

Realitat

Número 67 - 1er trimestre 2002 - 3 €

Universitat En marxal!

Jornades
realitzades a
la Universitat
de Barcelona



Realitat

Núm. 67

Directora:

Àngels Martínez i Castells

Consell de redacció:

Manà Pere

Celestino Sánchez

M. José Pardo

Jordi Miralles

Adelina Escandell

Jordi Ribó

Jean Lou

Juan Medina

Josep Sarradell-Roman

Jordi Gasull

Teresa Domènach

J.M. Céspedes

Juan Manuel Patón

Joan Josep Nuet

Agustí Ruiz

Gines Martínez

Quim Comelles

Toni Franco

Xavier Cuillas

Miguel Peláez

Miquel Àngel Sòria

Toni Salado

Asun Garcia

Luis Gallego

Secretaria de redacció:

Ariadna Aguilera

Lara Forné

Luis Juverías

J.M. Patón

José Manuel Rúa

Redacció:

c/ Portal de l'Àngel, 42 2on

Tel. 93 318 45 50

Fax: 93 318 48 35

08002 Barcelona

Edita:

Realitat,

revista teòrica del PCC

Impressió:

Debaris,scd

Depòsit Legal:

B-46 492-88

Preu: 5 euros.

Sumari

Presentació	3
Manifest de suport a les Jornades Universitat en Marxa!	4
PONÈNCIA: La història com a arma política: el cas de la transició a Catalunya i a Espanya	
· Todo atado y bien atado Bernat Muniesa	6
· La ruptura en el carrer Andreu Mayayo i Artal	10
PONÈNCIA: Democràcia, ciutadania i immigració	
· De la incommensurabilitat de les cultures Manuel Delgado Ruiz	14
· Entorno a la Ley de Extranjería José Antonio Estévez Araujo	22
PONÈNCIA: El progrés: un concepte acabat o emergent	
· Introducció general sobre la història de la ciència i el progrés científic Josep Manel Parra Serra	25
· Progrés i complexitat Albert Bidon-Chanal	29
PONÈNCIA: Consideracions sobre la Societat de la Informació i les Noves Tecnologies	
· Les noves tecnologies de la informació, internet i la societat del coneixement Martí Crespo	35
PONÈNCIA: Respostes a la Unió Europea des d'un Plantejament de les esquerres	
· Preguntes sobre la Unió Europea i per un plantejament de les esquerres Àngels Martínez i Castells	41
PONÈNCIA: POESÍA Y COMPROMISO SOCIAL	
· Poesía y compromiso Felipe L. Aranguren	49
EL POEMA	59

Universitat

Coordinator:
Lucas Santos

Equip de redacció:

Toni Salado

José Manuel Rúa

Luis Jubetías

Victoria Linares

Sandro Macarrone

Raül Digón

Walter Anas

Presentació

Fa uns tres anys, la federació d'universitat de CJC-Joventut Comunista va plantejar-se la necessitat de crear una publicació que fos la veu dels i les comunistes a la universitat. Així va néixer *Universitat en marxa!*, un quadern del setmanari *Avant* del qual se'n fa una distribució especial a les universitats catalanes. Tot i la seva modèstia, la revista ha assolit un grau de repercussió gens menyspreable, i s'ha confirmat com un instrument útil per a la dinamització de la universitat que defensem els i les comunistes (pública, popular, de qualitat, catalana i cosmopolita).

Amb la intenció de continuar obrint espais al pensament i a les alternatives dins de la universitat, des de l'entorn del consell de redacció d'*Universitat en marxa!* es va impulsar la creació d'unes jornades d'universitat d'estiu. Al mes de juliol de l'any passat van tenir lloc les Primeres Jornades Universitat en marxa!, de les quals podeu llegir en aquest número

del *Realitat* el manifest inaugural i les intervencions dels i les ponents que van intervenir-hi.

La primera edició de les jornades van ser valorades per la pròpia gent de l'organització com un molt bona experiència. El proper juliol celebrarem les segones jornades amb la intenció de repetir i augmentar l'èxit assolit. En un moment tan delicat per a la universitat pública com és l'actual, amb la LOU amenaçant seriosament la pròpia existència e l'ensenyament superior com a dret, és encoratjador veure que el projecte *Universitat en marxa!* compta amb el recolzament de la gent de la comunitat universitària que, farts de participar d'una educació mercantilitzada i anodina, se n'interessen i fins i tot participen en el consell de redacció de la revista i en el grup d'organització de els jornades.

Això acaba de començar i estem plens d'il·lusió i ganes de créixer. No estem bojós, sabem el que volem: en la guerra contra el pensament únic, hem començat la contra-ofensiva.

MANIFEST DE SUPORT A LES JORNADES UNIVERSITAT EN MARXA!

Una onada de canvis està sacsejant el món del coneixement. Des de fa temps, observem una dissociació creixent d'entre els sabers tècnics i l'àmbit de les humanitats. Aquestes transformacions en els plantejaments epistemològics afecten les nostres vides molt directament.

En termes generals, una única noció possible de coneixement envaïx tots els àmbits del saber. Es tracta d'una noció que vol ser neutral, atemporal i indiscutible. Sota les seves 'causalitats' i 'objectivitats', oblidem sovint el caràcter interpretatiu i relatiu que defineix qualsevol paradigma cognoscitiu, i en una potent escalada, assistim a la mutació del concepte 'ciència'.

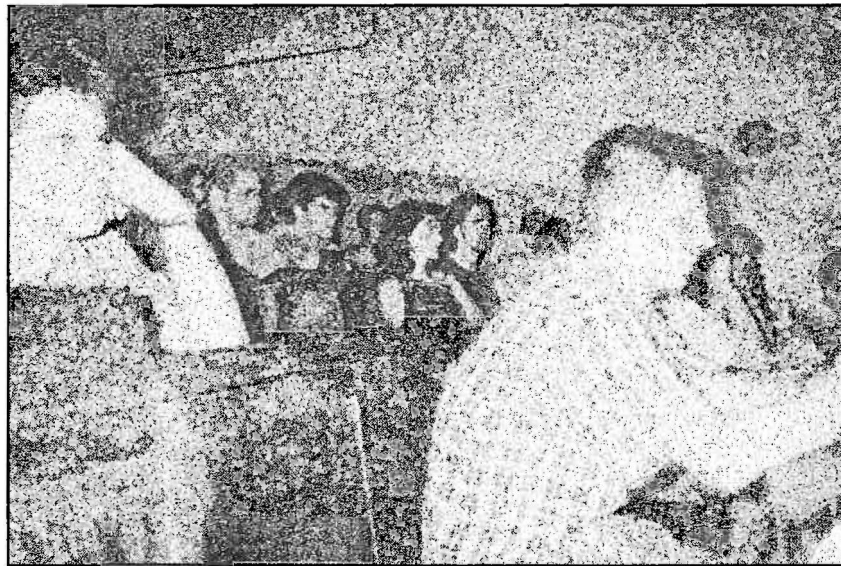
Recordem que els antics van establir una diferència conceptual d'entre *doxa* (opinió) i *epistheme* (saber teòretic), i que la divisió teòrica més rotunda d'entre ciència i filosofia és fruit de la modernitat. Francis Bacon va postular que la nova ciència ens faria conèixer la natura per a dominar-la, i els règims polítics del s. XX, des de les seves teleologies del progrés, han aplicat aquesta màxima. El greu desgavell ecològic que hom troba escampat als cinc continents n'és la prova més evident.

Actualment, la investigació i l'aplicació del treball científic s'efectuen des d'una lògica

general socialitzadora d'esforç i privatitzadora de guanys. A les darreres dècades, el canvi conceptual s'explicita en el terme 'tecnociència'. El treball de recerca rep suport i inversió -principalment- si és traduïble en tecnologia, i la guia del treball no és la voluntat de saber, sinó la seva aplicació pràctica (el més ràpida i rentable possible). En una civilització on tot es pretén mercantilitzable, la línia que inspira la investigació,

interdisciplinària dels sabers, i sostenim que no existeix una línia conceptual de cesura d'entre ciència i cultura: allò que a cada etapa històrica s'anomena ciència, no és un bé de Déu que desvetlli tot el cognoscible. La pretesa objectivitat del discurs científic s'ha de qüestionar sempre a raó del seu enclavament històric. Si bé és cert que s'avança en l'obtenció de dades objectivades mitjançant l'observació empírica, a cada època s'elaboren discursos -farcits d'ideologia- per enllaçar aquestes dades i formar un relat unificat i intel·ligible de la realitat. El relat que en resulta no és mai desinteressat ni lliure de valors. El que intervé des de la postulació de les hipòtesis, l'experimentació i la posterior teorització sobre el món, respon sempre a una cosmovisió prèvia.

Cada relat, cada interpretació, no és més que una versió més o menys plausible de la realitat. El conflicte teòric i polític es suscita en percebre com els grups dominants transformen la versió que els afavoreix en l'única possible. Tot estenent posteriorment aquest discurs a tots els espais de la vida humana. Des d'aquesta unilateralitat 'neutral', pretenen explicar-nos com organitzar el complex món dels éssers humans d'una manera 'natural'. Recíprocament, les teories sobre la natura i les teories socials hegemòniques,



no és pas la millora de les condicions vitals de les persones. L'obtenció d'una nova troballa (caracterització del genoma, noves vies de comunicació, transgènics...) no sol constituir un bé col·lectiu a protegir, sinó una mera mercaderia més, que serveixi com a bé de consum per a negociar.

En el camp de la teoria, la divisió metodològica d'entre ciències de la natura i ciències de l'esperit, sovint s'ha extrapolat a l'àmbit ontològic. Nosaltres defensem la unitat

que una versió més o menys plausible de la realitat. El conflicte teòric i polític es suscita en percebre com els grups dominants transformen la versió que els afavoreix en l'única possible. Tot estenent posteriorment aquest discurs a tots els espais de la vida humana. Des d'aquesta unilateralitat 'neutral', pretenen explicar-nos com organitzar el complex món dels éssers humans d'una manera 'natural'. Recíprocament, les teories sobre la natura i les teories socials hegemòniques,

s'abracen en un cercle que legitima les actuals estructures socioeconòmiques i polítiques.

En les ciències socials, la fallàcia intel·lectual que denunciem és evident. A la base de cada un dels sabers relatius a l'ésser humà, hi

trobem un idèntic fonament: una concepció poc rigorosa de l'ésser humà (d'utilitarismes i mans invisibles) ensemblada en una determinada filosofia de la història (neohegelià de dretes).

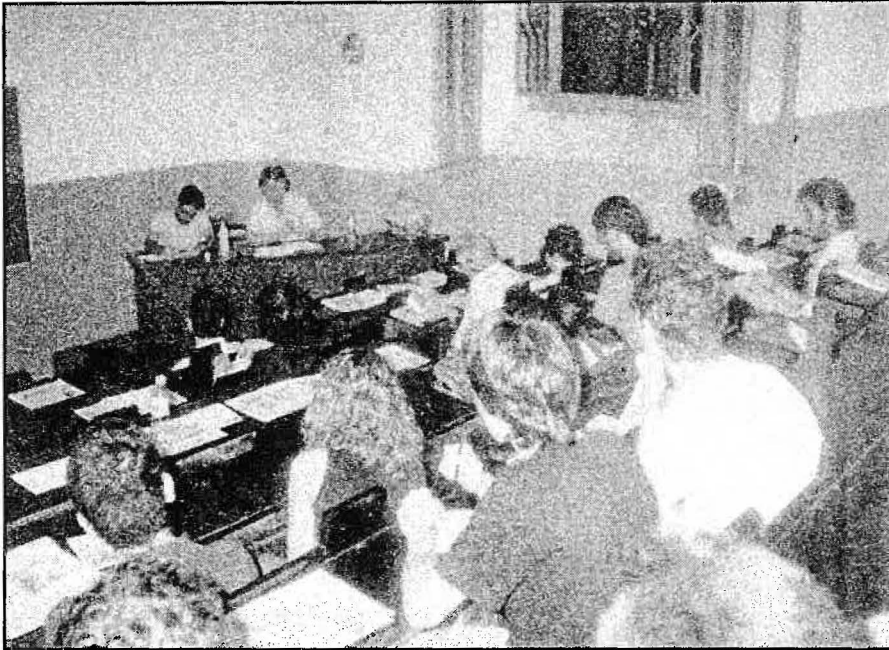
Des d'aquest posicionament tan accentuat, cínicament, ens volem fer creure que és possible d'interpretar la realitat social des d'un

prisma asèptic (com si aquesta òptica en cas de ser viable, no fos en ella mateixa una creença). En aquest sentit, els diversos discursos dominants pretenen naturalitzar contingències i fer passar per consubstancial i inevitable allò que tan sols és històric i que per tant, pot ser d'una altra manera.

La parcialitat en els àmbits més significatius d'aquest tronc del saber resulta opressiva: l'economia política és foragitada a benefici d'una immaculada ciència matemàtica de l'economia, l'antropologia i la sociologia es veuen reduïdes a la categoria de mers altaveus de legitimitació, i en el camp del coneixement sobre la història, la deformació del passat per a justificar el present i fer-lo passar com a lògic, natural i necessari, esdevé molt insultant. En front d'una noció d'història com a discurs generador d'identificació col·lectiva en clau submissa i com a font de legitimitació, nosaltres defensem un criteri oposat. Reivindiquem 'història' com a relat d'oprimides i oprimides, com a narració que és memòria de la seva identitat per a mantenir vives les seves esperances d'emancipació.

Vivim doncs, temps de gran confusió i

d'impotència. A totes les esferes de la societat civil (lleure, art, cultura, projectes vitals...), els discursos dominants segueixen estenent ideologia d'acceptació. Les fonts productores de falsa consciència no havi-



en gaudit mai d'una capacitat similar de penetració sobre la ment humana. Els nous instruments d'alienació i les noves tècniques de control social, impregnen els sentit de les relacions personals al llarg de tot el cicle vital dels individus.

Com en un laberint de silenci, la perplexitat de les ments crítiques giravolta confusament. Entre el nou dogmatisme i el clàssic escepticisme pirrònic (sempre complementari del primer) no s'albira encara una força crítica capaç de plantar cara en front de tanta manipulació. No sabem ben bé com ni per on començar. L'esquerra, pateix a tots els efectes i nivells, una desorientació greu i una crisi molt profunda. La velocitat amb la quales succeeixen les transformacions esmentades, dificulta encara més l'elaboració de teoria alternativa.

Fa anys que vivim un context de fallida dels projectes omnicomprendius i les persones més inquietes lluiten per qüestions molt específiques sense que hi hagi encara una nova mentalitat global ni un nou llenguatge d'emancipació. Probablement, ha de passar molt de temps perquè teixim un nou esperit teòric, que fonamenti amb nous ele-

ments, l'acció política dels qui estem en des acord amb la manera de viure que impera a tot el planeta.

Potser davant d'aquest panorama complex, sigui necessari començar per uns mí-

nims, iniciar un camí de resposta. Volem recuperar l'exercici del dret al dubte i a dir: NO. Volem resituar a bon lloc l'hàbit de la discussió rigorosa i de la conversa intel·ligent, i contrastar amb diversos colors la grisor d'un concepte de coneixement tant monolític. Els qui fem una lectura més incrèdula de l'estat de les coses,

no disposem d'espais de ressò de gaire influència.

Tanmateix, cansats del nostre paper de receptors acrítics, ens anima la voluntat i la il·lusió de no claudicar davant la força del discurs dominant.

El grup de persones relacionades en torn de la publicació 'Universitat en *Marxa!*', apostem per impulsar un punt de trobada anual de discussió i divulgació d'aspectes relatius a les arts, la política i les ciències, amb l'esperança d'afavorir nous punts de potenciació de mentalitat crítica i alternativa. Treballem per unes jornades que proporcionin un espai per fer entrar en el món de l'academicisme universitari continguts que en aquest moment li són estranys, un espai que obri la universitat a persones que provenen d'altres àmbits de la societat civil i que impulsi continguts alternatius als dels plans d'estudi convencionals.

Començar de zero és sempre un repte estimulants. Des de l'estancament, qualsevol iniciativa per afavorir el moviment és sempre quelcom valuós, perquè quan s'està adormit, les primeres passes per començar a caminar ja són una petita victòria...

LA HISTÒRIA COM A ARMA POLÍTICA: EL CAS DE LA TRANSICIÓ A CATALUNYA I A ESPANYA

Todo atado y bien atado

Bernat Muniesa

Professor d'Història Contemporània
de la Universitat de Barcelona

¿Qué factor o conjunto de factores han contribuido a posibilitar que el poder hoy, en España, esté asumido por una generación a la que podríamos denominar como los «nietos del dictador Franco»?

Ciertamente, esta realidad sólo puede explicarse a través de la naturaleza de la llamada Transición, abierta tras la muerte del dictador en 1975. Sin embargo, antes de esa fecha había comenzado ya la ceremonia transitoria: de hecho, en el proyecto sucesorio de 1969, preparado por el Opus Dei (Laureano López Rodó), y que entronizó definitivamente a los Borbón, estaba implícito un factor transitorio.

Lo que sigue es un diseño de lo que, en mi opinión, ha sido la Transición y sus consecuencias.

Suresnes (Francia), 1974. Un congreso del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) reunió en aquella ciudad a representantes del partido en el exilio y a representantes del interior. Convenía disolver a los históricos o exiliados, dirigidos por Rodolfo Llopis, ex ministro de la II República, y entronizar a los nuevos socialistas. Todo ello pensado ya en función de la previsible muerte de Franco y la apertura del proceso transitorio. Ciertamente, en el interior, salvo honrosas excepciones (una de ellas, sin duda, Nicolás Redondo), los socialistas del PSOE no se habían distinguido especialmente en la lucha contra la Dictadura, el peso de la cual, hasta finales de los años cincuenta la sostuvieron especialmente los anarquistas, y desde los

años sesenta las familias comunistas y sectores de la izquierda católica. En Suresnes fue decisiva la intervención del Partido Socialdemócrata Alemán, el más poderoso de la II Internacional, liderada entonces por Willy Brandt. E igualmente fue determinante la



aceptación de los hechos por parte del Departamento de Estado USA. El resultado fue el desalojo del sector histórico y la entronización de un nuevo secretario general, representante de la «generación del interior» y del «círculo de Sevilla», Felipe González, un perfecto desconocido en las lides de la lucha antifranquista, pero idóneo para la Operación Transición de hecho ya en marcha.

Por su parte, el franquismo preparaba ya sus recambios en previsión de la muerte de

Franco. Manuel Fraga era el «recambio» y para «descontaminarle» le habían llevado a Londres como embajador.

La muerte de Franco cerró un círculo perfecto: su Dictadura comenzó con sangre y con el aislamiento de España por parte de las naciones democráticas; ahora se cerraba del mismo modo, con los fusilamientos de septiembre (1975) y con la retirada de embajadores de una serie de naciones democráticas, la mayoría de ellas del contexto geográfico europeo.

EL último jefe de Gobierno franquista, Carlos Arias Navarro, fue confirmado por el Rey Juan Carlos I como primer jefe de Gobierno de la Monarquía entronizada por el franquismo. Ese nombramiento fue ya una afrenta a los sectores sensibles de la población, pues Arias tenía un currículo sangriento: apodado el «camicero de Málaga», por su activo papel como fiscal en la posguerra, fue largo tiempo adjunto de uno de los ministros del Interior más brutales de la Dictadura: el general Alonso Vega. Arias fue encargado de dirigir la reconversión política hacia formas democráticas, pero en realidad el verdadero artífice de ese proceso debía de ser Fraga Iribarne, nombrado a los efectos nuevo ministro del Interior.

La Transición quemó rápidamente a Fraga en 1976: represión policial en Vitoria contra la clase trabajadora y los sucesos de Montejurra provocados por la extrema derecha. Fue el fracaso de quien yo he defini-

do como «Tartufe», parodiando al personaje de Moliere.

La elección de Adolfo Suárez, como jefe de Gobierno supuso certificar el fracaso de Arias-Fraga. José María de Areilza fue desechado como sucesor para conducir la Reforma deseada por la familia Borbón y el sector evolucionista del franquismo. Con Suárez, se incorporó otro importante conductor del proceso reformador: Torcuato Fernández Miranda. Era julio de 1976.

Suárez conduciría la operación transitoria con desma: obligó a las Cortes franquistas a autodestruirse y convocó un referéndum (diciembre 1976) para votar la Reforma exigida por el transformismo juan-carlista. Referéndum convocado en condiciones no-democráticas, en el que hubo una abstención aproximada del 30%, con victoria abrumadora para el «sí». La Oposición Democrática, como explicó Gregorio Morán (*El precio de la transición*) hizo una campaña adversa vergonzante.

Conviene en este punto hacer un inciso para analizar someramente otros factores del complejo proceso.

-*Los poderes fácticos históricos*: Ejército e Iglesia. Hablar de «poderes fácticos históricos» el último tercio del siglo XX y en un país de Europa occidental es algo que, en sí mismo, constituye ya un hecho distintivo, digan lo que digan los señores Tusell, Juliá y Fusi, principales propagandistas de la Transición, junto a unos cuantos historiadores anglosajones, siempre muy bien recompensados por el oficialismo. El Ejército estaba descabezado a la muerte de Franco. Durante cuarenta años el Ejército, una institución jerárquica, pensaba a través del dictador. Franco lo utilizó como instrumento criminal para la represión y lo corrompió. Al fallecer, su ejército quedó descerebrado. Blas Piñar, un reconocido extremista de la derecha afirmó: «Surgieron muchos cabecillas. Gritaron mucho y no hicieron nada». Esos «cabecillas» fueron los generales como Iniesta Cano, García Rebull, Ángel Campano, Fernando de Santiago, el almirante Pita de Veiga... El generalato, salvo alguna mínima excepción

(Gutiérrez Mellado), era franquista y, por tanto continuista, pero carecía de un Jefe. La Iglesia, el otro poder fáctico histórico, por su parte había roto amaras con la Dictadura en los años setenta, después de treinta años de adular y bendecir la guerra como Cruzada y a Franco como «ministro de Dios en la



tierra». La Transición fue un traje hecho a medida para una Iglesia institucional a la que bien se le hubieran podido pedir explicaciones por su colaboración en los crímenes del franquismo.

-*Los poderes fácticos sociológicos*. Es decir, los poderes económicos: las grandes familias, los grandes empresarios, etc. Apoyaron sin reservas la Transición, que parece haber sido hecha a su medida. Liberalización del mercado de trabajo, con la liquidación del paternalismo social franquista, nuevas posibilidades de enriquecimiento. Ningún problema planteó el poder económico a la Transición borbónica, y lo cierto es que los resultados, visto el proceso hasta ahora, les han sido excepcionalmente beneficiosos.

-*La oligarquía política franquista*. A la muerte de Franco, se descompuso en tres sectores A) Los ultras o continuistas. Liderados por Blas Piñar y José Antonio Girón de Velasco, expresiones respectivas del fanatismo tradicionalista y de la «revolución pendiente» falangista. Ese sector pretendía la continuidad de la Dictadura con un rey en lugar de Franco, puesto que éste le había designado como sucesor. B) Los reformadores del «espíritu del Doce de Febrero», liderados por Arias Navarro: pretendían abrir el Movimiento Nacional a un asociacionismo. Pluralidad dentro del «espíritu del Dieciocho de Julio»:

esta fracción fue la primera en desaparecer. C) Los evolucionistas, es decir, el sector más inteligente del franquismo, liderados por la familia Borbón y políticos como Suárez, Fernández Miranda, Areilza y a pesar de sus dudas por Fraga: su objetivo democratizar las instituciones en un sentido liberal a cambio de que la necesaria Oposición Democrática, tantos años perseguida, se aviniera a aceptar la Monarquía juan-carlista y a legitimarla Dictadura como etapa histórica «de derecho». Esta tercera fracción condujo con éxito la Transición o Transacción.

-*Las oposiciones antifranquistas*. La CNT, por su historia y su naturaleza apolítica, eludió la Transición y sus compromisos. Desde otra perspectiva, ETA también se evadió de la Transición y anunció prontamente su desvinculación. Queda, pues, la llamada Oposición Democrática. El PSOE de Suresnes lideraba en Madrid, tolerada por el Gobierno, una Plataforma Democrática con un programa que solicitaba amnistía, unas Cortes constituyentes, elecciones democráticas, reconocimiento de las nacionalidades... Implícitamente aceptaban la Monarquía como forma de Estado. Desde 1974 funcionaba en París una Junta Democrática a la que el nuevo PSOE no quiso incorporarse. Dirigida por el Partido Comunista (PCE y PSUC), exigía la criminalización del franquismo y un regreso a la legalidad republicana de 1936. Su proyecto era el de una ruptura política. Ambas entidades acabaron fusionándose en una Platajunta (1976), en la que el papel del PC comenzó a disminuir mientras se acrecentaba el del PSOE.

El Gobierno de Suárez, ante la excesiva proliferación de grupos en la Platajunta decidió seleccionar a sus interlocutores y a finales de 1976 dispuso que éstos serían la Comisión de los Nueve: en esas fechas, el PC había ya cedido gran parte de sus exigencias para producir una ruptura política. A cambio de democratizar las instituciones e introducir la legalidad de los partidos y el sufragio universal (y dar una amnistía), Suárez exigió a los Nueve la *legitimación del franquismo*:

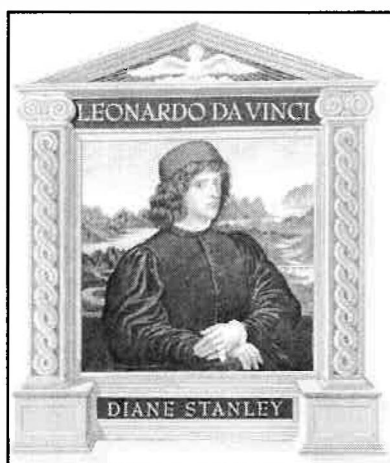
y la aceptación de la Monarquía. El PSOE de Suresnes había sido precisamente «fabricado» para ese proceso y el PC estaba ya en una posición de debilidad. Además, Suárez exigió, y consiguió, que los partidos desactivaran las movilizaciones populares. A este respecto es sumamente ilustrativa la colisión, en Catalunya, entre la Asamblea de Catalunya (organismo que aglutinaba durante la Dictadura a partidos clandestinos y movimientos sociales también clandestinos: las comisiones de obreros, el movimiento estudiantil, los profesionales antifranquistas, la lucha de barrios...) y el nuevo Consell de Forces Polítiques, formado por los partidos negociadores con el franquismo evolucionista. El Consell exigió la disolución de la Asamblea, para asumir él la representación de los movimientos sociales. Este es uno de los episodios que mejor explica la Transición y su naturaleza.

Las primeras elecciones democráticas se realizaron, en junio de 1977, mientras todavía existían presos políticos provenientes del franquismo. Suárez se permitió el lujo de no cancelar esa cuestión hasta octubre. La Dictadura había quedado legitimada y con ella todos sus crímenes. En 1978, la Constitución reflejaría todas las debilidades de la Transición: falta de explicación del origen de la forma de Estado (la Monarquía instalada por Franco), una definición confusa respecto a la posición del Ejército, legitimación del franquismo, oculta en un artículo asimismo confuso, colocación del rey al margen del constitucionalismo, prohibición taxativa del federalismo...

Manolo Vázquez Montalbán afirmó un día que «la Transición fue una correlación de debilidades». No es cierto: la Transición fue diseñada, conducida e impuesta por el sector evolucionista del franquismo con los Borbón al frente, ante una oposición claudicante. Ciertamente, la clave de la Transición fue el PSOE. Cuando Felipe González aceptó el programa del franquismo evolucionista liderado por los Borbón y dirigido por Suárez, era muy difícil otra evolución de acontecimientos desde el punto de vista político. La Oposición Democrática incluso había desistido de instrumentalizar con cierta paciencia histórica un arma de evidente

eficacia para promover la ruptura política: el hecho de que España hubiera persistido como la única Dictadura en el contexto de una Europa occidental democratizada (Grecia y Portugal ya habían accedido a ese sistema) y con una Comunidad Económica en progreso. El continuismo hubiera caído por sí mismo.

Con todo, el PSOE, para dar garantías a



las fuerzas oligárquicas del franquismo, ya dentro de la democratización, tuvo que proceder a purgarse a sí mismo. Fue en 1979: en mayo, un congreso de *militantes* convocado por Felipe González pretendió suprimir las referencias al marxismo de los estatutos del partido. La pretensión de González fue derrotada y el partido quedó bajo el control de una gestora. Aquel verano, en agosto, Tierno Galván, alcalde de Madrid, además de viejo profesor, hizo unas sorprendentes declaraciones en *EL País*: «Es necesario tener en cuenta que los poderes fácticos, en España, no aceptarán otro secretario general del PSOE que Felipe González». En septiembre, fue convocado un congreso extraordinario, no de *militantes*, sino de *cuadros*. González regresó a la Secretaría General y el marxismo fue excluido. Así nació el felipismo, prolongado con el actual líder Rodríguez Zapatero, tras el «episodio Borell» (algún día se conocerá lo que realmente impidió que el socialdemócrata Borrell accediera a la dirección del PSOE). El PSOE y quienes colaboraron en la Transición son gentes sin historia, por haber renunciado a su pasado al legitimar el franquismo. Así, en el citado partido se abre una brecha: de Pablo Iglesias se salta a Felipe

González, como si en el camino no hubieran existido ni Juan Negrín, ni Luis Araquistain, ni Julian Zugazagoitia, ni Fernando de los Ríos, ni Francisco Largo Caballero ni siquiera el débil y conservador Indalecio Prieto. El PSOE actual carece de historia: no es nada.

Por último, queda la cuestión de los *golpes de Estado de 1981*.

Ciertamente la derecha española, en 1980, tres años después de la Transición, demostraba una vez más su incapacidad para coexistir en una democracia, aunque ésta fuera liberal. Acostumbrada al «cirujano de hierro» (los generales del siglo XIX y Primo de Rivera en el XX) o al «camicero» (Franco), esa derecha histórica ni siquiera supo mantener su trucaje de la Restauración. Ahora, en pleno arranque transitivo volvía a dar síntomas de inadaptación: Suárez y la UCD por él creada eran, como partido de la derecha, excesivos. Suárez fue prácticamente destituido por la conjunción de tres poderes: Iglesia (asunto del divorcio), Ejército (legalización del PC) y oligarquía económica-empresariado (negativa de Suárez a implantar el despido libre y progresar en la liberalización económica y social). EL otro partido, el auténtico partido de la derecha histórica, Alianza Popular (Fraga Iribarne, etc.), era una caricatura en cuanto a votos y escaños parlamentarios.

Esa debilidad política de la derecha histórica española creó las condiciones de los golpes de Estado. El primero estaba minuciosamente preparado e inspirado por los Borbón, es decir por el trono, y la reunión en Lleida, del general Alfonso Armada (asiduo de la familia Borbón) con Enrique Mújica y Joseph Reventós, líderes del PSOE, debe ser interpretada en ese sentido: se pretendía una «provisional corrección de la Constitución» para que la derecha pudiera rehacerse políticamente. El segundo golpe de Estado, el duro, preparado por el general Milans del Bosch en Valencia y el Coronel guardia civil Antonio Tejero en Madrid. Era el golpe duro que afortunadamente fracasó y que, sin embargo, estropeó los planes del primer golpe que, insistimos, contaba con el apoyo, decisivo, del PSOE. De hecho, la derecha histórica española aún no se acababa de

creer que su mejor instrumento había sido, estaba siendo y sería el PSOE. El gran encargado de que todo cambie para todo siga igual.

Tal es mi interpretación actual de los golpes de Estado (sólo mínimamente apuntada en mi libro *Dictadura y Monarquía en España*, pues en el momento de escribirlo, 1997, aquellas hipótesis no las tenía suficientemente reflexionadas).

Todo ese desarrollo, sucinto porque no puede serlo de otro modo aquí, es el que proporciona la respuesta a la pregunta inicial: ¿Cómo ha sido posible que hoy, en el 2001, estén en el poder político los nietos de Franco, avalados además por el sufragio universal?

El sistema político salido de la Transición, tras superar la crisis y desaparición de la UCD y el suarismo, se ha consolidado como una segunda restauración, aquella que, entre 1875 y 1923, funcionó como una «farsa democrática», una nueva Restauración naturalmente adaptada a los nuevos tiempos, en la que el rol conservador lo asume el PP y el rol (no sé bien que decir aquí) «coartada de izquierda» el PSOE. Con una desventaja respecto a la primera Restauración: en el marco de éste las fuerzas sindicalistas, la histórica CNT (anarquista) y la UGT (socialista), el Movimiento Obrero, tenían una pujanza y

potencia crecientes. Hoy, los sindicatos oficialistas de la Transición, las usurpadas Comisiones Obreras y la UGT son *simples correa de transmisión, no de ningún partido, sino de algo mucho peor: del sistema capitalista neoliberal*. Las clases trabajadoras, desperdigadas y cuarteadas, están hoy indefensas frente a un sistema económico crecientemente brutalizado. El sistema político es de tal naturaleza que, en él, el PSOE no puede ser otro que el que es. Recuérdese la cita, ya expuesta que, en 1979 emitió Tierno Galván. Añadamos lo ya dicho sobre el «caso Borell»: el sistema transitorio o Segunda Restauración no admite un PSOE ni siquiera socialdemócrata. El felipismo (Felipe González, Carlos Solchaga y su discípulo Rodríguez Zapatero) sigue dando legitimidad «democrática» a un sistema que no es democrático (ni siquiera democrático liberal) y a una derecha española que un falangista que la conocía bien, Dionisio Ridruejo, la definió como «la más aviesa, siniestra y sanguinaria de Europa». Quien no vea esto no podrá ver nada en el plano político.

En España, pues, se ha conformado una nueva oligarquía. La oligarquía histórica, de los de siempre, con sus herederos actuales, más la mayoría de los sectores de aquella Oposición Democrática tan perseguida, encarcelada, torturada y fusilada durante el

franquismo, que luego no supo oponerse a nada. Esa nueva oligarquía, expresión de los grandes intereses económicos de siempre, ejerce un control casi totalitario de los medios de comunicación, de los que el diario *El País*, propiedad del señor Polanco, es un magistral ejemplo, diseñado por el ex-franquista Juan Luis Cebrián y el ex-comunista Javier Pradera. Esos medios filtran y dirigen la creación de opinión y se encargan de *sepultar* todo aquello que consideran lesivo para sus intereses. En el vergonzante *El País*, Manolo Vázquez Montalbán y Eduardo Haro Tegen son las coartadas del medio para presentarse como de izquierdas. Todo sistema tiene sus intelectuales. El Sistema Transitorio actual también los tiene, los necesita para legitimarse y mantener un «estado de opinión» bien controlado. Esos intelectuales, bien pagados y acumulando premios y galardones sin cesar, son lo que Pier Paolo Passolini llamó un día los *bufones de sus señores*... Y que cada uno ponga aquí los nombres que quiera. Los intelectuales disidentes son silenciados. Los hay y no son pocos: mas, están sepultados por la losa silenciadora del oficialismo, sobreviviendo.

¡Qué nadie se llame a engaño! EL problema sigue siendo una democracia que no ha llegado. ¡Todo atado y bien atado!



LA HISTÒRIA COM A ARMA POLÍTICA: EL CAS DE LA TRANSICIÓ A CATALUNYA I A ESPANYA

La ruptura en el carrer

Andreu Mayayo i Artal

Professor d'Història Contemporània
de la Universitat de Barcelona.

Bona tarda a tothom, enhorabona per aquests cursos. No és fàcil d'organitzar-los, fins i tot des de les institucions s'intenten cursos com aquest en escoles d'estiu i, finalment, s'han de cancel·lar la meitat dels mateixos per manca de matriculació. Així, doncs, agrair l'esforç generós de la gent de la revista "Universitat en Marxa" i, és clar, la vostra presència. Agrair, així mateix, la vostra invitació que em permet tornar a veure cares conegudes, això sí en un altre context que, desitjo, faciliti el diàleg i el debat. Alguns ja heu sentit les meves opinions sobre el tema de la Transició a les classes i, potser, cal que comenci amb una idea-força que resumeixi la meua posició política i historiogràfica. La tesis de persones com Benat Muniesa, que he pogut sentir a classe o llegit en el seu llibre "Dictadura i Monarquia", és que la Transició representa, per les forces polítiques d'esquerres i les classes populars, una derrota total i absoluta. Aquesta és una interpretació, legítima, sens dubtes, però que ens condueix a l'esterilitat. No tenim futur perquè vam perdre en el passat. I el present, és clar, es fa insuportable. Vosaltres, hem refereixo a la revista Universitat en Marxa, en el Manifest poseu una cosa que està molt bé quan parlem de la història. A més de contraposar-la al pensament únic i a l'oficialització d'un relat des de posicions col·lectives nacionals, estatals o de classe; vosaltres aposteu per una història que per-

meti a la gent trobar la seva pròpia "història", vull dir, la seva identitat, i, a més a més, li serveixi per a tenir esperances per canviar l'estat de coses present. Aquest és l'element que al menys a la gent que partim d'unes determinades posicions polítiques i historiogràfiques ens interessa més, i per això ens dediquem a la història. En aquest sentit, la història no ens parla del passat, sinó del present i, sovint, ens ajuda a interpretar els conflictes actuals amb una perspectiva diferent del pensament i cultura dominant. I la primera batalla que s'ha de plantejar sempre és la de la possibilitat d'alternatives diferents. Com diuen els versos de "La Internacional": "Del passat destruïm misèries, esclaus aixequem vostres cors, la terra serà tota nostra, no hem estat res i ho serem tot". Sens dubtes, tot un programa d'acció.

Deia abans que quan a la gent li preguntem que és història, sovint l'associa al passat. Això, sense entrar en detall, ho patim des del segle XIX, quan s'intenta redreçar a la història en la teranyina plàcida, i ben documentada, del passat, quan més llunyà millor trencant epistemològicament amb una concepció secular d'història explicativa del present. Quan la història és passat vol dir que algú estableix unes lleis, unes formes de fer història, acadèmiques o no, a les quals tothom d'una manera o altra s'ha d'adaptar perquè sigui qualificat com a historiador i no com a publicista o cro-

nista. Per tant totes les discussions respecte al passat són estúpides i absurdes, des del positivisme fins a les interpretacions més romàntiques que es puguin derivar. Per dir-ho amb un exemple, segurament el gran historiador del segle XIX és Karl Marx. Marx, i si voleu amb la parella, Engels, són dels que millor expliquen coses tant interessants com el XVIII Brumari de Lluís Bonapart, es a dir les guerres civils a França, els esdeveniments i els fenòmens contemporanis (en el temps, *con tempus*), i, per tant, millor que ningú, igual que Tucídides, Marx i Engels ens estan donant explicació d'uns fets. No és la història fabricada del segle XIX respecte al passat, sinó que és la història contemporània. Dic tot això per avançar-vos un parell d'idees, el problema de la història no és tan sols conceptual, història del passat o del present, sinó també metodològic, de proposar una altra mirada i uns altres protagonistes en les nostres recerques. A vegades el problema que tenim és que tots, tot i partint de posicions polítiques diferents, interroguem als testimonis, als documents i a les fonts amb les mateixes preguntes i de la mateixa manera. Conclusió, el resultat és el mateix.

Posem un exemple. Tenim no sé quants diaris, però agafeu el diaris i veureu que tots els titulars són gairebé iguals. M'estic referint als diaris d'una tirada important al nostre país. Són empreses diferents, poden tenir simpaties polítiques diferents, però

tothom, ràdios, diaris i televisions, parlen de les mateixes notícies amb alguns matisos. Respecte al debat de la Transició gairebé tothom parla de les mateixes coses i privilegia un discurs institucional i, sobretot, electoral. Encara que, analitzant les eleccions del 15 de juny de 1977, Tusell subratlli el triomf de l'UCD i Bernat Muniesa la derrota electoral dels comunistes. Sovint, massa sovint, hem caigut en el parany de centrar la discussió entre Reforma i Ruptura, de la mateixa manera que en la meua època d'estudiant, tot discutint de la Guerra Civil, ho feiem amb el fals dilema "guanyar la guerra o fer la revolució". Tothom volia guanyar la guerra, atuirar el feixisme, i tothom volia fer la revolució social. El problema és que hi havien diferents concepcions de revolució i, així mateix, diferents estratègies per a guanyar la guerra. Fins que no aconseguim renovar els mètodes historiogràfics difícilment tindrem una altra història que ens pugui interessar.

Perquè tot no sigui literatura, jo crec que és més que interessant analitzar el carrer com a subjecte historiogràfic en l'època de la Transició. El carrer és un territori, un espai públic en què passen moltes coses i, molt concretament, es desenvolupen conflictes de tot tipus, laborals, culturals, polítics... El carrer, doncs, com a parador de la confrontació i expressió de

l'hegemonia social. I és que la gent també acostuma a votar amb els peus quan va de manifestació. I serveix o no serveix això? Serveix moltíssim, no us penseu que no serveixen les manifestacions, no us penseu que no serveixen determinats tipus d'eleccions que es fan, siguin sindicals o en col·legis professionals, o en associacions de veïns, o en comunitats de propietaris, o a les AMPAS. Serveix moltíssim. Les institucions són im-

portants, no caldir-ho, però tot l'altre també. Per tant per què estem parlant sempre d'unes coses i no pas d'unes altres? Als meus amics, que sempre tenen la sensació de que hem anat de derrota en derrota i aquesta vegada fins la derrota final, jo sempre els hi dic que si volen guanyar eleccions que es presentin per president d'escala o al'AMPA, i així podran anar a dormir satisfets, contents i amb la sensació d'utilitat. Per què no ens fixem amb això?

Deia el carrer, perquè si mirem el carrer no tindrem la visió "masoca" de derrota total i absoluta. I veurem com en aquest país les coses han canviat de debò. Qui hagués apostat per la desaparició del servei militar. O com deia la portada de "La Razón": "En Barcelona desfilan los gays por donde no se autorizó a nuestro glorioso Ejército". O doneu un cop d'ull a la premsa estrangera d'aquestes darreres setmanes. Barcelona torna a ser el mateix que fa 65 anys amb l'Olimpiada Popular, la capital



de l'Antifeixisme, perquè és la gran ciutat que ha aconseguit que no es celebri una reunió del Banc Mundial, i la imatge torna a ser la de la Barcelona de la Rosa de Foc de començaments de segle. Potser nosaltres diríem que no hi ha per tant, però, tanmateix, és la imatge en que ens veuen de fora estant. Estic parlant des del punt de vista de moviments socials alternatius, de l'enveja que tenen molts de la ciutat de

Barcelona. Em preocupa que no donguem importància a una sèrie de coses que la tenen, i la tenen perquè ens influeixen.

Fa pocs dies s'afegí a l'Estadi Olímpic de Montjuïc el nom de Lluís Companys. Això a nosaltres ens pot semblar poca cosa, gairebé normal, però això a Espanya no en té res, de normal, perquè allà la memòria de l'espai públic està encara monopolitzada pel franquisme, i no només per les estàtues equestres del Franco o el nomenclator de les places i els carrers, sinó per la manca d'altres referents democràtics i populars que no existeixen. El problema no és només que vagis a Sevilla i encara hi hagi el Puente del Generalísimo que va a l'avinguda Sanjurjo i després hi ha un Hotel al costat que es diu Hotel Alcázar. No és només això, el problema, és que allà ningú se'n recorda, al'espai públic, de la gent que va patir la repressió. Per això és important el fet de que nosaltres tinguem a l'Estadi Olímpic el nom de Lluís Companys, l'únic President europeu elegit

democràticament afusellat pel feixisme, que siguem l'única ciutat d'Espanya que tingui una plaça que es digui Karl Marx (que en un començament ningú li feia gaire cas perquè quedava bastant allunyada però ara amb això de les rondes i les infraestructures comença a haver-hi rètols Karl Marx per tot arreu) i si aneu al Pavelló de la República fins i tot en els rètols hi ha la bandera republicana com a indicatiu.

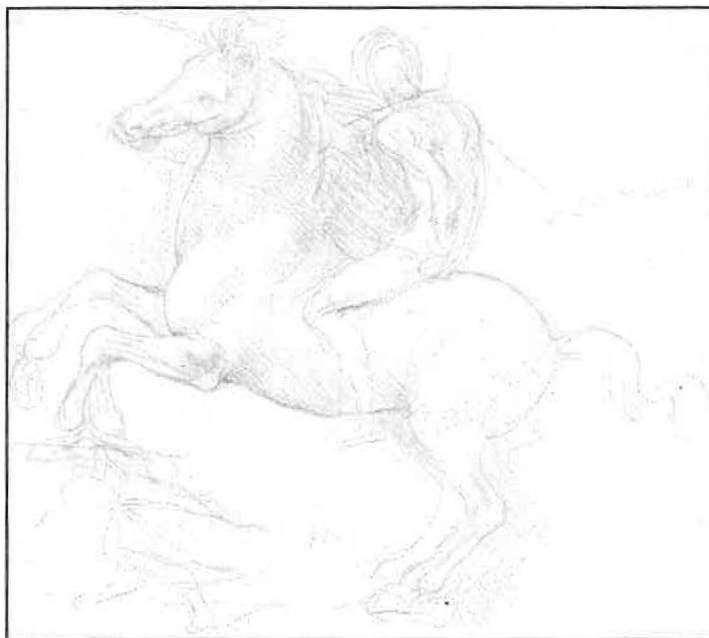
En el nostre espai tenim prou elements de cultura democràtica i de reivindicació que no els podem menysprear, i això palesa que alguna cosa ha canviat, si més no a Catalunya, del 1975 ençà. Bernat Muniesa fa un discurs absolutament espanyol sense tenir en compte els fets diferencials de la societat, i del carrer, a Catalunya. Fins i tot si agafem els paràmetres clàssics interpretatius, els resultats electorals del 15 de juny de 1977, podem

observar la diferència de comportament entre Espanya i Catalunya. Encara més, fruit dels resultats electorals, amb una victòria indiscutible de les forces democràtiques hegemòniques dels partits d'esquerres, a Catalunya es dona l'únic element de ruptura legal del franquisme i de recuperació de la legalitat republicana, que és la reinstauració de la Generalitat de Catalunya. Si Bernat Muniesa hagués parlat de Catalunya, no sé si hagués fet el mateix discurs de derrota total i absoluta, perquè bé o malament, la recuperació de les institucions republicanes i la recuperació del 'autogovern no és poca cosa per un poble com el de Catalunya.

Un altre exemple el tenim amb el que va significar el canvi democràtic municipal del 79. Si analitzes les coses, no només en clau de qui ha governat la Generalitat en aquests últims 20 anys, sinó de qui ha governat els ajuntaments en aquests darrers 20 o 22 anys, podríem parlar des d'una perspectiva rupturista. El franquisme a Catalunya va ser derrotat culturalment al carrer abans de ser derrotat electoralment. Fins i tot, en una clau més política, hauríem d'entendre que bona part de la derrota del franquisme a Catalunya ve determinada per l'actitud que va tenir el franquisme respecte la identitat nacional de Catalunya. I això va motivar que determi-

nats sectors socials, econòmics i polítics d'aquest país fossin anti-franquistes, alguns d'una manera més explícita que d'altres, però que ho fossin. Això significa que es fa majoria, que es fa un gruix a Catalunya netament anti-franquista, cosa que no passa en altres llocs. La pregunta seria que hagués passat si s'hagués fet cas dels informes del *Consejo Nacional del Movimiento* de l'any 61 quan es discutia el tema català i es reconeix que, després de 20 anys de repressió, no han pogut acabar amb els catalans i amb Catalunya. Per tant, o continuen amb «el palo» o assumeixen «las peculiaridades regionales», tal com

recull l'esplèndid llibre de Carles Santacana sobre aquests informes i el paper de Martí de Riquer. Que hagués passat si en aquells moments, com deia Martí de Riquer, s'hagués autoritzat un diari en català? Segons Martí de Riquer hagués durat quatre mesos perquè a ningú li hagués interessat i ja no es podria dir que s'havia prohibit la publicació d'un diari en català. Ho dic, per posar noms i cognoms, perquè el senyor Josep Espari Tícol, el gran mecenes de moltes activitats catalanistes, amic íntim de Jordi Pujol, és una persona que aquests darrers mesos s'ha posicionat en contra de que l'Estadi Olímpic porti el nom de Lluís Companys, ja que el senyor Espari Tícol culpa a Lluís Companys de la mort del seu pare. Aquí hi ha un ele-



ment de classe, un element social claríssim. Hi ha molta gent catalanista que Lluís Companys no el poden ni veure, i al final l'han de respectar perquè és el president màrtir. Tanmateix, Lluís Companys els hi treu de pollaguera, perquè era una persona, per ells, poc catalanista i una persona fonamentalment vinculada al que eren els moviments socials progressistes, d'esquerres i obreristes. Dic això per explicar que el franquisme es derrotat a Catalunya perquè sectors fins i tot socialment de dretes són antifranquistes, cosa bastant incomprendible des d'Espanya i que farà que les coses siguin diferents aquí.

Una altra qüestió és analitzar per què a

partir de l'any 1980 l'esquerra política no governa la Generalitat de Catalunya. Tot amb tot, si deduem d'aquest fet que no va haver ruptura, aleshores ens hem de plantejar que pressuposava la ruptura: la república dels Soviets, potser? Ruptura volia dir liquidar el franquisme, enterrar la dictadura i aconseguir allò que expresava amb prou claretat els punts de l'Assemblea de Catalunya, és a dir, recuperar les llibertats democràtiques i nacionals de nostre poble dins d'un context d'una Espanya democràtica. Aleshores, si això ho vam aconseguir, d'on sorgeix aquest sentiment de frustració i derrota? Una altra cosa es preguntar-se perquè a les primeres eleccions al Parlament de Catalunya, amb els seus resultats i els pactes post-electorals,

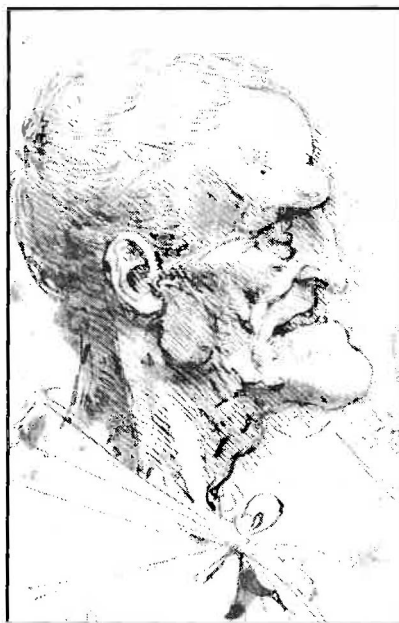
en deriva un altre poder polític que serà el «pal de pallen». Podem fer totes les anàlisis que vulguem, però si formulem sempre les mateixes preguntes amb la mateixa plantilla, o trobarem les mateixes respostes o anirem discutint de coses de difícil matís. Quan deia el carrer ho deia en un sentit d'espai físic i de quí tenia l'hegemonia en el carrer, i aquí sense tenir que explicar conceptes gramscians sobre l'hegemonia, cal entendre que en el carrer de les nostres ciutats l'hegemonia des del 76

(amb les manifestacions de febrer del 76 per l'Amnistia), la tenen les forces anti-franquistes, cosa que no succeix a Espanya. Si a mi em pregunteu i vosté que feia fa 25 anys, doncs participant en la *Marxa de la Llibertat*. Si analitzem això, com podem dir d'aquest període que aquí «todo atada y bien atado», que no ha passat res i tot segueix igual. Perquè la *Marxa de la Llibertat* el que significa és la pèrdua de por de molta gent que surt al carrer, surt a trencar la legalitat vigent, i això no deriva d'un resultat electoral. La deslegitimació que tenen els ajuntaments a Catalunya després del 76 i, sobretot, després de les eleccions del 77, és total i absoluta. Les as-

sociacions de veïns no han tingut mai més força que en aquest període 1977-1979. Perquè, de fet, eren qui governaven les ciutats, amb uns ajuntaments que no tenien cap legitimitat, moralment descrossats i que estaven fent temps fins la convocatòria de les eleccions municipals. En aquest sentit, les associacions de veïns, des del carrer, eren qui realment governaven els ajuntaments. Fins i tot els funcionaris no han aconseguit millors convenis que els signats en aquests anys. Això a Espanya no passava. A Espanya continuaven manant els alcaldes franquistes.

Si nosaltres agafem elements tan importants per la socialització com són les festes, ens donarem compte de la transformació i canvi d'hegemonia del carrer, tal com si giréssim el mitjà. La substitució dels balls jerarquizats i tancats pels balls populars al carrer en un espai igualitari i democràtic. Si nosaltres ens fixem en aquestes coses podem entendre segurament d'altres que ens interesen. I un exemple que a tots els meus alumnes els hi fa molta gràcia, però que explica moltes coses, és la presència de dones de més de seixanta anys a la platja de la Barceloneta en top-less. Això, no és que no passi a Espanya, sinó tampoc a moltes platjes europees. I això és una victòria nostra. Hem d'entendre que determinades coses que tenim en aquesta societat plural, tolerant, laica... amb les seves dificultats i desigualtats, van lligades a una fortalesa democràtica a la qual no hi podem renunciar. No podem permetre que l'èxit d'aquest vint-i-cinc anys, malgrat les mancances que volgueu afegir, ha estat fruit del triomf dels altres i de la nostra derrota. Perquè nosaltres podem tenir una visió política de la Transició i del moment polític actual, però la inmensa majoria de gent jove d'avui en dia té una altra opinió respecte al món en que viu, per a la majoria d'ells la Transició és «collonuda», i el país en que viu és dels millors en que es pot viure. I això no vol dir que siguin del PP, tot i que de continuar nosaltres amb aquest discursos frustants podem llençar-los en braços del PP. Si nosaltres no sabem explicar-los que tot això és gràcies a nosaltres, a les forces d'esquerres i de progrés d'aquest país, no ens en sortirem.

Per anar finalitzant, al meu parer, respecte la intervenció que em demanaveu, quan fem història no hem de caure en el parany d'intentar buscar en el passat la veritat per a lliurar-la al present. No ens cal descobrir nous documents respecte el 23-F per a explicar el significat del cop d'Estat, de la mateixa manera que sovint no cal esperar la desclassificació dels documents de la CIA per a establir la complicitat de l'Administració dels Estats Units en el cop d'Es-



tat de Pinochet. Som incapaços de construir un relat, un discurs històric en el moment present respecte als problemes del passat i els problemes d'ara? No tenim prous instruments? No tenim prous formes? O hem d'esperar fins que s'obrin els arxius? Hem d'esperar que s'obrin els arxius per dir que el franquisme va ser un genocidi? Després de la seva consulta, és clar, ja quantificarem i explicarem moltes coses, però abans d'obrir-los, ningú podia fer estudis per demostrar que el franquisme havia estat un genocidi? Som tant positivistes nosaltres també? Necessitem omplir de dades el que fem per poder articular un discurs engrescador, estimulants i comprensius de la nostra tradició i de la nostra memòria? I per últim, ja que a la gent li interessa aquesta història; està molt bé fer el seguiment de tot aquests temes dels desapareguts xilens i argentins, el drama és que nosaltres també hem tingut nens que van

desparèixer i que viuen amb falses identitats. Perquè ningú s'ha preguntat que va passar amb els fills que van néixer o eren amb les seves mares a les presons durant la postguerra? Que els passava quan, a partir dels tres o quatre anys, separaven els fills de les seves mares? Ens emocionem amb els desapareguts de Xile i l'Argentina i en canvi amb els que tenim a casa nostra no, perquè ens continuem preguntant quants afusellats tenim, qui va guanyar les eleccions, qui va pactar o qui formava part de la *comissió dels nou*, i en canvi no fem altres preguntes. Si continuem fent aquestes preguntes, seguirem discutint mentres la gent continuarà sense interessar-se per res del que diguem. I perdrem l'oportunitat de recuperar elements que ens ajudin a entendre la magnitud de la tragèdia i l'esforç titànic de reconstrucció de les organitzacions col·lectives democràtiques sota la dictadura, que, malgrat tot, s'han mantingut encara fins avui en dia.

A Catalunya, podem estar molt queixosos de *La Caixa*, però *La Caixa* no és un banc, no hi ha accionistes. Que s'hagi prostituit el seu esperit fundacional no ens ha d'amagar la fortalesa d'unes institucions basades en el mutualisme i l'economia social i no tant en l'afany de lucre. Lògicament cal explicar la perversió de *La Caixa*, com un personatge com Juan Antonio Samaranch aconsegueix presidir l'entitat i l'obra social es dedica en part a pagar les regates de la família reial. En moments com els actuals de derrota política i fins i tot d'hegemonia culturals, ens cal filar molt prim i separar el gra de la palla, entendre els models socials, econòmics i culturals que són fruits de la tradició democràtica, popular i d'esquerres i no rebutjar-los per que ara qui els dirigeixen siguin els nostres adversaris. En el mateix sentit, no podem deixar a mans de la dreta el discurs explicatiu que la Transició fou fruit de la voluntat evolucionista dels franquistes o del Rei. La recuperació de les llibertats democràtiques i nacionals del nostre poble, la ruptura que s'aconseguí a Catalunya l'any 1977, fou mèrit de les organitzacions col·lectives democràtiques i dels partits d'esquerres. I això, almenys jo, no hi penso renunciar-hi.

De la incommensurabilitat de les cultures

L'antropologia davant el debat multicultural

Manuel Delgado Ruiz

Universitat de Barcelona / Institut Català d'Antropologia

1. El racisme cultural i la responsabilitat de l'antropologia.

L'antropologia porta varies dècades contribuint d'una forma positiva al descrèdit de les ideologies racistes. O si més no això es el que pretenia fer, des de que Franz Boas va posar de manifest, ja a principis de segle, com el relativisme cultural desmentia les pretensions del racisme biològic d'explicar la conducta humana a partir de una arbitrària classificació de base purament filogenètica. A l'orientar les claus de la vida humana en societat a factors ambientals de tipus cultural, l'antropologia va posar al servei de la causa de la tolerància i el respecte mutu el concepte de relativisme cultural. Aquesta contribució va tornar a demostrar la seva utilitat després de la guerra mundial, quan autors com Leiris o Lévi-Strauss van escriure en contra del racisme des de postulats basats en la constatació de la diversitat cultural de la humanitat. El que els antropòlegs no podien preveure és, però, que molts dels seus arguments acabarien ser presos «al peu de la lletra», com ha escrit Balibar (1988, p. 38; cf. també San Román, 1996), i acabarien justificant formes de àlterobòfia que es fonamentaven en la presumpció de que les cultures eren realitats tancades i exemptes que, en darrera instància, mai podien arribar una

plena comprensió mútua, car eren intradüibles i incommensurables. L'antropologia, sense adonar-s'en, va acabar alimentant ideològicament les noves formes de racisme destinades a superar el desprestigiat racisme biològic.

El racisme biològic no és, ara per ara, la forma hegemònica de justificar l'exclusió d'un grup humà considerat inferior, ni tampoc aquella a la que cal atribuir-li una major responsabilitat en el gruix de situacions de discriminació i intolerància que es produeixen en l'actualitat. Existeixen avui noves fonts racionalitzadores per a la desigualtat i la dominació que no s'inspiren en raons genètiques, sinó en la presumpció de que certs trets temperamentals -positius o negatius- són part inseparable de la ideosincràcia d'un grup humà i permeten una jerarquització moral capaç de desmentir la suposada igualtat que l'Estat lliberal consagra. Es tracta del que s'anomena alternativament racisme cultural, racisme diferencialista, racisme d'identitat o etnicisme. Aquestes modalitats de neo-racisme se estan constituint en la font d'arguments que li permeten a la ideologia racista sobreviure, malgrat la desqualificació científica de que han estat objecte els seus supòsits i les catastròfiques conseqüències que ha tingut la seva aplicació política, com es va veure amb les atrocitats del règim nazi.

El racisme cultural dona per sentat que una

certa identitat col·lectiva comporta característiques innates, de les que, a la manera d'un programa genètic, els membres individuals són portadors hereditaris. En la seva expressió més trivial, aquesta és la noció que convida, per exemple, a parlar de com els gitanos porten el ball «a la sang», o els negres el sentit del ritme, o de com els italians són apassionats, els francesos romàntics, els alemanys cap quadrats o els mexicans mandrosos. Les ciències socials poden ser convocades per a reforçar la il·lusió de l'anomenat «caràcter nacional», i així ens trobem amb que les enquestes d'opinió contribueixen a reduir a la unitat -els «espanyols», els «francesos», els «europeus»- un conjunt dispers i inconexe de ciutadans d'un mateix Estat o d'habitants d'un mateix territori. Pot oferir-se, d'aquesta manera, la confirmació de que a cada comunitat políticament definida li correspon un determinat conjunt de punts de vista o de conductes, la qual cosa implica en la pràctica una estratègia d'etnificació. En les seves variants més radicalitzades, aquesta és també la base de totes les formes immanentistes de nacionalisme, aquelles que presumeixen que un poble té una personalitat pròpia, un caràcter singular, que ha de ser protegit de tota contaminació que afecti a la seva imaginària puresa.

La percepció del desplaçament de les justifications biològiques a les culturals a l'hora

de mostrar com natural el que distingia un grup d'un altre ja havia estat percebut per Albert Memmi (cf. 1992) que va definir als anys 60 les actituds racistes com «una valorització generalitzada i definitiva de diferències reals o imaginàries». Aquesta nova forma de ració incumberia la globalitat de l'individu, per el que la cultura a la que pertany, a l'igual que havia ocorregut abans amb la seva «raça», actuava a la manera d'una sort d'organisme possessiu del que era presoner i del que era impossible sortir-se'n. El racisme de nou encuny funciona menyspreant aquells dels quals la identitat ètnica és investida de trets negatius, al mateix temps que s'ensalcen les virtuts del propi temperament nacional o ètnic. En defensar el dret a preservar una inexistent puresa cultural, el grup es protegeix de tota suposada contaminació marginant, excloent, expulsant o impedit l'accés als seus presumptes agents.

Això resulta de la preocupació obsessiva que el racisme cultural demostra per mantenir la integritat i l'homogeneïtat del que es considera el patrimoni cultural específic del grup, allò que li pertany d'una forma exclusiva i que s'ha de mantenir protegit de qualsevol amenaça de contaminació. Aquest risc constant del que és presenta sovint com una mena d'«enocidi cultural», pot provenir d'instàncies polítiques superiors -un Estat opressor, o un govern massa descuidat amb les «essències pàtries». També de vies per les que subtilment penetren influències «estrangeritzants», com els *mass-media* o el cinema. Però, sobre tot, el perill prové d'aquells que han vingut de fora a viure prop o en el si del grup ètnic i que no s'han amotllat a allò que es considerava la seva ideosincràcia i la manera com aquesta presumptament s'expressa. Aquests poden ser, d'antuvi, els immigrants, molt sovint presentats com un autèntic exèrcit d'ocupació, però també aquells dels «propis» que siguin considerats «impurs» per causa de la seva condició «renegada» o «estrangeritzant». El racisme diferencialista desenvolupa una actitud envers els estranys que sols

en aparença hauria de resultar contradictòria. Per un costat, els rebutja, ja que desconfia d'ells al percebre'ls com una font de brutícia que altera la integritat cultural de la nació. Però, al mateix temps, els necessita, en tant que la seva presència li permet construir i refermar la incomparabilitat de la seva pròpia singularitat cultural.

De forma paradoxal si es vol, el racisme cultural, que tan sovint s'associa amb tendències «instintives» o «ancestrals» dels éssers humans, es una conseqüència de mo-



dalitats inquívocament modernes de pensament. Ha estat Richard Sennet (1978, pp. 328-30) el que ha posat de manifest com el nacionalisme excloent resulta, en gran mesura, de les idees relatives a la necessitat d'una coherència personal que comencen a circular al segle XVIII, i que experimenten, de la mà del pensament del XIX, una ampliació a les categories de personalitat col·lectiva en que es fonamental l'ètnicitat. Al concebre's la solidaritat grupal en termes d'una psicologia compartida, els trets d'aquesta psicologia es van tornant cada cop més exclusius i, per tant, més excloents. El compartir un mateix esperit acaba derivant en decisions a propòsit de qui pot i qui no pot ser acceptat com a membre de la comunitat, és a dir qui pot ser objecte de l'empatia del grup selecte de membres de l'ètnia, la nació, la regió o fins i tot el barri, i qui, per contra, ha de ser mantin-

gut en tant que «forani» fora del cercle del propis.

S'ha de dir que el neoracisme es presenta no poques vegades com a defensor dels drets dels pobles a mantenir la seva pròpia identitat cultural. En nom d'això pot propugnar l'aïllament dels grups ètnics per tal d'evitar que es malmeti la seva suposada ideosincràcia. En aquests casos, el diferencialisme absolut acaba esdevenint una forma subtil de justificació de les polítiques d'exclusió, fins i tot «pel propi bé» dels excloesos, que es veuen d'aquesta forma suposadament beneficiats per una protecció del seu patrimoni cultural. El presumpte respecte a les diferències culturals es produeix en aquests casos sota la forma d'una política de reserves, com s'ha vist en el «reconeixement» de les minories ètniques que han fet molt països llatinoamericans. Cal recordar també que els bantusans sudafricans suposament independents, però titelles en realitat dels *afrikaners*, van ser promoguts en nom del «respecte i la dignitat dels diversos pobles de la República», i «en reconeixement de les seves peculiaritats històriques i ètniques».

A l'igual que succeïx amb el racisme biològic, el racisme cultural permet operar una jerarquització dels grups copresents en una mateixa societat, naturalitzant -és a dir convertint en gaire bé biològica- una diferència que s'accepta que és cultural, però que es considera determinant adhuc més enllà de la voluntat personal dels individus. El neoracisme és susceptible de dignificar les velles estratègies per a l'exclusió, presentant les seves raons com orientades a la justa causa de la preservació la diversitat cultural, i desplaçant el que fins aleshores havia estat el discurs groller i descarat del racisme genètic a un pla molt més indirecte i implícit. És aquesta nova forma de presentar les seves argumentacions inferioritzadores el que ha permès denominar el racisme cultural com «racisme simbòlic» (Sears). Ver aquí una de les causes a les que cal atribuir el fracàs de moltes iniciatives d'educació pública contra el racisme, en la mesura en que insisteixen en

combatre tòpics del racisme biològic d'ús ara per ara restringit, mentre que desaten el diferencialisme de que s'investeixen en l'actualitat els moviments i les polítiques d'exclusió.

És freqüent que el racisme cultural o ètnic aparegui alimentant el nacionalisme primordialista, és a dir aquell nacionalisme que es considera fonamentat en essències immutables i que presuposa l'existència d'un tarannà particular i inconfusible en aquells que són considerats com a inclosos en la nació. Mentre que les formes obertes i integradores de nacionalisme han estat inseparables del corrents històrics més progressistes, i sovint n'han constituït un dels seus ingredients principals o el seu eix vertebrador, el nacionalisme essencialista, en efecte, es considera legítimat a establir qui i què mereix ser homologat en tant que «nacional», i, per contra, qui i què ha de ser considerat alié, contaminant i, en conseqüència, exclòs. Històricament, ha estat freqüent el procés que ha fet que formes de nacionalisme essencialista hagin acabat desembocant en moviments populistes i feixistes, però on està demostrant la seva eficàcia és col·locant-se a la base de les actuals polítiques conservadores a Europa, en ordre a advertir sobre el presumpte perill que representen els immigrants sense haver de recórrer als desprestigiats tòpics del racisme clàssic.

Aquesta virtut de les noves formes de racisme de perllongar per un via més subtil els arguments de racisme biològic també ha quedat palesa als Estats Units. Les lluites pro-drets civils, la incorporació de no-anglos a les classes mitges i la fi de la segregació escolar han deixat en desús els antics estereotips per desqualificar les minories «racials» o ètniques. Malgrat això, l'hostilitat contra els negres o els hispanos s'ha desplaçat ara a una crítica contra la discriminació positiva de que aquestes minories —a l'igual que les dones— són beneficiàries, que és el que permet argumentar que abusen de l'estat del benestar i perverteixen els valors de la «forma de vida americana», al

desbaratar el sistema de la lliure competència.

Curiosament, aquest nacionalisme essencialista que cal contemplar com una expres-



sió política del nou racisme cultural, exhibeix una vocació paradoxal. Mentre afirma emfàticament el dret a «fet diferencial» propi es comporta com una colosal màquina homogeneitzadora de la pluralitat cultural del territori que considera propi, de manera que no es conforma amb expulsar de la consideració de «pròpies» les expressions culturals d'aquells que considera estrangers, sinó que nega les manifestacions de la seva mateixa tradició que resultin inhomologables amb la imatge que es vol oferir de l'«esperit nacional».

D'acord amb el nacionalisme primordialista, qui aspiri a ser investit com «un dels nostres» ha de acceptar ser sotmès al motlle unificador d'aquells que es consideren dipositaris d'una metafísica «cultura nacional» —la *Kultur* romàntica—. És així que el grau d'adhesió a la suposada cultura essencial d'un país permet distribuir en termes «ètnics» els graus de ciutadania política, dels que dependran al seu temps els diferents nivells d'integració-exclusió socioeconòmica. Aquesta forma flexible de racisme derivada del *fona-*

mentalisme cultural (cf. Stolcke, 1994), consistent en una etnificació de la mà d'obra, permet conceptualitzar de forma raonada —cal insistir-hi— la inevitabilitat de prescindir d'aquells principis igualitaris que es presumeixen inviolables. Així, els immigrants del propi Estat o de la CEE, per exemple, podran merèixer un dret a la ciutadania nominalment ple —són del país aquells que «viuen i treballen» en ell—, però rebran un estatut especial en tant que la seva insuficient integració cultural farà d'ells membres ètnicament inacabats o incomplets. Pel que fa als immigrants provinents de països extracomunitaris, el seu destí és el de ser considerats en els marges o més enllà dels límits del que es considera el nucli més irrenunciable de la cultura autòctona, i per tant estarà del tot justificada la seva exclusió del dret a la ciutadania.

Paradoxalment, el moviment antiracista ha fet pròpies moltes de les premises del racisme cultural. Bé podrien dir que, en la mesura que considera les cultures com a entitats aïllables, contraposables i fins cert punt incommensurables, el multiculturalisme vulgar respon a un raonament idèntic al que manté el racisme que volen combatre, en tant es confirma l'axioma racista de que les diferències humanes —biològiques o culturals— són irrevocables. De fet bé podrien dir que ara per ara que els antiracistes, incorporant al seu discurs una retòrica del diferencialisme, han acabat proveïnt d'arguments legitimadors les polítiques d'exclusió i discriminació, atorgant-els-hi raons que permetessin obliquar els tòpics del vell i desprestigiats racisme biològic. Assignant un valor especial a les divergències culturals per explicar els enfrontaments i els problemes entre comunitats, s'està donant per bó el fals argument de que les dificultats que pateixen certs col·lectius són la conseqüència d'algun tipus de discapacitat adaptativa d'ordre cultural. Sense voler, s'acaba donant la raó a aquells que defensen postulats racistes i xenòfobs justament en nom de la presumpta condició irrevocable de determinants trets culturals i

a partir de la idea de que les cultures tenen sempre alguna cosa d'incommensurable. Quan, posem per cas, les organitzacions antiracistes convoquen «festes de la diversitat», en les que les comunitats d'immigrants preparen plats típics i ballen dances tradicionals del seu país, el que estan fent és folkloritzant la seva singularitat, confirmant-li al gran públic tots els estereotips que se'ls solen aplicar precisament per a desacreditar-los. A més —i això és encara molt pitjor—, s'insinua que els entrecabancs legals, l'explotació i les amenaces de tota mena que pateixen són fruit del rebuig cultural que suscitaven, i no de condicions jurídiques i econòmiques intrínsecament injustes.

2. Poder de la classificació : el cas de l'educació multicultural.

Els riscos de que el diferencialisme absolut i una certa idea del que són les «minories ètniques», assumits per les formes més trivialitzades i acrítiques d'antiracisme, produeixi efectes contraris als que preten assolir queda manifest en el que es denomina «educació multicultural».

Diguem, d'entrada, que entre els àmbits amb els que la societat compta per garantir el trànsit de la pluralitat cultural a la unitat de convivència, l'escola pública ocupa un lloc destacat. És en ella on els individus haurien de ser entrenats en els mateixos principis bàsics que permeten que la societat s'organitzi, deixant de banda quina sigui l'ètnica, el gènere, els trets fenotípics, la llengua materna, la religió, la ideologia, els gustos o els costums dels educants. Cal reconèixer, però, que l'escola pública no està acomplint amb aquesta tasca de constituir-se en un dels àmbits d'integració en els que els diferents es reuneixen en la igualtat. Ans el contrari. L'escola no ha fet altra cosa que confirmar que la seva finalitat latent és legitimar un ordre socio-econòmic que, per molt que s'afirmi igualitari, s'aixeca sobre tota mena de desigualtats estructurals. Aquest procés, que ha convertit el que hagués pogut estat un àmbit d'integració i equilibri socials en una màquina de justifi-

car i perpetuar asimetries, ha estat possible fent de l'escola un lloc on s'ensenya la irreversibilitat de les relacions de domini existents a la societat. Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (1977), ja van mostrar-nos, en un conegut treball, com la violència simbòlica que s'exerceix en les aules servia no sols per a imposar els estàndards culturals dominants i per argumentar «científicament» les divisions socials, sinó també per escapolir la seva mateixa naturalesa jerarquitzadora. Paul Willis (1988) ha encunyat nocions com ara *reproducció cultural* per a posar de manifest com es conceptualitzen en l'escola les relacions socials i de poder.

Entre aquests dispositius de reproducció, figuren, en un lloc destacat, els encarregats de repetir en el seu discurs i aplicar en la seva organització del l'espai escola principis taxonòmics que naturalitzen la distribució de llocs en l'estructura social i que, fent-lo, proveeixen d'una coartada als greuges de que són víctimes els sectors més desfavorits de la societat. Es tracta, en definitiva, d'aquest aspecte de les estratègies de reproducció que Bourdieu (1989), seguint Weber, anomena *sociodiceas*, és a dir aquelles estratègies simbòliques que venen a legitimar, naturalitzant-lo, el fonament social de tota dominació. La reificació en el discurs educatiu del sistema d'encasillament social i políticament en vigor confirma l'apreciació que Durkheim i Mauss havien formulat

sobre la correspondència entre les estructures socials i l'ordre mental, però socialment induït, mitjançant el qual els éssers humans classifiquen. En el cas de les modernes societats urbano-industrials, bé podrien traduir-se en que la jerarquització i

l'estratificació de les classes troben també estructures simbòliques per mitjà de les quals interioritzar-se en la mentalitat dels subjectes individuals, fent-ho, a més, en tant que incontestablement certes, en la mesura que han estat provistes des de la institució educativa.

Un dels exemples més remarcables de la complicitat activa i estratègica del sistema educatiu en la reproducció i justificació de les conseqüències més indesitjables de l'estructura social, a través de la substantivització dels entramats classificatoris que divideixen conceptualment als grups còpresents a la societat, el tenim en l'ús que se li està donant en la institució escolar a una idea feütxe: la de l'educació multicultural o intercultural. Aquesta, en comptes de ser, com presumeix, un instrument per a la integració d'una societat tota ella feta ja de minories, es constitueix en el motor conceptual que permet donar per bo un ordre classificatori dels individus i dels grups que presumeix la condició crònicament problemàtica d'alguns d'ells per causa de la seva cultura, escamoteixant l'origen sobre tot legal, social i eco-

nòmic dels seus p r o b l e m e s d'adaptació. Els usos educacionals d'aquesta noció resulten una prova més de fins quin punt, un cert discurs a propòsit del multiculturalisme, el mestisatge cultural, la intercultural i altres derivats de l'equívoca noció de cultura, són algunes de les idees-força més astutes de que disposen les noves modalitats de ra-

cisme, molt més eficaces en la seva virtut d'interioritzar l'inevitable de les desigualtats socials—presentades ara com «culturals»—del que podrien ser-ho els maldestres i fàcilment detectables tòpics del vell racisme biològic.

Com el signe més eloqüent del sentit ocult



que té aquesta classificació en tant que «diferents» de certs educants, les polítiques pedagògiques basades en la multiculturalitat atenen exclusivament a membres de comunitats humanes ja problematitzades, i que són víctimes cròniques de la marginació, la segregació i la discriminació. El seguiment «multicultural» d'alguns nens no s'adreça als fills de residents holandesos o alemanys en les zones turístiques, ni tampoc, per posar un altre exemple, a nens gitano-catalans de barris de Barcelona com ara Hostafranchs, el Raval o Gràcia. La «multiculturalitat» es planteja única i exclusivament amb fills de gitanos marginats o d'immigrants provinents de països de l'anomenat «tercer món». Dit d'una altra manera, que la multiculturalitat o la interculturalitat no es basa en el reconeixement de que en un aula tots els alumnes són diferents, és a dir tot procedeixen i usen diferents estils de fer, pensar i dir, sinó que sols alguns ho són, i que aquests *diferents* ho són, no per la seva cultura -com es sosté- sinó pel lloc de marginació o extrema subordinació que ocupen dins l'estructura social. En síntesi, la presumpció multiculturalitat en l'escola es redueix a un principi ordenador que divideix als seus usuaris del ensenyament en dos tipus: una minoria constituïda per aquells que han estat definites en tant que «diferents» i, front d'ella, una majoria que conformen els que, encare que no es reconegui, no deixen mai de pensar-se a si mateixos i ser pensats pel sistema educatiu en que s'inserten com a «normals».

És així que la diferenciació detectada i sotmesa a atenció especial es presenta com a cultural, per molt que aquest mateix principi d'assenyalament de trets distintius no s'apliqui a totes les altres expressions de pluralitat que es despleguen en l'aula, demostrant que no eren tan culturals com es pretenia, sinó essencialment d'índole social, i per a indicar el que no és altra cosa que una situació fronterera, exterior o inferior d'aquells als que s'ha fet «beneficiaris» de

l'indicatiu de «diferents». El que es presentava com una actuació pedagògica pensada per a preservar una imaginària «personalitat cultural» es condueix, a la pràctica, com un mecanisme de marcatge social, o, el que és igual, com una senyal que adver-



teix de la presència dins l'espai escolar d'un estrany, que ho és, no pot ser portador d'una llengua, una religió o uns costums distints, tal i com es manté. La seva anomalia es refereix, més aviat, al lloc social del que prové i que representa en l'aula, i del que l'assenyalament serveix per fer de l'educant marcat com *diferent* un límit vivent, que indica la divisió entre l'*a dins*-els demés nens, els «iguals», els «no diferents»- i el *a sota* o l'*a fora* del sistema social.

D'aquesta manera, i d'entrada, la detecció i la vigilància especial de que és objecte qui és investit com a diferent no nega, sinó que, al contrari, reproduceix aquells mecanismes de segregació i discriminació dels que, en teoria, s'afirma protegir-lo. El tracte, en aparença beneficiós, que reb instal·la el fill de l'immigrant pobre en el punt de mira de tota xenofòbia, aquesta modalitat d'exclusió que afecta especialment a aquells que són contemplats com a posseïdors d'uns nivells alarmants -per excelsius o per qualitativament inasimilables- d'estranyetat o *estranyeritat*.

L'individu membre d'una comunitat del qual la distinció s'ha institucionalitzat en el marc escolar és convocat perquè confirmi tots els tòpics que permeten identificar superficialment el seu grup i ell mateix. Se'l presenta d'aquesta manera com a «víctima inocent» d'unes condicions que fan d'ell una cosa així com un minusvàlit cultural, que mereix una atenció compensatòria que el mantingui dins del sistema..., però sols l'indispensable. Resta garantida, així, la possibilitat de reintegrar-lo a un ambient sociofamiliar que és concebut a la manera d'una pressió que, per molt que es presenti com «identitària», és en realitat un indret en l'estructura social del que es considera que no és possible -ni en el fons legítim- escapar. Es tracta, com es veu, d'una conseqüència més d'aquesta convicció, ara per ara comunament acceptada, de que les diferències culturals són irrevocables, i que es deriva al seu torn de les accepcions més obscurantistes de la idea de cultura. Recordi's que

aquesta noció, la de *cultura*, està sistemàticament utilitzada com un sobrogat de la vella idea de raça, que ha desplaçat la irreversibilitat dels factors genètics i la classificació de base fenotípica, per altra -més subtil en la seva argumentació, però idèntica en les seves tasques de marcatge-, que determina els subjectes psicofísics a partir de la llengua que parlen o de la cosmovisió del grup del que procedeixen. Aquest nou determinisme permet classificar els éssers humans de forma igualment radical, però ara en nom de criteris culturals, encare que els efectes en forma de prejudicis sobre la incompetència social d'alguns d'ells siguin idèntics.

L'anomenada «educació multicultural» se suma, aleshores, i en tant que nova variant, a una línia d'actuació del sistema educatiu ja estudiada des de la pedagogia crítica (cf. Muel, 1991). La taxonomia que etnifica la població escolar completa altres ja disposades per la nosografia psiquiàtrica i per la medició intel·lectual dels escolaritzats, a través dels coeficients d'intel·ligència i al-

tres mètodes «científics» per tipificar i tractar els diferents graus i formes de l'anormalitat. La funció d'aquest tipus de dispositius classificatoris ha estat, en tots els casos i des del seu origen, la de desmentir, per raons naturals o naturalitzades, la condició democràtica de l'educació obligatòria. És a dir, l'escola «per a tots» no pot ser per a tots, donat que alguns d'ells són decididament «anormals», per causa ja sigui del seu origen en les classes socials «especials»-marginació, desestructuració familiar, etc., ja sigui del seu «retard mental» o, en el nostre cas, per aquesta singularitat ètnica que converteix el seu portador en una sort de «disminuït cultural». L'assimilació entre «alteritat cultural» i minusvàlua por ser perfectament explícita. Un dels més recurrentment esmentats exemples d'integració «multicultural» en l'ensenyament ordinari, la *Scuola Media Sperimentale Giuseppe*

Mazzini, de Roma, incorporava a principis de l'actual dècada, entre els seus 106 alumnes, «15 sords, 3 nehs amb el síndrome de Down, 5 minusvàlts mentals de diferents tipus, 4 peruans, 4 turcs, i 1 salvadorenc, així com un nena polaca i una altra somalí que eren, a més, sordes» (a *El País*, 19 de juny de 1990).

S'acompleix així la correspondència entre, d'una banda, la divisió del món social en camps entre els que s'expressen relacions de domini i, de l'altra, els esquemes perceptuals i apreciatius que el sistema escolar fa per interioritzar en els subjectes que se li confien. L'imaginari social i políticament hegemònic es substantiuïtza, es fa «carn entre nosaltres», ja no sols per les informacions divulgades pels *mass mèdia* sobre les «minories ètniques», ni per les justificacions governamentals a propòsit dels «perills de la immigració», sinó des de la mateixa iniciació escolar, encarregada de presentar com a naturals les emanacions que reb del context sociopolític i econòmic en que s'ubica i al que serveix.

3. El dret a la indiferència.

Els racistes -els vells racistes biològics, i els nous racistes culturalistes- i paradoxalment amb ells, els antiracistes vulgars, estan convençuts que les diferències són naturals, o com si ho fossin. Front aquest idea, pedra angular de tota forma d'exclusió i estigma-



tització, els antiracistes haurien de fonamentar la seva lluita en la premisa de que sols la diferenciació és natural, però mai els seus productes. Aquests, les diferències, són sempre artificials i contingents, construccions interessades fetes de tota mena de materials conservats, recullits o inventats. La diferència, com el resultat que no la causa de la diferenciació, no és la font de cap «problema». És senzillament el fruit d'un necessitat, un fet tant i més intens quan més complex sigui el marc ecològic o social en que es dongui. Què és el que cal fer davant d'aquest fenomen? Millor dit, és que cal fer alguna cosa? La problematització de la diferència és, recordem-ho, la conseqüència de representar-la com una mena d'anomalia, una excepció en l'estat adient de les coses, un accident indesitjable davant el qual s'han de prendre mesures. Ara bé, del que parlem quan parlem de racisme, d'exclusió, d'estigmatització, de xenofòbia, etc., no és en realitat de la diferència, sinó dels seus usos, és a dir de la pràctica no tant d'administrar les diferències culturals com d'utilitzar-les o

adhuc inventar-les per tal de marcar una distància que no és cultural, sinó social, que de fet no és ni tan sols una diferència, sinó una desigualtat.

El nus de la qüestió està en que acceptem com a incontestable la falsa evidència de que a una societat com la nostra hi ha persones o grups que són «diferents», i que aquests han de ser distingits d'uns altres que són suposadament «no diferents», el que és idèntic a dir «normals», «com cab». Aquesta és la premissa fonamental sobre la que treballen les noves astúcies del racisme. Davant aquest fals axioma el que s'ha de dir amb claretat és que a la nostra societat ningú és diferent, perquè tothom ho és. No hi ha minories culturals, perquè no hi ha altra cosa que minories culturals. No hi ha ningú que no sigui rar, estrany, estrofolari, exòtic en un tret o altre de la seva personalitat. Si volem conèixer l'«alteritat» no cal que cerquem un immigrant provinent d'alguna terra llunyan, o el fidel d'una religió extravagant,

ni qualsevol marginat social. Hi ha prou amb que li fem un repàs als veïns de la nostra escala i entindrem un bon grapat d'exemples de fins quin punt els «altres» són a mà. Wolfgang Pohrt, un dels exponents de la denúncia que s'està fent a Alemanya contra el potencial racista de cert discurs multiculturalista, ha escrit: «Qui busqui allò estrany, pot trobar-lo ben a prop (...) Encare resulta més fàcil amb tan sols mirar-se al mirall. Pel matí, sobre tot, pot experimentar-se alguna que altra sorpresa» (citat per Müller i Tuckfeld, 1994, p. 278). Dit d'una altra forma, cadascú de nosaltres pot ser dues coses: «normal» o com els demés. Les societats urbanes són societats d'alteritat generalitzada, en que cadascú participa de diferents cultures, entenen per cultures, repetim-ho, estils de pensar, de dir, de parlar o de fer. Això és el multiculturalisme: una colosal i envoltada roca de formes d'ideació, de creació i de conducta, cap de les quals pot absorbir en exclusiva a cap individu. Hi ha fronteres entre grups culturals, però aquestes fronteres no són de ciment, fetes d'història o de

gens, tant s'hi val, sinó de fum, i són traspasades constantment per tota mena de contrabandistes i de transfuges.

Un cop més, què cal fer davant d'aquest madeixa inextricable d'actius i pensaments, crònicament contradictoris i antagònics, però en canvi compatibles? La resposta és... res en absolut. Un cop haguem assolit que les societats que es diuen democràtiques ho siguin de debò, del que es tracta és d'aplicar simplement als demés el que reclamem per a nosaltres mateixos: el dret a la indiferència, és a dir el dret a l'anonimat, el dret a passar desapercebut, a no haver de justificar-se constantment. L'autèntica pedagogia que el moviment antirracista faria bé en engegar hauria de proclamar que el dret a la diferència passa per l'exercici d'un dret a la indiferència, és a dir un reconeixement de que no hi ha res a dir davant del que senzillament és un fet. Un fet fonamental per la vida, per la intel·ligència, per la prosperitat de la societat, però un fet prou normal i quotidià perquè no ens cridi massa l'atenció ni li atorguem una importància especial. Tots sabem que ens cal respirar. I respirem. Però no en fem cap teoria pseudociològica al respecte.

Pel que fa als que presumptivament beneficiem amb el títol d'«altres» culturals -i ja hem vist que no és cap privilegi, sinó un estigma benigne, sempre en condicions de malignitzar-se- també cal imaginar-se que és el de debò voldrien. Segurament els que anomenem tramposament «immigrants» o «minories ètniques» o «culturals» -el magrebí, la filipina, el gitano, l'homosexual- el que volen no és el que l'«acceptem», el «tolerem», ens «obrim a ell», etc. El que de ben segur desitja sobre tot és que, un cop reconeguts els drets que com a ciutadà li pertocuen i prou, el deixem d'una vegada en pau, que ens oblidem de que hi és. El que probablement vol és deixar de tenir-se que passar el temps donant explicacions sobre la seva presència i el seu comportament.

El dret que reclama el que anomenem «diferent» és gaudir del més important dels

nostres drets democràtics, que és el dret a protegir-nos dels demés, al mateix temps que en gaudim de la seva companyia. El dret a la discreció, a que ningú es fixi en nosaltres i ens demani comptes sobre qui som, d'on venim, que volem i que hem vingut a fer. En què consisteix la idea d'integració sinó en que, tot i que hi ha diferents identitats culturals presents a la societat -ètniques, ideològiques, religioses, fins i tot basades en afeccions, modes o gustos-, cap d'elles reclama l'exclusivitat sobre l'espai públic? És justament aquest dret a la lliure accesibilitat a aquest espai públic l'essència mateixa de la civilitat democràtica. La lluita dels ex-



clusos, dels marginats, dels marcats, dels inferioritzats i dels discriminats és la lluita per aquest dret: el dret a ser com a nosaltres, és a dir el dret a ser, quan volem i ens convé, invisibles.

4. El relativisme cultural i el paper de l'antropologia.

La necessitat de negociar constantment els termes de la convivència entre aquests

segments que volen mantenir-se diferenciats, però que estan abocats a un contacte ineludible, és el que requereix un esforç mutu de comprensió recíproca, una empatia que no ha de desembocar per força en l'assimilació d'altres formes de fer les coses o de pensar, que ni tan sols obliga a simpatitzar amb elles, però que insta a la comprensió del punt de vista d'aquells amb els que es comparteix un mateix temps i un únic i reduït espai físic. És en aquest sentit que l'antropologia -la ciència que estudia les cultures, tot comparant-les- i l'etnografia -la seva disciplina auxiliar, basada en una aproximació qualitativa a la vida dels

altres per tal de reconèixer les seves premisses de vida- poden resultar d'una extraordinària utilitat, car esdevenen instruments que ensenyen a pensar i viure en els termes d'aquells que no són com a nosaltres, establint allò que els hi és particular, però també constatant la seva naturalesa de versions contrastades d'una mateixa condició humana compartida.

Si l'etnografia pot oferir com a contribució al debat entorn la diversitat cultural i els seus problemes una eina metodològica que permeti accedir a la realitat vital i valorativa dels altres, l'antropologia, en tant que disciplina acadèmica, està en condicions de brindar una forma de donar amb les coses que li és singular i que es basa en un axioma que és al mateix temps epistemològic i deontològic: el relativisme cultural. El relativisme cultural implica un doble

moviment per part d'aquell que observa la conducta humana, per estranya que pugui semblar en relació a allò que és considerat «normal». D'una banda, l'antropòleg intenta aproximar-se al màxim a l'existència dels altres, fins el punt de tractar d'introduir-s'hi, de conèixer amb aquells que aten, per tal d'arribar a veure el món des del seu punt de vista. Al mateix temps, l'antropòleg es distancia i procura contemplar l'activitat humana en perspectiva i des de l'exterior, amb una visió que vol-

dria semblar-se a la del naturalista sobre el terreny. Es a dir, l'antropòleg es col·loca en relació als fets culturals dels que vol conèixer la seva naturalesa profunda al mateix temps «dins» i «fora», o, per dir-ho a la manera com ho feia el títol d'un llibre consagrat a Claude Lévi-Strauss, «de prop i de lluny». En aquesta operació d'acostament als altres, basada en el que un altre llibre de Lévi-Strauss defineix ja en el seu títol com *la mirada distant*, a l'antropòleg se l'imposa una suspensió o posta entre parèntesi provisional de tot judici moral, en la mesura que està obligat a considerar, si més no d'entrada, totes les modalitats de conducta cultural com a comparables. El que el relativisme cultural ens ensenya és, doncs, que, per entendre les demés cultures, hem de saber veure la nostra pròpia com una més entre les altres.

S'ha de dir que el relativisme cultural, però, ha estat sovint culpable de desfondre els principis morals més bàsics, deixant a la intempèrie els avanços ètics de la civilització i col·locant-los en peu d'igualtat amb tota mena de costums, molts dels quals -crema de víduas a l'Índia, tortures als presoners entre els tupinambà, etc. - no podrien ser acceptades de cap de les formes des de l'òptica dels drets humans. Ja hem vist com a les nostres societats urbanes europees, els antropòlegs han estat objecte de retrets per adoptar postures d'excessiva comprensió envers pràctiques culturals, com ara la cliterectomia, incompatibles ja no sols amb valors que tenim com a fonamentals, sinó senzillament amb la llei. Aquestes acussacions contra el relativisme antropològic, al que es llença en cara haver contribuït a l'enfebliment ètic de la societat, són del tot injustes, sobre tot perquè parteixen d'un malentès: aquell que confon el relativisme cultural amb el relativisme absolut de les lectures postmodernes de Nietzsche i Heidegger, és a dir amb les una part fonamental del pensament de Derrida, Foucault, Vattimo, Lyotard, etc. En nom de conceptes com *deconstrucció* o *pensament feble*, el relativisme postmodern nega la possibilitat de tot universalisme, de manera que acaba legitimant qualsevol con-

ducta en nom de la condició construïda i artificial de tota crítica moral. Front aquesta tendència a l'absolutisme del relativisme postmodern, el relativisme cultural conté l'antídoto contra els seus possibles excessos, a l'hora de justificar allò que sols hauria de limitar-se a explicar. Com deia l'enyorat Alberto Cardín (1990, pp. 31-41), poca cosa hi ha en comú entre el pensament *dèbil* dels postmoderns i el pensament *lèbil* dels antropòlegs. I és que, en efecte, si vol ser coherent amb si mateix, el relativisme sols pot ser-ho relativament, és a dir sols pot exercir-se posant-se ell mateix en qüestió i assumint amb humilitat les seves paradoxes i contradiccions. La tasca dels antropòlegs és, aleshores, la d'estudiar comparativament les cultures

humanes, però recordant en tot moment el que de precari i d'instable té allò que les constitueix. L'antropòleg ha de fer una contribució fonamental en favor del respecte a les diferències, sense deixar de fer notar al mateix temps que, en si mateixes, aquestes diferències apenes si valen alguna cosa, i que sols prenen valor en tant satisfan la necessitat que tota societat, tot pensament i qualsevol forma de vida experimenten del contrast, com la matèria primera de la que depenen. L'elogi de la pluralitat d'identitats que l'antropòleg fa té cura de recordar-li a qui el vulgui escoltar que aquestes identitats que estudia no són el que alimenta la segmentació identitària de la societat, sinó, ben al contrari, el que resulta d'aplicar-la.

Bibliografia

- CARDIN, A. 1991. *Lo próximo y lo ajeno*, Icaria, Barcelona.
- BALIBAR, E. i WALLERNSTEIN, I. 1988. *Raza, nación y clase*, Iepala, Sant Sebastià.
- BERNSTEIN, B. 1989. *Clases, códigos y control. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*, Akal, Madrid.
- 1990. *Poder educación y conciencia. Sociología de la transmisión cultural*, El Roure, Barcelona.
- BOURDIEU, P. i PASSERON, J.-C. 1977. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona.
- 1989. "Les pouvoirs et leur reproduction", en *La Noblesse d'Etat*, Minuit, París, 1989, pp. 398-402.
- DELGADO, M. 1998. *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*, Empúries, Barcelona.
- DURKHEIM, E. i MAUSS, M. 1994. "Sobre algunas formas primitivas de clasificación", en E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*, Ariel, Barcelona.
- JULIANO, D. 1993. *Educación intercultural. Las minorías étnicas y la escuela*, Eudema, Madrid.
- MUEL, F. 1991. "La escuela obligatoria y la invención de la infancia anormal", en M. Foucault et al., *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, pp. 123-143.
- MEMMI, A. 1992. *Le racisme*, Gallimard, París.
- MÜLLER, J.Ch. i TUCKFELD, M. 1994. "Dos racismos con futuro: sociedad civil y multiculturalismo". A: AA. DD., *Extranjeros en el paraíso*, Virus, Barcelona, pp. 273-92.
- SAN ROMÁN, T. 1996. *Los muros de la separación. Ensayos sobre alterofobia y filantropía*, Tecnos/UAB, Barcelona.
- SENNET, R. 1978. *El declive del hombre público*, Península, Barcelona.
- TAGUIEFF, P.-A. 1990. *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Gallimard, París.
- WILLIS, P. 1993. "Producción cultural no es lo mismo que reproducción cultural...", dins H.M. Velasco, F.J. García Castaño y F. A. Díaz de Rada (eds), *Lecturas de antropología para educadores*, Trotta, Madrid, 1993.
- 1988. *Aprendiendo a trabajar. Como los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Akal, Madrid.

Entorno a la Ley de Extranjería

José Antonio Estévez Araujo

Professor de filosofia del dret de la UB

Los organizadores de esta sesión me dijeron que era una sesión muy abierta en cuanto a temática, en cuanto a las cuestiones que se podían discutir. Quizás podía ser interesante empezar hablando de un tema puntual como es el tema de la situación que ha generado la reforma de la ley de extranjería, como punto de partida para una reflexión sobre la situación actual de la ciudadanía y sobre la situación actual de la democracia en nuestro continente. La idea que yo quería defender aquí, es la idea de que la reforma de la ley de extranjería que se llevó a cabo hace unos pocos meses, hay que contextualizarla en una situación que se está dando en toda Europa, donde se están cambiando las políticas de inmigración. Estamos ante una situación de tránsito entre unas políticas que podríamos llamar de «inmigración cero» a una nueva situación en la que parece que va a darse una importación selectiva de mano de obra extranjera (seguramente mano de obra cualificada), con carácter temporal y regularizada desde el punto de vista legal, con una diferenciación muy clara entre las situaciones de legalidad y las situaciones de ilegalidad.

La reforma de la ley de extranjería, para entenderla, habría que enmarcarla en un contexto más amplio de modificación de las políticas migratorias en la Unión Europea. Esta es la tesis general que yo quería formular aquí. A continuación, voy a desarrollar una serie de puntos para avalar dicha tesis. En primer lugar me gustaría señalar dos características que han tenido las políticas rela-

tivas a la inmigración de la Unión Europea durante todo el período de la globalización económica (desde los 70 hasta ahora). Esas políticas migratorias se caracterizaban, entre otras cosas, por dos cuestiones: una que hacía referencia al problema de los nuevos in-



migrantes, a los que se mantenía en una especie de incertidumbre jurídica, y otra que se refería a los inmigrantes de larga duración (residentes), personas que llevaban muchos años viviendo en la Unión Europea no siendo nacionales de ningún estado y respecto a los cuales se planteaba el problema su integración dentro de los países donde residían.

Para enmarcar esas políticas migratorias

en el contexto de la globalización, yo diría que en términos generales la globalización ha significado una liberalización, desde los años 70 a nuestros días: una liberalización de la circulación, del tráfico de las mercancías y de los capitales a través de las fronteras de los Estados, pero que no ha tenido traducción en el ámbito de la fuerza de trabajo. Se ha hecho más fácil la circulación de capitales y mercancías pero no se ha hecho más fácil la circulación de fuerza de trabajo, hablando a nivel global. Se ha facilitado, sí, la libre circulación de fuerza de trabajo en el seno de la Unión Europea para los ciudadanos de la Unión, pero no para los ciudadanos extra-comunitarios.

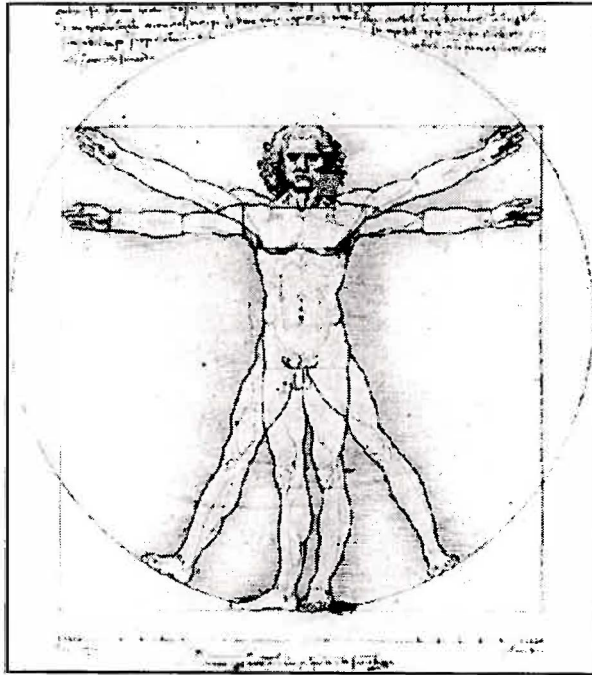
Esta situación de dureza de las políticas de inmigración no es la situación que ha existido siempre. En los años 60, la RFA tenía oficinas de reclutamiento de mano de obra en el sur de Europa, cuando países como España, Grecia y Portugal no formaban parte de la Unión Europea (Comunidad Económica Europea por entonces). Alemania no sólo permitía la inmigración de mano de obra, sino que iba fuera a reclutar dicha mano de obra. Esa política de apertura hacia la inmigración es una política que cambió a partir de los años 70 con el endurecimiento de las políticas migratorias. Hay que verlo desde un punto de vista histórico, como un cambio que se dio con la nueva situación propia de los años 70: la dinámica de la globalización, por una parte era restrictiva respecto a las políticas migratorias de personas de los países del sur hacia los

países del norte, y por otro lado creaba presiones en favor de la emigración, porque la dinámica de la globalización incrementa las desigualdades entre países ricos y países pobres. Por tanto la dinámica económica globalizadora es un elemento que fomenta la emigración aunque simultáneamente haya toda una serie de políticas que restringen esa misma inmigración. Esto nos lleva a visualizar dos tendencias, una jurídica y una económica, que son contrapuestas entre sí. En este contexto, el de los 30 años en que se lleva a cabo el proceso de globalización, se ha mantenido a los inmigrantes nuevos en una situación que yo llamaría de incertidumbre jurídica, una situación en la que a estas personas les era muy difícil conseguir un estatus de legalidad y cuando lo conseguían prácticamente les había caducado y tenían que empezar de nuevo la tramitación de un permiso. Además de esto, las personas que eran descubiertas sin papeles, no eran automáticamente expulsadas, sino que se les mantenía en una situación en la que por un lado se les negaban todo tipo de derechos, pudiendo ser expulsados en cualquier momento, pero por otro lado se toleraba su presencia.

Esta situación en la que se mantiene al inmigrante en un lugar pero sin reconocerle ningún tipo de estatus y ningún tipo de derecho, es una situación en la que los derechos y las libertades fundamentales están gravemente en peligro, y este ha sido uno de los problemas fundamentales durante estas últimas décadas: el de la situación de los inmigrantes sin papeles, la situación de los inmigrantes que estaban en situación ilegal.

Otro problema era el de qué hacer con los inmigrantes de larga duración, con las personas que llevaban ya mucho tiempo viviendo en uno de los países comunitarios. Piensen que los datos sobre Alemania a principios del 2000 eran que una tercera parte de los inmigrantes residentes viven allí desde hace más de 30 años, y la mitad desde hace más de 20, y estamos hablando de 7 millones de personas. En países como Alemania, se planteaba

el problema de cómo integrar a estas personas. En el caso alemán además se da un criterio de reconocimiento de la nacionalidad donde prima lo que jurídicamente solemos llamar «ius sanguinis», derecho de sangre. La nacionalidad por tanto sólo se puede adquirir cuando uno es descendiente de alemanes. El otro sistema, el que rige en Francia por



ejemplo, es un sistema por el cual la persona puede adquirir la nacionalidad del país donde nace. Este sistema no está aceptado en Alemania, donde se da la paradoja de personas que llevan 30 años viviendo allí, o que han nacido y pasado toda su vida en Alemania, y no pueden adquirir la nacionalidad alemana. Cuando ganó la coalición roji-verde, uno de los puntos del programa era modificar el código de la nacionalidad en ese aspecto. Ellos iniciaron el trámite parlamentario y entonces la derecha inició una recogida de firmas en contra de que se permitiera nacionalizar, especialmente a los inmigrantes turcos, y se recogieron varios millones de firmas. La resistencia, a ese elemento especialmente simbólico, que despertó en la población alemana esa posibilidad, fue una resistencia grande. De todas formas desde el primero de enero del año 2000 entró en vigor un nuevo código de nacionalidad, que permite que las personas nacidas en Alemania puedan adquirir la nacionalidad alemana siempre y cuando sus pa-

dres lleven por los menos 8 años residiendo habitualmente en el país. Las personas que no han nacido en Alemania por muchos años que lleven allí, nunca podrán adquirir la nacionalidad, tan sólo podrán adquirir un estatus de asimilado. Con esto Alemania se acercó al sistema que impera en la mayoría de países de Europa, que es un sistema no tan estricto como el de derecho de sangre.

Este escenario, en la que por un lado se dan pasos para la integración de los emigrantes de larga duración, pero por otro lado se mantiene a los inmigrantes nuevos en una situación de incertidumbre jurídica, es un escenario que está cambiando. Estamos en una situación de tránsito hacia un tipo de política migratoria nueva. Se va hacia una política migratoria cuya finalidad sería la importación, seguramente temporal, de trabajadores cualificados que estén dispuestos a trabajar en peores condiciones que los trabajadores indígenas, pero que estén en situación legal y que no tengan ese handicap de la incertidumbre jurídica.

Para entender la situación que estamos viviendo ahora, en el marco en que hay que inscribirla, habría que empezar diciendo que el Tratado de Amsterdam, que se aprobó en el 98, es un tratado en virtud del cual la Unión Europea adquiere por primera vez competencias en materia de inmigración. El Tratado de Amsterdam lo que hace es atribuir a los órganos europeos la capacidad de establecer normativa en esa materia con carácter general para todos los países europeos. Por tanto lo que vamos a ir viendo en los próximos años es un proceso de armonización y unificación de las normativas europeas en ese campo. De hecho, en el consejo europeo que se celebró en Tampere (octubre del 99), al que muchas veces la ley que reforma la ley de extranjería hace referencia, se reiteró la necesidad de que se elaborase una política común para toda la Unión Europea en materia de inmigración, con una aproximación entre la normativas nacionales, sobre todo en lo que se refiere a las condicio-

nes de admisión y de residencia de los nacionales de terceros países que no pertenecen a la U.E. Entonces, en un informe que publicó la comisión europea en las mismas fechas en las que se estaba tramitando la reforma de la ley de extranjería, en noviembre del año pasado, (se trata de un informe en el que se señalan algunas líneas de cambio en aplicación de lo que se había decidido en el consejo de Tampere) se dice que cada vez se tiene más claro que las políticas de "inmigración cero" (se utiliza dicha expresión supongo que haciendo la analogía respecto las políticas de tolerancia cero que lleva a cabo la policía en EE.UU), ya no son adecuadas; y ya no lo son porque nos encontramos ante una escasez creciente en los países europeos de mano de obra cualificada. Por tanto eso parece apuntar a una situación en la que, entre otras cosas, se va a dar una selección de inmigrantes cualificados y no va a seguir sucediendo lo de ahora, en que hay un proceso de selección de la inmigración que yo calificaría de "darwinista": inmigrar ilegalmente es una cosa muy peligrosa en la que uno se juega la vida, y el proceso de selección parece que tiende a permitir que se queden aquellos que tienen más capacidad para la supervivencia. Ahora, con esa nueva tendencia, parece que no quiere dejarse en manos de la policía la decisión de quién puede estar y quién no, sino que se haga un tipo de selección más dirigida por criterios económicos y que atienda fundamentalmente las necesidades laborales manifestadas por los empresarios. De hecho se habla en este informe de la comisión europea de procesos de selección que podrían tener una forma similar a la de los concursos públicos: se abre un concurso público para ser inmigrante y ocupar plaza laboral en un determinado ramo, y las personas que resulten con mayor puntuación en dicho concurso serán las elegidas. Creo que un primer ejemplo de esa nueva situación que se apunta fue el hecho de que el año pasado se aprobó un cupo para importar trabajadores especialistas en informática, y que ahora, hace muy

pocos días, apareció en el periódico la información de que se había aprobado un informe en el que se afirma literalmente que Alemania necesita inmigrantes; y en ese informe se recomienda que se admita un cupo de unos 50.000 inmigrantes al año, que al menos 20.000 sean profesionales, que esos extranjeros se seleccionen por medio de concursos, y que esas plazas de inmi-



gración que se ofrecen respondan a una exigencia del sector empresarial, exigencia cuya dimensión es mucho mayor de lo que en el informe se expresa. Pues los empresarios alemanes consideran que deberían importarse unos 300.000 o 400.000 inmigrantes al año en esas condiciones, con el consiguiente problema de cómo interpretar eso en un país de 3 millones de parados, si no es para intentar debilitar la posición de los trabajadores. Creo que podría verse como una especie de traslado de la precarización laboral que ha tenido lugar en relación a los trabajadores nacionales a la mano de obra extranjera.

Es en este contexto, donde parece que algunas cosas están cambiando (informe de la comisión, decisiones de Alemania...) es en el que hay que insertar la reforma de la ley de extranjería. No me voy a extender mucho más, pero me gustaría señalar dos rasgos de esta ley de extranjería a los cuales habría que prestar especial atención: uno es que se trata una ley que pretende realizar una distinción mucho más tajante entre la situación legal y la situación ilegal (yo creo que eso también se corresponde con la política que se ha llevado a cabo este último año, pues de acuerdo con las noticias publicadas últimamente, se han venido expulsando mil magrebiés almes). Por tanto parece que hay una intención clara de acabar con la situación de ambigüedad y distinguir muy claramente lo que es estar en situación legal e ilegal. El otro aspecto de esta ley, que también tiene que ver con esta distinción tajante entre la situación legal y la ilegal, es el hecho de que a las personas sin papeles se les niegue el derecho de reunión y el derecho de asociación que sí que tenían en la otra ley, en la ley que esta nueva ley reforma. Que ahora se quiera establecer esa distinción tajante entre "legales" e "ilegales" (por utilizar la terminología gubernamental) creo que es una respuesta a las victorias políticas que han conseguido los sin papeles en países como Francia o en el propio caso de España a través de su propia autoorganización, creando

coordinadoras, por ejemplo, que son capaces de iniciar campañas hacia la opinión pública y generar movimientos de solidaridad. Al no reconocer el derecho de reunión ni de asociación más que a aquellas personas que residan legalmente, es decir con permiso de residencia, se está dotando de instrumentos jurídicos al Estado para reprimir las actividades de reunión y las actividades de asociación de los extranjeros que estén en situación de ilegalidad.

Estos son los dos aspectos que quería comentar y en principio lo dejaría aquí para poder tener tiempo para las preguntas y el debate.

Introducció general sobre la història de la ciència i el progrés científic

Josep Manel Parra Serra

Professor Titular del Departament de Física
Fonamental

Un dels punts que voldria posar de manifest en aquest brevíssim repàs a la història de la ciència el constitueix el fet que la noció actual de ciència –en contraposició a alguns textos i opinions força esteses- s'originà i desenvolupà en la Grècia Jònica. Hi ha un moment en el qual uns quants pensadors de l'escola heleàtica opten per confiar i guiar-se pel propi pensament, en comptes de creure's les coses tal i com els venien donades pel pensament religiós de l'època. A través de la raó podem arribar a conèixer el món i no ens cal cap recurs als déus. El *De Rerum Natura* del poeta Lucreci, més que un tractat sobre el coneixement científic de l'època clàssica, constitueix una apassionada i clara defensa d'aquell primer racionalisme. Els racionalistes clàssics no ho van tenir gens fàcil, en un procés d'eliminació i extinció que durà uns pocs segles, s'extingí aquella primera «il·lustració». De fet, encara avui, hi ha multitud de fets que poden fer-nos replantejar la solidesa de les posicions conquerides pel pensament científic. En iniciar-se el tercer mil·lenni dC molts científics ens sentim motivats, quan no moralment obligats, a no ignorar per més temps, refugiats en les «torres de ciment» dels laboratoris i universitats, la contraposició global entre raó i revelació. Entre saber fet i saber que es construeix. L'anomenada «guerra de les ciències» és, i possiblement ho serà encara més, un factor

rellevant en els debats i en el propi procés de mundialització.

Sobre les vicissituds de la ciència hel·lènica recomanaria la lectura de *Greek Science in Antiquity* de Marshall Clagett que ens fa veure i apreciar aquest caràcter veritablement



revolucionari del racionalisme grec, semblant al que després se'n dirà la revolució científica dels segles XVI i XVII. Així resulta completament errònia la concepció d'una ciència despreocupada i al marge de l'experimentació. Tant Arquímedes –el més conegut- o en Estrató 'el físic', pràctica-

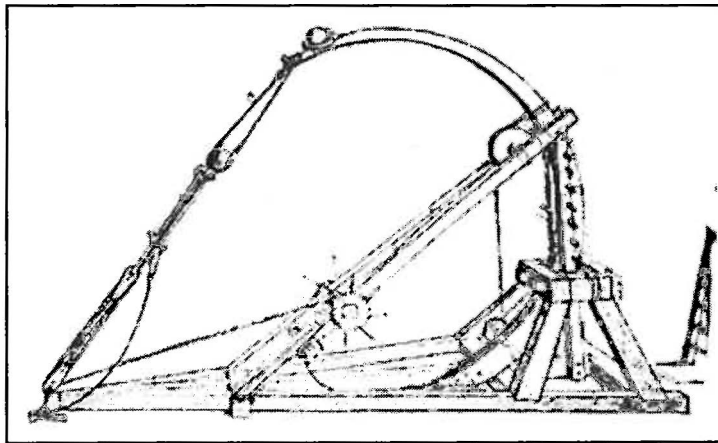
ment desconegut en perdre's tota l'obra, són investigadors amb una actitud vital i unes maneres de fer que en res els distingiren de la millor pràctica científica actual (tret dels aparells i mitjans dels quals ells no disposaven que són fruit, precisament, de la continuada simbiosi científico-tecnològica dels darrers segles). En la manera d'enfocar la natura i en el seu refús per extrapolacions no justificades en l'experiència coincideixen plenament amb els requeriments generals de la pràctica científica. Per posar un exemple, Estrató, (que va ser director del Liceu després de Teofrast i, per tant, successor força directe d'Aristòtil), va contradir amb tota naturalitat els ensenyaments d'aquest i va raonar i experimentar sobre el buit fins assolir una explicació compatible amb els atomistes. Ptolomeu va realitzar acurats experiments sobre la refracció de la llum en canviar de medi i va ajustar les dades amb un polinomi de primer grau amb coeficients depenents del material. Ho farien millor els nostres estudiants al laboratori si no limitéssim/orientéssim la seva activitat a la mera comprovació de la llei de Snell. La lectura de la primera part de l'esmentat llibre de Clagett, completada potser amb *La ciencia griega* de Benjamin Farrington, i amb una consulta al *Source Book in Greek Science* de Cohen-Drabkin pels més escèptics, ens confirmen que la ciència grega

(i no tan sols les matemàtiques i l'astronomia), va ser veritable ciència i que van tenir els seus Euler, Faraday, Maxwell ... al costat dels seus Shakespeare, Cervantes, Kant o Marx. La lectura de la segona part del llibre de Clagett aporta una explicació del perquè la ciència va desaparèixer. Aquesta explicació entenem que és una part substantiva del perquè de l'obscurantisme de l'Edat Mitjana i no essencialment diversa de les preocupacions expressades per Umberto Eco en *La nueva Edad Media*.

L'aparició i propagació per tot l'Imperi Romà de ideologies i/o doctrines com el cristianisme i l'hermetisme, culminada amb esdeveniments històrics rellevants com la destrucció del Museu d'Alexandria, l'assassinat d'Hipàtia i la crema de la biblioteca d'Alexandria, reflecteixen l'enorme poder d'invasió de les forces irracionalistes vinculades a les religions, i que van poder exterminar aquell primer naixement de la ciència. Van haver de passar més de mil anys per a poder recuperar la confiança en la pròpia capacitat de raonar que tenim els éssers humans. En el llarg període intermedi hi tenim la preponderància absoluta del dogma, de la veritat revelada, sempre per sobre de la raó. Ve ser de mans de l'aristotelisme tomista de l'edat mitjana, que cal diferenciar clarament del pensament viu d'Aristòtil al Liceu, que la raó tornà a ser utilitzada, ara com a complement per a entendre les veritats de la revelació. Així es va començar a generar en els estudis de filosofia i filosofia natural una certa pràctica de la raó per bé que fos de manera subsidiària a la teologia.

En el Renaixement canvien els torns, i resorgeix aquest esperit científic que es caracteritza per la prioritat/exclusivitat de la raó. De la revolta de Galileu es passa ràpidament al Segle de les Llums, on hi trobem una confiança absoluta de la raó en front de la revelació. Confiança que cul-

mina en la cèlebre afirmació de Laplace: «*Dieu? , J'ai n'ai pas besoin de cette hypothèse*» que és, almenys per a mi, una formulació magistral de la concepció científica del món. Totes les preguntes sobre la natura, inclosa la natura humana, poden i han de formular-se en el marc d'una concepció científica del món. I aquí ens hi trobarem també amb les ciències humanes, que han estat més tardanes en el seu desenvolupament. Com l'Albert les tractarà després, des d'ací li llenço 'un cable' pel que fa a la possibilitat de



respondre a la polèmica contrastabilitat d'aquestes ciències...*

-Albert Bidon-Chanal: Perdonal! considereu la biologia com a 'ciència humana'?

-Josep Manel Parra: No, la meua referència s'adreça més aviat a la psicologia (o biologia-psicologia). Fent un salt molt gran en el meu discurs, considerem a Freud, el creador de la psicoanàlisi, un dels intents, potser parcialment fracassat, de constituir una ciència de la psicologia semblant al que la física és en el domini de la ciència de la natura inanimada. Doncs bé, Freud deia que: «la nostra ciència –la psicoanàlisi– no és una il·lusió, el que sí fora una il·lusió seria creure que podem trobar en un altre lloc allò que la ciència no es pot donar».

Bé, aquest és un tema –el de l'abast sense fronteres del coneixement científic– que concretat en el domini de la psicoanàlisi i el comportament humà pot resultar, per ara, excessiu. Crec però, que parlant de ciència en general, l'affirmació de Laplace resulta essencialment vàlida: No només en el domini de la predicció de les òrbites dels

planetes i el control de les màquines i vehicles de transport, sinó també en el domini de la predicció i control del funcionament dels éssers vius i de la persona, resulta cada cop més important copsar l'abast de la concepció científica del món. Sobre la noció de progrés, està clar que la ciència d'avui dia, la que tots coneixem o en tenim notícia, amplia constantment el seu camp de coneixement i possible aplicació. Obtenim expressions més acurades i uns acords entre teoria i experiència, entre allò que es

pretén fer i allò que realment es fa a la pràctica, realment espectaculars. En aquest sentit no sembla qüestionable l'affirmació d'un progrés científic del coneixement. El que sí, en canvi, resulta qüestionable –i és un dels punts més importants aportats per la historiografia de la ciència sorgida a partir dels treballs de Thomas S Kuhn i

d'altres (veure en especial la *Postdata-1969* de *La estructura de las revoluciones científicas*)– és que hom pugui creure ingènuament que aquest coneixement científic ens apropa al coneixement d'una veritat última, una veritat final, a la Veritat. Si observem en detall la successió de teories, la història del progrés de la ciència no ofereix cap justificació a la idea que el coneixement científic tendeix –ni que sigui asimptòticament– a la Veritat. Perquè? Bé, el cas paradigmàtic a considerar és el del coneixement de la gravetat. Durant més de dos segles hom va creure que la llei de gravitació universal descoberta per Newton en constituïa l'explicació final. Doncs bé, l'explicació que dóna sobre l'atracció dels cossos i del seu moviment (interacció a distància decreixent amb el quadrat de la separació) és totalment diversa de l'explicació que avui dia resulta científicament acceptable en termes de la curvatura de l'espai-temps, i que dóna uns resultats més acurats. Els científics, i tot-hom que s'interessi per la qüestió, hem vist així com un sistema en el qual generacions de teòrics i experimentals havien tingut com

* Reproducció del diàleg mantingut entre ambdós professors, que continua en una part de la ponència sobre el progrés.

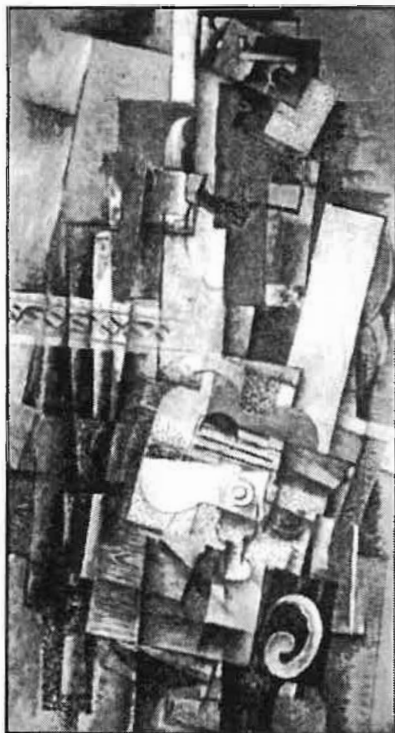
a expressió de la Veritat, ha estat substituït per un altra sistema. La llei de la gravitació universal resulta absolutament falsa des del punt de vista de la física fonamental, però bé que continuï «salvant les aparences» amb una gran precisió i economia de càlcul.

Aquesta és, al meu entendre, la qüestió fonamental plantejada en la postdata de Kuhn: ens hem de qüestionar molt seriosament si realment el coneixement científic ens aporta un coneixement permanent i últim de la realitat. Aquest és un punt molt important i cap físic no posarà en dubte la realitat d'aquesta traumàtica experiència derivada de la pròpia evolució de la disciplina. Constatar que les explicacions basades en la raó i l'experiment poden resultar invàlides per una ulterior aplicació més extensa i acurada de la mateixa raó i experimentació ha estat, per als científics, una lliçó de maduresa. No és ni ha de ser, però, cap porta oberta a la desesperació i a l'irracionalisme. La frase abans citada de Fred expressa a la perfecció la posició epistemològica de molts científics i el perquè de la seva crítica a extrapolacions sobre la natura i rellevància del coneixement científic que s'han realitzat en l'àmbit de la filosofia i de l'educació en ciències.

La consciència adquirida en analitzar la pròpia història, el comprovar que 'trobar la veritat absoluta' pot molt bé no ser el resultat final d'una activitat científica coronada per l'èxit, no ens fa caure en un relativisme que els científics, com a norma general, refusen. Un relativisme, el postmodern, que postula que el saber científic és, a fi de comptes, un saber tan contingent, arbitrari i culturalment condicionat com pot ser-ho qualsevol altre construcció intel·lectual que es reclami també saber: l'astrologia, les diverses religions revelades, etc. El raonament és simple: ja que el científic no pot ja reclamar-se profeta d'una nova fe darrera l'altar de la raó i l'experiment, no podem ara (re-)ocupar tots el seu lloc? La resposta del científic és clara: No. El progrés científic té realment lloc, i si bé no està necessàriament vinculat a la idea d'un coneixement absolut, sinó a una dinàmica de coneixement contrastat amb la realitat pràctica de cada dia, si que comporta tota

una sèrie de valors epistemològics i morals importants, sobre els quals es va referir Jacques Monod als darrers capítols de *L'Atzar i la Necessitat*. Les seves anàlisis resulten força clares, especialment pel que fa a la distinció entre el coneixement científic i qualsevol altre pseudo-saber.

On resulta més rellevant aquest debat?



Certament no en el domini de la pràctica científica ja que el científic continua immers en una dinàmica que el porta de vegades a fer descobriments i a sentir i viure que treballa a la recerca d'alguna veritat. Veritat que potser més endavant 'caducarà' però la recerca de la qual orienta el seu treball. No trobo millor imatge per a expressar aquesta posició epistemològica del realisme crític dels científics que els versos de *Viatge a Ítaca* de Kavafis: «Ítaca t'ha donat el bell viatge / sense ella no hauries sortit. / I si la trobes pobre, no és que Ítaca / t'hagi enganyat. Savi, com bé t'has fet, / sabràs el que volen dir les Ítaques». És en els nivells educatius de primària i secundària, on massa sovint els professors que donen les classes de ciències en tenen una idea força limitada de la seva natura, el lloc on la propagació de les ideologies que es reclamen (al meu parer indogudament) sorgides dels treballs de Kuhn i d'altres historiadors de la ciència,

constitueix un fenomen realment perillós. Donar la imatge de la ciència com un vast, desconegut i terrible oceà, en comptes d'una mediterrània farcida d'Ítaques i aventures sense fi, pot eliminar de soca-rel una bona part de vocacions científiques i, de passada, abonar el camp a l'irracionalisme. Aquests perills es veuen magnificats per la despreocupació absoluta de l'administració per la qualitat de l'ensenyament científic en general: s'exigeix que el socorrista que està a la piscina sigui titulat... però en canvi, en el cas de la física, una ciència fonamental en la «filogènia» i en tota «ontogènia» d'una concepció racional del món, quants físics estan explicant física a les nostres escoles i IES? Poquíssims. En ser el coneixement generalitzat de la ciència força irrellevant (o, fins i tot no desitjat) des del punt de vista cultural i social, també ho és la qualitat amb què es desenvolupa el seu ensenyament.

A nivell epistemològic i universitari la polèmica encetada és avui coneguda com *l'affaire Sokal*, o la guerra de les ciències. Per a Alan Sokal i Jean Bricmont, autors de *Impostures intel·lectuals* la paraula guerra és inadequada ja que es tracta de determinar mitjançant un debat, si la ciència és una construcció social -tal i com afirmen els sociòlegs del programa fort- o si és alguna cosa més. Per a Sokal i Bricmont està clar que la ciència té una connotació i uns vincles amb el món real aquests sociòlegs negligeixen absolutament. Per tal d'emmarcar aquest possible debat i copsar l'amplitud de la idea de 'construcció' en una concepció científica de la visió de la ciència, em serviré d'una imatge donada per Gerald Holton a *Thematic Origins of Scientific Thought* (també al capítol I de *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*), on mostra la necessitat de pensar les teories científiques com a estructures amb projecció significativa sobre tres eixos:

- 1) L'eix matemàtic formal i teòric (les matemàtiques, deduccions, teoremes...)
- 2) L'eix experimental
- 3) L'eix temàtic (on les teories tenen uns components que s'amaguen en el llibre de text: pressupòsits temàtics com: la natura, és contínua o discontinua?, què és explica-

ble en la seva totalitat?, què és cognoscible o no cognoscible? ...).

En relació al tercer eix, un dels exemples més significatius l'ofereix el domini de la mecànica quàntica, on Einstein i l'Escola de Copenhague liderada per Bohr, mantenen posicions temàtiques oposades (causalitat i atzar essencial), ambdues compatibles amb els acurats resultats estadístics/probabilístics de la teoria i l'experimentació quàntiques. Sovint, canvis profunds en aquests pressupòsits, es corresponen o donen lloc a revolucions científiques. Així el marc integrador de Holton resulta força adequat per a entendre i situar les dinàmiques descrites per Kuhn i per a tractar del significat de la ciència i la seva aportació al món de la cultura.

El debat entorn el paper i significat de la ciència és, doncs, necessàriament complex. Una idea, però, que voldria remarcar, és que la discussió d'aquesta problemàtica requereix entrar en detalls i no quedar-se a un nivell estrictament ideològic, abstracte. Convé veure com, en el món clàssic, Ptolomeu entenia la refracció, o Estrató el buit, i observar també directament la refracció i el buit en el nostre laboratori d'avui. En aquest sentit és de lamentar que el nostre sistema educatiu, tan integrador en altres aspectes, separi tan aviat ciències i lletres. El resultat efectiu és que s'incapacita a bona part de la població per a les matemàtiques i se la priva de la possibilitat de construir-se una imatge científica i racional del món.

El divorci de cultures (de les dues cultures de C.P.Snow, de la tercera cultura, de la confrontació de civilitzacions, etc.) és un tema molt adient per a tractar en un col·loqui com aquest. M'agradaria donar quatre pinzellades sobre temes que poden sortir després en el diàleg. La primera d'elles és que el discurs 'políticament correcte' resulta profundament nefast perquè impedeix tractar qüestions de fons que estan revestides de pura ideologia. És justament la llibertat de moure's entre els aspectes contraposats de les teories, entre posicions temàtiques molt diverses, allò que ens dóna la capacitat i l'oportunitat de progressar, d'acostar més el saber, el voler i l'acció. En els polítics i intel·lectuals hi ha, en general, una excessiva preocupació

en guardar la roba i no transgredir les fronteres del discurs «políticament correcte». En el camp de l'educació no podem tractar igualment i arribar a confondre (a partir del relativisme i d'eslògans « $\phi\sigma$ » de l'estil *totes les cultures són equivalents i igualment dignes de respecte*) una autèntica diversitat cultural creadora amb les desigualtats socioeconòmiques i la violació de drets fonamentals de la persona.

Mantinc, i considero oportú defensar i articular un discurs en el qual es parli ober-



tament de les diferències i de les desigualtats culturals, establint així un veritable punt de partida per a una veritable comunicació i un intercanvi creatiu. Les diverses cultures són, en raó a la seva història, diferents. Considerem, per exemple, el cas de la música, una activitat cultural molt més universalment repartida que l'activitat científica. Itàlia i Alemanya són musicalment molt diverses i la seva diversitat ha estat en gran mesura fruit d'un intercanvi i comunicació creatives. No els hi aplicariem, però, l'adjectiu de «desiguals»: les possibilitats expressives i creadores d'un músic italià i d'un alemany són comparables. En canvi entre la música italiana i la dels pobles de la selva amazònica, la «desigualtat» prima sobre la «diversitat», sense que aquesta consideració impedeixi un intercanvi recíproc i fructífer. De fet seria injust privar a un músic

amazònic de la música europea per tal de poder mantenir «pura», per al estudi dels etnòlegs i musicòlegs universitaris europeus, la seva música. Com molt bé ha puntualitzat Saramago, el problema essencial de la cultura global no és que s'arribi a una homogeneïtzació (d'altra banda impossible en l'alta cultura), sinó que aquesta cultura global sigui la «cultura zero» (i aquí sí que l'homogeneïtzació és perfectament possible!). Reconèixer que la cultura musical desenvolupada a Europa és un gran patrimoni de la Humanitat que cal oferir a tots els pobles (inclòs el nostre!) no és menysprear allò que els altres pobles també hi aporten. Per als ciutadans de Catalunya, que ho són també del món, la defensa i promoció de la sardana no pot basar-se en ignorar o qualificar d'estrangers a Beethoven, Bach o Stravinsky.

Naturalment, les consideracions fetes per la música són també aplicables a la ciència, un altre llenguatge que mereix el qualificatiu d'universal. Si tractem, com a un altre exemple, la qüestió de la diversitat cultural en matemàtiques ens trobem amb el discurs sobre la importància de les etnomatemàtiques. Doncs bé, si per saber com multipliquen i divideixen els hongaresos o xinesos hem de treure del programa -com s'ha tret-el coneixement dels nombres complexos, què hem guanyat en coneixement, en humanitat?

A tall de resum dels darrers comentaris, davant les tendències postmodernistes associades a un relativisme cultural, la meua preferència personal es decanta per allò que José A. Marina ha qualificat d'«ultramodernisme». Un modernisme globalitzador que, tomant als valors del segle de les llums, aspiri de nou a la creació d'una gran cultura universal -a l'alçada i contrapès efectiu del gran mercat universal-. La vigència i necessitat d'un tal programa, un cop revisades críticament les seves bases epistemològiques i científiques, assimilades les lliçons de l'Escola de Frankfurt, tenen la seva arrel en la pròpia realitat d'avui: la llibertat, la igualtat, la fraternitat, estan encara molt lluny de ser assolides universalment, tant com a idees o ideals ètics o, encara més lluny, com a realitats quotidianes.

Progrés i complexitat

Albert Bidon-Chanal

És biòleg i doctor en psicologia
Professor de les facultats de psicologia
i de filosofia de la UB

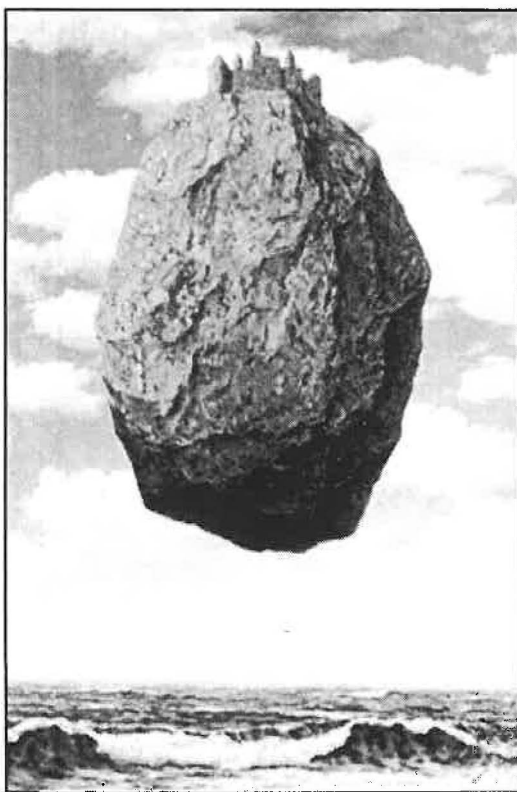
INTRODUCCIÓ

Al llarg de la història recent dels últims tres segles, però sobretot en els dos últims, el XIX i el XX, s'ha produït un fenomen curiós dins de la nostra cultura occidental. El concepte de progrés que va néixer en un context de producció o elaboració que podríem qualificar d'estrictament cultural, es projecta ja de bon començament en l'àmbit d'explicació de les ciències naturals. I és per això que jo abans interrompia a l'anterior ponent, el Dr J.M.Parra, i li preguntava si ell considerava la biologia com a ciència humana o com a formant part de les denominades humanitats... Bé, humanes crec que ho són totes (les ciències). Podríem considerar la biologia com una ciència de la mateixa categoria de les que tradicionalment hem anomenat ciències 'dures': les matemàtiques, la física i la química.

El que ara intentaré desenvolupar és una crítica a aquesta incorporació plenament injustificada del concepte de progrés com a concepte explicatiu de les ciències de la vida i en concret, de la biologia inicialment. En aquest sentit és remarcable que les jornades que es van desenvolupar l'any 1995 (actes publicades a 'metatemas' nº 52, Tusquets, 1998) on hi van participar entre d'altres: biòlegs, filòsofs, paleontòlegs... van tractar com a primer problema la definició dels

termes del debat, ja que, justament, no hi havia unanimitat en definir el concepte de progrés.

El biòleg Pere Alberch proposà en aquella reunió la següent definició del concepte de progrés: *'quelcom que compleixi dues premisses; en primer lloc, una seqüència d'esdeveniments*



en un ordre determinat i invariable (això ja són unes condicions de possibilitat molt restrictives), i que a més a més, poguem disposar d'una mètrica universal que ens permeti comparar

(segons uns paràmetres de qualitat o de nivells de perfecció) *els diversos estats successius d'aquestes seqüències d'esdeveniments?* Això comporta la conseqüència que a cada seqüència d'esdeveniments, l'esdeveniment successiu haurà de ser superior a l'antecedent i inferior al posterior, amb el corollari que el progrés no pot evitar tenir connotacions de caràcter teleològic o finalista.

Si volem fer una reflexió sobre el que ha significat i sobre el que el concepte de progrés significa dins de la panoràmica dels discursos del coneixement elaborats per les ciències durant els 2 últims segles, no podem evitar d'entendre'l en aquests termes. Aquesta definició és molt aclaridora tan en l'àmbit de les manifestacions de la vida com a fenomen; com en diverses manifestacions de la construcció del coneixement com ara la psicologia. Parlant de les diverses formes del coneixement científic: no m'agrada gens la tradicional distinció entre ciències 'dures' i ciències 'toves'. Soc partidari senzillament, de l'existència d'un únic tipus de coneixement. Aquesta distinció crec que no en més que una categorització de caràcter estrictament cultural, arrelada dins de la

tradicció analítica de la nostra cultura occidental.

• És important recordar que aquest concepte de progrés s'havia configurat en l'àmbit

bit de les revolucions industrials del segle XVII anglès i dels segles XVIII i XIX continentals, i que era producte de la pròpia experiència humana, però que ja des d'un bon començament, s'incorpora com a element teòric definitori de les explicacions del fenomen viu. De tal manera que hi va haver una incorporació mimètica en els discursos científics de les ciències de la vida, en les teories transformistes de Lamarck, Darwin i totes les posteriors, incloses les neodarwinistes de la teoria sintètica o les formulacions contemporànies de la teoria de l'evolució.

Un dels ponents de les citades jornades, D.Hull, filòsof de la ciència, en les actes del congrés expressa el següent: el progrés és una creença quasi religiosa, "la fe en el progrés sembla ser pandèmica de l'espècie humana". El mateix sembla voler dir Pere Alberch, quan recorda més tard que al concepte de progrés no podem evitar d'atribuir-li arrels de caràcter judeo-cristià, ja que només cal fer una lectura somera i superficial del que la narració bíblica diu sobre la creació, per poder caracteritzar-la com una concepció clarament progressionista.

Ens trobem en aquesta problemàtica els qui en l'àmbit de la biologia volem debatre sobre l'esmentat concepte, perquè justament el que ens preocupa és saber si existeix alguna llei natural que justifiqui el progrés a la pròpia natura i que, d'alguna manera, vingués a ser la causa eficient per la qual l'espècie humana fora també una espècie progressiva o progressionista en ella mateixa. Tot i que em penso com a més aristotèlic que no pas platoní, em temo que, des d'un bon començament, el que s'està fent amb el concepte de progrés és allò que Plató denunciava: que sistemàticament l'home té per costum projectar en la naturalesa allò que és la seva pròpia naturalesa, i que un cop l'ha projectada, llavors li permet al home autojustificar-se. De tal manera que la inversió o

el fet d'enquadrar el concepte de progrés en les explicacions de la història del món viu (històries evolutives del món viu en el segle XIX i posteriors) és producte d'aquesta ac-



titud natural humana de projectar en la naturalesa, allò que és la seva pròpia ontologia, i que una vegada l'ha projectat, autojustifica la seva pròpia ontologia, en les lleis de la naturalesa.

Es tracta de debatre sobre aquesta qüestió. El recurs al qual apelen alguns –Wagensberg era el president d'aquelles conferències– és que per a resoldre el conflicte s'ha de respondre amb algun concepte més o menys objectivable, més o menys tractable des de la perspectiva de les ciències dures. Això és el que fa 200 anys, ha intentat d'alguna manera la biologia o les ciències de la vida en utilitzar el concepte de complexitat (concepte d'us recent però implícit des dels primers plantejaments de la pròpia biologia de finals del segle XVIII i de principis del segle XIX). La idea o con-

cepte de complexitat és l'eina per la qual aposten el ponents de 1995, com element d'objectivació que els permeti descobrir si la vida és un fenomen progressiu i si la te-

oria de l'evolució planteja en la seva formulació la proposta d'una llei de la complexitat creixent del món viu. Cerquen una manera que els permeti parlar de progrés en el fenomen viu a partir d'una formulació que es preten recent i moderna: el concepte de complexitat. Al meu entendre, aquest últim, no té cap mena de distinció epistemològica amb el concepte d'organització amb el qual neix la biologia a finals del SXVIII a propostes del primer evolucionista o transformista: Jean Baptiste de Lamarck.

Preten desenvolupar ràpidament que la relació progrés-complexitat s'ha formulat de diverses formes a la biologia per una banda i a la psicologia per una altra, ambdues com a ciències de la vida. Abans el Dr. Parra ha fet un esment, podríem dir que molt provocador, a les teories psicoanalítiques freudianes com un exemple de les elaboracions de sistemes psicològics moderns. Demiem de recordar que la psicoanàlisi no es més que això: un, entre

d'altres, dels sistemes explicatius elaborats per la Psicologia moderna*.

-Josep Manel Parra: *Les altres també les coneixia...*

-Albert Bidon-Chanal: *Si ja, però el que no mull és que el públic confonguï la psicologia amb la psicoanàlisi o que es redueixi la primera a la segona -i quedi clar que no tinc res en contra de la psicoanàlisi. Però el que tampoc mull és que la psicologia sigui vista senzillament com a objecte públic a partir d'una única de les seves expressions.*

PROGRÉS I COMPLEXITAT A LES CIÈNCIES DE LA VIDA

A- Biologia i progrés

A la biologia com s'expressa això? A les teories transformistes evolucionistes.

La primera proposta és la del progressionisme lamarckista, que suposa l'existèn-

* Reproduïx el diàleg mantingut entre ambdós professors, iniciat durant l'exposició de la ponència precedent.

cia d'una força vital com a força natural, perfectament identificable—en els mateixos termes— amb la força de gravitació universal proposada per Newton. La biologia neix—a l'igual que qualsevol altra ciència— amb postulats metafísics que postulen quelcom que no és material i que no més es pot observar a partir dels seus efectes. La física va néixer d'aquesta manera, i la biologia també. La força vital és la impulsora de la cadena de l'ésser i posseeix un mecanisme addicional: l'herència de les característiques adquirides. No voldria perdre la oportunitat de desmitificar la idea ampliament difosa sobre l'herència de les característiques adquirides. El que es ven popularment es que aquest mecanisme, el de la transmissió hereditària de les característiques adquirides, constitueix el nucli central de la proposta lamarckista, i en realitat no és ni més ni menys que un mecanisme addicional de la teoria, que de fet està basada fonamentalment en la força vital com a impulsora cap al perfeccionament creixent. És això el que sona exactament com a una proposta de caràcter progressionista, de caràcter progressiu.

Al mateix temps, Lamarck proposa que existeix un fenomen de generació espontània i que això dona com a resultat que la història del món viu no és el típic arbre que després propugnarà Darwin, sinó una sèrie de cadenes en paral·lel amb orígens diversos, cada una de les quals es ramificarà arborescentment. Però realment no hi ha un origen comú o sembla no haver-hi un origen comú.

Vull fer un comentari que em sembla esclaridor. Fa poques setmanes va arribar a les meves mans un article d'un paleontòleg, geòleg i evolucionista contemporani de gran consideració científica, Stephen Jay Gould, titulat 'A division of worms'. En aquest article, S.J. Gould fa una revisió d'algunes obres de Lamarck, i observa com aquest últim va reformular les seves teories, amb canvis que no van ser publicats posteriorment, que el porten a considerar que Lamarck acaba per concebre el seu model

transformista com un model de caràcter arborescent, idèntic al darwinia. Sembla que hi ha indicis suficients per a entendre que en últim extrem, aquestes reformulacions lamarckistes no tenen gaires diferències—per a no dir que no en tenen cap— amb la formulació de Darwin. Però bé, no hi ha



dubte que la formulació de Lamarck és estrictament i clarament progressionista.

El vertader debat sembla començar quan s'estudia l'obra de Charles Darwin. A les jornades de 1995 hi ha qui afirma i vol demostrar que es tracta d'una proposta absolutament relativista i que per tant, la selecció adaptativa (la seva acció relativa als éssers vius) no té perquè donar lloc a progressions en el sentit en què m'hi he referit anteriorment d'anar cap a millor o anar cap al perfeccionament o que el resultat de l'evolució hagi de ser el perfeccionament creixent del món viu. És cert que el mecanisme proposat pren precaucions per a evitar en la seva terminologia el us de termes com 'superior-inferior', per tan d'evitar les acusacions de plantejament teleològic o d'influència religiosa en el seu discurs. Però és curiós que en anotacions manuscrites del propi Darwin a edicions del 1859 de la seva obra 'L'origen de les espècies' i

en posteriors edicions revisades de la mateixa obra, com la de 1861, canvia el seu discurs de tal manera que no té inconvenient en fer afirmacions clarament progressionistes que el condueixen a conclusions finals d'aquesta mena. Ja inclús, des de l'edició de 1859, en la cloenda de l'obra en un paràgraf extens estableix el següent: '*...tot això comporta l'extinció de les formes menys avançades i aquesta visió de la vida segueix produint innumerables formes, cada volta més belles i meravelloses.*' Un altre exemple en la mateixa línia és un fragment de l'obra de 1871 'The ascent of man'—obra explícitament progressionista i de perfeccionament ascendent en el regne animal— on afirma: '*...dins de la nostra espècie els europeus són més avançats que els salvatges i els britànics són més avançats que els europeus continentals.*' Si això no és una concepció progressionista o progressiva del món viu jo no sé ja quina concepció pot ser-ho.

D'alguna manera, el progressionisme comparatiu que Darwin proposa com a resultat del que pot observar l'home tan en el registre fòssil com en la naturalesa, acaba per convertir-se en un principi de millora general d'adaptació, i per tant, en un progrés de caràcter absolut.

Això no varia en absolut amb la incorporació de la genètica de la teoria sintètica, amb els discursos de T. Huxley o Th. Dobzhansky, o de científics més recents. Michael Ruse, un matemàtic i filòsof de la ciència que participà a les jornades de 1995, afirma que s'està donant una tendència en la que de forma voluntària, els biòlegs exclouen de l'àmbit de la seva discussió científica, el caràcter progressionista de la teoria evolutiva, i que aquesta tendència s'ha produït per raons pragmàtiques i sociològiques. Que els biòlegs contemporanis entenen que qualsevol olor a progressionisme és atacable perquè evoca posicionaments teleològic-religiosos. Tanmateix, no apelen en cap moment a principis rigurosos per a demostrar que la seva pròpia teoria evolutiva no és una teoria progressionista en si mateixa, com ho seria el fet de

que podria donar-se que existís una una possible incompatibilitat entre progrés i selecció natural, o el caràcter aleatori de les mutacions. En canvi, els mateixos biòlegs, que en l'àmbit de les seves investigacions renuncien a parlar del caràcter progressiu de la teoria evolutiva, no tenen el menor inconvenient a parlar en termes progressionistes en la majoria de texts de divulgació. Si més no, resulta curiós aquest posicionament diferenciat segons els àmbits d'actuació. Per sobre de tot, perquè es en els texts de divulgació, on no tenen cap problema en expressar la seva concepció (creença) progressionista del fenomen viu.

Però no totes les formulacions de la biologia contemporània són tan progressionistes. Per exemple la del, ja citat, paleontòleg especialista en la teoria evolutiva, Stephen Jay Gould.

Val a dir que Gould és un dels pocs científics que treballant l'àmbit de l'evolució, no fa una distinció entre el que és el seu treball d'investigació científica i la seva vessant literària divulgativa, acostuma a divulgar el mateix que investiga. En aquest sentit, la seva és una proposta molt diferent de la clàssica concepció de la teoria de l'evolució. És una proposta heterodoxa que pretén aportar dades objectives que demostrin que en el món viu no existeix progrés, i que per tant, la teoria evolutiva entesa en termes clàssics, és una teoria errònia. A 'La vida meravellosa' (Crítica, Grijalbo, 1991) fa un estudi exhaustiu d'un jaciment paleontològic de suma importància, en el que es recull el registre fòsil de l'explosió de formes vives que va tenir lloc a la època del període Cambri. El jaciment mostraria que la pretesa selecció per espècies de la teoria evolutiva no s'ajusta ni de bon tros a la realitat del registre paleontològic, en el sentit de la típica piràmide que il·lustra l'existència d'una tendència progressiva orientada cap a la complexitat -l'organització- creixent del món viu. Al seu entendre, el jaciment mostra que en un moment de la història (el període cambri) es va produir l'explosió d'una sèria d'amplissi-

mes variats de models organitzatius.

Dins les teories de la complexitat creixent (invertebrats, vertebrats, ... peixos, amfibis, rèptils, mamífers, etc) els models d'organització es caracteritzen per un increment adaptatiu progressiu en funció de l'increment de complexitat de l'organització. ¿Com és possible llavors que aquest model continuï persistent si en etapes claus del procés - com sembla ser-ho el cambri- el que hi trobem és una gran disparitat de models organitzatius? Aquesta disparitat, que hauria de ser el principi sobre el qual es conformi la selecció, no entra en un brancatge de cada un dels models organitzatius en diversificació d'espècies, sinó sobre un o dos models que són exclusivament els que realment proliferen des d'aquell origen comú. Si tots ells comparteixen amb la mateixa categoria i possibilitats d'existència i subsistència que els altres models - donat que les condicions de subsistència inicials eren comunes per a tots ells

diversificació específica limitada a algun d'aquests models. En la seva opinió, això és producte d'una 'diezmació' contingent, és a dir: aleatòria, i que jo compararia amb el que el físic I. Prigogine proposa fa anys per a parlar de la transformació dels sistemes físics: els models que proliferen són la transformació o evolució de sistemes en funció de les seves condicions inicials. De tal manera que petites variacions en les condicions inicials són les que determinen el que pugui haver-hi algun tipus de transformació en el conjunt de disparitats dels models organitzatius inicials.

Un exemple més és el que proposa Gould a una de les seves darreres obres 'Full house' on es refereix al món viu com a una totalitat. El títol de la traducció castellana ('La grandesa de la vida', Grijalbo, 1999) crec que dificulta la comprensió de la seva tesi. Gould proposa en aquest text una lectura del món viu en termes de biodiversitat: si

hom dibuixa un quadre de coordenades on el grau de biodiversitat estigués reflectit a les ordenades i la complexitat a les abscises, veuríem com en el món viu les espècies menys abundoses són les més complexes (mamífers com per exemple els humans), mentre que les espècies més abundoses -en termes de biodiversitat- són les menys complexes (virus, bacteris). En la meua reflexió, aquesta valoració m'obre un interrogant: és el concepte de complexitat un bon camí per a mostrar el caràcter progressiu del fenomen viu? En tot cas, aquesta seria una pregunta a debatre.



B- Psicologia i progrés

Ja dins de l'àmbit de la psicologia, que des de fa dos segles es vol reivindicar com a ciència - i adquireix totes les eines i procediments propis de les ciències naturals - la necessitat de cosificació i de quantificació de l'objecte d'estudi és quelcom que s'imposa des de la segona meitat del segle XIX. ¿ Com es tradueix tot l'anterior discurs de les ciències de la vida en l'àmbit de la psicologia com per a reflectir una concepció progressionista en el seu discurs? Doncs, en primer

-per què únicament en prolifera algun? I, a més a més, per què el que proliferen són, en proporció numèrica, tan pocs dintre dels possibles models inicials? Aquí hi ha una disparitat de models que cursen després en una

lloc, en el mode com neix la practica psicometrica que, des de finals del segle XIX està tractant la intel·ligència en termes de cosificació. La qual cosa produeix que, un cop reificat el concepte d'intel·ligència, tinguem un objecte sobre el qual aplicar les tècniques de mesura. A 'La falsa mesura de l'home' (Grijalbo, 1996) S.Jay Gould fa una repassada històrica de com, des de finals del segle XVIII, s'ha estat practicant falses mesures d'una 'cosa' inexistent com a tal, producte de la reificació d'un concepte abstracte: el concepte d'intel·ligència.

Les conseqüències d'aquesta cosificació de les pràctiques psicomètriques han acabat per configurar una classificació unilínia de la intel·ligència. La qual cosa, obviament torna a portar-nos a una concepció de caràcter linial com les que en general caracteritzen el concepte de progrés: 'del dolent al millor' passant per tots els estats intermitjos. La primera edició de 'La falsa mesura de l'home' és de 1981, i està concebuda amb caràcter retrospectiu i historiogràfic. Però, existeix una reedició (1996) del mateix text, en la que l'autor només afegeix un pròleg i unes conclusions molt extenses, en la que expressa la necessitat de reeditar la seva obra perquè hi ha hagut un renaixement contemporani de les velles concepcions que consideraven la intel·ligència com a producte (unitari, innat i linealment classificable) de l'expressió de la base biològica de l'ésser viu en termes genètics, i tornaven a defensar la seva transmissió hereditària. Gould es refereix a un text publicat l'any 1994, 'The bell curve'. En aquest llibre es recullen els resultats d'un ambiciós projecte d'investigació realitzat per Herrnstein i Murray amb la subvenció del govern dels EUA. Els autors acaben concluint que hi ha diferències d'intel·ligència permanents i heretables entre les diferents classes socials, els individus de diferents ètnies, etc. Així doncs, aquesta nova edició de 'La falsa mesura de l'home' te com a objectiu posar de manifest com, en l'àmbit de la psicologia, el concepte de progrés continua caracteritzant negativament alguns dels seus plantejaments.

Un exemple, absolutament diferent, seri-

en els diàlegs, publicats sota el títol de 'Lo que nos hace pensar', entre en Jean Pierre Changeux (neurofisiòleg) i en Paul Ricoeur (filòsof fenomenòleg). En aquest llibre (Península, 1999) ambdós interlocutors entren en diàleg amb el propòsit d'afrontar les relacions, entre la base material-neurofisiològica i per tant física del cervell i del sistema nerviós humà i el pensament o coneixement. Es tracta d'un debat que en principi es dona entre dues posicions antitètiques:



d'una banda l'aproximació fenomenològica de Ricoeur i de l'altra la neurofisiològica de Changeux. Tanmateix, la veritable voluntat d'ambdós és la d'establir un diàleg, de construir un diàleg comú. No un discurs comú. No ens trobem doncs, davant d'un intent de síntesi, sinó simplement de la construcció d'un espai compartit de reflexió.

En Paul Ricoeur recorda que per a parlar de la moral en l'home des de la perspectiva progressionista biologicista, s'ha seguit sempre el recurs a reconstruir el camí a l'inrevés. La regla d'or de la moral com a principi d'acció humana es pretén justificar com a producte final d'una sèrie de modificacions selectives de la vida instintiva animal. Seria en aquesta vida instintiva on podem distin-

gir les arrels del comportament moral humà. Ricoeur denuncia que el que es va descobrir és producte justament de l'ontologia del observador, en el sentit que allò que discrimina l'home de la resta de comportaments dels éssers animals, és allò que li pot permetre justament acabar per deduir un camí justificatiu i progressiu que porti dels animals a l'home i que justifiqui la moralitat humana en la seva arrel biològica. Es a dir, en opinió del autor, es va atribuint als animals, com a condicions selectives d'existència, la sociabilitat, l'altruisme l'amistat, ...; totes elles, en realitat, principis de constitució de la naturalesa moral humana. Per P.Ricoeur, aquesta línia segueix un camí trampós: reconstrueix a l'inrevés el pressuposat camí de pujada i intenta eliminar del àmbit del comportament humà, tot allò que l'impedeix arribar al punt que d'entrada es reconeix com propi del comportament humà, el judici moral.

UNA NOVA PERSPECTIVA?

Ja per finalitzar, no voldria acabar sense fer referència a les propostes de un altre biòleg H. Maturana. En el seu text 'La realidad: objetiva o construida' (Anthropos, 1995-6) defensa una proposta que podríem qualificar de: 'constructivista-construccionista' del fe-

nomen viu. Considera que el discurs del home està basat en l'ontologia de l'observador i, per tant, en la subjectivitat de l'individu en tant que constructor de realitats. A més a més, és construccionista en sentit social perquè considera que qualsevol forma de coneixement (inclòs el coneixement científic), és producte del consens social derivat d'allò que ell anomena: 'lenguajejar' (forma antonomàstica de l'ontologia de l'observador humà), segons la qual en últim terme, tota observació és una construcció en el llenguatge. Maturana no està parlant però del 'llenguatge' en el sentit que és propi de les ciències humanes ('toves' en el sentit tradicional), sinó d'allò que des de la seva visió és l'expressió de la pròpia determinació estruc-

tural biològica de la nostra espècie en tant que espècie biològica. En la seva consideració, la ciència ha treballat tradicionalment en el que seria 'l'objectivitat sense parèntesi' (terme que sembla metafísicament molt entenedor). Es tracta d'una objectivitat que no ha tingut en compte que ha estat creada com a construcció del propi observador (que no es pot substreure a ell mateix com a observador que es troba dins la seva pròpia ontologia o naturalesa com a estructura vivent).

Maturana proposa que si volem tenir una bona teoria del coneixement (del tipus que sigui, científic o de qualsevol altre caire) hem de treballar amb l'objectivitat entre parèntesi: '*l'observador està mancat de bases operacionals o operatives per a afirmar l'existència d'una realitat independent d'ell mateix*'. Ho il·lustra amb l'exemple dels llangardaixos. Es tracta d'un experiment on extreint-los els ulls i tornant a replantar-los-hi però a l'inrevés, és a dir: amb l'ull girat 180 graus, trobem com aquells llangardaixos deixen de poder alimentar-se perquè quan els passa una mosca per davant tiren la llengua cap enrera i a l'inrevés, de tal manera que ja només poden ser alimentats manualment. Aquest experiment mostra que la determinació estructural és la que determina les relacions entre l'organisme i allò que denominem 'medi'. La distinció ente 'organisme' i 'medi' està produïda des de l'ontologia de l'observador. I segons la proposta de l'objectivitat entre parèntesi, hem de reconèixer que no existeix una distinció entre organisme i medi, sinó una íntima i continuada relació entre ambdós. Aquest "domini d'existència", al podriem homologar amb l'univers perceptual (Umwelt) proposat per Von Uexküll, psicòleg alemany que a principis del segle XX ja avançava algunes idees pioneres en l'estudi de la percepció animal.

En poques paraules, per Maturana i Varela els organismes mostren fenotips o modes de vida conductuals que estan sotmesos a una deriva ontogenètica al llarg del seu devenir com a tals. Donat que cada ésser viu està determinat estructuralment, la seva dinàmica d'interaccions sols es pot veure afectada per els agents que admet i especifi-

ca la seva pròpia estructura, la qual cosa no pot ser distingida per l'observador. En conseqüència, la dinàmica estructural del organisme es te lloc de forma aliena a la connotació – distinció – que l'observador fa entre intern i extern. Això es únicament una distinció del propi observador.

Per aquests biòlegs, el procés evolutiu seria el resultat de la deriva ontogenètica i filogenètica de la successió històrica d'individus, no de poblacions. Aquest procés, en el món animal, cursa de forma epigenètica a través de la conducta. Sent aquesta, la conducta, la que acota el curs de la deriva estructural d'un organisme.

Es per tot l'exposat que els autors consideren erronis els plantejaments clàssics de les teories darwinianes. Creuen que el concepte d'adaptació es un concepte buit, ja que sols expressa la necessària congruència i harmonia operacional que deu d'existir entre cada ésser viu i les seves circumstàncies.



L'adaptació es una condició constitutiva de la seva existència. No existeixen éssers vius més o menys adaptats, o ho estan o moren. Per tant, la selecció natural no es causa de cap procés evolutiu. Es tan sols el resultat de la connotació de l'observador i dependent del seus criteris de discriminació (valors). Es una *construcció* del observador.

Sembla obvi que per Maturana i Varela el

progrés no es un fenomen natural, es el resultat dels valors del observador. En aquests casos, el científic arrelat a les tradicions de la nostra cultura occidental. La evolució, com a deriva ontogenètica, no te finalitat ni segueix cap direcció preestablerta. Com que es un procés històric, els canvis semblen – per l'observador – direccionals, però això sols es deu al fet de que cada situació simplement surgeix d'una situació precedent.

CONCLUSIONS

Seguint a aquests darrers autors, i recuperant els a priori kantians, es la concepció lineal del temps que constitueix la ontologia de l'observador humà la causa de la nostra construcció progressionista de la història – evolució – del fenomen viu

L'observador produeix els objectes a partir d'ell mateix, és a dir: cada observador genera realitat. Les discussions no són més que operacions amb dominis de discriminació diferenciat (el teu i el meu), i la ciència és un domini consensual socialment establert de coordinació d'accions, que té les seves propies regles de joc. La realitat no és experiència sinó senzillament, un argument dins d'una explicació del món, la racionalitat no és universal, és senzillament cultural (perquè està basada en premisses irracionals de caràcter emocional)

Aquella distinció que feiem al principi, sobre la càrrega que històricament hem hagut de suportar, segons la qual la irracionalitat ha destruït el discurs de la raó, des del punt de vista de Maturana no fora precisament preocupant. Ans al contrari, allò que Maturana considera és que la base de qualsevol construcció – com a base de qualsevol observació – són les emocions. Les emocions del subjecte, de l'observador, de tal manera que no tingui la necessitat d'intentar – jo com a interlocutor vostre o vosaltres com a interlocutors meus – de convèncer a través de la raó, sinó que l'únic que podem fer és intentar seduir-nos a través de les emocions.

CONSIDERACIONS SOBRE LA SOCIETAT DE LA INFORMACIÓ I LES NOVES TECNOLOGIES

Les noves tecnologies de la informació, internet i la societat del coneixement

Martí Crespo

Tècnic de Vilaweb i fil·lòleg

Al voltant dels termes que conformen el títol d'aquesta conferència ens trobem normalment amb confusions de caire semàntic. Això és degut principalment a que Internet, Societat de la Informació i del Coneixement, Noves Tecnologies... són conceptes amb un significat molt modern i d'un ús massiu en àmbits diversos. Precisament per això, s'introduirà la xerrada amb una sèrie de dubtes al voltant de les definicions d'aquests termes i les seves nombroses acepcions i ampliacions de significat que han tingut al llarg dels darrers anys.

Si abordem el terme mateix de la Societat de la Informació, es comprova que és un concepte que ja es mencionava de manera testimonial als anys 80, sobretot quan s'entrava a debatre el tema de la Xarxa o "web", i les seves implicacions socials. Però no és fins a principis de la dècada dels 90 (90-93) que la Xarxa de xarxes ("World Wide Web") es popularitza: ha sobreït del marc estrictament acadèmic o bibliogràfic. A partir d'aquí, i poc temps després, es normalitza el concepte de les Autopistes de la Informació, apareixent plataformes digitals a la Xarxa que s'autodenominen així; en l'àmbit dels Països Catalans, per exemple, el que coneixem avui en dia com a Vilaweb, aparegué llavors identificant-se com a "The Catalan Highway" o l'Autopista Catalana. Encara que és difícil fer una cronologia que marqui l'ús o aparició d'alguns termes i la

desaparició d'altres, el que denota una evidència clara és que fa pocs anys que s'abandona definitivament la perífrasi Autopista de la Informació per estendre's, en molts àmbits del coneixement (sociologia, política, tecnologia, comunicació...), el con-



cepte de Societat de la Informació que, tal i com s'ha dit abans, només era nombrat com a paradigma social i imprescindible per aquells que intentaven estudiar la WWW ("World Wide Web" o Xarxa de xarxes). De totes maneres, actualment, el terme Societat de la Informació està sent rel·legat pel de Societat del Coneixement.

De fet, una anàlisi sintètica de la història lèxica de tots aquests noms evidencia un

bombardeig de termes en poc més d'una dècada, desencadenat per l'aparició de la Xarxa de xarxes o Internet. Precisament aquesta ràpida evolució és la que marca els buits definitoris o dubtes de significat als que em referia al començar la xerrada. Malgrat tot, i paradoxalment, això no ha impedit l'aparició de institucions especialitzades en l'estudi de noves matèries relacionades amb Internet, i en les que una de les seves tasques principals consisteix en clarificar i concretar què és la Societat de la Informació, la Societat del Coneixement, les Autopistes de la Informació, les Noves Tecnologies... Així doncs, al Principat trobem l'Institut Universitari IN3, dirigit pel sociòleg i antic professor de la Universitat de Berkeley, Manuel Castells, que depèn de la UOC (Universitat Oberta de Catalunya); a Oxford (EUA), fa pocs dies es va inaugurar l'"Internet Institute"; i la ciutat de Santa Clara (capital de Silicon Valley, motor econòmic tecnològic d'empreses relacionades amb la WWW) ja fa temps que és la seu d'un centre d'estudis sobre la relació entre tecnologia i societat. Aquests tres centres només són una petita part dels que ja existeixen arreu del món i porten a plantejar-se l'aparició d'una nova àrea del coneixement. Però aquesta temàtica d'estudi no està referenciada a la investigació estrictament tecnològica, sinó que els instituts nombrats es centren sobretot en un àmbit més proper a la sociologia: ús i efec-

tes de la implantació de les Noves Tecnologies a la societat, les relacions entre nous tipus d'organitzacions vinculades a Internet (empreses .com) i els ciutadans... Per exemple, una de les conclusions a les que se'n fa ressò l'IN3 és que actualment estem vivint una transició d'un model social a un altre: el pas d'una societat industrial a una societat del coneixement, i que aquests canvis socials són canalitzats mitjançant l'extensió en l'ús de les Noves Tecnologies.

Aquests canvis socials fruit de la nova correlació entre Noves Tecnologies i Societat (Societat de la Informació) es poden concretitzar, ara per ara, en una sèrie de implicacions que poden introduir nous conceptes útils en l'estudi de la Societat de la Informació com a nova branca del coneixement:

Noves implicacions en les relacions laborals: teletreball i canvis radicals en el mercat laboral perquè apareixen nous models de negoci.

Nous models d'aprenentatge: universitats virtuals, concepció de Internet com a eina didàctica a l'ensenyament primari i secundari.

Introducció del concepte de Intel·ligència Col·lectiva: possibilitat de col·laboració remota entre diversos col·lectius amb projectes concrets, desenvolupats dins la Xarxa.

Nou significat de la gestió personal de la informació: encara que la informació ens la continuen donant els altres (els govems o els seus opositors), la gestió de la informació és molt més individualitzada i personal.

Nous tipus de comunicació interpersonal: correu electrònic, "chats" i videoconferències.

Concepte de divisió, exclusió o fractura social a partir del concepte de *fractura digital*.

El plantejament de l'equivalència entre democràcia digital i democràcia participativa, entrant en l'àmbit de la política.

En el marc de les relacions econòmiques o de mercat, definició de "e-commerce" (comerç electrònic) o compra-venta per la WWW.

Implicacions a nivell cultural definint i clarificant l'existència o no d'una cultura universal basada en les Noves Tecnologies: cibercultura.

Plantejament o assimilació de drets transfronterers, relacionats directament amb la globalització econòmica.

Utilitat de les noves eines tecnològiques per produir un acostament de l'administració a la ciutadania. De fet, canvis que es poden donar en les relacions burocràtiques.

Aquestes han estat algunes de les implicacions més concretes sorgides de la reflexió sobre la implantació de les Noves Tecnologies en el nostre àmbit més proper. Però aquests punts no tenen caràcter sistematitzador, han estat alguns dels molts exemples

creure que aquesta aspira a crear una societat més equitativa i que superi discriminacions que pugui haver a la societat industrial. S'aspira també a que les Noves Tecnologies millorin la qualitat de vida i les condicions laborals dels ciutadans. Que hi haginous models de democràcia més participatius i que permetin més cohesió i menys diferències socials. Paral·lelament, haurien de permetre nous processos d'aprenentatge, noves línies educatives, i una cooperació més àmplia entre les persones. Aquests serien els principis sobre els quals tothom parla de la Societat de la Informació com a anhel, ja que la realitat és ben diferent.

La introducció d'aquesta conferència es dona per acabada en aquest punt en el que s'ha revisat el significat dels termes més utilitzats, s'han posat exemples de canvis que poden afectar a tothom al extendre's l'ús de Noves Tecnologies i s'ha intentat fer la definició de Societat de la Informació des del seu sentit més idoni i, a la vegada, utòpic. Ara, però, començarem a aprofundir en el que ja s'ha mencionat.

La tecnologia paradigmàtica que ha permès l'extensió o canvi a una societat del coneixement és Internet. Una mica de història de Internet ens ajudarà a centrar-nos en la situació actual o avenç de la Societat del Coneixement.

Sorgiment i primer desenvolupament de Internet: Internet neix en l'àmbit militar dels EUA, posteriorment a la II Guerra Mundial. Sorgeix la necessitat de intentar crear un nucli de comandament central descentralitzat, valgui la contradicció: crear una xarxa amb diversos nodes, de tal manera que, si un dels nodes desapareix o és liquidat, la xarxa pugui continuar funcionant i la informació no es perdi ni tampoc s'escapi. Aquesta és la idea bàsica en la que es comença a treballar a finals de la dècada dels 50 als departaments militars dels EUA, un dels pocs sectors industrials que podia disposar de diners en aquella època. La recerca militar en aquest sentit es va veure recolzada per la recerca paral·lela



que podem donar a conèixer. La sistematització dels efectes de la interacció societat-Noves Tecnologies es durà a terme més endavant en l'explicació, fent quatre grans grups de implicacions.

Des de l'aspecte més socialitzant i teòric del terme Societat de la Informació, es pot

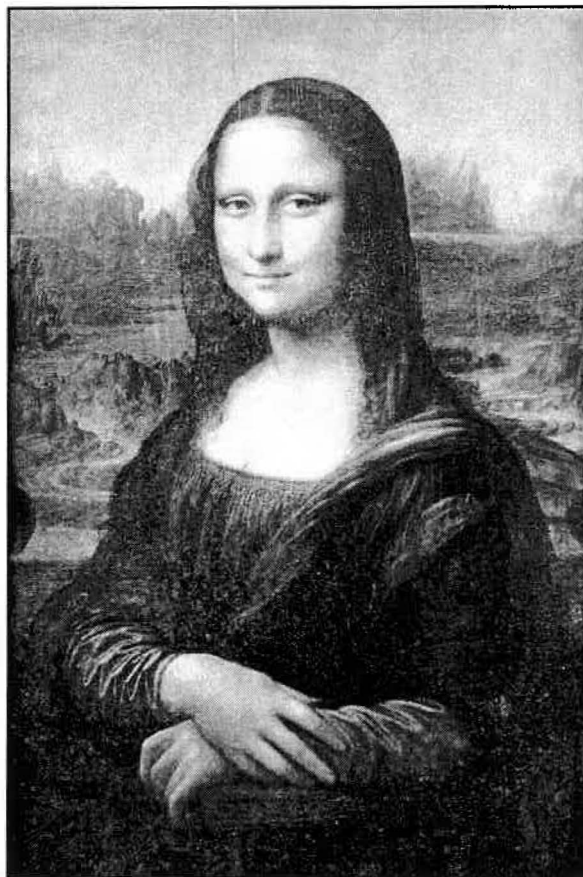
a les universitats nortamericanes; i així, d'aquesta manera, va néixer la proto-xarxa o proto-internet (ARPANET). Aquesta xarxa primitiva, embrió del futur Internet, va introduir-se i desenvolupar també en sectors acadèmics. Es a partir d'aquesta utilització en centres universitaris (per tant, teòricament desvinculats del món militar) que, ja a la dècada dels 80, es comença a popularitzar entre la població civil. Són precisament, els investigadors en l'àmbit de les Noves Tecnologies els que han aportat innovacions tècniques i tecnològiques derivant en la configuració de Internet segons un protocol determinat: TCP-IP (el correu electrònic mitjançant adreces..).

Popularització de Internet: La primera època en la que es comença a generalitzar l'ús de Internet ve acompanyada, lògicament, d'un desenvolupament molt ràpid i intens. Als Països Catalans, el creixement de Internet és paral·lel al dels EUA i Canadà, que són els primers països on s'implanta el primer Internetciutadà. La Universitat Jaume I de Castelló, per exemple, va ser el primer servidor que va funcionar, l'any 1993, a l'estat espanyol i al sud d'Europa. La revista El Temps de València amb la seva plataforma digital El Temps On Line (dirigit ja per Vicent Partal, actual director de Vilaweb), va ser una de les primeres experiències de mitjans de comunicació a la Xarxa en llengües romàniques (ja no solament en català), l'any 1994.

És aquesta època l'anomenada de les pàgines personals: la gent accedeix a Internet, fa les seves pàgines i desenvolupa qualsevol coneixement o informació, la Xarxa es fa a partir de la col·laboració entre la gent i els problemes es resolen a través dels "newsgroups" o del correu electrònic.

La sortida a borsa: aquesta fase és la indicativa del començament de cert mal ús, o, si més no, un ús ja no tant popular (malgrat que Internet continuï sent un lloc virtual on tothom qui vulgui pot deixar la seva pàgina). Coincideix amb l'entrada de les grans

multinacionals, les grans marques i les operadores telefòniques. Per aquestes, ja des de bon inici, Internet es considera com un espai on es pot intentar fer negoci. És precisament en la idea de fer negoci que, a partir



de 1996-97, especulen amb grans projectes empresarials que no són més cortines de fum que fan sobrevalorar l'entitat a la borsa. El cas més espectacular a l'estat espanyol fou el de Terra (filial de Telefónica). Totes aquestes empreses van tenir uns guanys espectaculars en poc temps, però també ha estat en molt poc temps que s'han enfonsat, reproduint-se baixades de valor a borsa importants en tants sols 2 anys. Aquestes empreses oferien a la Xarxa els portals. Un portal és precisament un concepte antagònic amb la idea bàsica de Internet: senzillament perquè és una plataforma digital que intenta oferir-ho tot, s'entra a aquesta adreça i no en pots sortir perquè intenta oferir-te tot el que puguís, en principi, voler. La contradicció ve perquè la utilització de Internet es basa principalment en l'acció de *navegar*, però l'objectiu d'aquestes grans corporacions és aconseguir que un navegant virtual en po-

tència deixi de ser-ho i només es nodreixi de informació donada per una sola font.

A partir de l'entrada de les grans empreses a Internet, comença a definir-se un nou concepte, vinculat també al món empresarial: el Comerç Electrònic o "e-commerce". En aquest concepte hi ha molta part de mitificació o sobrevaloració de les possibilitats de mercat: es parteix de la idea que si s'ofereix alguna cosa per vendre a través de Internet, es té un mercat potencial de molts milions de persones (totes aquelles que puguin connectar-se a la WWW). Això, a la pràctica, no és vàlid. El comerç electrònic, evidentment, pot funcionar, però mai es pot aspirar a que 400 milions de persones puguin comprar quelcom si l'empresa que ofereix el producte no té abans una implantació important mes localitzada (basat en tècniques comercials tradicionals). Aquestes aspiracions de produir grans volums de venda amb el "e-commerce" de manera ràpida i efectiva s'han vingut a terra a la pràctica i ara fa pocs dies la principal empresa de supermercat virtual dels EUA ha fet fallida. És precisament el sector dels

supermercats el que inicialment havia apostat més fort per aquesta nova manera de vendre. Aquí, a Catalunya, Caprabo n'és un exemple que, a més, ara per ara, funciona.

La síntesi històrica de Internet que s'ha presentat crec que reflecteix bé l'evolució ràpida d'aquesta plataforma que capitaneja, avui en dia, la Societat de la Informació o la inclusió de Noves Tecnologies en la nostra quotidianitat. I crec que ara ja podem fer la sistematització de les implicacions que té Internet a la nostra vida (construint una nova societat: la de la informació o del coneixement) classificant-les en quatre grans grups (o àmbits) i així enmarcar alguns dels exemples de implicacions que ja han sortit al llarg de l'explicació anterior.

El primer gran àmbit o grup de canvis que s'han produït arran de la interacció de Internet amb la societat, són aquells relaci-

onats amb aspectes econòmics: àmbit econòmic. Es comença a parlar de Nova Economia contraposada a Vella Economia, encara que el canvi d'adjectiu no implica un canvi substancial en les relacions amb el mercat: continua sent economia i, segons la meua opinió, continua sent exactament igual a la que alguns diuen vella o de sempre. Fins i tot, afegiria que, actualment, aquesta economia on les Noves Tecnologies tenen un paper important, involuciona cap a pràctiques colonialistes o recorda a l'època pre-industrial. Senzillament, aquesta afirmació la fonamento en que el pilar central de l'economia actual és la borsa. Si els inversors estan suficientment convençuts de la idea empresarial que algú presenta *en societat* (a la borsa), aquest algú pot guanyar molts diners a partir de vendre res; senzillament, és el capitalisme més especulatiu que pot existir. Ja s'ha anomenat el cas de Telefònica i la seva filial en l'àmbit de Internet, Terra: els primers mesos de sortida a borsa dels seus valors, aquests es van revaloritzar fins a tres vegades més, però ara ja tenen un valor inferior al mínim requerit per poder actuar a la borsa. El fet de vendre la idea de fer negoci i enriquiment ràpid a partir de la borsa va fer, en el seu moment, que molts petits inversors perdessin els estalvis. Un cas de com ha afectat aquesta mal anomenada Nova Economia a les famílies.

En l'àmbit de l'economia, també podríem parlar de la nova publicitat: els "banners", anuncis insertats a les pàgines web que, en teoria, haurien de servir per sufragar el cost de l'elaboració de la pàgina web i treure'n un profit econòmic (tipus TV o ràdio). Però els "banners" no han fet aquesta funció i, paradoxalment, les pàgines més visitades són les que prescindeixen de publicitat. Un exemple clarificador és el del buscador Google, que actualment és el buscador més utilitzat i no s'ha gastat res en publicitat; tampoc té insertada cap mena de publicitat en la seva pàgina.

Una altra implicació en l'àmbit de

l'economia és la del nou comerç (comerç electrònic) que abans ja s'ha descrit: tenir una pàgina web ha de implicar, forçosament, tenir més clients. Amb l'"e-commerce" s'intenta anular el que abans era el referent potencial sòlid (el producte) per a ser merament un cos teòric (es vendrà molt el que sigui perquè senzillament tens molts clients).

Els nous processos transfronterers (no només lligat excepcionalment al fenomen de Internet) facilitats per les Noves Tecnologies permet la creació de veritables monopolis i fusions incontrolades (no són controlades ni per les pròpies administracions o estats) que es tradueixen en un atac directe al treballador: acomiadaments i precarització del treball. I aquesta, però, no es veu com l'amenaça real, l'amenaça real de Internet es canalitza a través del temor als virus informàtics, als "hackers" (pirates informàtics)...



Ens trobem en un procés de dualització econòmica: es plasma com a més perillós el fet que un virus afecti a milions d'ordinadors abans de pensar que la majoria de virus afecten a un sistema operatiu (Windows) que té una extensió monopolística i que es precisa aquesta pràctica empresarial la que provoca inseguretats en el seu sistema operatiu.

Com tampoc es persegueixen les grans fusions entre empreses de Noves Tecnologies justificant acomiadaments massius de treballadors. A més, també és paradoxal que hi hagi crims que es penalitzin en l'àmbit de Internet i es negligixin pràcticament en altres camps d'actuació, com per exemple la pedofília o certs continguts pornogràfics a Internet que són perseguits pels governs, mentre existeix moltíssima gent que contracta tour operadors per viatjar a Tailàndia o Cuba amb serveis sexuals inclosos sense que aparegui ni un bri d'alarma social.

Aquí podem entrar en aspectes laborals: canvis que comporta l'aparició de noves empreses en les condicions laborals dels treballadors. La implantació de Internet en molts processos empresarials fa que sorgeixin diferents àrees d'ocupació i diferents maneres de treballar: el teletreball. Això, però, és bastant exclusiu del Primer Món.

Amb Internet i les Noves Tecnologies sorgeix un nou Colonialisme en el que també apareixen treballadors de segona: la Índia gaudeix de informàtics molt ben formats (hi ha set o vuit instituts de informàtica repartits pel país, dels que surten milers de informàtics cada any) i l'única opció de desenvolupament professional és via l'obtenció d'un visat que els permet treballar en empreses tecnològiques de països com els EUA o Alemanya. La NASA té un 30% de la plantilla d'origen indi, i a les empreses de Silicon Valley ronda el 40%. Però aquests treballadors estan cobrant una dècima part del que cobra un treballador nordamericà en el mateix lloc, són el *banc de reserva* del Primer Món. També és cert que existeixen impediments per part d'organismes internacionals per tal que la Índia es converteixi en una veritable potència tecnològica i pugui proporcionar treball als informàtics indis, sense importar el fet que, a més, és el país amb més angloparlants de tot el món (uns 350 milions de persones).

L'altre gran àmbit en el que podríem emmarcar les implicacions degudes a l'adequació de les Noves Tecnologies en

les nostres vides és el que fa referència a l'organització social. Així doncs, podem començar parlant del nou concepte de *exclusió digital*, *fractura digital* o *divisió digital*. Fa referència a l'accés diferencial a les Noves Tecnologies, Internet perd el seu caràcter universalista. El fet de que algunes persones puguin accedir-hi i altres no, moltes vegades és decisió de les operadores telefòniques i les seves tarifes (en les que el concepte de Tarifa Plana no hi té cabuda ara per ara). Hi ha però un altre aspecte a tenir en compte a l'hora de qüestionar el caràcter universal de Internet: és el de l'educació. Un dels elements claus que s'haurien de tractar actualment en els àmbits educatius seria el d'educar a les noves generacions per a que aprenguin a utilitzar les Noves Tecnologies. Però el desmantellament de l'educació pública que actualment viu el nostre país fa que els centres educatius siguin deficitaris en quan a equipaments informàtics i a professorat especialitzat. No es tractaria tant de com utilitzar les noves tecnologies sinó que s'ha de fer per a que els joves en puguin treure tot el suc possible, que repercuteixi directament en la seva formació com a persones, no solament com a individus que saben parlar per un mòbil. La preparació ha d'anar enfocada a dotar-los dels recursos necessaris per a poder-se'n sortir bé de la *infoxicació* (allau de informació que pot arribar a través de les Noves Tecnologies). Amb altres paraules, intentar evitar tenir analfabets funcionals en noves tecnologies. Però sense la intervenció adient de l'administració, aquesta tasca pot esdevenir quimèrica, entre d'altres coses causada per la pèrdua progressiva de inversió estatal en educació. La fractura social també es dona, lògicament, perquè hi ha col·lectius sense uns mínims recursos econòmics que estan vetats directament a l'accés de les Noves Tecnologies; la intervenció dels governs també seria factible en aquests casos: el caràcter d'accés universal de les noves tecnologies es pot traduir en oferir un servei públic i gratuït,

incidint sobretot en aquells barris o zones més desfavorides.

Dins el sentit d'*exclusió digital* també hi trobem aspectes purament geogràfics. Els sistemes d'accés a Internet més veloços (cable) estan centrats a les grans poblacions



(cas, per exemple, de Catalunya); es segueix simplement la idea de rentabilitat per part de les empreses de instal·lació de fibra òptica. Estem parlant de que el fet de viure en una gran població et permet un accés a Internet molt millor qualitativament. La població rural pateix també l'*exclusió digital*. L'administració catalana ha estat sensible en aquest aspecte però s'ha equivocat a l'enfocar l'alternativa de desenvolupament virtual: promociona el naixement de telecentres de treball a llocs molt allunyats de Barcelona (Pirineu), sense plantejar-se que potser també seria necessari algun telecentre al bell mig de Barcelona. El plantejament d'aquesta política denota un centralisme exagerat: el prefixe *tele* el relacionen amb llunyania de la gran ciutat, tot allò que està lluny de Barcelona està necessitat de teletreball; a la perifèria se li dona encara més sentit de distància.

Com a tercer grup de canvis derivats de l'assentament o progrés de la Societat de la Informació, parlariem de l'àmbit cultu-

ral. El fet de que existeixi una *fractura digital* Nord-Sud (països desenvolupats versus no desenvolupats) no significa que es reclami, per exemple, un accés urgent de tots els africans a Internet per tal d'evitar aquesta fractura, perquè estariem obviant la realitat de les diverses comunitats humanes que viuen a l'Àfrica i quines necessitats tenen respecte a les xarxes. Podem pensar que la connectivitat d'alguns d'aquests pobles podria tenir un efecte devastador a nivell cultural, l'homogeneïtzació occidentalitzada pot fer desaparèixer cultures. S'hauria de fer un bon ús d'aquesta connectivitat, passant per a que no només serveixi per a les èlits d'aquests països, sinó que garanteixi una sèrie de recursos a tots els ciutadans per a que puguin participar de manera activa en els governs dels seus països, participar de projectes econòmics... o en definitiva, vetllar per la supervivència de la seva comunitat. Les implicacions culturals negatives però, no només afecten a col·lectius considerats del Tercer Món, també

trobem agravis en realitats culturals o lingüístiques en el Primer Món. Les realitats lingüístiques del Primer Món haurien de poder disposar d'eines, recursos i poder polític i decisor per integrar-se voluntàriament al món digital amb veu pròpia. En aquest sentit, el cas català no és dels més desfavorits (probablement perquè hi hagué una forta implantació primerenca del català a Internet). Però hi ha d'altres casos, com el sard o l'occità, que la seva presència a Internet és mínima. La presència de les cultures minoritàries a Internet només està assegurada amb un suport públic o d'alguna institució privada sensibilitzada pel fet cultural. A Catalunya es va crear fa uns tres anys el Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació (DURSI) al qual es va delegar la responsabilitat de gestionar l'accessibilitat a Internet i enfortir la presència del català a la Xarxa i als productes informàtics. De totes maneres, la seva funció s'ha limitat a delegar les tasques que li han estat encarregades a entitats

privades: delega la traducció del Windows98 a Microsoft (tot i tenir una partida de 80 milions per a un departament propi de llengua) o otorga la concessió del cable a MENTA, empresa que dona un servei de connectivitat deficient i només a les grans àrees urbanes. Amb l'aparició del ADSL, monopolitzat per telefònica, el projecte inicial del govern català de dotar una connexió bona a Internet mitjançant el cable per a la majoria de ciutadans no ha tingut el seu fruit. Així mateix, s'ha volgut dotar als centres educatius del departament d'Ensenyament d'una Xarxa (XTEC, Xarxa Telemàtica d'Ensenyament a Catalunya) que és insuficient i es troba col·lapsada permanentment, una altra inversió que tampoc ha servit de gaire. En definitiva, hi ha molt poca previsió a l'hora de executar polítiques centrades en els temes de les Noves Tecnologies i s'ha arribat al control íntegre d'aquests aspectes per part de grans corporacions privades. Malgrat tot, algunes iniciatives promogudes per administracions públiques han tingut èxit, encara que sigui a nivell local: l'impuls de les noves tecnologies de la informació aplicades al desenvolupament d'infraestructures de telecomunicacions i la promoció de l'ús d'aquestes tecnologies han fet que Callús (Bages) esdevingui el primer municipi de Catalunya designat com a *poble digital*.

En l'àmbit de la democràcia o la política, en teoria, la Societat de la Informació hauria de basar-se en una democràcia més participativa, a on la distància o desconexió entre administració i societat no existeixi. Però no és el cas de cap país: no s'utilitzen les Noves Tecnologies com a eina per a possibilitar més participació ciutadana o per facilitar les gestions burocràtiques; com a màxim es promouen el sufragi digital, el vot des de casa, encara que això no pot ser mai una garantia de democràcia participativa íntegra. Un cas curiós d'*administració pròxima* és el de la ciutat índia de Hyderabad, capital de l'estat de Andhra Pradesh (Índia meridional), a on



s'han instal·lat nou centres que permeten als usuaris de fer totes les operacions administratives possibles gràcies a les noves tecnologies: des d'aconseguir un certificat de naixement fins a adquirir bitllets de bus; tot des d'un mateix indret. El cas és excepcional si es considera que ens estem referint a una ciutat de l'Índia, un país del Tercer Món. Malgrat tot, Internet s'ha revelat com una eina interessant de coordinació política, social, sindical, de boicot... és una vessant molt important per explotar a nivell de convocatòria o de transmissió de informació entre gent que pertany a un mateix col·lectiu o associació. Però aquesta visió de Internet ha estat explotada pels *mass media* quan, realment, Internet també és un recurs molt útil per a les pràctiques policials i repressives (cas dels *echelon* com a veritables agències d'espionatge). A finals del mes passat (juny del 2001), la cimera del Banc Mundial (BM) a Barcelona va ser suspesa gràcies a la pressió dels grups antiglobalització (amb Internet com a peça clau de la seva coordinació), però això no va poder impedir que la cimera es dugués

a terme i de manera virtual: utilitzant Internet. És un exemple més de les dues cares de la mateixa moneda que presenten les Noves Tecnologies.

La conclusió de la conferència es durà a terme utilitzant una citació del periodista i escriptor Màrius Serra a la revista *El Temps*, en la que intenta exemplificar la dinàmica contínua i la imprecisió en la definició de què és el món digital, el de les Noves Tecnologies o la Societat del Coneixement (o Informació?). En Màrius Serra indica l'evolució que ha tingut la definició del mot *ordinador* al llarg de dotze anys:

1983 (17^a edició del diccionari Fabra): el mot *ordinador* no existeix.

1983 (Diccionari de la Llengua de l'Enciclopèdia Catalana): calculadora digital amb emmagatzement de dades.

1988 (2^a edició del Diccionari de la Llengua de l'Enciclopèdia Catalana): màquina automàtica que accepta la informació que hom li subministra segons una forma preestablerta, la tracta d'acord amb un conjunt d'instruccions, escrites amb un llenguatge adient i enregistrades en una memòria, i en dona els resultats també segons una forma preestablerta, sigui en forma de dades o com un senyal que permet el control automàtic d'una màquina o un procés.

1995 (Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans): màquina electrònica digital, que permet el processament automàtic, l'obtenció, l'emmagatzematge, la transformació i la comunicació de la informació mitjançant programes preestablerts.

En aquest interval de temps tant curt, les definicions del mot *ordinador* són molt variades, i és també en aquest període que s'ha popularitzat Internet. L'intent, llavors, de definició de Societat de la Informació o Noves Tecnologies queda molt probablement subscrit a profunds canvis en el futur i també en dependència de les influències que puguin provocar les Noves Tecnologies a la societat moderna.

RESPOSTES A LA UNIÓ EUROPEA DES D'UN PLANTEJAMENT DE LES ESQUERRES

Preguntes sobre la Unió Europea i per un plantejament de les esquerres

ÀNGELS MARTÍNEZ I CASTELLS

Professora de política econòmica de la UB

Bona tarda. No parlaré de respostes: al contrari, us faré preguntes sobre la manera o maneres sobre com s'ha de construir Europa. Crec que les respostes, siguin quin siguin els desitjos de la Comissió Europea, del Consell o els manaments neoliberalistes, encara estant obertes, perquè les ha de construir la gent pensant, mobilitzant-se, organitzant-se i lluitant... Per tant, les respostes de la gent encara no existeixen traduïdes a la pràctica d'una Europa democràtica, i el que vull fer és plantejar sis qüestions que em semblen fonamentals perquè des de les esquerres reflexionem en la construcció d'Europa.

PRIMERA QÜESTIÓ: LA UNIÓ EUROPEA S'HA DE CONSTRUIR D'UNA MANERA ACTIVA O PASSIVA?

El primer punt de discussió que voldria que quedés obert és com creieu possible construir una Europa mínimament homogènia a partir de les construccions estatals que estan per sota i li donen fonament, i que són tant tremendament diferents. En aquesta mateixa casa i en el seu moment, no fa gaires anys, va venir el professor Jürgen Habermas i va explicar que Europa s'havia

de construir no sobre la idea d'un territori sinó sobre la idea d'una ciutadania, superadora dels elements estatals de cadascun dels territoris que la composaven. Les idees de Habermas, tant de moda darrerament, em semblen una bona manera per a començar a discutir el concepte de ciutadania europea –si es que aixó existeix– però també la ma-



nera com s'ha construït i es viu la ciutadania en els diferents Estats que formen actualment la Unió Europea. Crec que hem d'anar més enllà de les teories tradicionals de Marshall, les més clàssiques al respecte, i vincular el concepte de ciutadania a la manera com s'ha aconseguit i integrat en la història diferent dels diferents pobles conquestes políti-

ques i socials com el dret de vot, la sanitat pública i gratuïta, l'ensenyament públic de qualitat, etc... Per exemple, què ens diu Turner? Ens diu que els països occidentals han construït la seva ciutadania a partir d'uns models, actius o passius, amb els que s'han constituït com Estat democràtic i que els defineix en bona mesura com a col·lectivitat.

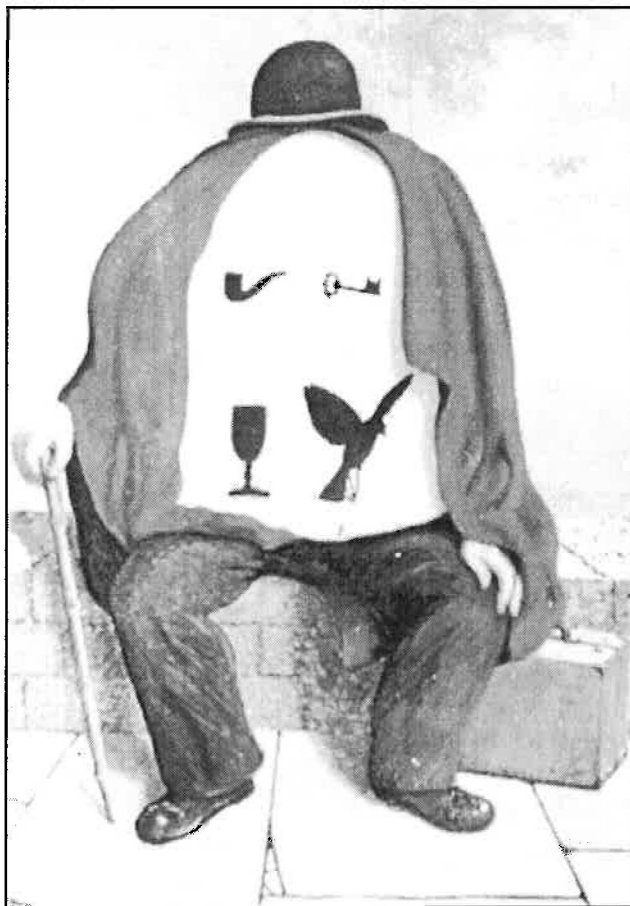
Per una banda, trobaríem en la Unió Europea països que s'han construït en la ciutadania d'una manera activa, com França i la seva Revolució: un model actiu claríssim; per altra banda, un model passiu també força clar seria Alemanya, donat que les seves diverses unitats sempre han partit dels interessos dels poderosos, ja fossin prínceps del segle XIX o les grans potències del segle XX. però al marge de la voluntat de la gent. Podríem discutir si va ser més popular i activa la unificació italiana, entre altres coses –si em permeteu el comentari frívol– perquè es va fer amb música de Verdi i no de Wagner, però en qualsevol cas, tots aquests exemples, tots els models actius o passius, ens donen idea de la multiplicitat de maneres com s'han construït els Estats europeus i per tant les diferents aportacions de cultura històrica d'unificació i de construcció d'una identitat col·lectiva. I, a més de la manera activa o d'una manera passiva, de sentir o no el protagonisme del que s'està construint,

hem de recollir l'altre element important de Turner: l'èmfasi que concedeix la col·lectivitat als valors públics o als valors privats. Per exemple, els anglesos tenen una dita: "la meua casa és un castell" i estant posant de manifest el clar predomini en la seva societat dels valors privats. Pel contrari, si tornem a França ens trobem que, per segons la seva manera d'entendre la política i els valors republicans, les conquestes socials i la ciutadania republicana, són casa i cosa comú. No és doncs estrany que tota França es mobilitzi pels seus drets o per noves conquestes que els millorin: l'ensenyament, la dignitat dels contractes de treball, les 35 hores... Però és que el que entenem per França s'ha fet a partir d'una revolució, d'una manera exemplarment activa, i amb uns valors públics, comuns, a tota la societat. La cultura política que els francesos i les franceses aporten a la Unió Europea és força diferent dels pobles construïts de manera passiva, als que en un determinat moment s'els ha unificat, i posant molt més èmfasi en les coses privades que en les públiques. Aquesta és la primera qüestió que volia plantejar i que lliga d'alguna manera amb la discussió del primer dia dels professors d'història, que parlaven d'un model català molt més actiu que el de la resta de l'estat... caldria veure també nosaltres una mica de quin model ens sentim hereus, quin model volem que tingui la Unió Europea i com creiem que ara per ara s'està construint aquesta Europa.

SEGONA QÜESTIO: ON ESTÀ EL PODER?

La segona qüestió té un exemple proper en el joc dels trillers de Les Rambles, només que en aquest el que s'amaga sota les closques buides no és cap paper mone-

da sinó el poder. On estava el poder al segle XIX i fins a meitat del segle XX? En els estats moderns, el poder es reconeix del poble sobirà, i en la majoria d'ells l'exerceixen els Estats en el seu nom. Per tant, sabem que si s'aixecava la closca de l'Estat hi descobriríem una sèrie de funcions de



poder —entre elles les que competen a la política econòmica— que teòricament havien estat delegades. En els darrers anys, tanmateix, han començat a haver-hi canvis en el model. D'una banda, i pel que a l'estat espanyol correspon, s'ha començat a produir un doble traspàs de poders: per una banda, amb poc impuls i credibilitat limitada, cap a baix, cap a les comunitats autònomes amb el reconeixement de la capacitat de gestió de les regions i "nacionalitats" i la descentralització d'algunes competències, i per altra banda, amb molt més impuls, cap amunt, cap a la Unió Europea. Si aixequem ara la closca del triller sembla haver-se buidat el contingut de poder d'alguns Estats que han traspassat responsabilitats de forma més o menys cons-

titucional cap a baix, cap a les comunitats autònomes, i de forma ja més dubtosa —ment constitucional, cap amunt, a la Unió Europea— en el cas concret de la política monetària de forma claríssima.

Si tornem al moment original, aquell en el que tenim al davant tres closques, i s'ens

pregunta o ens preguntem «on està el poder?» confiant en que, com abans, tot estarà en un mateix lloc, o com a mínim tot estarà localitzable, ens adonem que part del poder ha desaparegut: ara no és només que el poder s'hagi repartit —una qüestió que en principi no té perquè ser dolenta— sinó que hi ha parts fonamentals del poder que no hi són... han desaparegut del teòric control de les ciutadanes i els ciutadans. Per què? D'una banda, perquè entre els estats europeus s'ha produït una categorització que "traspassa" poders d'uns a altres, acceptant determinats governs relegar-se en una segona divisió en tant que sobre tot Alemanya, Gran Bretanya i en certa mesura França dicten les polítiques que es seguiran en els altres estats. D'altra banda, una part del poder s'ha deixat escapar dels organismes polítics i s'ha disposat

—en gran mesura per voluntat d'Alemanya— en el Banc Central Europeu, que no l'elegeix ningú, que no està controlat democràticament, però que diuen que és absolutament fonamental per al funcionament de l'economia europea. I tanmateix, un organisme tan fonamental no respon davant de cap parlament ni institució democràtica: el poder monetari és un dels poders que s'ha escapat del control dels estats que han baixat a segona divisió, en tant que la Gran Bretanya, al marge de la unificació monetària, manté les rendes de la política monetària, i per motius molt més socials, també Suècia i Dinamarca.

Per altra banda, observant la realitat ens adonem que hi ha uns lobbys que s'han quedat també en la construcció europea en part

del poder i al marge del control democràtic: per exemple el sector de l'automòbil. Però hi ha una cosa a afegir: part del poder que semblava traspassat a les comunitats autònomes tampoc és allí, com demostra la darrera discussió del tribunal de la competència de la UE que en el cas concret del País Basc i de Navarra obliga a que unes empreses hagin de tornar els diners "estalviats" en impostos per unes "vacances fiscals" que la Comunitat del País Basc i la de Navarra els havien concedit a canvi de més inversió. Per tant, una part d'aquest poder que semblava residir en dues comunitats autònomes concretes no hi és: s'ens diu per boca del Tribunal de la Competència que vetlla pel bon funcionament del mercat, és a dir, del sistema capitalista, que la closca de les comunitats autònomes ha d'estar més buida, i més plena de la Unió Europea. I aquest Tribunal de la Competència que vigila pels interessos de la gran indústria mana més que dos poders autonòmics escollits i molt més propers als ciutadans. De nou hem sofert una il·lusió òptica: pensavem que el poder estava en aquest cas a Vitòria i Pamplona, però de nou ens quedem amb el dubte. El que és segur és que cada vegada és més lluny dels ciutadans i més difícil de controlar, exactament igual que en el joc dels trillers. Per tant, aquest és un model important que s'està imposant en la construcció neoliberal de la Unió Europea: el model de buidatge del poder. I la pregunta que podem fer-nos a continuació no és retòrica, sinó una pregunta que ens hem de fer seriosament: qui és el gran perdedor en aquest model, i qui hi guanya?

Ens caldria discutir a fons, en la construcció de la U.E., el paper que han de jugar les persones i els territoris, entenent

per territoris aquella part de la geografia o l'estructura econòmica on les persones viuen, estimen i defensen els seus interessos. I per tant, pel que fa a la unitat territorial, i contràriament al pensament dominant en el món de la globalització, posar molt d'èmfasi en les unitats més petites dels ajuntaments, dels municipis, dels sindicats locals, de les AA.VV. És important descobrir l'engany del joc, i negar-nos a que el poder, dispersat i retallat amagat amb traïdoria sota les closques buides, apenes ens permeti recordar quin són els seus orígens: hem de tornar a prendre el poder recordant en democràcia quins són els seus orígens reals, a través de les organitzacions i de la presa de consciència de la gent.

Hi ha, però, algunes aproximacions interessants: Per exemple, hi ha partits no estatals que defensen que la manera més democràtica de construir la comunitat europea seria a través d'un paper important de la comunitat de les regions; i d'altres reivindiquen en els organismes de màxim nivell comunitari veu i vot pels municipis. En



cap cas, que jo recordi, es contempla una representació important, forta, que pugui realment incidir, per part dels organismes populars, dels organismes sindicals (si de cas després amb l'Àngel Crespo ho podem discutir). Crec seriosament que si volem una Europa de les ciutadanes i els ciu-

tadans no podem permetre aquest buidatge de poder, aquesta indefinició sobre on radica la pràctica la sobirania, aquesta estafa a l'hora d'exercir una democràcia representativa cada vegada més desfigurada. Perquè el poder que els ciutadans i ciutadanes deleguem també l'hem de controlar en la quotidianitat

TERCERA QÜESTIO: PODEM ESTAR D'ACORD AMB UNA CONSTRUCCIÓ EUROPEA EN LA QUE ELS POBRES SÓN CADA VEGADA MÉS POBRES I ELS RICS CADA VEGADA MÉS RICS?

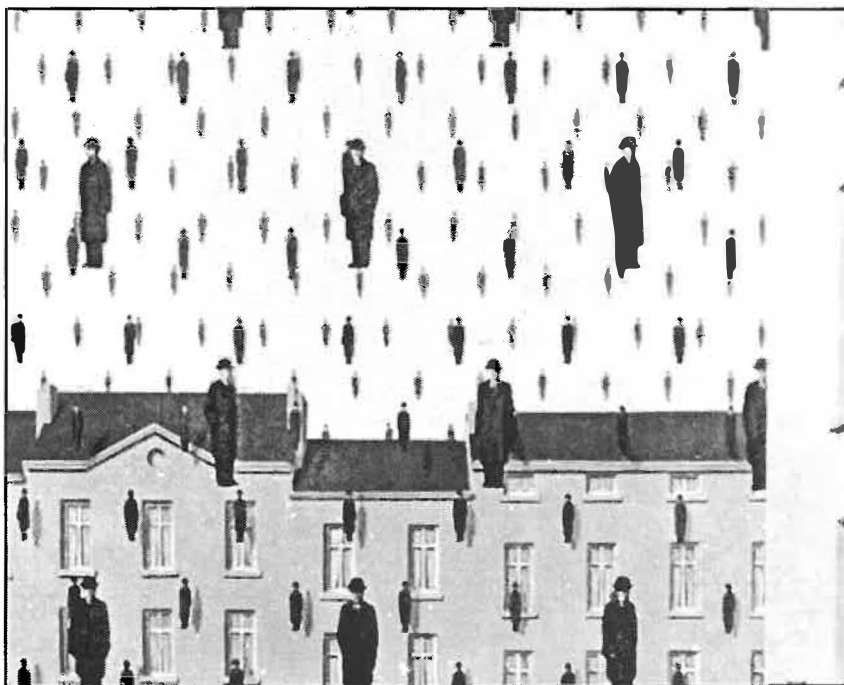
Bé, el tercer punt seria analitzar què passa amb la distribució de la renda i la riquesa, en totes les seves vessants. Utilitzant una paraula que s'ha posat de moda, ens cal considerar la distribució de la renda i de la riquesa com a element polièdric d'intervenció i de gestió. Si analitzem i discutim aquest tema a fons ens adonarem que aquí hi ha molt de joc per a totes les esquerres, i des de tots els punts de vista. La primera, fonamental, la distribució de la renda entre treball i capital, que a tots els països de la UE s'ha anat redistribuint en aquests anys a favor del capital, en tots, en el cas concret d'Espanya, uns 7 punts en els darrers sis o set anys, és a dir, les rendes de capital han rebut molt més que no pas els treballadors.

Però aquesta ha estat una constant en tots els països de la UE. Però no és només l'únic element que caldria que discutíssim o l'únic punt que caldria que entenguéssim com es maneja, com funciona de la distribució de la renda a Europa. Per exemple, l'atur i la precarització de la població tam-

bé són un factor de distribució de la renda. Normalment es considera l'atur com un problema de política laboral, i es limita el camp d'anàlisi en les polítiques socialdemòcrates a l'objectiu de la plena ocupació, sense discutir-ne gaire quina és la traducció en els nostres dies d'aquest objectiu clàssic de la política keynesiana perquè mantingui una renovada validesa. No ens pot valer ara una plena ocupació industrial per a homes cap de família: hem de feminitzar també el concepte de plena ocupació, la qual cosa vol dir també humanitzar-lo i enriquir-lo, i re-interpretar la divisió del treball—dels treballs— i fer-ne un nou repartiment més igualitari i no sexista.

Per altra banda, costa també de veure que l'atur selectiu, el que afecta a determinada gent d'una certa edat, sobretot a partir dels 45 anys o als més joves que busquen la primera feina, i moltes dones que volen tornar a entrar en el mercat de treball, etc., és també una manera de distribuir la renda de forma lesiva, perjudicial per a determinades capes de la població. És a dir, que hi ha, a més de la renda salarial i del capital, dins de la població i dins del cicle de vida, una distribució que també perjudica els més febles, els que tenen menys capacitat de negociació, els que estan en situacions de risc, els que estan en situació de més marginació, l'immensa majoria dels immigrants. En aquests dies s'ha parlat molt des d'aquesta taula del problema de la immigració i Europa i els immigrants. També és un problema de redistribució de la renda que s'està sancionant a partir de lleis com les que anunciava fa una estona l'Àngel Crespo des d'aquí, és a dir, la possibilitat de contractar un immigrant amb la categoria més baixa

simplement perquè és un immigrant, al marge de la qualitat de la seva força de treball, la seva professionalitat, del seu saber fer o no les coses. I també totes les modificacions que han vingut patint els contractes de treball, amb més contingut d'incertesa i risc en el món laboral, els contractes en precari, els contractes basura, també incideixen de forma negativa en la dis-



tribució de la renda.

S'obre per tant el ventall salarial, i hi ha cada vegada menys gent que percep un tipus de renda salarial alta i segura, i cada vegada més gent en el món laboral cobra sous propers, per sobre i per sota, al salari mínim, i es veu més aprop dels nivells de pobresa o per sota el nivell de pobresa. En aquests sentit, per exemple, en aquesta Europa de la que estem parlant, a meitat dels anys 90 un 18% de tota la població de la UE estava en condicions de pobresa, és a dir que tenia una renda per sota del 60% de la renda mitjana europea; però aquest 18% de mitjana, per exemple, quan mirem el cas de Portugal arriba al 24%, és a dir, gairebé 1/4 de la població de Portugal està en els índexs de pobresa; Espanya estava entre el 22 i el 23% segons l'informe de Càritas; Grècia i Irlanda en el 21%; i el Regne Unit en el 20%. Però a més, a part d'aquesta pobresa que es detecta i que es

veu a la UE, també resulta que la pobresa de les famílies monoparentals, és a dir, de les dones que s'han quedat vivint soles amb fills, és tres vegades més alta que la de la resta de famílies segons els països. I segons l'informe Memoràndum dels Economistes Europeus per una Política Econòmica alternativa, s'ha calculat que en el cas concret del Regne Unit el risc de pobresa per a aquest grup de dones i nens que viuen en aquestes condicions de famílies monoparentals és cinc vegades més gran que per a la resta de la població. Estic segura de que no cal que m'extenguï sobre el fenomen ja prou conegut de feminització de la pobresa. Però val la pena recordar que quan es parla de feminització de la pobresa, s'està parlant també d'"infantilització" de la pobresa, és a

dir, de que per cada dona que està en els índexs de pobresa hi ha dos, tres, quatre nens que estan vivint per sota de la meitat de la renda mitjana de cada país.

I juntament amb aquests problemes de la distribució de la riquesa hi hem d'afegir un altre aspecte que és constant també en aquesta construcció europea, i que és com s'està enriquant el sector privat i com s'està empobrint el sector públic. Hi havia una comparació interessant pel que fa al Regne Unit, en el sentit de que per cada jardí d'infància pública que desapareixia, per cada escola de nens de menys de 5 anys pública que desapareixia, sorgia un milionari, és a dir, que amb les polítiques antisocials que va inaugurar en el seu moment la senyora Thatcher, sorgia un milionari de més per cada escola infantil pública de menys. I no insistiré en la resta de qüestions que fan que s'empobreixi el sector públic, però sí que voldria esmentar en qualsevol cas, lligant

amb coses que deia l'Àngel Crespo, que també molts dels nous oficis del sector privat que estan sortint amb el malbaratament del sector públic es paguen amb salaris que estan o en el mínim o per sota fins i tot del mínim necessari per viure. En aquest sentit, la distribució de la renda a favor del sector privat i a costa del sector públic, acompanya la distribució de la renda a favor dels rics, i a costa dels treballadors i treballadores de tots els sectors.

Com un element més d'aquests de la desigual distribució de la riquesa que caldria abordar no ens podem oblidar de les desigualtats regionals ja que amb l'entrada prevista a la Unió Europea dels països de l'Est que estan a les portes (Polònia, Txèquia, etc), la diferència de la renda mitjana entre regions pot incrementar-se de manera molt més substancial a com es va obrir el ventall de la desigualtat amb l'entrada de Portugal i Espanya. És a dir, els nivells d'acumulació de renda i riquesa de determinats països i d'empobriment d'altres impliquen que la desigualtat Est-Oest ens porti a reconsiderar les polítiques de redistribució de la renda, ara ja no només en el cas d'Europa com una qüestió important Nord-Sud sinó també com una redistribució Est-Oest, amb tots els egoïsmes que això ha generat i seguirà generant per part

dels països que ara tenen un saldo fiscal positiu amb la UE, gràcies als fons estructurals que es varen crear justificats en una diferència prou importants, però molt menors que les que es produiran amb la pròxima ampliació.

Per tant, les desigualtats regionals són importants i hem de saber a quines polítiques redistributives donem suport, ja que la manca de política redistributiva també im-

plica una redistribució de la renda en sentit regressiu. Però a més de les desigualtats regionals també hi hauríem d'incloure l'ampliació dels tercers mons interiors, és a dir, aquelles zones de les ciutats, de les regions, etc., on la misèria i la marginació provocada per la manca de treball i de recursos, les drograaddiccions i les malalties, però també provocades per les onades d'immigració que venen sense poder negociador i sense lloc real per poder-se afermar, estan fent créixer dins de les ciutats. I juntament amb tot això que us estic dient i un altre element important que hem de tenir en compte a l'hora de plantejar les polítiques de distribució de la UE- hi ha també la desigualtat de gènere. A la comunitat europea, la mitjana d'ingressos de les dones en el sector privat és d'un 73% per sota del que cobren els homes assalariats. És a dir que si els homes cobren 100 de mitjana en el sector privat de tota la UE, les dones cobren només 73. Per tant, cal veure la mul-

“científica” que no s’ha d’entrar en polítiques de redistribució de la renda, a no ser que es tendeixi cada vegada més, com s’està fent, a polítiques de subsidi, a polítiques molt acostades al renaixement de la caritat; amb la qual cosa hauríem perdut com a col·lectius i com a ciutadans i ciutadanes bona part del que hem aconseguit en els darrers anys en drets econòmics de ciutadania.

QUARTA QÜESTIO: JORNADA I SALARI: CAP A UNA NOVA PLENA OCUPACIÓ QUE ENS PERMETI VIURE SENSE DIFERÈNCIES

El quart punt que us volia posar sobre la taula seria el que fa referència a les jornades de treball i als models salarials que volem que siguin hegemònics a Europa. Po-

deu observar el quadre amb dades que corresponen a països no sols de la UE com França, Alemanya Occidental, Holanda, Espanya, Regne Unit, sinó també Japó i els EUA... Es tracta de les jornades reals, i no de la jornada de treball que per llei s'estableix. Són estadístiques fetes a partir del que realment la gent ha declarat que ha treballat en cada país cadascun d'aquests anys, i per tant inclou també

(Quadre 1) HORES DE TREBALL REALMENT EFECTUADES

	<u>1979</u>	<u>1983</u>	<u>1990</u>	<u>1997</u>
França	1667	1558	1539	1519
Al. occidental	1699	1686	1557	1498
Holanda	1591	1530	1433	1365
Espanya	1936	1837	1762	1748
Regne Unit	1750	1652	1704	1701
Japó	2114	2098	2052	1900
USA	1884	1866	1936	1966

Font: OCDE (inclou les jornades a temps parcial)

titud d'eixos importants de redistribució de la renda que ens cal tractar: de gènere, de pobresa interior, Est-Oest, Nord-Sud, de classe social, etc., i segurament molts de nosaltres estarem d'acord que cal actuar en aquest sentit. En canvi, per a la UE les polítiques de redistribució de la renda estan a la cua de les polítiques públiques, o senzillament no existeixen. No hi ha voluntat, hi ha la negació, si això és possible,

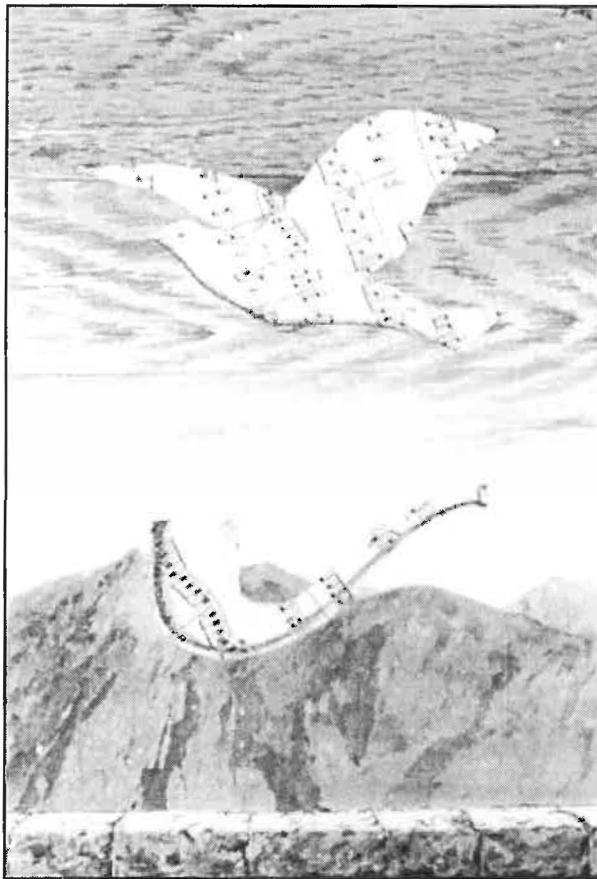
aquelles persones que fan mitja jornada, jornada sencera, jornada flexible, i les hores que s'han ocupat en treballs parcials... (quadre 1)

Què ens esta dient aquest quadre? Fixe u-vos que en tots els països de la UE, en uns amb més força i en altres amb menys, s'ha anat reduint la jornada real des del 79 fins al 97, any per any al que tenim les últimes estadístiques de la OCDE. Cal entendre que

aquestes dades representen la jornada real mitjana de les persones ocupades i que aquesta mitjana s'ha anat reduint. El Japó està demostrant una certa sensibilitat en aquest sentit, però en canvi als EUA, com podeu veure –i que és el model que de fet se'ns vol imposar– el que està succeint és un model absolutament contrari. Què és el que en podríem treure com a primer element de discussió a la vista d'aquest quadre? Bé, semblaria que França, Alemanya Occidental i Holanda, em reduir el temps dedicat a la jornada laboral real com a mitjana, estan en condicions d'integrar molt millor el conjunt de treballs de la societat; és a dir, poden combinar millor els temps de vida amb les coses que es fan en el treball remunerat i les altres activitats que es fan fora de l'esfera del treball remunerat. Caldria veure la desagregació per gènere amb les mitjanes que corresponen als homes i a les dones, però sembla raonable pensar que si el treball remunerat no ocupa tanta part de la vida de les persones es pot anar cap a models salarials més igualitaris, i més allunyants de la clàssica divisió entre el model que es coneix

com a U invertida i el model en I o en M. El model de la U invertida és el model típic masculí, i representa en una gràfica el fet que a partir d'una certa edat en la que comença la vida laboral s'entra en el mercat de treball i aleshores, de forma molt homogènia, es treballen moltes hores fins arribar a l'edat de la jubilació on hi ha un punt d'inflexió amb una caiguda brusca de la curva en abandonar la majoria d'homes el mercat laboral. aquell model per una banda baixa o pot baixar la intensitat d'hores treballades i per altra banda, també, l'altre model –que és molt més variat i de múltiples variacions segons països, és el model femení que reflexa la forta pujada de l'entrada de les noies en el mercat de treball a partir d'una determinada edat, amb molta força, i l'abandonament d'algunes que ho deixen quan es casen, altres

quan tenen fills o mentre són petits per tornar després al mercat de treball fins l'edat de jubilació. Aquest model de les dones, segons els països tindrà més forma d'M (il·lustrant la caiguda en l'ocupació la dedicació a la casa i als fills), en el cas d'Es-



panya tindrà una forma molt més d'I, ja que no és trant freqüent la tornada al treball a partir d'una certa edat... Però en qualsevol cas fixeu-vos que el model de salari femení incorpora o reflexa, o ens fa molt evident altres aspectes de la vida; és a dir, ens permet veure la distribució dels temps de vida d'una manera molt més integrada, d'una manera molt més *vivable*, d'una manera molt més plural, no és tan unidimensional com el model masculí de forma d'U invertida. És evident que en les economies capitalistes es penalitza a les dones per a complir una funció socialment imprescindible. Per això cal avançar en una millor integració dels models, però segurament no és la millor solució l'extensió a les dones del model masculí perquè de cap manera contempla la pluralitat i la riquesa de situacions de la vida de les persones. Des

de la Unió Europea s'estan fent avenços per interpenetrar models i solucions, i per exemple en el cas de França amb la llei que ha sortit sobre conciliació de la vida laboral i familiar –encara que el nom de conciliació soni horrible– estan intentant aconse-

guir la flexibilitat –que no és la flexibilitat que volen les empreses, sinó la flexibilitat que els treballadors i les treballadores podríem tenir a partir de les nostres experiències de vida– que permeti disfrutar millor de la nostra vida i posar en primer terme la pluralitat d'experiències globals i per tant també les familiars i dels afectes, fins i tot per davant de les exigències i la rigidesa empresarial.

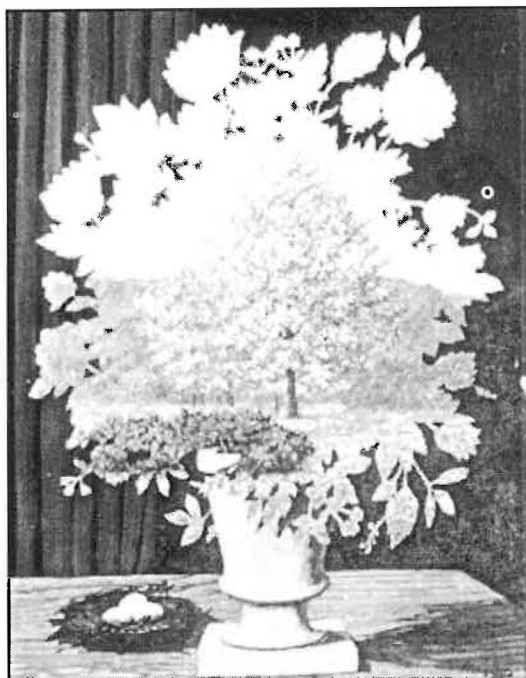
Aquestes experiències europees no són en absolut les que en altres àrees del món s'estan donant. En el cas concret dels EUA és evident que no, malgrat que en aquest país hi ha cada vegada més dones amb treball parcial i hi ha cada vegada més joves amb treball parcial, i cada vegada més, tot i així, l'allargament de la jornada és un fet, com també ho és la disminució de la renda familiar. En qualse-

vol cas, això també ens permetria veure des del punt de vista de la democràcia si hi sortim guanyant o perdent. Una de les qüestions que s'ha estudiat des del punt de vista dels drets de ciutadania i de la manera de viure la democràcia, és que els països on hi ha un model salarial masculí fort, on predominaria el típic model masculí de U invertida i el model de les dones tindria més aviat la forma d'una I estreta, són els països on també la democràcia és més feble, on la societat no té una força d'intervenció, on les persones no són protagonistes de la seva evolució, on hi ha poca participació i manca l'organització necessària per fer front als embats que tenen per part de les empreses, les multinacionals, el capital, etc. En canvi, als països on el model salarial masculí únic és feble, és a dir, on hi ha una proporció important de do-

nes treballant, i treballant no només en el sector privat, sinó també fent política, en el sector públic, en l'ensenyament i la investigació, etc., en aquests països la qualitat de la democràcia en la que es viu el dia a dia i el model de convivència són molt millors. I això es veu també en el contingut de les polítiques públiques, on les polítiques que s'anomenen "amigues de les dones" però que de fet són les amigues reals de la igualtat i la societat en el seu conjunt no han perdut força en els darrers anys de combat neoliberal als estats del benestar europeu.

En qualsevol cas, què és el que hauríem de repensar? Tot i volent ocupació per a tots, hauríem de repensar el model clàssic de plena ocupació keynesiana que bona part de l'esquerra tradicional encara reivindica. Hauríem de posar més èmfasi en una ocupació de qualitat, i més igualitària entre els sexes. I aquest projecte és diferent del model keynesià, perquè en definitiva el model de Keynes implicava sobretot el model de salari únic masculí, és a dir, l'important era que l'home de la casa, el cap de família, guanyés els diners i tingués ocupació, i les dones de la família i l'estat del benestar ja s'encarreguen de la resta de treballs no remunerats. En definitiva —i fixeu-vos que això és important— posa a la família per sobre dels individus que la componen com a interlocutora de l'Estat i de la societat, però a una família formada per element desiguals. Es donen a l'home —"cap de família" la qual cosa ja implica jerarquia i nega la igualtat— les assistències i els ajuts familiars, en tant que en el col·lectiu familiar es despersonalitzen els drets i deures socials.

Per tant, cap on podríem avançar? Cap a un model de plena ocupació, sí, però de plena ocupació de tots els individus en edat de treballar, fent que cadascuna d'aquestes persones tinguessin drets i deures individuals i personals en relació a la col·lectivitat. Aquestes persones poden voler viure sols o en parella, poden voler tenir molts fills i filles, o poden voler unitats de convivència més plurals i diversificades... en qualse-



vol cas, al marge de la manera i les persones amb les que convisquin, l'èmfasi s'ha de posar no en la "família" sinó en cadascuna de les persones, perquè a més és la manera de no fer ni segregació o discriminació per gènere ni per orientació sexual. I el model fiscal, que també és diferent en cada país de la UE, tampoc és innocent en moltes d'aquestes discriminacions.

CINQUENA QÜESTIÓ: MÉS CONTROL DEMOCRÀTIC, MÉS DEMOCRÀCIA.

El cinquè punt seria la denúncia de la manca de democràcia de la Unió Europea. Aquesta manca de democràcia s'exten als aspectes més formals de la mateixa ja que fins i tot la seva gran coartada, el Parlament Europeu, compta amb uns pressupostos absolutament insuficients. El Parlament Europeu es financia amb el 1,27% del PNB comunitari, i s'estima que com a mínim per poder exercir amb una certa qualitat les seves funcions de control i de seguiment hauria de rebre el 5% del que es coneix com a Producte Nacional Brut de tota la Unió. I juntament amb la millor dotació del Parlament Europeu hi hauria d'haver també tres reformes que són fonamentals des del punt de vista fiscal: la primera seria que els im-

postos que són tan diferents segons els països de la Unió Europea s'anesin unificant. D'aquí a quatre dies l'euro serà la moneda comú en 12 dels 15 països que formen la UE, però els impostos segons els Estats que pagarem amb aquest euro seran absolutament diferents: molt més progressius en alguns països o molt més regressius en altres. I el caràcter fiscal en sentit progressiu s'ha d'igualar a tota la UE, de la mateixa manera que s'han d'igualar els salaris; la segona qüestió importantíssima serien els impostos sobre les energies no renovables, és a dir, hauríem d'aconseguir que des del punt de vista impositiu també es fes una aposta per un creixement sostenible i per tant no pot ser que les ener-

gies no renovables estiguin a preus de saldo, i molt més encara als EUA. I, la tercera reforma seria la posada en funcionament de la Taxa Tobin sobre els moviments de capital. Amb tots aquests diners que s'haurien de tenir, d'increment de pressupost, d'impostos més progressius, de Taxa Tobin, d'impostos sobre energies no renovables, què s'hauria de fer? Segons proposta dels economistes europeus que busquen una alternativa a la política econòmica, i que no són precisament els més rojos del món sinó que són senzillament economistes de les universitats europees que volen una Europa amb menys desigualtat, s'ha de construir un fons europeu d'estabilització de l'ocupació, amb la posada en funcionament d'una mena d'observatori que quan detectés que en alguna zona de la comunitat està caient molt l'ocupació destinés part dels seus recursos a crear llocs de treball, i que també assegurés per a tota la Comunitat Europea una mena de corredor de serveis socials mínims que garantissin un mínim estat del benestar a tots els països de la Unió Europea. Això no implica que la carta social o els drets socials de les persones que viuen a la Comunitat Europea s'ha de fer sota mínims o a partir dels mínims, sinó que com a mínim aquests drets estiguin garantits per a tots els països de la Unió, tant els que ja hi són com els que han d'entrar en la propera ampliació. I, en el món

de la globalització, i més enllà d'elles fronteres de la UE, també s'han de controlar els moviments especulatius dels tipus de canvi per evitar les especulacions entre monedes que poden enfonsar en la misèria a la majoria de la població d'un país per enriquir els especuladors i els corruptes.

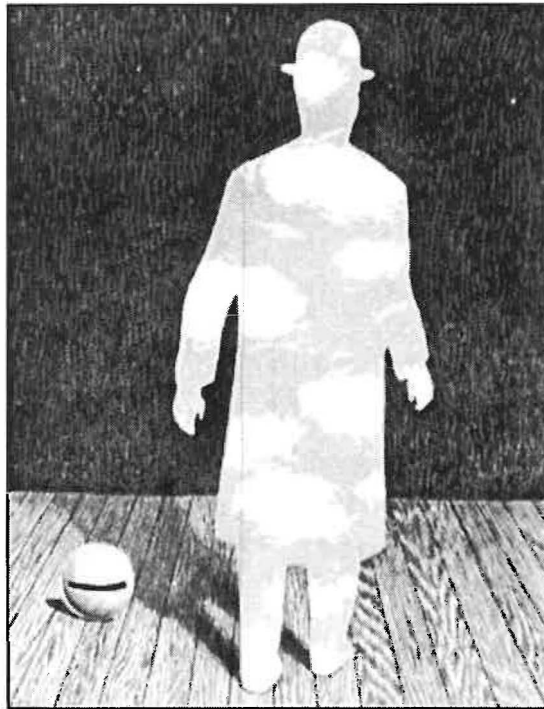
SISENA QÜESTIÓ: UNA CONSTITUCIÓ SOCIAL QUE ASSEGURI EL MÀXIM DE BENESTAR, DE CULTURA I DIGNITAT PER A TOTES LES PERSONES.

En definitiva: aquest punt que us estic comentant ens aboquen al sisè i últim punt, la construcció d'una constitució social on el nivell de renda, la protecció social, el benestar, la participació democràtica en la vida col·lectiva, etc., permetés a cada una de les persones, visquin soles o en companyia, tenir llibertat d'escollir i portar una vida independent i digna. Això vol dir que la gent no s'ha de juntar necessàriament per comprar una casa, sinó que tothom tingui dret a un habitatge, especialment les persones joves condemnades en molts casos a viure amb els pares massa anys, i assegurar-les també el dret a l'estudi, fins i tot de nivell superior, i el dret de totes les persones a la cultura i a una formació constant, etc. Això s'ha de garantir amb fons oficials.

A partir d'aquí, uns punts concrets que implicarien que les polítiques han de centrar-se en les persones i no pas en les institucions, que és la manera errònia com s'està construint Europa. Les polítiques socials, sobretot per l'exigència de la gent dels sindicats, les agrupacions, haurien de ser molt més potents i fortes. Fa dos anys, a les eleccions europees, un dels arguments que els comunistes més repetíem era que el gran fracàs d'aquesta Europa que estavem construint era la guerra que s'estava lliurant a les seves fronteres, la guerra dels Balcans. Avui seguim en la mateixa situació. No estem construint una Eu-

ropa que garanteixi la pau al món, sinó que es subordina al bel·licisme dels Estats Units. I, precisament, la gran cohartada, el gran argument per a la construcció de la unitat europea era el de garantir la pau.

Per tant, cal replantejar-se les polítiques socials i una política activa d'intervenció en el món que asseguri la pau, calen polítiques estructurals més equilibrades, que l'ampliació cap a l'Est es faci sense que aquests països s'hagin de sotmetre a les normatives del Fons Monetari Internacional i del Banc Mundial com ja està passant i que representa no només l'enfonsament del sector públic sinó el resorgiment de les màfies, la corrupció, la sobreexplotació i el nou esclavatge. I, finalment, cal una reestructuració radical de l'economia i la societat. I això vol dir també incorporar valors nous als valors tradicionals. No ens podem creure que la riquesa d'un país ens la medeix el PIB o el PNB.



Només us donaré un exemple: un dels països més rics del món, si m'asurem el PIB per càpita, és Estats Units. Si, en canvi, afegim altres indicadors com els que es contempen a l'Índex de Desenvolupament Humà (l'esperança de vida, el nivell d'ensenyament, el nivell d'ocupació, etc.), Estats Units cau al lloc 19. I, tot i així, hi ha moltes crítiques a l'Índex de Desenvolupament

Humà perquè encara pondera massa el PIB. Si potenciem altres factors de valoració ens adonarem que cal relativitzar el concepte de riquesa que el capitalisme ens ha volgut inocular: com pot ser més ric un país on, si ets negre i vius al Bronx tens una esperança de vida de 21 o 22 anys? Pitjor que a Bangla Desh.

Queden per desenvolupar punts que de cap manera poden considerar-se poc importants. Per exemple, com hauríem d'aconseguir que a Europa es despertés un autèntic debat social sobre les necessitats de les persones, i a partir d'aquí una nova manera d'enfocar des de la seva arrel les polítiques públiques, la confecció dels Pressupostos, etc. I em refereixo a les necessitats reals de supervivència i de convivència: la salut, viure amb dignitat, la possibilitat d'elecció, tenir una habitatge en condicions, poder viure la vida amb autonomia. I d'entre aquests de-

batats també valdria la pena que en la discussió que es fa a la majoria dels països europeus sobre la proposta de la jornada de les 35 hores s'hi introduïssin els temes que més ens pertocuen com a persones, per exemple el respecte pels cicles de salut, anímics, vitals, i la resta de les incidències de la vida. Temes com el de la distribució de les rendes i les tasques d'atenció i cura, les relacions socials, la construcció de xarxes solidàries, la participació en la vida política i sindical, totes les activitats que ens ajuden a ser el que som: i això vol dir també distribuir amb més igualtat la vida, la possibilitat de viure plenament.

Si algun objectiu propi i digne pot tenir la Europa que estem construint és el d'assegurar la pau al món, però no per la força superior o disuasòria

d'unes armes més sofisticades i letals que qualsevol altre país o regió del planeta, sinó perquè amb el ple respecte a les cultures i tradicions més dignes de cada país, lluita amb encert per aconseguir la màxima igualtat, dignitat i solidaritat entre les persones, eixamplant aquesta solidaritat cap el nord, el sud, l'est i l'oest, i també cap als nostres quarts móns de misèria interior.

POESÍA Y COMPROMISO SOCIAL

Poesía y compromiso

Felipe L. Aranguren

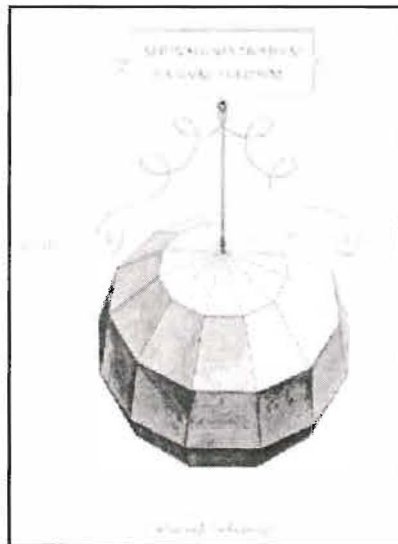
Poeta y politólogo

Antes que nada, quiero aclarar dos elementos para que se entienda un poco la línea por la que pretendo discurrir.

Por una parte: cada vez que yo diga «poeta» o «poesía» **quiero** que se entienda también pintor y pintura, escultor y escultura, músico y música, creador y su creación. Es decir: Esto me da la impresión de que vale un poco para todas las artes, no sólo para la literatura, no solamente para la poesía. Aunque también creo que podríamos substituir tranquilamente por artesano, minero, encofrador, trabajador de banco, gente de la construcción... Es decir: el problema del que vamos a hablar, que es el del compromiso, no implica ni que necesariamente uno tenga que ser un artista para estar comprometido ni que el compromiso alcance sólo a los artistas sino a todas las personas. Como dice Peter Weiss: "El arte brota, no en paralelo a las demás actividades humanas, sino que es la prolongación allí donde otros acaban".

Partiendo de esa base sentaré dos elementos que para mí son fundamentales. El poeta no es un ser especial tocado por la mano de las musas, que en un raptó de inspiración crea algo, sino que es un ser normal y corriente, con una formación, implicado en su tiempo, que nace en unas determinadas condiciones económicas e históricas y que toma sobre sí una responsabilidad creativa, la que sea. Uno escribe poesía, el otro hace literatura, pero yo sigo negando la idea del artista como ser tocado de la mano de Dios, especial, distinto a cada uno de nosotros, esencialmente alguien que nos sobrepasa en sus sentidos y sus creaciones. Yo creo que no es así. Podría-

mos eliminar, en todo caso, a los tres o cuatro genios que a lo largo de la Historia del Arte han sido realmente genios. Gente como Mozart, que a los seis años ya le daba al clavicordio, cuando uno tiene que estar jugando. Normalmente todos los grandes escritores en su infancia han estado jugando a la pelota. Mozart no, que es un caso aparte.



Cuando estamos hablando de arte, la infancia nunca es época de creación, es época de experimentación y de empaparse. No hay ni cuentos infantiles -ni novelas, ni narraciones ni gran escultura, ni gran música- hechos por niños. Nos gustará mucho el dibujo de nuestro sobrinito, que está muy bien, muy divertido y muy natural. Pero, finalmente, no son creadores de arte. Digo de belleza, porque en ese momento están todavía intentando experimentar y procesar.

Segundo: la poesía, la literatura, la música,

la pintura etc, son actividades humanas, actividades artificiales, actividades que hemos inventado nosotros. No naturales, dicho de otra manera. Y, por lo tanto, todas ellas tienen ese sentido de lo estrictamente humano: No es naturaleza, no es una naturaleza que nos hayamos encontrado, sino que tiene un proceso de creación interno y de recreación interna. Quizá la mejor explicación la da **Gabriel Celaya** - quien dice: «...El poema es un artificio, un aparato verbal formado por la industria humana para explotar hasta el límite la forma normal del lenguaje. No lo será si no comunica, que es la función propia del lenguaje...». A lo que yo voy con esto, es que la poesía -como la música por otra parte, como muchas otras artes- es un modo de hablar, un modo de comunicarse, un lenguaje. Y que en esto está basado justamente el centro directo de lo que es arte. Cualquier arte, lo que quiere es comunicación. El artista que escribe poemas y los mete en el cajón -y nunca nadie ve esos poemas y finalmente se muere y esos poemas terminan siendo echados a la basura- no ha existido. Literalmente. No ha existido por mucho que su obra sea genial. No ha habido comunicación.

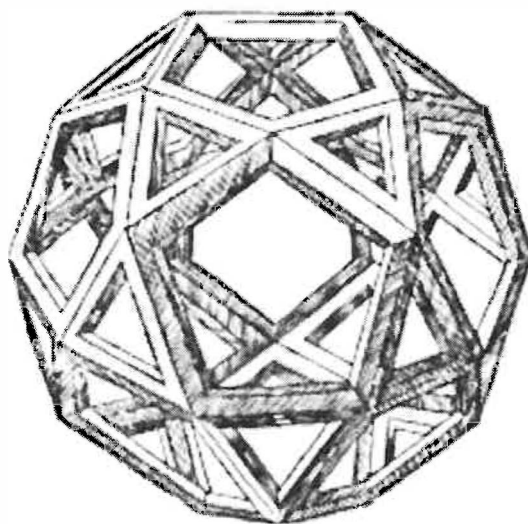
Y la otra parte ¿cuál es? La otra parte es que todo escritor -todo narrador, todo filósofo, todo pensador, todo poeta- antes que nada, ha sido lector, ha sido consumidor de arte, ha escuchado música y ha visto otras cosas. Y, por lo tanto, es una persona que no crea desde el vacío. Digamos que la gran maravilla de la creación humana es justamente esa: que, al contrario que Dios, no creamos del vacío. Sino que creamos del trabajo previamente hecho por

otros muchos humanos. Trabajamos sobre una raíz ya construida y sabemos una serie de cosas -que se aprenden a lo largo de un proceso de aprendizaje cuando eres pequeño, cuando eres adolescente- pero que están ahí y te marcan. El poeta -como el minero, como el constructor y como cualquier otro- vive en una sociedad determinada, en una historia determinada, en una cultura determinada. Y es muy raro que a mí me hubiera dado por hacer, pues no sé, pintura china. Muy raro. ¿Por qué? Pues porque no es algo en que te educan desde pequeño, no es algo que te enseñan... O música china: Sería muy raro que yo me hubiera dedicado a hacer esto porque no hay una educación sobre esto. De hecho, la mayoría de la educación que nosotros tenemos es una educación occidentalizada. Yo reconozco que hasta que no me metí en ello, no sabía nada de la historia de China que son 4500 años de historia de China. ¿Cuáles son las dinastías? Y, sin embargo, me sé la dinastía de los Reyes Visigodos. Esto es cultural y, por lo tanto, habla de que el poeta -o el creador, el escritor o el literato- recibe antes que da.

Eso es importante para mí cuando vayamos a hablar de compromiso. El escritor, el artista, el poeta, recibe primero, procesa; y después devuelve en forma de comunicación. Y eso no se acaba nunca hasta que enfrente, el creador de arte tiene a alguien que se llama lector -o persona que mira, o persona que escucha la música o persona que admira la danza. Pero siempre, finalmente, el arte no termina de serlo si no hay ese proceso comunicativo. Y, por lo tanto, eso es lo que convierte al arte en un elemento de lo social, y no en un elemento meramente individual. Arte equivale a humanidad.

Decía **Carlos Marx** que primero es la existencia después es la conciencia. Para mí esto es muy importante. Porque significa que antes que el mundo de las ideas que nosotros nos hayamos imaginado está el mundo de la realidad. Que primero va el mundo de la realidad. Y detrás del mundo de la realidad, va el mundo de la concien-

cia de esa realidad. Pero nunca es al revés: *«No es la conciencia la que determina la existencia, es la existencia la que determina la conciencia»*. Yo quiero recordar que la poesía, históricamente, surge de los ritmos del trabajo. Todavía hoy, antropológicamente, tenemos muestras de ello en las canciones del trabajo de los remeros africanos, que mueven una piragua cantando con un ritmo sincopado. Este ritmo sincopado es el que, en unos primeros momentos, en los albores de la humanidad, empezó a darle a la poesía esa capacidad rítmica, casi musical, que se le exige a la poesía para encon-



trarnos con verdadera poesía: Lenguaje, comunicación, ritmo, fondo, mensaje, estructura y forma. Y dentro de eso, por supuesto, lo que hace importante a la poesía es ese ritmo que es distinto a la narración normal, a la prosa que yo estoy hablando ahora, completamente diferente.

Y aquí entramos con la otra parte, con lo que sería la palabra compromiso.

Yo honradamente creo que eso de que se tenga que decir a una persona -poeta, escritor o músico- y [decirle] «usted es un poeta comprometido», o «no es comprometido» [no está claro]. Los individuos primero se comprometen o no se comprometen y luego hacen las creaciones o no hacen las creaciones. Pero yo no creo que tenga que estar más comprometido un creador, un artista, que una persona de la calle. Y viceversa: creo también que un artista no debe sentirse nunca lo suficiente-

mente extraño del resto de personas como para no saber que su trabajo forma parte de una colectividad y no de una individualidad separada. Y es por esto, sin duda alguna, que yo soy contrario a todo lo que pueda suponer la teoría del «arte por el arte». Eso sería algo así como dejar al margen de toda actividad humana colectiva del arte como si esa actividad no fuese tocada por el resto de elementos de lo social. Y como si estuviera en una esfera de lo perfecto, la esfera de la belleza separada de todas las actividades humanas y que no se pueda poner en compromiso. Cuando ha-

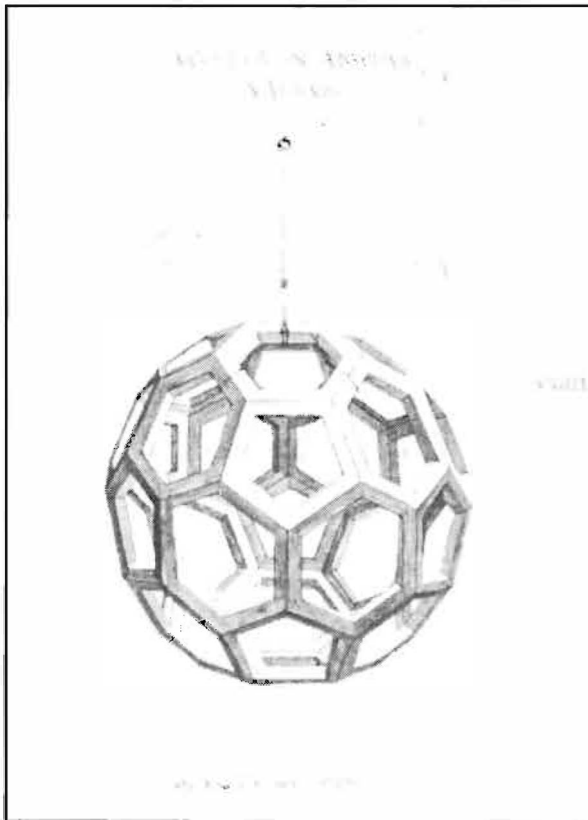
blamos de compromiso yo creo que todo parte de lo que antes hemos hablado, es decir, que primero es la existencia y después la conciencia. Hay un momento en el cual cualquier individuo se tiene que plantear «qué hago yo aquí, qué está sucediendo conmigo, en qué me relaciono, con quien y cómo me relaciono yo con los demás, qué recibo de ellos y qué apporto yo a la sociedad en la que vivo». Y que, respecto a la verdad que él nuclea dentro de sí mismo, respecto a esa verdad, tiene que ser comprometido. Comprometido con tu propia verdad, primero, Y con la verdad colectiva que

tienes a tu alrededor. En una época en la cual estamos viendo que en la televisión salen estas mesas redondas -o llamadas mesas redondas- en las cuales todo el mundo opina, hay que recordar que no todo es opinable. Hay que recordar que hay cosas sobre las que no se pueden literalmente opinar. Por ejemplo, una de las causas por las que se sigue a los neonazis no es porque tengan ideas nazis, sino porque niegan el Holocausto. Y esa negación del Holocausto, de la realidad histórica, es algo que no es opinable. No podemos permitir que alguien diga, por ejemplo, «yo opino que los americanos no tiraron la bomba atómica sobre Hiroshima». Mire usted, usted opinará lo que usted quiera pero la realidad es superior a su opinión, o a su ideología. Y, le guste o no le guste, los nazis hicieron lo que hicieron y los americanos lo que hicieron. Por lo tanto, junto a la ver-

dad tiene que haber un elemento de lo sincero, de la sinceridad, de la realidad. Es decir: de cómo vivo yo, en verdad, con la realidad que tengo delante. A eso yo, personalmente, lo llamo sinceridad. Cuando el artista, o el estudiante de quinto curso de filología acaba de decidir que tiene que ser honrado con su verdad -y ser sincero con la realidad que tiene fuera- acaba de establecer lo que se llama *toma de conciencia*. Toma conciencia significa que uno se da cuenta de que recibe de la sociedad y de que forma parte de ella. **Lautremont**, no estoy hablando de ningún poeta comprometido de aquellos de ultrazquierda -el **Conde Lautremont**- decía: «la poesía es de todos, no pertenece a nadie, debe ser hecha por todos». O **Goethe** decía: «todos somos seres colectivos». **Goethe** era un hombre de la alta burguesía y, por supuesto, del staff prusiano, no nos puede engañar cuando nos dice que «todos somos seres colectivos».

Por lo tanto, repito, el primado del fondo sobre el contenido -el fondo de lo que hay en el mensaje que uno manda- es el de la existencia sobre la conciencia, y el de la realidad sobre las ideas abstractas. Es la única manera en la cual el arte, que forma parte de una forma ideológica de ver la sociedad, se escapa de esa ideología, se pone al servicio de la realidad y somete la idea abstracta al servicio de esa realidad. Lo voy a decir claramente: El fondo, lo que yo llamo fondo -dentro de lo que sería mensaje, estructura, forma y fondo de una obra de arte- es justamente esto: El ser social del ser humano, el hecho de que uno tiene una vivencia real en un momento histórico concreto -económico concreto- que compartimos, que tenemos colectivamente. Y, en esa reflexión de la realidad que nos toca a todos, ¿cómo yo artista soy capaz de devolver lo que la gente me está determinando, me está exigiendo, [respondiendo a aquello de] lo que la gente está preocupada? Ahí es donde yo co-

necto con esa realidad externa a mí y donde debo explicarla. Así en palabras de Aldous Huxley “El arte es también filosofía, también ciencia. La obra de arte que diga *más* del Universo será mejor que la que diga *menos*. Es evidente que otra cosa es la dificultad de influir en la sociedad a través del arte, la dificultad de que el pensamiento cambie la realidad.



Tengo que decir, de todas maneras que llevo como un año y pico trabajando sobre la genética. Ahora resulta que todo es genético y se ha hecho el mapa genético. Bueno, mi gran primera sorpresa fue que de todos aquellos millones y millones de genes, la mayoría son pura basura, no nos sirven para nada. Cuarenta y cinco mil, cincuenta mil genes, poco más que el doble de una mosca de vinagre. La diferencia que hay entre yo y un chimpancé es de menos del 1%. Y es más pequeña que la que hay entre un chimpancé y un orangután: el orangután y el chimpancé están más alejados que el chimpancé conmigo. Honradamente les digo que empiezo a mirar a las cucarachas a los ojos con una cierta ternura,

familiar. Entonces, en estos mismos momentos yo podría decir que lo que me separa a mí de vosotros es prácticamente nada. Si nos damos cuenta, somos prácticamente clones. Eso sí, clones que tenemos cada uno nuestra individualidad y nos creemos enormemente, ¿qué? Nosotros mismos. Nosotros y nada más que lo que nos afecta a nosotros mismos.

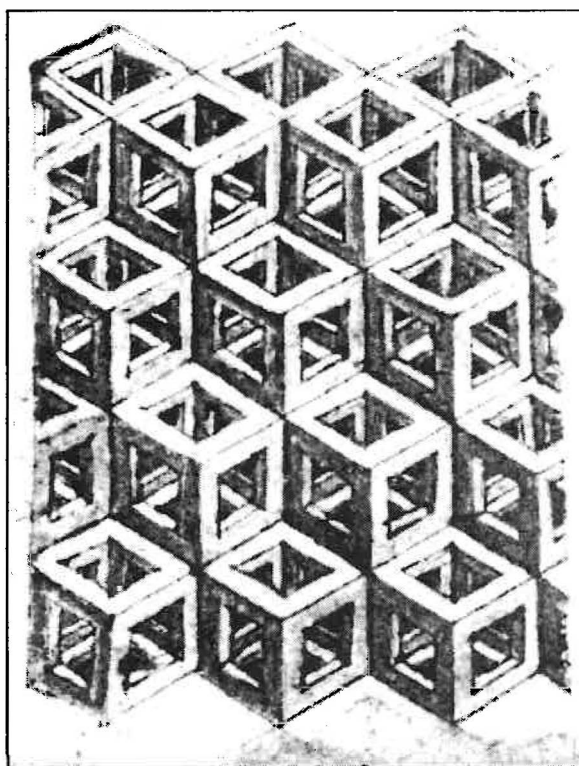
En el momento en el que te das cuenta de que lo que afecta a uno, afecta a otro y a otro y a otro y a otro... es el momento en el que te das cuenta de que tú no eres tan original como te habías pensado. Y al no ser tan original como te habías pensado, lógicamente, esa especie de soberbia artística se te cae de las manos. A no ser que seas un genio. Si no eres un genio, si eres una persona que crea, que ha aprendido una literatura, que ha aprendido un lenguaje, que le han enseñado en la escuela -gracias a que había escuelas en la sociedad- y que se beneficia de todo eso, no puede terminar luego en la torre de marfil, diciendo: «no, yo no debo nada a nadie, mi arte es para mi bolsillo, el arte es por el arte y está por ahí separado de la esfera de lo humano, de la esfera de lo económico y de todo lo demás». Porque, claro, todo el arte está dentro de una sociedad. Y la sociedad que nos toca, nos guste o no nos guste, es la sociedad capitalista. Bueno, pues en la sociedad capitalista yo he ido a elegir justamente el tipo de arte creativo que no se vende. La poesía no se vende, no tiene mercado. Lo cual es una maravilla porque descansa mucho saber que nunca vas a vivir de los poemas que haces. Esto me descansa a mí, pero creo que eso ha debido preocupar a todos los poetas a lo largo de la historia porque los poetas generalmente se han muerto de hambre a lo largo de todas las épocas. Con lo cual, quitando a la época griega, en la cual los aedos estaban tocados casi de la profecía, eran profetas, se les decía que declamaran con la vara de

la adivinación en la mano porque eran tocados de la mano divina. A partir de ahí, los pobres poetas siempre las han pasado canutas y, más bien, han sido cómicos, juglares, trovadores, al servicio de un noble, para engrandecer al noble y hacerle grandes quintillas al tal noble, porque si no no comían. Y, realmente, en todas las épocas de la humanidad, no es que todos los artistas hayan vivido bien. Pero bueno, un **Velázquez**, mira, se ganaba bien la vida. Y **Goya**. Otros pintores han vendido en subasta. **Van Gogh** no vendió nada. Pero es que el 99,99% de los poetas nunca han vivido de lo que han escrito. Ni han podido. Y, ¿por qué?. La poesía es la forma más puramente, abstractamente artística que ha producido el ser humano, en cuanto el ser humano es lenguaje él mismo. Por lo tanto, se produce poesía con el propio lenguaje. No solamente con un violín, o con unas pinturas... Tú no interpones nada entre la persona y tú. El escultor impone y te pone delante una escultura entre él y tú. El poeta, en cambio, entre él y tú ha puesto el lenguaje que es común. Y ese lenguaje es el que ha hecho, precisamente, que la poesía no se venda. ¿Por qué? Porque los mass media no son poéticos, son anti-poéticos. Porque el capitalismo está definido: por su propia condición es adverso completamente al verdadero

arte, al verdadero arte comunicativo, al arte que pueda llamarse revolucionario. Y cuando hablo de revolucionario no sólo estoy hablando de revolucionario de ultraizquierda, no; revolucionario en cada época: el *dadá*, el *surrealismo*, que fueron movimientos revolucionarios en su momento, lo fueron porque lo que hacían era intentar establecer un puente íntimo de conexión entre dos personas: el creador y el lector. Ese puente íntimo es algo que es antinatural al capitalismo porque el capitalismo lo que pretende precisamente es perturbar esa verdadera comunicación: meterte dentro de una gran cacofonía de sonidos para que

tú no te aclares, y producir una verdadera factoría de lo que los americanos llaman *entertainment*, entretenimiento, diversión, para tener a la gente, literalmente, pensando en otras cosas: divertida, pero en el sentido latino de la palabra divertir: diverger, separar, distraer, quitar a la gente de las verdaderas preocupaciones.

Marx dice: «El artista, cuya rebelión individual permanece impotente, no puede emanciparse más que emancipándose con las demás víctimas sociales de la alienación». Por lo tanto, el artista será muy listo, pero



el artista no puede escaparse del medio donde vive. Vive con las mismas contradicciones de la sociedad en la que vive, y con las mismas que cualquier otro ciudadano. Ni más, ni menos. Es por esto que el artista no puede considerar que su actividad artística está separada justamente de ese proceso emancipatorio. Si estamos hablando de un artista que realmente es creativo. Si realmente estamos hablando de un artista que pretende devolverle al ser humano la esencia propia de lo que es ser humano. Digo la esencia, valorísticamente hablando, de lo que hoy es el ser humano.

Les voy a leer unas frases de un libro que

se llama El poeta y su sombra. Fragmentos para un arte poético, es de **Paul Eluard** y, como comprenderán ustedes, antes he hablado del surrealismo y del *dadá*, **Paul Eluard** no es un sospechoso de ultraizquierda:

El principal deseo de los hombres de la sociedad en que vivo es el poder. Pasando por alto la reacción pasiva de quienes buscan la pobreza, me solidarizo con la clase de hombres que quieren abolir la propiedad privada y la considero la única capaz de dar valor a los elevados deseos que son los míos. El más leve de los deseos es combatir los obstáculos que pone la sociedad burguesa a la realización de los deseos vitales del hombre, tanto a los pertenecientes al cuerpo como a los de su imaginación. Además, estas dos categorías están estrechamente ligadas y se determinan una a la otra. El hombre, jamás puede destruir por completo los muros que le han sido impuestos durante su infancia. Para que se desarrolle libremente, sería necesario que de niño fuera educado por niños.

Efectivamente, esta es la idea: que tú no puedes escaparte nunca de tu destino colectivo. Podrás intentar, eso sí, acentuar tu individualidad como elemento de lo separado. Pero, finalmente, tu obra tendrá que ir a las librerías, o tendrá que ir a los museos, o tendrá que ir al teatro. Y, entonces, todo tu discurso queda quebrado. Porque tú sí que buscas la comunica-

ción. Es más: buscas vender tu obra, y buscas que se te pague por esa obra, quieres que otras personas paguen por ello, pero tú no quieres implicarte en los planteamientos de esa gente. Y es por esto que el «arte por el arte», en sí mismo no vale. Tendrá toda la belleza que ustedes quieran el rococó, pero no llega jamás a ser un arte verdadero. No cala y no queda en la memoria colectiva de las gentes.

Se sorprendía **Marx** en sus primeros escritos de que, pese a que la época de Atenas fue una época esclavista, diera aquella cantidad enorme de belleza, aquellas esculturas. Y decía: ¿cómo es posible que una

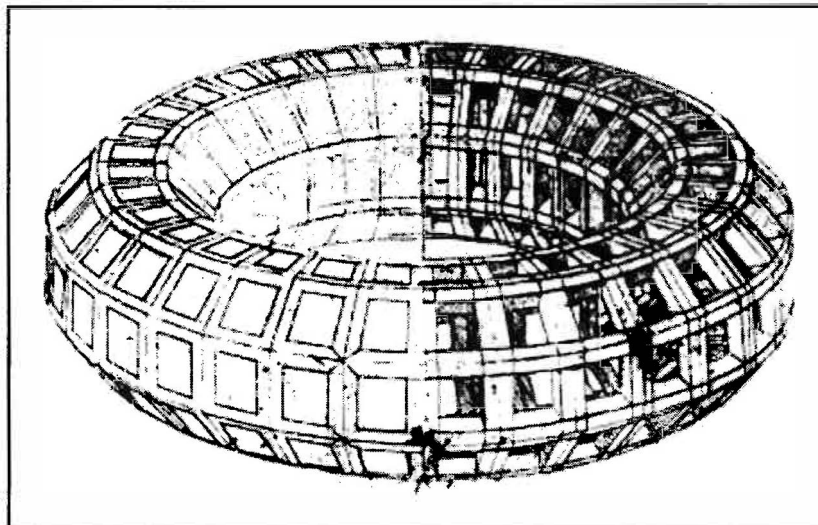
sociedad esclavista haya llegado a esto? Y decía: Bueno, claro, porque los artistas en aquella época, o bien idealizaban la situación, o bien lo que estaban haciendo era trasponer solamente la cultura de la élite y no, por tanto, la cultura de lo que era una sociedad esclavista, sino simplemente una élite: los 80.000 ciudadanos libres que había en Atenas, por cada 300.000 esclavos. Claro, así yo me paso la mañana en el estudio pintando, o me paso la mañana filosofando con unos cuantos más por los jardines. Si tengo 300.000 esclavos, sin duda alguna es un momento de florecimiento.

A lo mejor les extraña a ustedes que esté citando tanto a Marx, ahora que no está muy de moda. Pero, yo que era materialista hasta el año 90, cuando cayó la Unión Soviética pensé: «a lo mejor me he equivocado y la teoría estaba equivocada». Yo no sé lo que hicieron los demás, pero yo me volví a la teoría para ver si estaba equivocada. Y lo siento, pero no: la teoría no está equivocada, tiene páginas y páginas absolutamente válidas. Lo que hoy estamos viendo como globalización es el ascenso último capitalista-monopolista a nivel mundial, y esas páginas están explicadas en la teoría marxista, le guste a quien le guste. Y solamente alguien malévolo puede decirme que eso no es verdad, porque esa es la realidad. Es decir: la plusvalía, la aplicación de la propia teoría marxista, en sí misma, hoy está aplicada al 80-90%. Les diría más: En los libros de "contribución a la economía política" hay unas páginas dedicadas al dinero que les recomiendo a todos ustedes, porque es -ni más ni menos- lo que está ocurriendo hoy: la sustitución y la cosificación de todo por el dinero y... ¿Matas a tu padre? No. Bueno... depende de cuánto. Pues úrate por un barranco. No. Bueno... depende de cuánto. ¿Por qué no te comes una serpiente? Estos desastres de programas que hacen en la televisión: Cómate usted una cucaracha, bueno es que le vamos a dar 200.000 pelas. Bueno. Te tragas la cucaracha.

Bien. En los Manuscritos Económico-Filosóficos, tropecé con una frase de Marx que define al proletario de la siguiente manera: «proletario es todo aquel al que se le

impide, se le coarta o no se le deja desarrollar su instinto creativo». Sorprendente: ahora todos somos proletarios en un sistema que no nos deja desarrollar de verdad nuestros impulsos creativos porque lo que se busca es el tratamiento en masa y en cadena. No me hagas una aventura personal para ti y para mí. Eso no vale. Para eso nos vamos todos a Port Aventura que hay

unos sujetos que no conozco, que son lectores. No, no. Aquí la cuestión es... ¿Cómo fabrico yo un sujeto para los objetos que le voy a vender? ¿Cómo fabrico yo el consumidor? ¿Cómo diseño una misma mente para que todos estén deseando ir, masificadamente, a Port Aventura? Éste es el truco. No construir un objeto para deleite de todos nosotros, sino al revés: construir



aventuras en masa, para gente en masa que tiene las mismas sensaciones en masa cuando en masa caen por la montaña rusa. Y los mismos aullidos suenan esa vez y diez minutos más tarde cuando pasan los siguientes. Porque está hecho en masa y para la masa. Y, por lo tanto, significa justamente lo contrario de esa individualidad que tanta gente profesa. Es precisamente la enorme masificación, la enorme macdonalización de la sociedad. Y por lo tanto el capitalismo es, repito, absolutamente contrario a toda fórmula expresiva artística revolucionaria. Y es por eso que, durante años y años no nos habíamos enterado -pero luego sí, nos hemos enterado- la CIA estuvo financiando... el arte abstracto. Sorprendente. El arte abstracto, en los Estados Unidos. Se han publicado documentos de hace 30 años y resulta que los americanos promovían el arte abstracto para romper la idea de los socialistas, que era el realismo socialista. Pero bueno, es asombroso ¿no? Pero, sin embargo, lo hacían.

En el sistema capitalista no se trata sólo de que yo artista haga una creación para

un sujeto pasivo, televisivo, que lo manipulamos entonces y traga cualquier cosa. La bazofia más grande, la bazofia artística mayor, llegando al kitsch, llegando a lo que haga falta.

Quiero hablar también de que el compromiso no debe entenderse solamente como un compromiso que está fuera del tiempo. Y esto es lo que demuestra, precisamente, lo que yo estoy diciendo. Y lo que dice precisamente es que los artistas crean y actúan y se coordinan y se mueven en base a la época histórica, económica concreta que les ha tocado vivir. Yo les digo a ustedes, por ejemplo, que **San Juan de la Cruz** -nunca podría ser considerado un «poeta comprometido», ¿no es así?- bueno, pues, **San Juan de la Cruz** fue un poeta enormemente comprometido en su época. Y fue un poeta comprometido porque en aquella época, en la España medieval, se estaba hablando de la reforma del Carmelo, la Inquisición estaba detrás de los pasos de **Santa Teresa de la Cruz** -que iba corriendo por toda España, haciendo fundaciones con los inquisidores detrás...

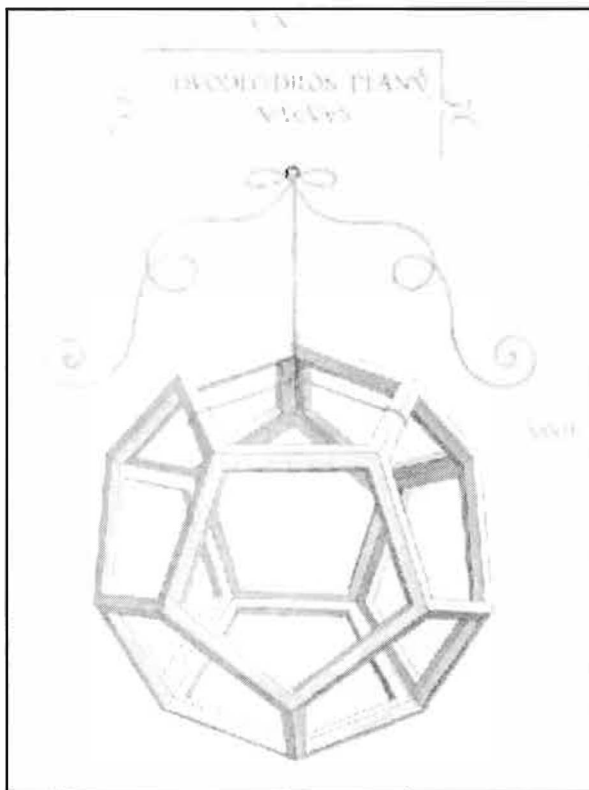
Y en aquellos momentos, coger tu poesía y ponerla al servicio de la reforma, significaba que **San Juan de la Cruz** era un poeta comprometido. Comprometido con determinadas cosas -no es el compromiso que yo llevaría en mi vida pero en aquellos tiempos, sin duda alguna, la poesía era otra cosa y **San Juan**, también. Pero era un hombre comprometido y arriesgó persecución por ello. También, sin duda, y cualquiera que lea el Infierno de **Dante** se puede dar cuenta de que **Dante** era un hombre comprometido con su época, puesto que lleva al Infierno a todos los viciosos de su época y país. Y produce una labor de lo social. Una labor de designador de los pecados de la sociedad. Y cuando la gente lo veía, por coherencia, decía: «él ha estado en el Infierno», «él los ha visto, a aquellos malvados pendencieros hundidos en el hielo hasta las cejas». Por lo tanto, él es una persona que sin duda alguna corresponde con un poeta comprometido.

He de decir que, si hablamos de poetas comprometidos, ¿qué significa la hostilidad que puede haber respecto al arte? Pues en poesía les diré que, por ejemplo en España en el año 1931, Luis Cernuda hace una antología de poetas españoles. Esa antología él la construye con treinta y cinco poetas. La publica en el año 1931. En el año 1939, de esos treinta y cinco poetas quedan en España... cuatro. El resto están muertos, o en el exilio. Y no todos ellos eran ultrarrevolucionarios. Uno se llamaba Juan Ramón Jiménez y salió por piernas también. Al otro lo mataron, el

otro salió huyendo, Machado, el otro también, el otro también... Y al final quedaron en España, cuatro. Uno de ellos, encerrado en su casa y considerándose prisionero en su propia casa: Vicente Aleixandre. Los otros tres son Leopoldo Panero, Luis Rosales y Dámaso Alonso. El resto están muertos o en el exilio.

Claro que esta ruptura -que ha significado para las letras españolas la destrucción

durante cuarenta años, no sólo de las letras: de todo arte en España, y de toda sensación de lo colectivo- nos ha impermeabilizado. Hoy lo más difícil en España es reunir cuarenta personas para hacer algo concreto. Porque la gente tiene una sensación como de si las cosas no tuvieran que ver con él. Hasta que toca, hasta que toca. Entonces, sí. Pero esa destrucción de la red social a la que se dedicó el franquismo durante cuarenta años, ha significado también la destrucción de la cultura. Hemos llegado a la espeluznante encuesta del otro día de «La Caixa»: el 33% de los españoles reconocen que no leen nunca nada. Ni libros, ni revistas, ni prensa. Ni una sola línea. No leen nunca. Nada. En la mitad de



las casas no hay un libro. Estamos hablando de la poesía, que no tiene mercado. Por lo tanto, yo puedo hablar bien de ello, puesto que no tengo mercado ni estoy interesado en venderles a ustedes mis obras. Sé que no las voy a vender y sé, positivamente, que lo que no puedo hacer ahí -precisamente- es mentirme a mí mismo en mi percepción de la realidad. Y es aquí donde podríamos tener la discusión con los me-

canicistas del «realismo socialista» de si tiene que llevar eso al extremo o si lo que tiene que hacer el artista es devolver la realidad que ve, la realidad que se le impone como evidente y no la realidad que él imagina a través de la abstracción o de las ansias. Una de las cosas en las que yo me río mucho con un amigo mío, que se dedica a estudiar filosofía, es que hay momentos en los cuales debes resistirte a aceptar algo: ¡Es que no entiendo nada! me dice. Claro, ¿cómo te vas a entender si te has metido en la metafísica? La metafísica hace cualquier cosa. Y tienes ahí los constructos mentales que pueden servir para cualquier cosa. Y, de hecho, por la propia filosofía griega ha sido demostrado: nunca alcan-

zarás la tortuga. Y aquí la gente se ha tragado durante un montón de siglos el rollo patatero de que **Aquiles** no alcanzaría jamás a la tortuga y, cuando se descubrió que el espacio no se puede dividir indefinidamente, esa tontería quedó desecha. Pero tuvo que ser algo de lo real, que tuvo que vernos a decir que eso no podía hacerse. Y que, por lo tanto, que algo que veíamos como evidente -que **Aquiles** alcanzaba la tortuga- era la realidad. Y que lo otro era un constructo mental. Y eso es lo que no nos podemos permitir: venderle a la gente constructos mentales que no tienen nada que ver con la realidad que la gente percibe. Y cuando digo «con la realidad», no estoy hablando solamente de que el escritor, el poeta comprometido deba comprometerse simplemente, a través de su propia obra, políticamente.

El escritor, como escritor, debe comprometerse como ciudadano. Críticamente.

Es evidente que mi labor está más libre que nunca en ese sentido. Decía **Elliot**, que «...no se puede disfrutar al completo de la poesía de alguien si abstraemos las cosas que le importaron y al servicio de las cuales hizo su poesía...». **Elliot**, que no era un poeta de izquierdas, no puede mentirse a sí mismo. Y sabe positivamente lo que está diciendo cuando dice eso.

Cuál sea el caso, el poeta no nos puede esconder sus preocupaciones porque eso nos pondría al margen, nos haría estar yendo a la particularidad intimista de una sola persona que, si tú no la has vivido, no te interesa. Yo sé -lo sé más como lector de poesía que como escritor de poesía- que a mí me gusta una poesía cuando digo: «¡Caramba!, este tipo -o esta tipa- está diciendo justamente lo que yo había sentido y no sabía como, como expresar». Es decir: que yo ya tengo la poesía dentro. Lo único que hace el poeta es develarla, sacármela de dentro. Si no, me gusta; porque no la entiendo, porque no la capto, o porque me está hablando de una realidad que será suya, pero que a mí no me dice nada. «Poeta es quien inspira más que quien está inspirado», decía Elluaard. Bien, paso la página a ese poema que no me dice nada. Y, de pronto, me encuentro con aquél otro y digo: «¡Aquí estoy yo!». Es que sin esa idea, desde el yo escritor, el yo creador, de que... «a ver que piensa el lector», ese lector abstracto que uno tiene en la cabeza: «¿Conectaré?, ¿Le gustará esto al lector?, ¿Sabrá el lector que estoy intentando hablarle de algo que él tiene dentro también?». Entonces: «Estoy investigándome a mí mismo en lo que de colectivo tengo con los demás para poder transmitir eso? ¿O estoy diciendo mi rollo y la gente que lo entienda, muy bien, y la gente que no lo entienda ahí que se apañe?». Y este es un problema que demuestra la posición en la que se encuentra el artista creador frente a la sociedad. El poeta, el artista, el creador, vive lo ajeno como si le fuera propio, vive las preocupaciones de los demás como si le fueran propias. El valor consiste, precisamente, en

su capacidad de darnos algo más que reacciones puramente subjetivas. Nos da algo que no es suyo sólo, sino también nuestro. Porque, si no, no lo desvelaría. Cuando yo me enfrento a un cuadro y digo: «me gusta», me gusta a mí. La intención del artista me puede dar igual o no, pero si lo ha conseguido, hemos establecido el final de la comunicación: él ha pensado en mí y yo tengo que sentirme deudor. Ambos nos ponemos en una línea dinámica. Y el arte comienza a funcionar. Lo otro es: «Yo te presento mi obra única, vale 500 millones». «Vale, yo te la compro y la meto en mi

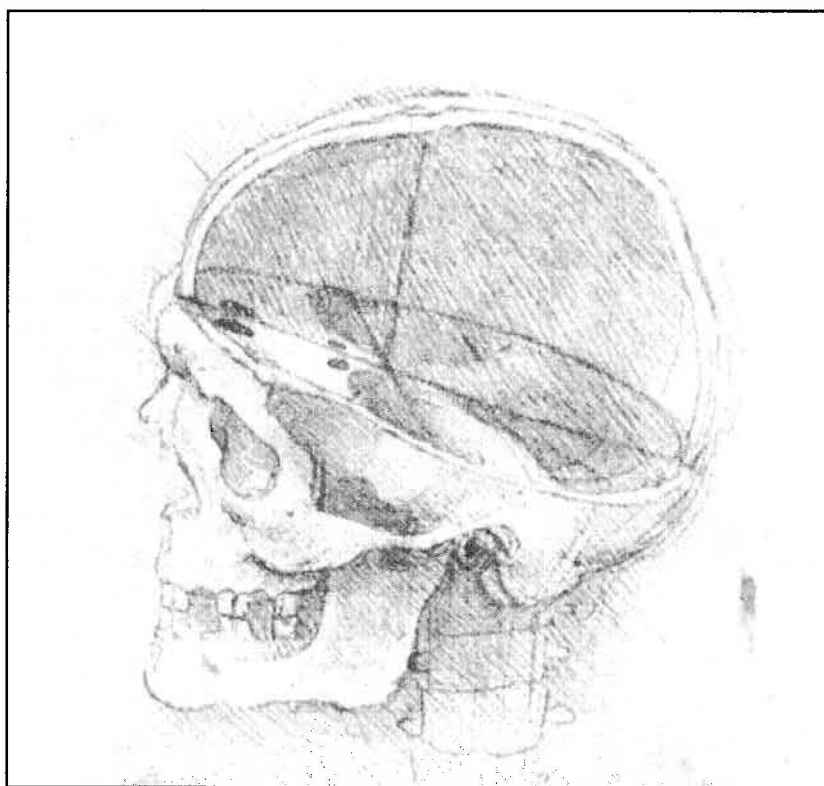
dad a la mentira del arte por el arte, a la aberración de lo inútil y glorificado. Puede que no todos se hayan planteado la pregunta de **Victor Hugo**. Y la respuesta que el mismo **Victor Hugo** da: «*lo bello no se degrada por haber servido a la libertad y al progreso de las multitudes humanas*».

Al revés: El arte que colectivamente se siente es el arte que permanecerá en la memoria colectiva y ese es el que nos importa. A mí no me cabe la menor duda de que determinadas formas que hoy se venden -por ejemplo la actual novela española, y lo siento por la novela española- desaparecerá dentro de 50

años. Nadie hablará de muchos de los actuales escritores. Serán un referente en un libro tal vez, pero no serán leídos, o no serán leídos en la forma en que hoy son leídos. ¿Por qué? Porque es una literatura sin compromiso, es una literatura en la que los editores les dicen: «Tráeme 250 páginas, a ser posible con un asunto histórico, que no toque nada actual para que no haya problemas. Algo histórico: El Capitán Alatraste, por

ejemplo». Entonces yo escojo un tiempo y un país exótico, hago una novela divertida, que estará bien como consumo, pero que no se relea, que no se releerá. **Campoamor** fue un poeta llevado en su entierro por 30.000 personas en volandas, considerado el poeta español laureado más importante. Hoy no lee nadie a **Campoamor** y está olvidado. Es que, incluso más, yo diría, casi injustamente olvidado porque **Campoamor** era malo, pero no tanto. Es decir: no hay que pasar de un lado al otro. Pero bueno, esto son cosas que sucederán.

● Quiero decir algo más. Ahora sí que voy



casa». Esto no es querer el arte. Esto es secuestrarlo. Es llevárselo, quitárnoslo a todos nosotros de delante de las narices y robarlo.

Voy a leerles otra cita de **Paul Eluard**:

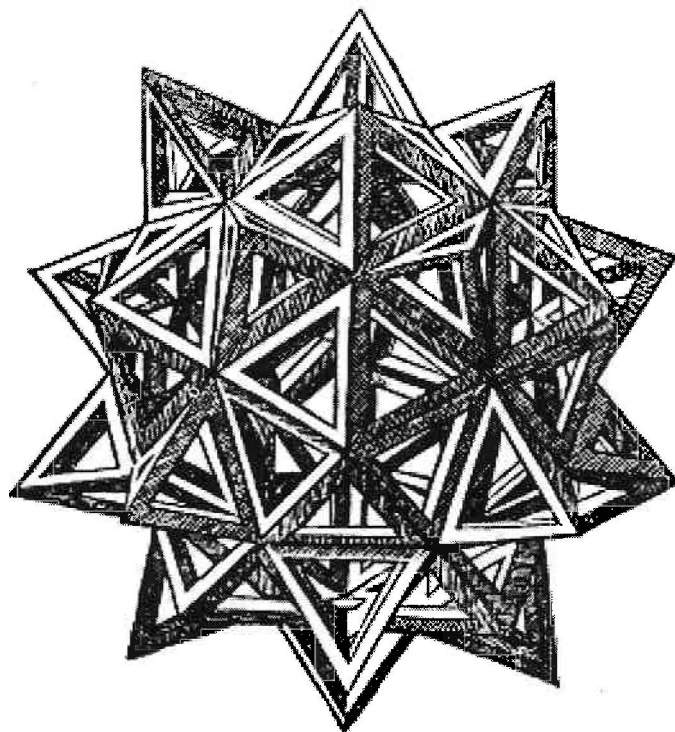
Particularmente, he querido sobre todo hacer hablar a los artistas y escritores que llevaron su arte a la tierra, que se creyeron de verdad hombres entre los hombres, dependientes de los hombres y a su servicio, devolviéndoles con generosidad lo que reciben de ellos. Hayan querido de forma consciente o no, servir a través de los caminos divergentes de la fe, del sueño o de la razón, todos aquí acusan de false-

hablar ya de un poeta que -este sí- era un hombre que sabía que luchaba en un compromiso social, que quería hacer de ello un compromiso social. **César Vallejo**, que sabía más que todos nosotros juntos de todo esto, decía: «*Al final, se trata de suscitar una nueva sensibilidad política*». Yo, la primera vez que lo leí me dije «¿una sensibilidad política? Lo político no parece que tenga que ver con lo sensible». Sin embargo, **Vallejo** sí que sabía lo que eso significaba: no es la política llevada a los elementos de lo administrativo, sino la política de verdad: la política que colectivamente nosotros efectuamos. Lo que nosotros, intelectual colectivo, formamos. Si yo hoy estoy intentando abrir una puerta a una nueva sensibilidad política, por político entiendo el compromiso. Y el compromiso con uno mismo primero, con la verdad y con la realidad -con la no alteración de esa realidad- y con el servicio respecto a la comunidad de cara a los demás: todo lo que tiene la realidad. Tú has leído antes que haber escrito, has visto a los grandes poetas, has leído a los otros. Entonces, de aquello que te empapas, devuélvenos. Danos, no seas avaricioso, devuélvemelo.

Claro, compromiso significa también transgresión. El gran poeta, ya digo, los grandes poetas, normalmente vienen a establecer un corte, una *revolución* en el sentido estricto de la palabra. Literaria, o artística, o como sea. Pero vienen transgrediendo, tansgrediendo el lenguaje, el fondo o el mensaje. O cuando en el momento en que, cuando la época victoriana y cuando todos los poetas están escribiendo los temas de la época victoriana, te aparecen de pronto los franceses con **Baudelaire** a la cabeza y con **Rimbaud** y dinamitan toda aquella poesía que no tenía nada que ver con lo real.

Siguen siendo poetas modernos. Siguen siendo poetas modernos porque rom-

pieron radicalmente, porque vinieron a aportar una nueva forma de lenguaje con fórmulas expresivas, de preocupaciones por las cosas. Un lenguaje que ya no decía: «Oh, tus dientes como perlas y tus labios de coral y de rubí y etc.». No. Venían a hablar del vómito, venían a hablar de las pulgas, venían a hablar de los tranvías, venían a hablar de los trenes, venían a hablar



de los problemas, del paro, del hambre, venían a hablar... de las cosas que sucedían. Y, por lo tanto, hicieron una verdadera revolución. Una vulneración del límite. Yo creo que sólo aquellas personas que vulneran los límites hacen posible que el espacio de lo social se haga más amplio. Me explicaré: Son las miles de mujeres que se fueron a abortar fuera y que abortaron aquí dentro, más los médicos que las asistieron, más la gente luchó por todo esto las que, en un momento en que estaba prohibido el aborto, vulneraron esas leyes, se opusieron, eran literalmente delincuentes. Y, a base de pelear y de liderar esos extremos hoy día, realmente el espacio de lo posible se ha ampliado. Gracias a esa gente que en un momento determinado vulneró ese límite. Han hecho más ancho el cauce por donde todos podemos transitar. Y esto mismo

sucede con los artistas: el gran artista viene a romper, viene a destruir y a cambiar, viene a aportar nuevas cosas. Hay una frase maravillosa, de **Eluard** también, que dice: «*los artistas hacen ojos nuevos, los críticos de arte gafas*». Entonces, sin duda alguna, es el artista el que plantea, el que trae cosas nuevas. Podemos mirar el mar de otra manera a como lo vió un griego del siglo V a.C. El mismo mar, el mar Mediterráneo, pero mis ojos son distintos, mi experiencia es distinta y mi sociedad también es distinta. Y yo al mar actual no le pongo los odres de vino o las galeras, que no es ya mi verdad, pero sí le pongo los vertidos industriales: que es la verdad. O los millones de cuerpos tostándose en las playas, que también es una verdad. Puedo ponerlo porque es real. Y escribo desde ahí.

Por lo tanto, si el arte como tal y la política como tal nos llevarán a una dirección correcta -por lo tanto utópica, correcta pero utópica- lo bueno no sería sólo integrarse en la historia sino liberarse de ella. Quitarnos

de encima lo que ha sido esta historia pesada de la humanidad y ponernos a construir una persona, un ser humano nuevo, diferente, en unas condiciones en las que lo creativo no sea destruído ni coartado ni masacrado. Y que no nos conviertan en proletarios más veces: la gente satisfecha de su ignorancia o destruída por esa propia ignorancia.

Hay una cosa más que no tiene nada que ver con lo racional: El compromiso también tiene algo que ver con la palabra amor. Amor a las demás personas. Amor a las demás personas que se crea en el mismo momento en que tú te quieres a ti mismo. Y, en vez de quererte a ti mismo y creerte que «a ver si me doy todos los caprichos», miras un poco alrededor y dices: «yo, ¿porqué no quiero querer, porqué no puedo querer a todas estas personas anónimas a

quien no conozco y que yo no había visto antes.». Sin embargo, yo lo siento fluir. Siento fluir algo que no tiene que ver con lo racional, ni con el compromiso político, sino que tiene que ver con nuestra propia esencia de lo humano. Con lo que son los humanos. Y nada más que por eso. La gran frase de Elluard: «Uno ama por solidaridad, para demostrar la vida, uno ama por lógica». Y si uno quiere la vida lógicamente tiene que amar, tiene

que amar a las demás cosas, a las demás personas y a las fórmulas creativas. Esta incapacidad de amar y esta alienación del valor del amor solidario en una sociedad como la nuestra, en la que todo está sometido al dinero -yo recomiendo un librito maravilloso de Agustín García Calvo que sella a *De Dios* y que, simplemente analiza los atributos que siempre se le han asignado a Dios en la religión, los compara con los del dinero y dice: ¡caramba, pero si valen! Todos los atributos de Dios los tiene el dinero: todo lo cosifica, todo lo cambia... esto lo hace hoy el dinero. Bien pues esto es justamente lo contrario de lo que estoy diciendo: Uno se enamora también por lógica del resto de personas humanas. El compromiso también adquiere esa forma de amor.

Luchar por uno mismo en realidad es un castigo. Y, además, no se va lejos. Cuando uno lucha por sí mismo, o bien se convierte en un «trepá» -¿en señal de qué?-, o bien quiebra en el intento. Porque la sociedad presenta unos enormes obstáculos a todo lo que pueda ser el desarrollo de una persona anímicamente no amputada, una persona cuyas afectividades surjan, que se

sienta a sí mismo en los demás. Y es evidente que a unos le gustan más los perritos calientes y al otro la pizza. Y que uno bebe alcohol y otro no. Pero al final, si al final reconocemos que nuestra genética es tan clónica, tales diferencias son anecdóticas. Y dirán: no, no, es que eso es la organización. Sí, eso es la organización. Pero la genética actualmente ha venido a dinamitar totalmente todas estas teorías biogenetistas

que está aquí, hubiera tenido mi aspecto físico y me hubiera seguido gustando más la pizza que a él los perritos calientes. Pero, sin duda alguna, tendría el mismo aporte de lo que él ha recibido. El mismo aporte: habría estado en la misma clase, en la misma aula, en la misma... Y esto está demostrado con los gemelos univitelinos que se separan; y, al cabo de cincuenta años se encuentran y no tienen nada que ver el uno

con el otro porque uno ha estado en Japón y el otro ha estado aquí. Y, por lo tanto, han tenido vidas distintas y han tenido experiencias distintas. Lo otro es pura metafísica.

Quiero acabar con una frase de Paul Eluard. Está dentro de un pequeño texto que se llama *La inteligencia revolucionaria* y dice:

El espíritu tiene sus cárceles donde se encuentra relegado todo aquello que se levanta con demasiada violencia contra el orden establecido. Para que inmundos literatos puedan, o bien formar una élite burguesa o bien corromper en paz a la masa extenuada de los trabajadores, el poder construye sólidas murallas alrededor de las ideas estériles. Todos los

medios le parecen buenos. Ha creado un criterio de valores literarios, denuncia de forma terminante el escándalo, considera lo absoluto como materia de fines críticos o de extensas bromas. La revuelta es prueba de que todo hijo de vecino es libre, incluso de rebelarse. Y el genio es anarquista.

Esto es el final de la charla y espero que en las intervenciones surjan más aportaciones. Muchas gracias.



de que todo era genético. No señores: todo es comportamental, todo es social, todo es sociedad. Esa es la verdad. La verdad es que yo y ustedes somos clónicos, iguales prácticamente. Y que solamente con nuestra familia distinta, con el colegio al que hemos ido, con la ciudad que hemos tenido, con el lenguaje que se nos ha dado, somos personas diferentes. Y no otra cosa. Porque si yo hubiera sido como este señor

Universitat



Josep Fontana: "Vosaltres sou els que heu de canviar les coses"

Entrevista a la contraportada

El subcomandante Marcos con los universitarios

La Universidad Nacional Autónoma de México cumple diez años de lugeo en favor de la educación pública (página 3)

Editorial

Volem

Presentació de l'obra "El poder" de Josep Fontana

Editorial

17-0: l'hegemonia de la dreta persisteix

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El quaderns de l'Ateneu

Universitat



Dia Internacional de la dona treballadora

Perquè cada dia sigui 8 de març

Entrevista a la contraportada amb Maria Jesús Izquierdo, Amanda Rodríguez i Lela Foré

Editorial

(Contra-)reforma o revolució

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

Editorial

Solidaridad con Mumia

Felipe Aguayo escribe contra la pena de muerte

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

Editorial

Chechenia: todos los intereses menos la paz

Las madres de Plaza de Mayo entran en la Universidad



Universitat

Javier Madrazo: "ETA y el PP son los responsables del conflicto político en Euskadi"

Entrevista con el Director General de Euzko Jaurlaritzako Unibertsitateak

Editorial

Peidaleu

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

Editorial

Columbia, el conflicto eterno de Sudamérica

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.



Universitat

Manuel Delgado: "La llei d'estrangeria és una màquina de produir irregularitat"

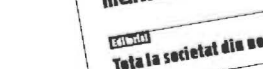
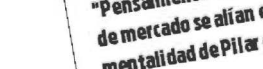
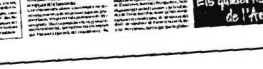
Entrevista a la contraportada

Fco. Fernández Buey parla de la Catedra UNESCO sobre migracions

Editorial

Barcelonista i Joan Montañà: Desmarquem Mc. Paveses!

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.



El quaderns de l'Ateneu

Universitat

Manuel Vázquez Montalbán: "Pensamiento único y cultura de mercado se alían en la mentalidad de Pilar del Castillo"

Entrevista a la contraportada

Tota la societat diu no a la LOU i sí a la pública

Editorial

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.



El quaderns de l'Ateneu

Universitat

Revista de la Federació d'Universitat de la CIG Joventut Comunista

Tornades

Universitat en marx! 2001

UB - Plaça Universitat, del 10 al 13 de juliol

Pàgina 2

Vicenç Fisas: "Un moviment per la pau coherent ha de ser anticapitalista"

Entrevista a la contraportada

Editorial

De l'anticapitalisme

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El poder és el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria. És el poder el que permet a una minoria imposar la seva voluntat sobre la majoria.

El quaderns de l'Ateneu

El poema

NO FUTURE

*Una singular forma de urbanidad:
quien sabía no hablaba;
quien no sabía no preguntaba;
quien preguntaba no obtenía respuesta.*

P. Levi

**Amnesia, amnesia y pecado vil,
olvido de canciones, de juegos,
de sol entre los dedos, de lunas
caídas sobre la hojarasca tierna.**

**Amnesia, amnesia en venta barata
comprada en mercados tétricos,
iluminada por artificiales fuegos
y por la luz televisiva de la guerra.**

**Amnesia, amnesia para mi pueblo.
Quien no quiere caminar, quieto,
paralítico, catatónico, parapléjico,
sólo obtiene olvido y perdón negro.**

**Amnesia, amnesia y estancamiento.
Regreso al bolsillo de oro del dinero,
a la avidez de quien no contempla
más que su propia opulenta pobreza.**

**Amnesia, Amnesia y beber agua del Leteo.
Engullir recuerdos, comer desconocimiento,
tragar hasta el sorbo final la indiferencia
y bailar para desconocer el tiempo**

**Amnesia, amnesia hostil se pregona.
Borrar el pasado y aún el presente
y renunciar al día que ya adviene.
No future. Escrito está en las paredes.**

Butlleta de subscripció **Realitat**

Enviar a Realitat, Portal de l'Angel, 42 2on,
08002 Barcelona Tel 93 318 42 8

Tarifes realitat

Número 3 €
Números dobles 6 €
Números especials 5 €

Nom _____ Direcció _____
Població _____ C.P. _____ Província _____ Telèfon _____

Desitjo subscriure'm a Realitat a partir del número: _____

Forma de Pagament: (Marcar amb una X la forma de pagament escollida)

- Per gir postal num: _____ dirigit a Realitat-PCC 210 3200 92 2201166778
 Taló bancari núm: _____ dirigit a Realitat-PCC
 Transferència bancària al compte corrent: Realitat-PCC 210 3200 92 2201166778
 Per domiciliació bancària (en aquest cas complimentar el recuadre següent:)

Dades a complimentar en cas de domiciliació bancària

Nom de la entitat bancària: _____
Domicili de la agència: _____ Població: _____

Numero de llibreta o compte corrent:

Banc Agència dígit control numero de compte
[][][][][] [][][][][] [][] []



Foto Luis Salom