la improvisació? “Tot. Hi ha pautes necessàries perquè el tema funcioni, però a partir d'aquí hi ha plena llibertat”. Com que la reacció del públic és molt bona, Marc Ayza té previst enregistrar un disc en directe i un DVD. Mentrestant, la seva música s'està venent força bé tant aquí com a l'Extrem Orient, i al proper mes d'abril serà un dels convidats estel·lars al prestigiós Jazzhead de Bremen.

25 anys de Fresh Sound

Després de gravar el seu primer àlbum ara fa quatre anys al desaparegut segell ilerdense Satchmo (*Deejah*), Marc Ayza ha publicat *Offering* dins de la sèrie New Talent de Fresh Sound, precisament l'any del 25è aniversari d'aquesta companyia barcelonina fundada pel productor Jordi Pujol i Baulenas. Amb més de 500 discos publicats al seu catàleg, Fresh Sound s'ha convertit amb els anys en una de les referències mundials en l'àmbit del jazz. “Al principi –explica Pujol– la idea era reeditar elapés del so West Coast, que no es trobaven, però a partir de 1992 vam crear la sèrie New Talent per gravar músics joves i emergents. Amb el jazzman català Jordi Rossy com a contacte als Estats Units, hem tingut l'oportunitat de poder gravar els primers discos de futures figures d'abast planetari com Brad Mehldau o The Bad Plus, entre d'altres”. Habituals a les llistes de millors discos de l'any de *The New York Times*, entre els treballs publicats per Fresh Sound també hi trobem bona part del millor jazz que s'ha fet aquí als darrers anys.

OBS ARTS PLÀSTIQUES

Jaume Vidal

Reinventar la tradició

No hi ha dubte que les noves tecnologies han revolucionat tots els aspectes de la vida en els últims 15 anys. Lògicament, l'art no s'ha quedat al marge d'aquesta evolució i el món digital s'ha afegit a aquest àmbit com una eina més de creació. Aquesta incorporació tecnològica ha coincidit amb l'aparició d'una nova generació d'artistes que ha iniciat la pràctica artística amb la utilització de l'ordinador o la càmera digital. El món virtual ha ofert també la possibilitat de crear i difondre l'art en xarxa i, a més, molts artistes han desenvolupat projectes de caire social, de recuperació de la memòria històrica o d'intervenció en el paisatge. Totes aquestes vies han ampliat el ventall de possibilitats d'exploració artística. S'han obert noves portes, però també se n'han tancat d'altres. Curiosament les que fan relació als aspectes de la tradició artística. Això ha provocat que molts creadors que van iniciar-se als anys 90 amb sofisticada tecnologia hagin fet un procés invers d'evolució i hagin passat de les modernes tècniques de creació als principis més tradicionals de l'art.

Això va passar a la Núria Duran (Barcelona, 1971), artista que, seguint un corrent de la seva generació, va començar a experimentar amb el dibuix animat. "Vaig crear algunes instal·lacions en què incorporava l'animació, però em vaig adonar que començava la casa per la teulada, que al meu treball li faltava consistència". Pensat i fet, l'artista va deixar de banda els seus prejudicis i va començar per allò que molts considerarien carrincló: fer natures mortes. Els bodegons li van servir per indagar sobre la naturalesa de la llum, els volums i les formes, és a dir, sobre els principis acadèmics de la pintura. "Quan feia Belles Arts em deien que l'important era la idea, però quan la reflectia en un quadre em retreien que estava mal pintat. Per tant, si no aprens la manera de plasmar-les, de res no et serveix tenir bones idees", explica l'artista. El procés va ser intens, perquè la recerca volia estudi i pràctica de totes les possibilitats convencionals de l'art. Explorant el passat, feia noves descobertes. "Cal trencar la tradició per tornar-la a inventar". Com més coneixia les possibilitats de cada material, de cada plantejament artístic, més s'apropava a allò que estava cercant. "Hi va haver un moment en què, quan em preguntaven què estava fent, em feia vergonya dir-ho, fins i tot defugia alguns galeristes amb qui havia treballat per no haver de dir que pintava bodegons". Això demostra que encara es conserven certs prejudicis d'una falsa modernitat que oblida sovint que les arrels de les avantguardes del segle XX es troben en l'estudi dels clàssics i de l'art tribal. Les revolucions en l'art sempre s'han produït des del coneixement, mai no s'ha arribat a cap innovació des del prejudici, la ignorància o el menyspreu.

Però si ja és difícil viure de l'art per a un artista que tingui una trajectòria consolidada i un llenguatge definit, molt més complicat és quan un creador ha de refer un camí d'aprenentatge. La solució va



© Dani Codina

ser compartit en forma de classes el que anava aprenent en el seu procés d'investigació. Núria Duran va llogar un local prop de Santa Maria del Mar i va muntar un taller on fa classes (www.nuriaduran.com). Amb el temps la fórmula li ha funcionat. L'anomena de manera conscient taller. "No és una escola d'art, ni una acadèmia. No em sembla just anomenar-lo així, jo cada dia aprenc dels alumnes", explica. En el seu procés d'aprenentatge autodidàctic, fora de la facultat, ha descobert que és un mateix qui ha de descobrir el seu camí, i que per fer-ho calen eines. "No ensenyo tècniques tradicionals, sinó coses de la tradició, que no és el mateix". Duran acompanya els seus alumnes en els processos de creació i deixa que l'atzar també hi intervingui. "L'atzar és important en la meua obra, el combino amb el raonament i, de la trobada dels dos processos, neix la meua pintura", explica.

Mitja setmana la dedica a les classes, la resta se'n va a Cadaqués on es cabussa en el treball pictòric. Allà es deixa anar i troba la tranquil·litat que no li dona la pressió del circuit galerístic. "He trobat una fórmula per guanyar-me la vida que em fa aprendre i alhora em permet ser lliure amb el meu art". De moment ha complert un dels seus objectius en equiparar vida i art, tot i que sap la dificultat de lliurar-se amb passió a la creació. "L'art t'ensorra, però a la vegada t'aixeca".

Guanyen els joves

(sobre les coproduccions d'enguany al Liceu)

L'actual temporada del Gran Teatre del Liceu (2008-2009) és plena de novetats. Aquestes no només se centren en l'àmbit de la interpretació musical; el teatre va presentar, l'estiu passat, un nou director general del Consorci, Joan Francesc Marco.

Paral·lelament, el coliseu barceloní ha apostat per una direcció musical amb dos titulars d'escola germànica, Sebastian Weigle i Michael Boder.

La nova gerència i els directors no ho tenen fàcil; afronten reptes de gestió importants, com ara augmentar la cura del teatre pels compositors del país i fer més estable la presència del nostre primer equipament públic (sufragat per tots, cal recordar-ho) a la resta del territori català.

Però, de novetats musicals, també en tenim; començant per l'esperat retorn –després de 36 anys– de l'òpera *Tiefland*, d'Eugen d'Albert, basada en *Terra baixa* d'Àngel Guimerà; l'estrena de *La cabeza del Bautista*, del

compositor badaloní Enric Palomar (1964), o la primera representació d'una obra mestra del primer gran tòtem de l'òpera, Monteverdi, *L'incoronazione di Poppea* (1642), l'última –i aplaudida– representació que hi hem pogut veure.

No obstant això, un teatre operístic ha de ser valorat primordialment per la seva capacitat de producció d'espectacles. En aquest sentit, el Liceu segueix apostant amb encert per coproduccions amb altres teatres d'Europa, sempre estèticament afins a la casa. Fins al moment, el nivell d'aquestes ha estat més aviat discret.

Le nozze di Figaro en va donar el tret de sortida; coproduïda amb la Welsh National Opera de Cardiff, presentava una bona mostra d'artistes catalans. D'una banda, el degà dels nostres directors, Antoni Ros Marbà, que va firmar un Mozart elegant però ben poc teatral. Si la direcció musical fluïxjava, no ho va fer l'esplèndid treball teatral de Lluís

Pasqual, que va aconseguir fer rutil·lar la comèdia mozartiana a la perfecció; esperem veure'l de nou al teatre. En un repartiment desigual, hi va brillar feliçment la soprano valenciana Ofèlia Sala, encara amb dificultats de volum, però cada vegada més precisa.

Si *Le nozze* ens va oferir sentiments agre-dolços, el *Simon Boccanegra* de Verdi va caure directament al fracàs. La notable tasca del director musical Paolo Carignani no va poder amagar les deficiències d'un protagonista, Anthony Michaels-Moore, absolutament repel·lent a les exigències del cant verdian. Només les puntuals aparicions del tenor Marcello Giordani (tan sols dues funcions!) ens van salvar d'un avoriment encara més augmentat per una direcció d'escena absolutament raquítica i sense ni una idea de José Luis Gómez.

Curiosament, la salvació de la temporada ha arribat pel cantó menys esperat; una funció operística infantil que formava part del cicle *Petit Liceu*, però que va ser inclosa en el programa general de la temporada. Tot i tenir un format que l'acosta al públic més jove, *El Retablo de Maese Pedro* de Manuel de Falla és una òpera preciosa per a titelles que, per qualitat musical, entra de ple al repertori adult.

El treball escènic d'Enrique Lanz i la companyia Etcètera han tingut l'encert de jugar fort, amb uns titelles de mida monstruosa que ens van fer obrir la boca de goig. Cal destacar, en aquesta coproducció liceística, la batuta esplèndida de Josep Vicent i la tasca dels nostres cantants Marisa Martins, Xavier Moreno i Joan Martín Royo, amb una jove Orquestra de l'Acadèmia del Liceu entregada a una partitura que mereixeria una reposició en horari adult, acompanyada d'una altra peça de similar durada.

Poc hauríem pensat a l'inici de la temporada que els actius més joves del Liceu salvarien –de moment– les coproduccions del teatre. La lliçó és ben clara; quan el Liceu confia en els valors segurs del país, l'encerta. De





En trànsit

Daniel Pennac

“Em pregunto si els nostres estats volen formar de debò alumnes intel·ligents”

Entrevista **Sergi Doria**

Fotos **Pere Virgili**



La primavera de 1954, l'alumne Daniel Pennacchioni, de deu anys, nascut a Casablanca, fill d'un militar francès destacat en l'antic Protectorat, recollia el butlletí de notes. Les arts plàstiques no li anaven malament, però... “dibuixa perfecte, menys a classe”, advertia el professor; l'educació musical podria sonar millor a la seva oïda si no parlés tota l'estona; per les sessions de gimnàstica se'l veia poc i als exercicis de gramàtica es mostrava “alegre com a company i mediocre com a alumne”; en matemàtiques li faltava base i podria esforçar-se més en història i geografia; quan arribava l'hora d'anglès parlava molt, però era incapaç de pronunciar una sola paraula en la llengua de Shakespeare; tot i que el professor de ciència, més benèvol, deia que no s'havia de desanimar, el d'educació tècnica dictava sentència: “No ha fet pas res i ha rendit menys”. La conclusió: Daniel Pennacchioni, més conegut com a Daniel Pennac, componia en l'argot acadèmic el fatídic retrat robot del *cancre*. El cranc. Algú que als dotze anys no havia demostrat res.

Mig segle després, aquest professor i reconegut autor del *best seller* pedagògic *Como una novela* ha dissecat a *Mal de escuela* els cossos i les ànimes d'aquests joves que copen en els expedients acadèmics l'apartat del fracàs escolar. Fracàs de qui? De l'alumne gamberro? Del professor que no ho dona tot a l'hora de classe? Del sistema públic d'educació? D'una família que no presta prou atenció a l'educand?

En aquests temps d'incertesa, quan el nostre model de societat trontolla i totes les mirades es dirigeixen a l'escola, la desmembrament familiar i els guetos multiculturals, Pennac prefereix observar la singularitat humana: “A tots els que avui imputen la constitució de bandes només al fenomen de les *banlieues*, dels suburbis, els dic: teniu raó, sí, l'atur, sí, la concentració dels exclosos, sí, les agrupacions ètniques, sí, la tirania de les marques, la família mono-

parental, sí, el desenvolupament d'una economia paral·lela i les martingales de tota mena, sí, sí, sí... Però guardem-nos molt de subestimar l'única cosa sobre la qual podem actuar personalment i que, a més, data de la nit dels temps pedagògics: la soledat i la vergonya de l'alumne que no comprèn, perdut en un món on tots els altres comprenen”.

Vostè identifica el fracassat escolar amb la paraula *cancre*...

És una paraula específicament francesa, difícil de traduir en cap altra llengua. Quan em pregunten què és un mal alumne, em costa de respondre. Avui dia ningú no parla de *cancre*: simplement se'l qualifica de totxo, o inútil; un zero a l'esquerra. Però, etimològicament, el *cancre* és el cranc, un animal que camina de costat, a poc a poc; l'altra accepció es refereix al càncer, la malaltia de la por i la vergonya que et marca per a tota la vida. Ser un fracassat a l'escola és com un càncer que no es cura, un procés sotmès a successives recaigudes. Una persona acomplexada. Jo m'enfronto a aquest nen que no comprèn el professor. Aquest que, després de les primeres avaluacions negatives, acaba confinat en la inhibició intel·lectual. En aquesta tristesa, que conec tan bé, s'hi incuba la personalitat del que fuig, del mandrós, d'aquell que no aconsegueix mai explicar el que li passa. El *cancre* viu instal·lat en l'estupor permanent, una situació que m'interessa com a professor. Un objecte d'anàlisi que s'assembla molt al nen que jo vaig ser i que no oblidaré mai. Nens que porten la mateixa cicatriu que jo conservo: que senten una profunda vergonya quan no aconsegueixen encertar la resposta correcta. Un malestar que m'assalta en qualsevol moment: potser en el transcurs d'un sopar o quan començo a escriure un llibre. I l'escola no s'interessa per aquest problema, sinó per les qüestions socio-culturals i lingüístiques!

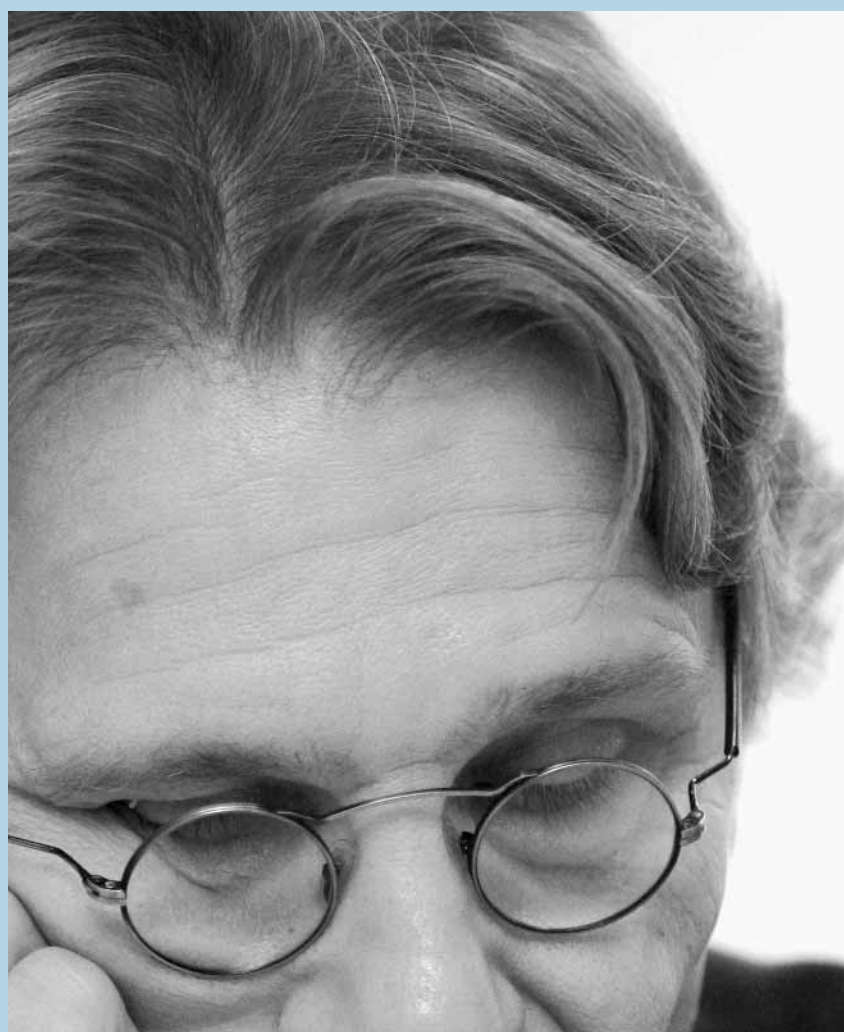
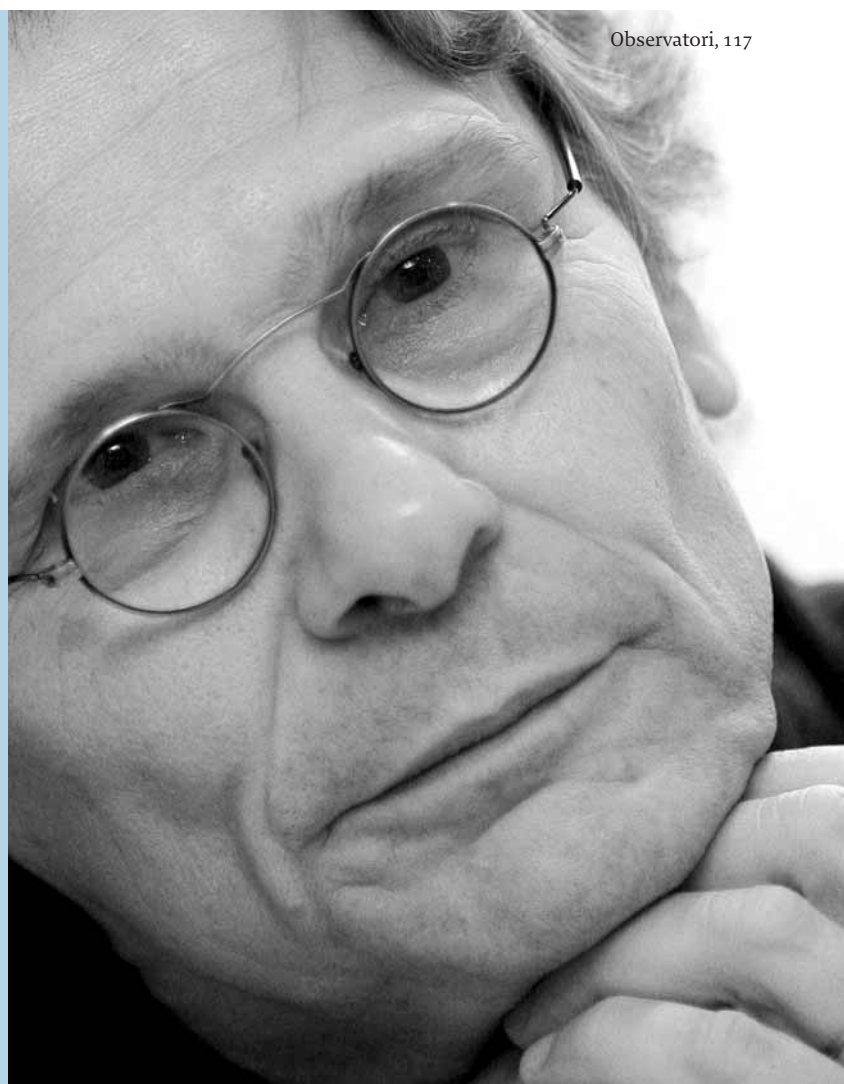
No oblidó ni un instant que jo vaig ser *cancre*! En la vida adulta es tradueix en complexos: d'inferioritat, però també de superioritat. El complex de superioritat és molt freqüent a França, gairebé una malaltia nacional, tan perillosa com el complex d'inferioritat.

Com es manifesta el “mal d'escola”?

Amb dolor. Un dolor molt particular. El de no comprendre, no ser capaç de respondre a les preguntes del professor. El sentiment de ser un imbècil. La decepció de la família i una por immensa a l'avenir. El dolor del professor que no aconsegueix de fer progressar l'alumne. El fracàs, també, professional. Els dubtes sobre la identitat pedagògica...

Les institucions educatives i l'Administració pública opten més aviat pels informes estadístics...

No cal indagar en la naturalesa del mal estudiant! És perdre el temps! La sociologia, la psicologia i la moral no serveixen per a res. A l'alumne que no obté els resultats esperats, segons les observacions del butlletí de notes, “li falta base”. I això què vol dir? Doncs que cada qualificador insinua que la mala nota no és culpa seva. La institució acadèmica diu que “li falta base”, i prou. Vet aquí una categoria. A aquest alumne sempre li faltarà base... Per aquesta raó, no m'interessa l'escola presa com a institució. Les explicacions psicològiques, econòmiques i sociològiques tenen data de caducitat: l'escola i la societat canvien! Jo abordo un malestar permanent i invariable al llarg de la Història. Lluís XIV, el Rei Sol, va patir una escolaritat molt difícil i això va tenir conseqüències sobre Europa...



Vostè era *cancre*, però ha triomfat. S'ha convertit en un escriptor popular...

Desconfiem dels *cancre*s triomfadors: Einstein, Chaplin, Picasso... Són excepcions. Considerem que el 99% van ser abandonats pel món adult i van conèixer el sentiment del fracàs. També s'ha de desconfiar d'allò que en dic "l'esnobisme de la *cancrie*", que alguns presenten com una reacció contra el sistema. Això és xerrameca mundana. Pura frivolitat. El que ha estat *cancre*, com he dit, conserva una cicatriu interna i dolorosa. És com el nen asmàtic: s'estima més no parlar de les seves limitacions. El *cancre* pateix vergonya i no se sent precisament orgullós de la seva condició.

I de quina manera s'avalua aquest fracàs escolar?

Jo no tinc aires de psicòleg, ni de sociòleg, ni de moralista: em preocupa més la por, el temor. Els mals alumnes tenen por. De què? Una por que, en tot cas, constitueix una barrera per al saber. Com la persona que pateix una depressió. La seva tristesa és una muralla per a la transmissió de coneixements.

Com es detecta aquesta por?

La vaig captar el 1969, al cap d'un quart d'hora de començar la meua primera classe. Vaig deduir que els alumnes tenien por i entraven en un joc agressiu cap a mi: els feia por ser jutjats com a cretins, ximpls, imbècils. Al seu fur intern es deien: "D'acord, com tu diguis, sóc un cretí, però et faré la vida impossible: no faré brot".

Aleshores, l'agressivitat prové de la por?

La percepció actual situa l'escola en una mena de perifèria parisenca poblada de joves díscols, en perpetua rebel·lió contra la República, el sistema educatiu i la cultura francesa... Però després de visitar els instituts de la *banlieu*, no en tinc aquesta visió catastrofista: hi trobo alumnes normals. La por no solament afecta el nen, sinó els pares, sobretot la mare. Es percep en els mesos d'abril i maig, amb el tercer trimestre. Comencen les trucades i les visites al despatx del professor perquè a les observacions del butlletí de notes hi apareix la frase lapidària: "El tercer trimestre serà determinant". La por de la mare neix de projectar el present sobre el futur del seu fill. Que el futur només sigui un present pitjor.

I quina actitud han d'adoptar els pares d'un alumne inútil?

Freud deia a les mares: "Feu el que vulgueu, perquè, de totes maneres, ho fareu malament". Una mare es queixava que el seu fill m'ho explicava tot a mi i a ella no. Li vaig respondre que la raó era que el professor no era ningú per a ell i ella ho era tot... Els pares no han de manifestar por sobre el futur del seu fill: no serveix de res. Quan jo estudiava era molt lent i la mare es pensava que era ximple. Si sempre et diuen que ets ximple hi acabes estant d'acord.

Hi ha mals alumnes, però també mals professors...

Fracassar amb un alumne palesa els nostres límits professionals i fa baixar l'autoestima. És a dir, que la por de l'alumne causa danys col·laterals, tant per a l'interessat com per a familiars i docents.

Segons que es diu, cada mestre té el seu propi estil a l'hora d'impartir classe.

El que ha de fer el mestre és conèixer a fons l'assignatura que imparteix. En aquest aspecte, els professors de llengua ho tenim millor que els de física i química, tot i que, a la meua època d'alumne, el professor que em va salvar la vida feia matemàtiques.

Com li va salvar la vida?

Es va trobar amb una classe tan destructiva com una pel·lícula de Sam Peckinpah: robatoris, desordre, mentides... I aleshores no hi havia immigrants; potser algun *pièd noir* que, això sí, proferia insults d'una enorme càrrega metafòrica: ens enviava "a cagar". En començar la classe, ens vam trobar amb una mena de "buda matemàtic" que professava un amor inoxidable cap a la seva assignatura i volia transmetre els seus coneixements. No li fèiem por; sabia amb qui tractava i estava convençut que faria de nosaltres uns matemàtics. I ho va aconseguir. Va traçar un zero enorme a la pissarra. "Què he escrit? La nota que tindreu a la selectivitat". Després va preguntar a un alumne: "Dos més dos, quant fan?" "Quatre", va contestar rient. Ell no es va immutar. "Per què rius? No t'adones de la intel·ligència de la teua resposta? Que no saps on ens portarà aquest resultat?" I així ens va implicar en aquesta recerca des de la primera hora de classe. Ens va assegurar que no tornàrem a esmentar la selectivitat i només parlàrem de matemàtiques. Matemàtics? Alumnes curiosos? En tot cas, adolescents amb ganes d'aprendre. Els joves no admeten una autoritat tova i indefinida, volen que els renyin si hi ha un motiu intel·lectual.

És a dir, que hi ha mètodes...

N'hi ha. Tota la resta, el test psicològic o el sermó sociològic, són perfectament inútils. Actuen com a bàlsams momentanis, una forma de consolar-se, un parèntesi que, quan es tanqui, retornarà l'alumne i els seus progenitors a la crua realitat. Al llarg de la meua trajectòria professional he pogut classificar aquestes anàlisis pedagògiques. Als anys seixanta eren d'indole moral: per exemple, una noia estava mal educada perquè era filla de divorciats; als vuitanta, els criteris eren parapsicològics, i als noranta, sociològics. El resultat final no diferia: l'alumna acabava expulsada.

En conclusió, l'eina per vèncer la por és l'assignatura...

N'hi ha prou de no comportar-se com un usurer del saber. Confiar que tenim temps. Però... quant de temps pedagògic? El temps per aconseguir la impregnació dels coneixements fins que es produeixi la revelació...

Els professors estan aclaparats per la programació curricular i no ho tenen fàcil per prendre's aquest temps que vostè considera necessari.

Arribem a la situació extrema del professor: la soledat de la classe. La nostra actitud, el fet de ser-hi, constitueix un complex combinat entre l'interès per l'assignatura i per la classe i el plaer de canviar la realitat. I tot això deriva d'una actitud personal i no d'una formació cultural, per important que aquesta sigui. Es tracta d'una hora, i quan aquesta hora passi, s'haurà de pensar en una altra cosa. És l'hora de l'ensenyament: exigeix una presència absoluta. Massa vegades, la nostra presència és fantasmal. El que és clar és que no s'ha d'anar a classe cansat.

Aquesta abúlia pot provenir del desànim d'una professió que ha perdut prestigi social i ressorts d'autoritat.

Repeteixo que això de la banda d'adolescents rabiosos és una representació falsa. I molts adults pateixen aquesta percepció del jovent que ens porta a la bogeria. No negaré que sempre topem amb algú que no segueix la classe. T'ho estan dient: "Diguis el que diguis, passo". Són alumnes als quals no tens accés. Jo també he conegut els meus límits docents i he fracassat. En un institut de

“A l'Estat tant se li'n dóna l'escola, però parlar de crisi educativa és una bona manera de desviar l'atenció. Penso que la societat es riu de l'escola. L'única escola que tenim avui és la de Chicago, precisament la que ens ha fet creure en l'autoregulació dels mercats”.

Marsella, els alumnes no miraven el professor. No parlen, no riuen; com si no hi fos. Francament, no sé pas com resoluria jo una situació així, però alguna cosa s'hi haurà de fer perquè, si no, haurem de deixar aquesta feina. No és el meu cas: quan entro en una classe, veig la vida en estat pur.

El discurs antiautoritari de Maig del 68 no ha ajudat gaire a mantenir la disciplina a les escoles.

No hi estic d'acord! Tot sovint escolto aquest plantejament. No crec que l'estat de l'escola del segle XXI sigui la conseqüència d'un moviment estudiantil –no pas revolució– de fa quaranta anys. Si em faig venir a la memòria els records que tinc del 68 en el conjunt de l'Europa occidental, veig un moviment dirigit més aviat contra la societat de consum. Quatre dècades després, el principal rival dels professors és el mercat i la clientelització dels adolescents. Si és veritat que l'escola europea està en crisi –de la qual cosa no estic segur–, l'arrel no s'ha de buscar en el maig parisenc del 68, sinó en el fet que els joves d'avui dia tenen les mateixes possibilitats de consum que els seus pares.

I per això han d'ignorar i ridiculitzar el professor?

El nostre principal rival, repeteixo, no són els alumnes, sinó la clientelització de la infància. Nens clients d'una societat de consum. Consumidors de marques, telefonia mòbil, motos... El mateix que els pares. Això els dóna una falsa maduresa tecnològica, comercial, informàtica... El nostre rival és el consum, que ha omplert els joves de desitjos des dels seus primers anys: missatges de la televisió, compulsió per consumir i canviar constantment d'objectes. Valdria la pena parlar amb ells sobre aquests desitjos superficials que ells consideren necessitats fonamentals, fer-los distingir entre desitjos i necessitats. Quan jo estudiava existien desitjos, però no aquesta pseudomaduresa de consumidors. Si poguéssim apassionar-los amb l'assignatura, seria interessant veure quin efecte tindria en la venda de mòbils o de vambes.

La societat se sent decebuda pels resultats de l'escola, això que els mitjans de comunicació n'han dit “alarma social”...

...I jo em pregunto què espera la societat. Importa poc. Els joves que tens al davant, potser només un o dos, quedaran marcats per a tota la vida i tu no ho saps. Aquesta societat està obsessionada per trobar culpables i no per buscar solucions. Vivim en un món que evoluciona de manera absurda. Des de fa deu anys sentim que el mercat s'autoregula... fins que es produeix la catàstrofe de 2008. Si l'escola està en crisi és perquè comparteix la mateixa naturalesa de la nostra societat. Ara comprem que era estúpid pensar que el mercat s'autoregulava, de la mateixa manera que abans era igualment estúpid creure que l'estalinisme era democràtic i el maoisme l'avantsala del paradís proletari. Ens hem empassat massa discursos en nom d'una suposada consciència ètica. O sigui, que anem de crisi en crisi i només veiem la punta de l'iceberg. Ens creiem les estupideses que els mitjans de comunicació repeteixen com un corcò.

I quin paper han de jugar els governs en aquesta estratègia, a més de dissenyar plans escolars gairebé sempre al servei del partit polític en el poder?

Em pregunto si els nostres estats volen formar de debò alumnes intel·ligents. Jo diria que no, que a l'Estat tant se li'n dóna l'escola, però parlar de crisi educativa és una bona manera de desviar l'atenció. Penso que la societat es riu de l'escola. L'única escola que tenim avui és la de Chicago, precisament la que ens ha fet creure en l'autoregulació dels mercats... En tot cas, si existeix crisi educativa, aquesta neix d'una paradoxa. Hem aconseguit que en els últims seixanta anys Europa no hagi conegut guerres totals, a excepció dels Balcans. Si repassem la nostra història, és un fet sorprenent, increïble. Però un dels efectes d'aquests anys de pau i prosperitat és que hem caigut en una hipocondria enorme i una preocupació excessiva pel nostre futur.

És possible superar aquesta hipocondria en el marc d'una crisi general de valors i en una societat com l'occidental, mancada ara com ara d'un discurs moral?

Li respondré com a pare i professor... Una bona manera de ser pare i professor és retrobar el nen en el nen i l'adolescent en els nostres adolescents. Una veritable consciència d'afecte i lucidesa que encaixi amb els joves d'avui. I crec que la principal necessitat dels adolescents és tenir al davant adults que no tinguin por del futur i que no juguin a ser adolescents.

Hi ha, doncs, massa pares infantilitzats que acaben fent les mateixes coses que la seva mainada?

La societat de consum ens infantilitza a tots, no importa l'edat. La millor forma de ser adults és revisar la nostra addicció al consumisme. El temps mental que dediquem al consum ens produeix una preocupació gegantina; un temps que podríem dedicar als nostres fills. Mentrestant, ells s'han situat en aquesta mateixa lògica consumista i al final ningú no s'ocupa de ningú. No es tracta d'un discurs moralista, sinó d'una convicció personal.

Creu que d'aquesta crisi en sorgirà res de positiu per a l'educació, la convivència familiar i el model de societat?

Tot dependrà, insisteixo, de la relació personal que mantinguem amb els nostres fills. No podem esperar solucions màgiques de l'exterior. L'exterior és la publicitat, que ens incita a l'egoisme consumista. Cadascun de nosaltres ha de fer una revolució contra aquesta pantalla de plasma que ens separa del nostre entorn familiar. En el pla polític, no sé si assolirem una veritable democràcia representativa. Si fem una ullada a la política internacional, veiem que està sent dirigida per *showmans* en lloc de per líders polítics responsables. **M**



Il·lustració: S. Bimbo

El que no hi és

Text **Lolita Bosch**

Barcelona està feta de coses que ja no hi són. Com l'insòlit parc d'atraccions al qual anava en sortir de l'escola. Es deia Caspolino i el recordo com un món vermell. Encara que, després d'haver estat alguns anys tancat al públic, fa poc va aparèixer la notícia de la seva demolició. De manera que ja no puc anar enlloc des d'on observar-lo per comprovar si efectivament el meu món era un món vermell. I avui, en el lloc que ocupava el Caspolino, hi ha un buit immens. Estoig de la nostra memòria.

A l'entrada encara ens sembla veure una màquina prodigiosa: diners falsos de moneda mossegada a 25 pessetes. Un artefacte amb rivets daurats i modernitat nostàlgica que s'empassava els nostres diners i ens tornava monedes que només servien per jugar: monedes que podíem mossegar per verificar que no eren doblement falses.

Al darrere hi havia un cavallets amb cavalls roses que renillaven i uns autos de xoc que avui ens semblarien petits: cada viatge costava una fitxa de deu pessetes i jo únicament podia pujar-hi si anava acompanyada del meu germà gran. La meva germana, no; ella era massa petita per a la brusquedat. De manera que, mentre el meu germà i jo perseguíem nens que avui ja són grans i els fèiem virar amb brusquedat a les cantonades d'una pista metal·litzada i escrupolosament llista, la nos-

tra germana seia en un d'aquests submarins, cavalls, gallines o barques que no es mouen de lloc, que fan un soroll sense sentit que s'adapta amb facilitat a l'entorn i que funcionen amb diners de debò. Amb els diners de debò d'abans: un viatge sense moure's de lloc costava cinc pessetes, un duro. Un viatge quiet, com el que han fet les coses que ja no hi són però que nosaltres encara som capaços de veure en aquesta ciutat construïda per llocs que se n'han anat.

Els cinemes ABC i Atenas, per exemple. Dues sales que, quan érem petits, ens semblaven molt grans i que feien soroll de caramel. Perquè abans a les sessions infantils es menjaven caramels *toffee*, enfilalls de Coca Cola amb llimona i xocolatines Nestlé rodones. No crispetes, sinó lllaminadures embolicades en uns papers plastificats que eren el soroll que feia el cinema infantil. Així doncs, era abans, tot i que ho continuem sentint ara, que sèiem a menjar caramels mentre veïem *Dumbo*, *El libro de la selva* i *La bruja novata* a dos cinemes que avui ja no hi són però als quals encara anem.

“Quedem davant de l'Atenas?”, preguntem de vegades, “o et va millor el Caspolino?”

Perquè així és aquesta Barcelona que veiem: un mapa del temps exacte que hem viscut, una vegada i una altra, fet amb referències que avui no existeixen. Un lloc construït fins i tot amb edificis, recintes i moments que no vam conèi-

xer mai però que hem rebut en herència amb aquesta Ciutat Mapa. Fa poc em va passar amb el laberint del Tibidabo: un recorregut d'anada i tornada que recordo tan, tan bé, que avui encara podria traçar com delimitar-ne el camí de sortida. Quan tombar a la dreta, quan comprovar alguna referència i quan no deixar-se enganyar.

Però, malgrat la meva memòria heretada, fa poc he llegit que el laberint del qual sé sortir va desaparèixer el 1962. Vuit anys abans del meu naixement. Segurament el confons amb el Laberint de Collserola, em suggereixen els habitants de Barcelona sempre que explico aquest record heretat. Però sé que no és així: perquè el Laberint de Collserola el vaig conèixer de gran, una vegada que vaig anar a la ciutat a fer turisme amb un grup d'amics estrangers. I recordo perfectament haver-m'hi perdut durant tant de temps i haver-m'hi sentit tan desorientada, malgrat les diminutes dimensions d'aquell laberint fins aleshores inexistents, que vaig saber del cert que jo mai no hi havia estat abans i que aquell no era un dels meus llocs heretats.

Perquè aquesta Ciutat Mapa que avui veiem, encara que ja no hi sigui, és l'espai quiet i precís dels nostres cossos, del nostre temps, els nostres records. I està feta amb llocs, sens dubte, infinitament més íntims que els llocs que hi són. **M**