

Fronteres i pedagogia

***Estudis sobre la transgressió
dels límits***

**Jordi Garcia Farrero
Àlex Egea Andrés (eds.)**

UBe

Pedagogies UB

Fronteres i pedagogia

Fronteres i pedagogia

*Estudis sobre la transgressió
dels límits*

Jordi Garcia Farrero
Àlex Egea Andrés (eds.)



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions

Pedagogies UB

Director de la col·lecció: Enric Prats

© Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tél.: 934 035 430
comercial.edicions@ub.edu
www.edicions.ub.edu



ISBN: 978-84-9168-877-8

És rigorosament prohibida la reproducció total o parcial d'aquesta obra. Cap part d'aquesta publicació, inclòs el disseny de la coberta, no pot ser reproduïda, emmagatzemada, transmesa o utilitzada per cap mitjà o sistema, sense l'autorització prèvia per escrit de l'editor.

Aquest document està subjecte a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada de Creative Commons, el text de la qual està disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



ÍNDIX

Presentació, per <i>Jordi Garcia Farrero i Àlex Egea Andrés</i>	9
Pòrtic. La ubiqüitat dels límits fronterers, per <i>Àlex Matas i Pons</i>	15

I. FRONTERES ESTRIADES

Entre allò humà i allò no humà: el posthumanisme, ampliant les fronteres de la humanitat <i>Ferran Sánchez Margalef, Àlex Egea Andrés</i>	27
De confins paradigmàtics: algunes consideracions eticopedagògiques sobre la naturalesa fronterera dels exemples <i>Eric Ortega González</i>	39
La educación: terreno de frontera entre la biología y la filosofía <i>Miguel Amorós</i>	53
Pedagogía sensible. El cuerpo en los contextos educativos <i>Jordi Planella</i>	81

II. ENTRE FRONTERES

La noche dentro de un cocodrilo: set llençols per digerir la nit des de la pedagogia i la literatura <i>Dani Izquierdo</i>	103
Eros, demonio mediador. Acerca de las fronteras <i>Héctor A. Salinas Fuentes</i>	137
Hilde Domin: quan la casa és el poema <i>Andrea Montoya</i>	157

III. FRONTERES LLISES

El protagonisme del riu Sena durant el Maig del 68: <i>El banquete de las barricadas</i> , de Pauline Dreyfus <i>Jordi Garcia Farrero, Flàvia Bastos da Cunha</i>	169
Narrativas pedagógicas contrastadas: los viajes a la intra-Europa de Magris y Stasiuk <i>Enric Prats</i>	187
Les fronteres als Balcans: el pes de la història, el territori com a conflicte i els interessos geoestratègics de les grans potències <i>Xavier Baró i Queralt</i>	213
El gueto com a frontera: el testimoni del diari de Janus Korczak (de l'antisemitisme a la Solució Final) <i>Raquel de la Arada Acebes, Conrad Vilanou Torrano</i>	227
Notes biogràfiques.....	271

PRESENTACIÓ

JORDI GARCIA FARRERO
Universitat de Barcelona

ÀLEX EGEA ANDRÉS
Universitat de Barcelona

La preocupació per les fronteres és un τόπος acadèmic suculent, un lloc comú recurrent i repetitiu que permet la confluència i alhora la confrontació. Les fronteres separen i uneixen, trenquen i cusen, endrecen i enreden. Tot i les paradoxes que generen i les polèmiques que aixequen, l'etimologia mana i les fronteres admeten perspectives enfrontades, però, també per etimologia, esdevenen frontals o frontispicis que obren escenaris no explorats. Una frontera és un obstacle i, també, un repte.

En aquest sentit, no hi ha dubte que els seminaris, entesos com una oportunitat per compartir reflexions fonamentades en un ambient de llibertat a propòsit d'un text llegit prèviament per tots els participants, són una de les activitats acadèmiques regulars més importants que organitza el Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social (GREPPS). Lectura i veu trenquen fronteres en el seminari. Val a dir que aquesta activitat acadèmica forma part d'una tradició universitària d'ascendència germànica que ens connecta amb els orígens de la pedagogia com a ciència acadèmica a la nostra Universitat (Joaquim Xirau, Joan Roura-Parella). Fou precisament en aquesta línia que el curs 2017-2018 s'inicià el cicle Literatura Europea i Fronteres, en el qual es va establir un diàleg amb diversos escriptors (Rafael Vallbona, Vicenç Pagès, Alba Sabaté, Graziella Moreno) per tal de bastir diferents lectures pedagògiques d'alguna de les seves obres publicades recentment. Cal recordar, tanmateix, que totes tenien en comú que abordaven, en el sentit més ampli possible, la idea de la frontera des de la literatura.

D'aquesta manera, posem de manifest que el llibre que estem presentant testimonia algunes de les idees més rellevants que es feren circular durant aquelles sessions que, de ben segur, seran recordades com unes jornades d'estudi de primer ordre per tots els que hi participaren. Afirmem això perquè fou una experiència netament universitària que potser cal reivindicar en aquests moments d'acceleració i impaciència cognitiva. Abans de presentar-les, juntament amb l'estructura que els dona aixopluc, fem avinent que aquesta travessia

s'inicia amb el text «La ubiqüitat dels límits fronterers», del professor i assagista Àlex Matas, el qual ens planteja encertadament la necessitat de repensar aquesta noció fronterera en l'actualitat, atès que, lluny d'haver desaparegut en un món i una realitat globals, s'ha reforçat mitjançant la seva diferenciació i contaminació ubiqua, tant en la construcció dels imaginaris, dels territoris i dels coneixements com en la de les identitats.

És evident que aquest pòrtic significa un primer contacte que esbossa l'heterogeneïtat i la ubiqüitat de les fronteres en les tres seccions plantejades en aquest llibre. En la primera, «Fronteres estriades», el text «Entre allò humà i no humà: el posthumanisme, ampliant les fronteres de la humanitat», dels professors Ferran Sánchez Margalef i Àlex Egea Andrés, reflexiona sobre el posthumanisme com a relat filosòfic que amplia les fronteres de les diverses configuracions de l'ésser humà. Així, els autors ens adverteixen que aquest relat representa una ampliació dels límits i de les fronteres del que es considera humà, atès que els postulats posthumanistes parteixen de la premissa que els éssers humans són constructes artificials, dinàmics i oberts que canvien, es modifiquen, es desplacen, s'amplien o, en el pitjor dels casos, es redueixen.

S'obre el teló, per tant, a un escenari d'estriacions en les fronteres ontoepistemològiques que es continuen aprofundint en el text següent, «De confins paradigmàtics: algunes consideracions eticopedagògiques sobre la naturalesa de la frontera dels exemples», escrit pel professor Eric Ortega González. Aquest segon text tracta de manera concisa la plasticitat conceptual de l'exemplaritat com a frontera ètica i pedagògica i ens acompanya per una ruta intel·lectual que ens transporta de l'essència a la consciència dels significats que donem a l'altre o dels que ens donen a nosaltres directament. En fi, mai no som resultat de *nosaltres mateixos* perquè la vessant social de l'ésser humà impossibilita aquesta opció. Sempre hi ha influències o modelatges d'altres figures que ens atrauen o ens encisen pel motiu que sigui, i ens construïm en relació amb aquestes. La frontera entre el *jo* i l'*altre com a exemple* s'estripa i només hi ha l'opció d'aprendre que és cadascú qui considera l'altre com a exemple, per la seva manera de ser o de pensar, i viceversa, que és l'altre qui té aquesta idea de considerar-nos com a exemple.

«La educación: terreno de frontera entre la biología y la filosofía», del professor Miguel Amorós, recupera, per a l'àmbit del pensament pedagògic, l'antiga però sempre present discussió diltheyniana entre les ciències de la naturalesa (biologia) i les ciències de l'esperit (filosofia). Ens suggereix que aquesta divisió que arrosseguem és un absurd, atès que cadascuna de les ciències té el seu paper i, per tant, en aquest anhel de formar l'ésser humà per mitjà de l'educació, ambdues arrels científiques dialoguen, es complementen, s'ajuden i, en

definitiva, s'interrelacionen per cooperar. Sota aquesta premissa, l'autor ens proposa una visió àmplia de l'educació, entesa com un sistema de connexions entre elements de les ciències de la naturalesa i elements de les ciències de l'esperit, que col·laboren i cooperen tot ampliant i esquinçant les fronteres epistemològiques del saber educatiu.

Com a tancament d'aquesta primera secció, el professor Jordi Planella Ribera ens presenta el text «Pedagogía sensible. El cuerpo en contextos educativos», en què es barregen els límits per entendre la qüestió i la importància del cos en el context educatiu. La lectura del text convida a superar la lògica educativa de l'escissió del subjecte entre allò que el defineix com a cognoscent i allò que el determina com a sensible. Així, la sensibilitat es presenta com a consciència d'un mateix i autoreconeixement del subjecte en funció de si mateix. Al llarg de la lectura, l'autor ens fa veure la perillositat que representa entendre la pedagogia com un joc entre dualitats (sa/malalt; normal/trastornat; inclusió/exclusió; centre/perifèria) i, com a conseqüència d'això, ens ensenya a superar aquesta lògica classificatòria desdibuixant les fronteres del cos, obrint-nos així a una manera de concebre la pedagogia des del cos com a acte encarnat.

La segona secció del llibre, «Entre fronteres», continua amb la travessia pels diferents significats de la noció de frontera. Aquesta vegada, però, cada un dels capítols és una manifestació de la frontera com quelcom que ens separa i ens apropa a la vegada. El text «La noche dentro de un cocodrilo: set llençols per digerir la nit des de la pedagogia i la literatura», del poeta i estudiós Dani Izquierdo, revisa les més que suggeridores relacions entre la pedagogia i la literatura rendint comptes de diferents obres literàries que, de manera explícita o implícita, aborden la qüestió de la frontera. Es dibuixa, doncs, una cartografia literària fronterera que versa en tot moment de *l'altre*, de la persona que escriu, de la persona que crea, i s'obre a l'alteritat per mitjà de la paraula com a pont entre un costat i un altre, entre l'obra i la persona que la llegeix. Les fronteres tenen dues bandes, i el que separa també uneix.

El text següent, «Eros. Demonio mediador. Acerca de las fronteras», també tempteja aquest principi clàssic de la no-contradicció. El punt de partida és la reafirmació de les fronteres com una noció viva, permeable, canviant, real, però alhora irreal, ja que està en un procés permanent de crear-se a si mateixa i el seu significat. Segons el punt de vista del professor Héctor Salinas Fuentes, concebre les fronteres de qualsevol tipus és pensar en clau de sistemes autopoietics que cerquen, com qualsevol altre organisme que considerem viu, el manteniment de la pròpia vida i, si és possible i les condicions ho afavoreixen, reproduir-se. En aquesta clau autopoietica reconeix la difusió de les fronteres respecte de la pròpia noció de frontera i és en aquesta difusió entre fronteres on ens

convida a reflexionar sobre la declinació de les tradicionals divisions ontològiques del *jo* i de *l'altre*, del límit i l'extraradi, o de l'interior i l'exterior. Es tracta d'un tot holístic relacionat que és la mateixa unitat.

Per tancar aquesta segona secció del llibre, el text «Hilde Domin: quan la casa és el poema», d'Andrea Montoya, se centra en l'obra poètica de Domin, situada en la cruïlla de la impossibilitat de tornar al destí i de la fragilitat del camí que es transita. Llegir Hilde Domin significa prendre consciència de la fugacitat del moment i dels camins que ens presenta la nostra existència, per fer de nosaltres uns individus nòmades sense un destí que ens porti a casa. L'única casa és, per a Domin, la poesia, atès que és un moment i un espai interconnectat que dona sentit a l'existència i esdevé més *real* que la realitat.

Finalment, encetem la tercera secció del llibre, «Fronteres lliures», que inclou quatre textos amb un element de reflexió comú: la dissolució progressiva de les fronteres geogràfiques, polítiques i culturals. Seguint aquest fil, s'inicia amb el text «El protagonisme del riu Sena durant el Maig del 68: *El banquete de las barricadas*, de Pauline Dreyfus», escrit per Jordi Garcia Farrero i Flàvia Bastos da Cunha. Els autors ens insereixen en la novel·la de Dreyfus, que balla entre realitat i ficció, entre passat i present, entre allò particular i allò universal, entre el París conservador de la Rive Droite i el París revolucionari de la Rive Gauche, on el riu Sena esdevé un personatge cabdal que s'explica com a frontera de les dues concepcions polítiques, culturals i educatives de la capital francesa.

Amb el relat «Narrativas pedagógicas contrastadas: los viajes a la intra-Europa de Magris y Stasiuk», del professor Enric Prats, ens endinsem en les obres transfrontereres de Claudio Magris i Andrzej Stasiuk, un punt de partida també d'un viatge a l'interior del significat de la noció de frontera i la seva funció en aquesta possible construcció de la identitat transnacional europea. Partint de les narracions de dos autors aparentment *perifèrics* com Claudio Magris i Andrzej Stasiuk, aquest capítol ofereix un recorregut per la descomposició de les fronteres d'una Europa esgotada de trobar-se a si mateixa, d'endregar-se, de reestructurar la seva naturalesa entròpica i destructiva. L'Holocaust, el mur i els Balcans són les darreres empremtes d'aquest desgast i suïcidi col·lectiu que arrossega el subconscient europeu.

El text «Les fronteres als Balcans: el pes de la història, el territori com a conflicte i els interessos geoestratègics de les grans potències», del professor Xavier Baró i Queralt, aborda la qüestió de les diferents fronteres (identitàries, ètniques, lingüístiques, polítiques, geogràfiques, entre d'altres) que afavoreixen, per desgràcia, el menysteniment de l'Europa balcànica per part de l'Europa occidental. L'autor ens ofereix un recorregut reflexiu per la història de la zona balcànica per tal que puguem reconèixer els fets del passat que han portat

a construir aquesta relació actual entre zones europees, posant sempre l'èmfasi a identificar les claus necessàries per dibuixar un escenari de reconciliació en aquesta macroregió europea que, consegüentment, repercutiria en la seva relació amb *l'altra* Europa occidental.

Finalment, tancant aquesta tercera secció del llibre, el darrer text, «El gueto com a frontera: el testimoni del diari de Janusz Korczak (de l'antisemitisme a la Solució Final)», de la professora Raquel de la Arada Acebes i el professor Conrad Vilanou Torrano, se centra en la figura de Janusz Korczak, pedagog i director de l'orfenat del gueto de Varsòvia. És a partir d'aquest pedagog que aborden la complexitat, la contrarietat i la dificultat d'entendre el gueto com a frontera de distinció entre aris i no aris, entre jueus i cristians, entre barbàrie i esperança; en definitiva, entre la vida i el viatge de no retorn de la mort. La frontera respon a la necessitat de mantenir unes pràctiques i unes narratives que generen la separació i confirmen el fracàs de l'assimilació dels jueus a Europa.

L'obra col·lectiva transita, com es veurà, per fronteres també lingüístiques, amb textos en llengües diferents i registres diegètics variats; per fronteres metodològiques, amb textos propers a l'assaig, a la recerca històrica i a la poesia; i per fronteres epistemològiques, que cerquen el punt de contacte de disciplines que ara, amb la caiguda de tants murs, saben que no poden donar-se l'esquena. Són afinitats electives que volen connectar pols extrems, sense rebutjar la radicalitat de cadascuna de les propostes textuais presentades.

PÒRTIC. LA UBIQUITAT DELS LÍMITS FRONTERERS

ÀLEX MATAS I PONS

Universitat de Barcelona

Hi ha un conegut capítol de *Notre-Dame de Paris* (1831), la novel·la de Victor Hugo, en què es contempla la ciutat des de les torres del temple. És un paisatge urbà que trastoca el codi d'un gènere pròpiament romàntic que havia parlat, des de Giacomo Leopardi fins a Gaspar David Friedrich, del vertigen que experimentaven els poetes i els viatgers davant l'infinit poder de la natura. Malgrat que en un primer moment sigui temptador incloure Victor Hugo dins aquesta tradició paisatgística del romanticisme europeu, aviat les diferències es fan evidents. No és sobre la petitesa davant d'allò transcendent i misteriós, que llegim, sinó que en aquest cas el paisatge artificial —pròpiament humà— de la ciutat ens remet al vertigen que provoca la pèrdua dels límits coneguts. La ciutat ja no és un espai delimitat pel perímetre de la muralla, que separa allò propi d'allò aliè, sinó un creixement continu sense aturador que depassa qualsevol límit.

El vertigen no prové, en realitat, de la inèdita manca de límits —és a dir, de l'eliminació de les fronteres—, sinó de la seva reformulació i la seva multiplicació. Així s'explica la nostàlgia reaccionària del narrador, que recupera la imatge de la ciutat medieval de París i evoca una vella cartografia capaç encara de prescriure la distribució precisa dels espais segons una nítida jerarquia feta d'estaments i gremis. Ara bé, no només s'evoca un ordre fronterer que endreça els espais i administra els trànsits socials i polítics entre una zona i una altra, sinó que també s'evoca l'ordre fronterer del temps. L'antiga ciutat medieval s'organitza al voltant d'un únic temple sagrat —la catedral—, i des de les seves torres la visió detecta un paisatge estable fet d'edificis rellevants construïts amb materials nobles que consoliden, gràcies al mapa, la seva presència continuada: són els indicis evidents d'un ordre que és definitiu. Ara, però, des de les torres de Notre-Dame veiem la proliferació d'edificis de guix, i allò que defineix la forma de l'espai és la transitorietat irrefrenable: és a dir, un espai de la provisionalitat on manquen les fronteres que facin possible el trànsit d'un *abans* a un *després*, que permetin reconèixer un *origen* i, de manera conseqüent, traçar un itinerari que el lligui a un *destí*.

Les fronteres, doncs, no desapareixen, sinó que es transformen i es multipliquen, i ho fan en un doble sentit: el del desordre i la provisionalitat. És per això que retrobem el capítol de la novel·la de Victor Hugo en diversos raonaments sobre el paper de les fronteres en l'àmbit del pensament i la representació de la realitat mitjançant el llenguatge. És el cas de Roland Barthes, que esmentava el capítol citat en una conferència de l'any 1967 i assenyalava que Victor Hugo il·lustrava la rivalitat entre dues modalitats d'escriptura: d'una banda, una escriptura feta sobre la pedra que representa el monument; de l'altra, una *escriptura* nova destinada a liquidar la pedra. La nova escriptura és la que s'inscriu en el paper, és la del llibre, i respon, aquesta sí, al desordre i la provisionalitat del paisatge artificial de la ciutat de París. És aquesta escriptura la que Roland Barthes convocava de manera reiterada dins el marc d'un projecte seu semiològic que mai «postulava l'existència de cap significat definitiu».¹

Aquesta mateixa idea és la que desenvoluparà també uns anys més tard Jacques Rancière. El capítol de Victor Hugo torna a aparèixer dins *La paraula muda* com a síntesi d'una revolució literària que capgiraria el sistema poètic clàssic. Ni les fronteres retòriques que endreçaven i jerarquitzaven el sistema poètic —*inventio, dispositio i elocutio*—, ni les fronteres epistemològiques que, segons el que deia Aristòtil en la seva *Poètica*, separaven la ficció de la realitat i feien de la falla literària una imitació de les accions, ni tampoc les fronteres del valor que definien les jerarquies dels gèneres, restarien dempeus un cop es fessin evidents el desordre i la provisionalitat del paisatge. Com havia fet Roland Barthes, Jacques Rancière parla també de *l'escriptura* de Victor Hugo quan vol explicar com tot un sistema de representació edificat sobre fronteres taxonòmiques i límits jeràrquics és desplaçat per aquest llibre-catedral: «el monument d'un art que no està governat pel principi mimètic».²

Ara bé, entre tots els retorns de l'escena de *Notre-Dame de Paris*, potser el més rellevant és precisament aquell en què la menció de Victor Hugo resta implícita, però hi apareix una reflexió explícita sobre l'assumpte de la frontera. Michel de Certeau, a *L'invention du quotidien*, contempla la ciutat de Nova York des del pis 110 del World Trade Center, un cop el temple financer ha substituït definitivament el temple religiós. Ara no hi ha cap retorn irònic a les velles i reconfortants cartografies medievals davant el creixement desendreçat d'allò transitori o provisional, sinó que és la irrealitat del paisatge el que provoca el vertigen: «La torre de 420 metres que fa el paper de proa a Manhattan

1. BARTHES, Roland (2002). «Sémiologie et urbanisme», a *Oeuvres Complètes. Tome II*. París, Gallimard, p. 1277-1280.

2. RANCIÈRE, Jacques (2009). *La paraula muda*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.

segueix construint la ficció que crea lectors, que fa llegible la complexitat de la ciutat i petrifica en un text transparent la seva opaca mobilitat», diu Michel de Certeau.³

El vertigen prové de la irrealitat d'aquesta escriptura falsificadora, d'aquest «text transparent». S'ha edificat un espai irreal —un «simulacre teòric»— on la planificació dels urbanistes, mitjançant línies paral·leles i perpendiculars, ha foragitat la irregularitat, l'anormalitat, la improvisació o qualsevol altra forma de desviament. Sota l'empara de l'hegemonia del cientisme i les lleis del càlcul, els planificadors imaginin trajectòries lliures d'obstacles i afavoreixen desplaçaments rendibles dels ciutadans. Ara bé, Michel de Certeau assenyala amb encert que la quadrícula afavoreix només aparentment la llibertat de moviments, perquè en realitat no és altra cosa que un règim fronterer eficaç que admet o descarta uns determinats moviments i unes determinades funcions segons si s'adapten o no a la lògica del rendiment inherent al mite del progrés. Les línies distingeixen allò que és funcional d'allò que és mer caprici; separen allò pràctic d'allò ociós; delimiten allò útil d'allò irrellevant o secundari perquè és senzillament improductiu; prescriuen què pertany a l'àmbit públic de l'interès general i què a l'àmbit privat i domèstic, etcètera.

Un bon grapat de fronteres, doncs, que, lluny de procurar un tauler de joc igualitari on tothom pugui moure's amb llibertat segons el que vulgui i en la direcció que desitgi, consisteix, en canvi, l'ordre de jerarquies i taxonomies que establirà uns recorreguts o uns altres segons el gènere —assignant, per exemple, als homes un rol públic, i un de domèstic a les dones—, segons els oficis, els grups socials, l'origen de classe, el lloc de naixement, etcètera. Es fa evident que l'escepticisme de Michel de Certeau davant d'aquest «simulacre teòric» és fruit del seu desencant davant del règim fronterer de la modernitat. Més que una actitud particular de tipus conservador o una convicció individual de caire reaccionari, és el símptoma d'una nova hegemonia cultural decebuda amb un model de creixement econòmic que hauria d'haver comportat, presumptament, el benestar i la llibertat generals. En canvi, la creixent divergència cultural i la cada cop més intensa inestabilitat política desperten nombroses suspicàcies respecte a aquesta modernització, que es basava en el model nacional dels estats sobirans i que prometia convergència cultural, estabilitat política i creixement econòmic per mitjà de la benèfica conjuminació de les racionalitats combinades de la ciència, el mercat i l'educació.

3. DE CERTEAU, Michel (1990). *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. París, Gallimard, p. 139-191.

És en aquest sentit que la tria que fa de Certeau de les torres del World Trade Center com a observatori des d'on contemplar el panorama del «simulacre teòric» orienta amb encert l'assumpte fronterer cap a la realitat contemporània. Avui dia, aquell centre financer que va reemplaçar la talaia de Notre-Dame de París i que havia esdevingut el nou eix de coordenades i jerarquies és buit i inexistent. En el seu lloc hi trobem el monument que recorda les víctimes de l'atemptat terrorista que en va provocar l'esfondrament el setembre del 2001. Així doncs, el canvi en la morfologia urbana de Nova York és el trist correlat d'un canvi de paradigma cultural conseqüent amb les inèdites activitats econòmiques derivades de la desconexió del capital financer i el capital manufacturer.

La nova modalitat del capitalisme global desmaterialitza una realitat física en què els productors i els consumidors perden el seu paper determinant en una economia que havia estat basada fins ara en l'intercanvi de mercaderies. Les polítiques proteccionistes i els acords aranzelaris tradicionals reulen davant les noves tecnologies de la informació que impulsen la circulació immediata i sense restriccions de les dades personals i de tota mena de formes culturals. Són tecnologies que promouen una economia en què el càlcul sobre els riscos de les inversions i la consegüent fluctuació de preus són el nou pal de paller del sistema.

Davant d'aquest nou escenari, la frontera territorial de caràcter nacional, que és l'accepció semàntica més estesa, sembla destinada a la irrellevància. Però és evident que la nostàlgia de les identitats fortes de caràcter ètnic davant del vertiginós flux global promou encara avui la construcció de nous murs físics de divisió i l'esclat de nombrosos conflictes bèl·lics de caràcter fronterer. Hi ha múltiples esclats d'enyorança de la cohesió i la certesa que idealment hauria procurat un perímetre territorial estable, defensat per un estat que vetllaria, també idealment, pels interessos d'un cens fiable de ciutadans. Ara bé, aquesta perpetuació d'un règim fronterer anacrònic de caràcter nacional és menys interessant —perquè és òbvia i previsible— que les altres modalitats d'intervenció contemporània amb les quals els estats preserven el control dels seus límits jurisdiccionals.

En efecte, les competències tradicionals dels estats nació resten intactes i troben fórmules de cooperació amb els nous agents del mercat global i les noves tecnologies de la comunicació digital. Les autoritats oficials sovint pregonen un discurs pretesament cosmopolita gràcies al qual queden protegides i assegurades les condicions de producció i reproducció del capitalisme global. Són partidaris de l'eliminació de les fronteres d'ètnia, censuren qualsevol forma de localisme i, alhora, advoquen per l'expansió dels límits personals dels ciutadans esperant-los a viure experiències noves. Se'ls convida a l'experimentació cultural,

compatible amb un principi d'identitat híbrid conseqüent també amb els interessos d'una indústria turística que és cada cop més determinant en les economies nacionals. I, de fet, aquesta experiència turística il·lustra paradigmàticament la nova experiència del temps i de l'espai promoguda per les autopistes de la informació i les xarxes digitals, que permet concebre una experiència del desplaçament sense traves, sense interrupcions i sense obstacles visibles en un present continu absolut que ho fa tot accessible de manera immediata.

Aquell «simulacre teòric» que Michel de Certeau contemplava des de les altures de les torres de Nova York és ara un simulacre d'abast global. Si l'escriptura falsificadora d'aquell «text transparent» en forma de quadrícula amagava un règim fronterer, també el nou *ethos global* amaga un règim fronterer fet igualment d'exclusions i restriccions. Els governs nacionals regulen de manera estricta els desplaçaments segons els seus interessos i càlculs econòmics, malgrat que ho facin mitjançant acords econòmics i diplomàtics que deleguen l'exercici físic de la repressió en altres governs ben allunyats geogràficament, com proven, per exemple, les diferents aliances europees amb Turquia i els països nord-africans. És així com les fronteres han esdevingut espais desterritorialitzats d'exclusió i de control que poden passar desapercebuts: han estat disseminades i se'ls ha atribuït una condició ubiqüa aliena als codis de l'estricta administració geogràfica.

És una nova era tecnològica que regeix la inclusió de les persones d'una manera diferenciada mitjançant una xarxa de documents cada cop més sofisticada i intricada. La varietat de permisos i visats —de treball, de residència, d'estudiants, de ciutadania, etcètera— pauta el ritme i els terminis de durada de les estades dels visitants, a qui destria segons si són turistes, refugiats, executius, migrants econòmics, investigadors, etcètera. Per tant, el temps és ara també l'eina reguladora amb què es classifiquen els nousvinguts i els ciutadans a partir de paràmetres prou tradicionals: segons l'origen nacional, la situació econòmica, la condició ètnica o la formació professional. Paral·lelament, les fronteres travessen directament la unitat territorial i fan menys consistent la unitat de l'espai administrada pel mateix estat. La construcció de centres d'internament d'estrangers i centres de refugiats fa discontinua la seva unitat jurídica i estableix límits reguladors d'excepció que fan viable la deportació i la repatriació sense cap garantia legal —ni tan sols la de l'estat que executa l'expulsió—, sense retre comptes davant de cap instància jurídica supranacional efectiva.⁴

4. MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett (2017). *La frontera como método*. Madrid, Traficantes de Sueños.

És per això que són vigents els reclams de Michel de Certeau —i també de Roland Barthes i Jacques Rancière— d'una nova escriptura que sigui capaç de desmentir els «simulacres teòrics» en els quals s'amaga la ubiqua proliferació de fronteres. Les línies rectes i els moviments continus són fruit d'un exercici que desmaterialitza i desterritorialitza la realitat sota la falsa premissa d'una igualtat absoluta i una mobilitat sense restriccions. Des de les altures —com les del World Trade Center o les de Notre-Dame— s'entreveïen les falsedats d'aquests taulers matemàtics, freds i neutres, per on es desplaçaven figurants irrealment. Ara bé, és quan s'abandonen les altures i es trepitgen els carrers atapeïts, i es reben els cops i els efectes de les topades i les trobades, que es veu amb nitidesa la veritable condició fronterera d'aquests «simulacres teòrics». Només aleshores les línies rectes es transformen en delimitacions d'una complexa xarxa de diferenciacions: «una distribució dinàmica dels béns i les funcions possibles», com diu Michel de Certeau, tot representant aquella vella idea de Georg Simmel:

[...] l'home és l'ésser fronterer que no té cap frontera. Els ponts i les portes illustren que l'acció de separar i lligar són dues cares d'un mateix acte, i que la unió i la desunió són indissociables: creats pel contacte, els punts de diferenciació entre dos cossos són també els punts en comú.⁵

Cal baixar, doncs, de les altures i adreçar-se als carrers, sobretot ara que les distàncies «han quedat literalment abolides», com explica Fredric Jameson en el seu text canònic sobre la postmodernitat, i «els cossos han estat desposseïts de les seves coordenades espacials». Adreçar-se cap als carrers significaria retrobar una capacitat crítica que permeti al «subjecte individual representar-se la seva situació en relació amb la totalitat amplíssima i genuïnament irrepresentable» del món global. És així com cal interpretar la seva proposta a favor dels nous «mapes cognitius», ben allunyada de l'enyorança dels vells espais nacionals i les seves formes de representació cartogràfica tradicionals. L'elaboració de «mapes cognitius» comportaria, en canvi, «una cultura política de caràcter pedagògic que voldria retornar als subjectes concrets una representació renovada i superior del seu lloc dins el sistema global».⁶

5. SIMMEL, Georg (1998). «Puente y puerta», a *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Península, p. 29-34.

6. JAMESON, Fredric (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Paidós, p. 111-121.

És a dir, el recordatori de la inherent condició fronterera de l'existència humana i la dels seus múltiples ordres socials podria reemplaçar, segons el desig de Fredric Jameson, allò que històricament havia estat la consciència de classe. En efecte, les noves tecnologies de la informació no només són consubstancials al nou règim financer del capitalisme global, sinó que són també els mecanismes pràctics que tenen les multinacionals al seu abast quan volen reintegrar interessadament les fragmentades forces del treball presents arreu del món. És així com acceleren la nova divisió internacional del treball que forma aquesta «totalitat amplíssima i genuïnament irrepresentable» de la qual parla Fredric Jameson: la fragmentació, divisió i segmentació de les forces del treball i les corresponents identitats socials que s'havien inspirat en les formes materials de la producció.

Un cop desapareguda la vella disciplina del moviment obrer, caldria que els nous mapes políticament factibles de cara al futur copsessin precisament els espais locals de caràcter fronterer i liminar on no només tenen lloc formes quotidianes de resistència davant dels creixents desequilibris, sinó on també es produeixen, com explica Arjun Appadurai, «els processos lingüístics i discursius mitjançant els quals es fan tolerables la violència, el desastre i l'emergència».⁷ Una producció de localitat que retorna a les fronteres i als espais liminars perquè allà rau la veritable condició cultural de la història de la humanitat, feta d'interaccions, intercanvis i dissensions pròpiament plurals i diversos.

És un retorn que vol revertir l'apropiació d'aquesta condició fronterera per part del discurs ideològic del capitalisme, que promet una existència ben estimulant, sense obstacles ni límits, mentre redefineix interessadament el vell principi de la identitat nacional. És una apropiació que il·lustra de manera exemplar la revolució ideològica protagonitzada per Margaret Thatcher a la darrerria del segle xx. Ella va descobrir com agermanar els principis de l'individualisme competitiu del lliure mercat, d'una banda, i les metàfores orgàniques de la bandera, el patriotisme i la nació, de l'altra. Com diu Stuart Hall, va traslladar el llenguatge de la doctrina econòmica al llenguatge de l'experiència, del sentit comú i del moralisme pràctic, i d'aquesta manera va aconseguir impulsar una nova definició de la identitat nacional britànica edificada sobre els valors socials del mercat.⁸

7. APPADURAI, Arjun (2015). «Cosmopolitismo desde abajo», a *El futuro como hecho cultural: Ensayos sobre la condición global*. Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, p. 261-283.

8. HALL, Stuart (2018). *El largo camino de la renovación: El thatcherismo y la crisis de la izquierda*. Madrid, Lengua de Trapo.

Des d'aleshores, l'estat, a qui era encomanada la tasca de protegir l'ordre polític i econòmic, creava, en nom de l'interès general d'una pretesa majoria de ciutadans, les condicions favorables per a l'acumulació capitalista i la rendibilitat. El seu govern inaugurava una hegemonia ideològica, tristament reeixida, que identificaria la llibertat amb el lliure mercat, tot fent de l'economia oberta —sense impediments en forma de taxes o regulacions— el principi d'una societat disciplinada, fortament cohesionada i plenament britànica: en nom del lliure mercat es consolida, doncs, l'essencialisme d'una nació orgànica que exclou els membres que no facin seus els valors socials del mercat.

Aquesta fórmula paradoxal és avui emprada majoritàriament per les nacionalitats d'estat: consoliden un règim global sense fronteres econòmiques i proclamen també la consigna cosmopolita d'un futur sense fronteres, i alhora afavoreixen tota mena d'exclusions. Sobretot es fa evident en el cas dels estats administradors dels territoris on es parlen llengües majoritàries d'abast global, que confien en el caràcter benèfic dels intercanvis internacionals i fan seva la lògica competitiva del mercat global en l'era de la informació. Els fluxos constants de dades i formes culturals inspiren la pròrroga d'aquelles conductes colonials que van fer fortes les llengües que administren —l'anglès, el castellà, el xinès, el francès, etcètera— i miren avui dia d'enfortir-les encara més mitjançant l'homogeneïtzació territorial i l'estandardització cultural dels seus territoris, tot etnificant les seves minories nacionals, lingüístiques o culturals.⁹ L'hipotètic món sense fronteres del futur reprèn aquella vella divisió fronterera entre cultures històriques suposadament universalistes i progressives i aquelles altres irreversiblement locals, particularistes i primitives. Una delimitació que l'estat emprarà amb vista a la calculada gestió excoent de les seves minories nacionals, lingüístiques o culturals, tal com ho fa amb aquelles *altres* minories socials i polítiques, *esvalotades*, que no admeten el règim de la conciliació en nom del suposat interès general.

Els uns i els altres —tots ells exclosos per la seva resistència a l'assimilació— practiquen el conflicte i la dissensió, com correspon a la pròpia condició fronterera de l'ésser humà.¹⁰ De fet, són ells els que fan necessari el retorn solidari a les zones liminars i els relats fronterers provinents de la pluralitat de geografies històriques desplaçades. Allà es veuen les múltiples interaccions i conflictes que constitueixen la realitat de les societats, i és així també com pot retornar una pràctica crítica que miri de destriar quins paranys ideològics

9. FORNARI, Emmanuela (2017). *Líneas de frontera. Filosofía y postcolonialismo*. Barcelona, Gedisa.

10. BALIBAR, Étienne (2018). «Forma nació: historia e ideología», a *Raza, nación, classe* *Las identidades ambiguas* Barcelona, Dirección Única, p. 157-192.

amaguen els discursos dels que avui custodien les fronteres; una tasca crítica que cerqui el llenguatge capaç de veure en les fronteres quelcom diferent de l'ús que en fan els que les gestionen i quelcom diferent del que diuen que són els que les administren des del càlcul rendible.

I. FRONTERES ESTRIADES

ENTRE ALLÒ HUMÀ I ALLÒ NO HUMÀ: EL POSTHUMANISME, AMPLIANT LES FRONTERES DE LA HUMANITAT

FERRAN SÁNCHEZ MARGALEF
Universitat de Barcelona

ÀLEX EGEA ANDRÉS
Universitat de Barcelona

L'ÉSSER HUMÀ I LA FRONTERA

El 1641, Descartes va establir la separació entre la *res cogitans* (per fer referència a la matèria pensant i a l'ànima) i la *res extensa* (en relació amb el nostre cos connectat amb el món per mitjà dels sentits) com dues de les tres substàncies —conjuntament amb la *res infinita*— que formaven l'existència, amb la qual cosa establia un clar llinard, conegut com a dualisme cartesià, entre el món intern i l'extern. Aquest dualisme fronterer, entre matèria i ànima, és una de les característiques bàsiques de la civilització occidental (contraposant-la amb la concepció monista de l'existència predominant en les cultures orientals) i, en conseqüència, obre la porta a establir una comprensió de l'ésser humà i de la realitat a partir de la delimitació de fronteres —en aquest cas, biològiques—. Així doncs, com a espècie, aquesta proposta cartesiana d'establiment de fronteres també cospa les intervencions de la vida pública a l'hora de dur a terme la seva organització en comunitat. Si bé aquestes ajuden a distingir els límits d'aquelles zones en què els diferents ens polítics (regions, polis, estats, etc.) exerceixen la seva jurisdicció i influència, també serveixen, en l'àmbit metafòric, als individus per distingir-se i identificar-se amb diferents col·lectius de la seva societat (García Jiménez, 2010). És el que s'entén, d'una manera àmplia, com a sentiment de pertinença a una comunitat (ja sigui la família, un estat, un col·lectiu, entre d'altres).

A mesura que l'ésser humà construeix el seu caràcter, doncs, desenvolupa inconscientment uns límits entre els esdeveniments que li són afins, amb els quals s'identifica, i els que no ho són i queden més enllà de la seva personalitat, de manera que regula el seu comportament en funció d'aquestes línies (distingint la ratlla traçada entre l'esfera pública i la privada). Com no pot ser d'altra manera, aquests límits són dinàmics i flexibles a mesura que es confronta dialècticament el caràcter amb noves experiències diàries. Així, el comportament en societat té molt a veure amb la posició que cada persona adopta en funció

de la frontera en què es troba, i canvia radicalment de conducta per adaptar-se al registre que exigeix la circumstància (llar privada, amics, familiars, companys de feina, acte públic, etc.). Per exemple, un fet que ilustra aquestes paraules es troba en el si de la mateixa societat. Qualsevol individu forma part d'una comunitat (pel fet d'haver nascut en aquell context) i d'un col·lectiu (amb el qual et sents identificat en un moment determinat). Aquest fet, que atorga identitat a l'ésser humà, l'aïlla d'altres realitats a les quals evita que pugui pertànyer, ja que si bé hi ha col·lectius inclusius (de persones lesbianes, gais, trans, bisexuals i intersexuals [LGTBI] feministes, per exemple) que permeten a l'individu militar en altres col·lectius (com la família, la raça o la nacionalitat) són excloents. Per bé que els individus poden canviar la nacionalitat, o fins i tot poden tenir-ne més d'una a la vegada, no es pot pertànyer a totes les nacions existents i, consegüentment, no hi ha la possibilitat d'obtenir un nombre de nacionalitats desitjables de manera acumulativa.

Tanmateix, per moltes que hagin estat les fronteres a què l'ésser humà ha recorregut de totes les maneres, variants i possibilitats imaginables —des de les denominades fronteres naturals (com esdevenen els accidents geogràfics) fins a les fronteres artificials establertes i mantingudes a través de la regulació (com són les territorials o les que emparen la propietat privada dels individus)—, la humanitat, en ella mateixa, comença a concebre que és un frontera per si mateixa i que aquesta es pot ampliar i, fins i tot, traspasar. És aquí on es defineix el posthumanisme com a relat que intenta superar l'arbitrarietat en la construcció de les fronteres entre els diferents dualismes amb els quals ens interpel·lem, a saber: organisme i màquina, matèria i informació, natura i cultura, o humà i no humà. Gràcies al desenvolupament i l'avenç en diferents àrees del saber (com ara la biotecnologia, la nanorobòtica, la intel·ligència artificial i les tecnologies de la informació) i a la combinació i interrelació d'aquestes, la humanitat està agafant el control del curs de la seva evolució i, per tant, està arribant a l'escenari de poder ampliar (altra vegada) les fronteres del seu estatus biològic. En definitiva, està modificant la seva naturalesa i condició humana més enllà del que és recognoscible i, necessàriament, es tracta de respondre als dilemes i reptes que comporta la interpenetració progressiva entre allò tecnològic (i cultural) i allò humà (i natural).

Aprofundir en el posthumanisme implica obrir-se a un imaginari d'incertesa en què es dibuixen diferents escenaris d'alta controvèrsia i complexitat, plens de matisos, consideracions i detalls, i, per tant, les diferents posicions i veus que hi trobem tant a favor com en contra es mouen en l'escala de grisos. Generalitzant i simplificant el calaix de sastre que s'aborda en aquest text, els dos grans escenaris limítrofs que protagonitzen aquesta batalla de trinxera

intellectual són els autors i les autores que, per una banda, aposten per un escenari bioconservador i, per l'altra, els qui ho fan per dissenyar un escenari. Com s'intueix, aquestes etiquetes reuneixen pensadors i pensadores molt diferents en si mateixes. No obstant això, ajuden a oferir una visió general i a configurar les fronteres del mapa que s'està dibuixant.

En la vessant de les posicions bioconservadores, destaquen veus com Francis Fukuyama (2002) o Jürgen Habermas (2002). Ambdós autors adverteixen dels perills del posthumanisme, sigui quina en sigui la modalitat, tant si és moderada —com les mesures eugenèsiques— com si és més radical —com l'alteració genètica o la fusió entre ment i intel·ligència artificial—. En aquesta línia, Fukuyama opta per emfatitzar les pèssimes conseqüències polítiques que representaria l'alteració de la naturalesa humana mitjançant les tecnologies convergents constituïdes per la combinació de la nanotecnologia, la biotecnologia, la informàtica i les ciències cognitives (NBIC), i n'exigeix el control i la regulació. Fukuyama és un ferm defensor de l'existència d'una naturalesa humana, d'un factor X, com ell mateix expressa, que representa l'essència de l'ésser humà i el significat més bàsic de la condició humana. Per la seva banda, Habermas emfatitza que la política ha de regular l'aplicació de les NBIC a l'ésser humà, ja que, en cas contrari, l'essència humana i, en conseqüència, l'actual configuració eticopolítica es veurien seriosament amenaçades. El perill central que entreveu Habermas és que la possibilitat d'intervenir en el genoma humà és una novetat que serà aprofitada pel mercat, i aquest sols cerca l'interès privat, no el profit comú dels mortals.

Per altra banda, en la vessant posthumanista, s'alcen veus —com les de Roberto Marchesini (2002), Robert Pepperell (2003) o Rosi Braidotti (2015)— que comparteixen, des de les seves diferències i opinions antitètiques, un èmfasi imminent en la descentralització de l'ésser humà, és a dir, l'ampliació dels límits i les fronteres d'allò que es considera propi de l'ésser humà. Allò posthumà, que va més enllà d'allò humà, designa la possibilitat d'una naturalesa i una condició humana més àmplies, que aglutina característiques que avui dia no es consideren humanes (persones amb xips al cervell o alterades genèticament, entre d'altres). En aquest sentit, Pepperell defensa la idea d'una condició posthumana en què la concepció d'allò que és l'ésser humà, les prestacions biològiques i les condicions de vida estan totalment lligades amb allò tecnològic, amb la *techné*. Complementant aquesta línia, Marchesini sosté la necessitat de repensar l'estatut d'allò que es considera humà, de posar en dubte i reconsiderar l'ésser humà i els seus processos de construcció.

Així doncs, a continuació s'ofereixen dues especulacions en què es mantindran posicions antagòniques sobre les possibilitats d'aquest món posthumanis-

ta: la primera ofereix una mirada bioconservadora d'aquest món i apunta els riscos d'una distopia, i la segona explora les possibilitats que la utopia posthumanista pot atresorar per a la vida del planeta.

EL POSTHUMANISME COM A FRONTERA DISTÒPICA

Creuar el llinar de les fronteres de la humanitat és un fet que provoca una forta commoció i, per extensió, una possible representació negativa del futur. És per això un fet obvi que s'alcen veus que s'afanyen a dibuixar el posthumanisme com res desitjable i qüestionen tant alguns dels seus mètodes (pràctiques eugenèsiques, epigenètica, biorobòtica, entre d'altres) com la seva finalitat (assolir un estadi evolutiu produït per la hibridació entre allò humà i allò tecnològic: el cïborg). Aquestes veus bioconservadores conceben el posthumanisme com un horitzó distòpic d'hibridació que acabarà diluint l'essència de l'ésser humà i la seva condició. Com s'avançava en el punt anterior, Habermas (2002) aborda la qüestió sobre les repercussions i implicacions ètiques de la tecnificació de la naturalesa humana i se centra en les inquietuds que li desperten les oportunitats que ofereixen els avenços científics i tecnològics vinculats a la biologia. Planteja i situa una sèrie de límits de tipus ètic i polític, que van més enllà del terreny purament biològic, que no perjudiquin ni destrueixin allò humà. Per a Habermas, és una errada traspassar els límits de la dignitat humana, la igualtat de tots els éssers humans i la responsabilitat sobre els altres, principalment els més dèbils, vulnerables i desfavorits per a la societat. El preocupa que aquesta suposada aliança entre evolucionisme i biotecnologia no s'aturi a reflexionar sobre les seves implicacions ètiques i polítiques enarborant la falsa bandera de la reivindicació de les llibertats individuals en detriment del bé comú. Avisa que es corre el perill que la sobirania de la humanitat sigui monopolitzada per uns pocs individus i que aquests pocs privilegiats decideixin el futur de centenars de milions de persones. En definitiva, Habermas no accepta, per una banda, aquesta distopia de microxips, nanorobots i memòries ampliades que hibriden humà i màquina en un cïborg que suplantara finalment l'ésser humà i, per altra banda, avisa de les previsibles desigualtats que afavoreixen els postulats posthumanistes tant en l'àmbit polític com en l'econòmic o biològic.

Assumir que la humanitat accedeix de manera desigual a la millora i perfecció del seu cos, com planteja Habermas, és donar per fet que durant un període conviuran dos tipus d'éssers (un d'humà i un altre en procés de transició cap a una altra espècie) amb atributs i capacitats molt diferents. Convé

preguntar-se, doncs, com serà aquesta relació entre humans i no humans (i, amb el pas del temps, posthumans) i si aquest fet no augmentarà la desigualtat entre individus, tenint en compte que els segons tindran capacitats que queden al marge de la llei natural de la biologia, per la qual es continuaran regint els primers. Per exemple, humans i posthumans competiran per les mateixes places laborals o en les mateixes competicions esportives? Tenint en compte que la igualtat en la nostra condició és el punt de partida del dret i la legislació (que regulen el comportament humà), convé preguntar-nos quina serà la relació entre humans i posthumans, i si aquest esdeveniment implica, irremeiablement, tenir ciutadans de primera i ciutadans de segona categoria. El concepte de ciutadania, que atorga el mateix estatus a tots els habitants legals d'un país, d'acord amb la igualtat de tots els homes i les dones, queda, per tant, totalment vulnerat. El dret, des de les lleis municipals fins als drets humans, que, com indica aquest últim nom, regula el comportament humà, haurà de ser revisat per abordar també les conductes i relacions posthumanes. En aquesta línia, Fukuyama (2002) critica durament la possibilitat (i el desig) d'aplicar les tecnologies emergents a l'ésser humà i defensa de manera clara la necessitat de prevenir la naturalesa humana de la seva «intervenció tecnològica». Ens avisa també que la possibilitat d'un futur posthumanista de manipulació genètica i d'hibridació tecnològica altera les bases biològiques pròpies de l'ésser humà i, alhora, atempta i transgredeix la naturalesa de la pròpia experiència com a espècie:

[...] the most significant threat posed by contemporary biotechnology in the possibility that it will alter human natures and thereby move us into a «posthuman» stage of history. This is important I will argue, because human nature exists, is a meaningful concept, and has provided a stable continuity to our experience as a species (Fukuyama, 2002, p. 7).

Fukuyama, des d'una mirada política, adverteix de les conseqüències ètiques de l'aposta posthumanista i, per això, considera la necessitat d'intervenció de l'estat perquè intervingui en la regulació del desenvolupament científic i tecnològic, basant-se en els arguments de la prevenció dels drets humans universals i la integritat de l'essència humana.

Finalment, per tancar aquesta representació del posthumanisme com a frontera distòpica, des d'un punt de vista axiològic i considerant que aquest relat opta per augmentar, potenciar i incorporar elements artificials a les capacitats humanes, és a dir, per fer-nos més intel·ligents, més atractius o més socials, entre d'altres, és transcendent preguntar-se què aporten tots aquests va-

lors a la humanitat. Si entenem, com fa Aristòtil a *Ètica a Nicòmac*, que el sentit de la vida humana és assolir la felicitat i que la pròpia eudemonia sols és assolible mitjançant una vida destinada a aquesta cerca, no sembla que pugui haver-hi cap enginy biotecnològic que pugui fer l'ésser humà més feliç per si mateix. Des d'una altra perspectiva i continuant aquest argument, Sandel (2007) convida a no donar per vàlida la fórmula matemàtica que diu que més perfecció és igual a més felicitat. No hi ha cap evidència científica, doncs, que pugui provar que les persones que s'aproximen als cànons de perfecció físics o psíquics establerts siguin més felices.

Més enllà encara, també s'han de tenir en compte les implicacions emocionals que la perfecció pot tenir per a una persona: el nivell d'exigència per estar a l'altura de les expectatives marcades i la possible depressió en cas de no estar-hi. Des d'un punt de vista històric, també convé advertir que el progrés científic no està renyit amb el progrés social i ètic. De fet, és adient plantejar-se i qüestionar-se si a vegades caminem, fins i tot, en sentit contrari. Així es va posar de manifest reiteradament al llarg del segle passat després de dues guerres mundials (i els múltiples conflictes que sorgiren arran de la Guerra Freda), en què es cometeren algunes de les accions més tenebroses a les quals la humanitat ha donat lloc, com ara les bombes atòmiques o els camps de concentració. Aquestes infamies, entre moltes d'altres, sols foren possibles gràcies al perfeccionament constant de la tècnica desenvolupada per la humanitat, però utilitzada en nom de la brutalitat. Per tant, no tenim cap certesa, atès el rumb dels esdeveniments, que la humanitat, o les persones que decideixen per ella, actuïn responsablement i sotmetin els seus interessos particulars a l'interès general de la població. Més enllà i precisament perquè no hi ha hagut cap canvi substancial en la manera de procedir de la humanitat, ni en la fiscalització de la indústria militar o científica (per més que apareguin camps com la bioètica, la seva influència continua esdevenint anecdòtica), tot sembla indicar que seria recomanable mantenir una certa prudència envers els presumptes beneficis generalitzats de tals avenços.

EL POSTHUMANISME COM A FRONTERA UTÒPICA

Per altra banda, hi ha punts de vista amb una representació positiva d'un futur posthumanista. Raymond Kurzweil (2012) utilitza la paraula *small Bang* per assenyalar-lo. El concepte de *small Bang* es contraposa al de *Big Bang*. Si bé en el segon cas *Big* fa referència a una gran explosió d'energia i *Bang*, a la dispersió d'aquesta energia arreu de l'Univers, ara s'entén que *small* fa referència a l'àtom

i *Bang*, al control total sobre els milers de possibilitats que hi ha gràcies a la tecnologia. La metàfora, que sembla agosarada, és ajustada a les seves pretensions i els plantejaments de Kurzweil que cerquen assolir i controlar l'ordre còsmic partint de la partícula més petita. Es tracta, en poques paraules, de dur l'evolució darwiniana a un altre nivell, en què aquesta deixa d'estar a les mans de la biologia (i de la seva lenta capacitat d'adaptació al medi) per situar-se a l'òrbita de la tecnologia, la qual permet a l'ésser humà migrar cap a altres formes de vida no humanes de manera fluida i veloç.

Des de posicions posthumanistes, Marchesini (2002) ja defensa la idea que és necessari superar aquesta visió únicament biològica i passar a una visió *dialògica*, que anomena *tecnodimensionada*, en la qual no es tracta de protegir la *puresa natural* de l'ésser humà, sinó de constatar-ne la *contaminació* amb la *techné*. La tècnica, com a part d'això que anomenem cultura, no hauria de ser considerada un element ontològicament estrany a l'ésser humà, ja que l'ésser humà és fruit de la hibridació amb la *techné*. Per a Marchesini, la *techné* modifica el *bios*: la tècnica s'encarna materialment en el cos. Planteja la superació del model dicotòmic, que es remunta al dualisme cartesià i té com a conseqüència aquesta consideració dels elements constitutius del binomi natura/cultura com dos àmbits separats per una barrera ontològica. Aquesta concepció donava lloc a la separació entre ésser humà i màquina o entre ésser humà i animal (*ánthropos* separat de la cultura, *ánthropos* separat de la pròpia natura), en la qual la majoria de vegades ens hem estat movent. La proposta posthumanista de Marchesini no es refereix, doncs, a una superació de l'*ánthropos*, sinó a una manera de reconsiderar l'ésser humà i els seus processos de construcció. Així, proposa una visió *antropodescentrada* que tracti d'esborrar el prejudici de l'autosuficiència de l'ésser humà, és a dir, la idea que el desenvolupament cultural segueix un camí diferent respecte al desenvolupament natural, separant-se cada vegada més de l'alteritat no humana, ja siguin animals o màquines. La seva concepció antropològica, doncs, per una superació del model dicotòmic que separa natura i cultura, consisteix a situar clarament la cultura dins de la natura.

En aquesta mateixa línia, Pepperell (2003) també parteix de la premissa que mitjançant la ciència i la tecnologia és possible actuar i decidir sobre el procés evolutiu de l'espècie humana i que, en conseqüència, es poden millorar les seves prestacions biològiques, les seves condicions de vida i, fins i tot, es pot ampliar la comprensió (i ampliació) de la identitat humana. La robòtica, les nanotecnologies, la intel·ligència artificial, la genètica i les tecnologies de la informació impacten en la millora de la salut i la longevitat de l'espècie, en la manera de concebre l'ésser humà i en les seves condicions de vida. És per

això que Pepperell defensa la idea d'una condició posthumana en què la concepció d'allò que és l'ésser humà, les seves prestacions biològiques i les seves condicions de vida estan totalment lligades amb allò tecnològic: «Posthumans will be persons of unprecedented physical, intellectual and psychological ability, self-programming and self-defining, potentially immortal» (Pepperell, 2003, p. 170). I, com indica a l'inici, «a distinct kind of self-awareness of the human condition that owes something to our anxiety about enthusiasm for technological change, [...]. I have labelled “posthuman condition”» (Pepperell, 2003, p. 1).

S'obre, doncs, la porta a fusionar l'essència humana amb elements artificials que siguin capaços de crear, potenciar o reemplaçar les capacitats que no estan a l'abast de la biologia o que, a causa de l'inexorable pas del temps, deixen d'estar-hi. L'ésser humà s'obre a la hibridació, traspasa les seves fronteres i s'expandeix a un nou món en el qual «el ser humano cruza los bordes existentes entre lo humano y lo no-humano, entre lo vivo y lo no-vivo, y así va más allá de los límites conceptuales del ser humano al hibridarse con extensiones no-humanas» (Park, 2015, p. 113).

En la mateixa línia, Braidotti (2015) afirma que aquesta estructuració de l'ésser posthumà és una oportunitat per repensar i revisar com aquest interactua i se situa amb els altres i amb el món. En definitiva, formula la necessitat de debatre novament la situació de privilegi d'allò que considerem *humà* o *posthumà*, atès que es planteja, en el focus del debat, la idea que aquest ja no se situa per sobre del planeta, la natura, els altres i la resta d'espècies vives, sinó en una posició d'igualtat respecte a totes elles. L'èmfasi que es fa en l'autoconsciència i el desenvolupament d'una ètica de la responsabilitat és un punt clau que es concreta en la cura i la preocupació per una redistribució dels recursos que permeti assolir un món més just i mediambientalment sostenible. Ens estem referint a un tipus d'ètica que se centri a dignificar la vida i exigeixi que el present *humà* i futur *posthumà* sigui conscient de la seva responsabilitat a construir espais i relacions solidàries, respectuoses i sostenibles amb les diferents formes de vida.

L'EDUCACIÓ EN CRISI: ENTRE LA COMPLEXITAT I LA HIBRIDACIÓ

Davant aquest debat sobre la hibridació de les fronteres entre allò humà i allò no humà que provoca el posthumanisme, esdevé una idea poc innovadora en el camp de la pedagogia, en general, i el de l'educació, en concret, pensar que

ambdues disciplines estan en crisi o, fins i tot, en risc d'extinció (Spanos, 1993). Parlar de crisi no és, doncs, nou ni creatiu, és una sortida recurrent de qualsevol persona que es dediqui a investigar sobre aquests camps. Segurament, vincular educació i crisi és una manera d'aproximar-nos a l'educació i d'entendre-la com un sistema que, cada vegada més, es caracteritza per la seva obertura, pel seu dinamisme, per la seva complexitat, per la seva hibridació i per la seva difuminació a trobar fronteres que ens marquin els límits. Tots aquests aspectes condueixen cap al qüestionament, la revisió i el repensament de les bases i els fonaments de la pedagogia en, com a mínim, dos àmbits: l'ontològic i l'epistemològic.

En l'àmbit ontològic, Peter Sloterdijk (2000) ja avisa de l'esgotament de les bases i els fonaments del relat humanista en pedagogia i el presenta com a «projecte fallit» sota la forma de resposta al text *Carta sobre l'humanisme*, de Heidegger, del 1946. Presenta l'educació com a tècnica o procediment de domesticació de l'ésser humà i de les successives generacions d'humans que arriben al món, basada en la transmissió, més o menys sistemàtica, del fons i el bagatge cultural comú d'idees, coneixements i valors mitjançant el llenguatge escrit i, per tant, també llegit. Per a l'autor, aquesta via pedagògica basada en la cultura escrita està exhaurida i es pregunta qui agafarà el relleu en la domesticació de l'ésser humà:

Si aquella época parece hoy indiscutiblemente acabada, no es debido a que los hombres, por caprichosa dejadez, no estén dispuestos ya a cumplir con sus obligaciones literarias. La época del humanismo nacional burgués ha llegado a su fin porque, por mucho que el arte de escribir cartas que inspiren amor a una nación de amigos se siguiera practicando de forma tan profesional, esto ya no podría ser suficiente para mantener unidos los vínculos telecomunicativos entre los habitantes de la moderna sociedad de masas. Con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo a partir de 1918 (radio) y de 1945 (televisión) y, más aún, con las últimas revoluciones de las redes informáticas, en las sociedades actuales la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos (Sloterdijk, 2000, p. 27 i 28).

En definitiva, Sloterdijk posa en dubte la pedagogia com a via legitimada per a la construcció (o *domesticació*, en paraules seves) de l'ésser humà i, en conseqüència, l'educació com a via de millora humana. Per a Sloterdijk, per una banda, l'eix escriptura/lectura que articulava el projecte pedagògic humanista i modern perd sentit i, per tant, protagonisme davant l'emergència de noves maneres d'expressar-se i comunicar-se postepistologràfiques, postliterà-

ries i, en conseqüència, posthumanístiques del món digital i virtual; per altra banda, si aquest eix ja no és funcional, és pertinent l'aparició d'altres vies, com les tecnologies emergents (tècniques biomèdiques, enginyeries genètiques, intel·ligències artificials, nanotecnologies, neurociències, matemàtiques computacionals, biologies sintètiques, entre d'altres), que semblen estar o comencen a estar legitimades i ofereixen una altra interpretació del món, de l'ésser humà i del seu procés de construcció.

En conseqüència, aquest escenari d'hibridacions ontològiques porta a revisar quins sabers o epistemologies es necessiten per comprendre la pedagogia i l'educació com a vies per a la construcció i la millora de l'ésser humà. Es presenta aquí la necessitat d'interrelacionar múltiples fonts de coneixement que donin pistes per navegar en l'oceà de complexitats i incerteses del context actual. Tant les fonts de coneixement clàssiques de la pedagogia i l'educació (biologia, medicina, filosofia, tecnologia, política, història o literatura, entre d'altres) com les fonts emergents (biotecnologia, robòtica, intel·ligència artificial, neurociències, entre d'altres) esdevenen clau per comprendre tant el que ha passat i el que està passant com, per què no, per dibuixar el que passarà en un futur en l'àmbit pedagògic i educatiu. Si s'aplica l'esquema de Wilhelm Dilthey (1981), les ciències de la naturalesa, les ciències socials i les ciències de l'esperit tenen el seu paper i, per tant, s'ajuden, es complementen i, en definitiva, s'interrelacionen per avançar. És una època caracteritzada per la complexitat i la interdisciplinarietat epistemològica i això comporta entendre, per una banda, que és de vital importància arribar a (re)conèixer i comprendre en profunditat la complexitat d'un escenari pedagògic d'obertura, d'ampliació i de superació de fronteres i límits com l'actual; per l'altra, que el determinisme pel que fa a vies pedagògiques (pedagogia humanista i moderna contra pedagogia posthumanista i postmoderna) no és una opció gaire adient. No hi ha una veritat tancada en les vies pedagògiques, sinó veritats obertes a l'anàlisi, que es revisen, que s'amplien, que es modifiquen, que es construeixen. S'entén que el coneixement sobre la pedagogia i l'educació es mostri determinat i predictable, o autoorganitzat, inesperat i subjecte a bifurcacions o reestructuracions. Depèn de la relació que hom estableix tant amb el mateix coneixement com en la dinàmica per a la seva elaboració. Es requereix, doncs, en l'àmbit de la pedagogia i l'educació, una mirada que transcendeixi les fronteres imposades pel determinisme i el dogmatisme de l'una o l'altra via pedagògica.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ARISTÒTIL (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- BRAIDOTTI, Rosi (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- DESCARTES, René (1997). *Meditaciones metafísicas en las que se demuestra la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo*. Madrid: Gredos.
- DILTHEY, Wilhelm (1981). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza.
- FUKUYAMA, Francis (2002). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. Nova York: Picador.
- GARCÍA JIMÉNEZ, Antonio (2010). «Una aproximación al concepto de frontera virtual. Identidades y espacios de comunicación». *Revista Latina de Comunicación Social*, 65, p. 214-221. <www.revistalatinacs.org/10/art2/894_Madrid/16_Antonio_Garcia_et_al.html>. (Consulta: 15/6/2019).
- HABERMAS, Jürgen (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- KURZWEIL, Raymond (2012). *La singularidad está cerca*. Berlín: Lolabooks.
- MARCHESINI, Roberto (2002). *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*. Torí: Bollati Boringhieri.
- PARK, Iljoon (2015). «Rereading of the Whiteheadian Understanding of Organism in a Trans-Human Age: A Critical Review of the “Extended Mind Theory”». *Trans-Humanities Journal*, 8, p. III-130.
- PEPPEREL, Robert (2003). *The Post-Human Condition: Consciousness Beyond the Brain*. Bristol: Intellect Books.
- SANDEL, Michael (2007). *Contra la perfección*. Barcelona: Marbot.
- SLOTERDIJK, Peter (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- SPANOS, William (1993). *The End of Education: Toward Posthumanism*. Minneapolis: University of Minnesota.

DE CONFINS PARADIGMÀTICS: ALGUNES CONSIDERACIONS ETICOPEDAGÒGIQUES SOBRE LA NATURESA FRONTERERA DELS EXEMPLES

ERIC ORTEGA GONZÁLEZ
Universitat de Barcelona

—Teniu, tanmateix, mala influència, lord Henry? Tan dolenta com diu Basil?

—Una bona influència no existeix, míster Gray. Tota influència és immoral; immoral des del punt de vista científic.

—Per què?

—Perquè influir damunt d'una persona és donar-li el propi esperit. Ja no pensarà amb els pensaments naturals, ni s'abrandarà amb les seves pròpies passions. Les seves virtuts no seran seves en realitat. Els seus pecats —si aquesta cosa existeix— són manlleuats. Esdevé un tornaveu de la música de qualsevol altra persona, un actor d'un paper que no ha estat pas escrit per a ell. L'objecte de la vida és el desenrotllament propi. Realitzar perfectament la pròpia naturalesa, heus ací per què està ací baix cadascú de nosaltres.

WILDE, 2005 [1890], p. 37

DE MODELS, EXEMPLES, INSPIRACIONS I INFLUÈNCIES

De ben segur que el lector atent haurà reconegut, sense gaires esforços, l'origen del diàleg que hem escollit. Es tracta, en efecte, d'*El retrat de Dorian Gray*, obra fonamental, com se sap, d'Oscar Wilde. Més en concret, el fragment transcrit pertany al cèlebre moment en què l'irònic lord Henry Wotton coneix per primer cop Dorian Gray a casa de Basil Hallward, aquell romàntic pintor que, obnubilat per la bellesa captivadora del jove Gray, li havia demanat que exercís de model seu amb la intenció de retratar-lo.

Tot just un instant abans, Basil Hallward adverteix Dorian Gray que no ha de parar gaire atenció al que li digui lord Henry, atès que «té molt mala influència damunt dels seus amics, excepte jo tan sols» (Wilde, 2005 [1890], p. 36). Tanmateix, malgrat que el consell és encertat, no sembla que tingui l'abast esperat. En efecte, la influència del lord, creixent al llarg del relat, acabarà per envilir l'ànima —en aparença— del bo, bell i just Dorian, qui, impressionat

pel seu caràcter fascinant, acabarà adoptant-lo com a model de pensament i d'acció.

És justament aquesta influència, que forma un dels ossos argumentals de l'obra, la que a parer nostre ens permet entendre-la com un seguit d'encontres entre models, en un constant i dialèctic joc de modelatges recíprocs i d'influències. L'un, Henry Wotton, representa, dit en nietzschian, una indubtable moral d'amo. Encarna aquest carismàtic dandi, personatge hedonista fins a la medulla, una sort de superhome contrari a qualsevol convenció social. Dotat d'una forta personalitat, Wotton exercirà, des del mateix moment que coneix Dorian Gray i profereix les paraules amb les quals hem començat, una perversa i sostinguda influència sobre ell i, per extensió, sobre la seva ànima i el seu retrat.

L'altre model, naturalment, és Dorian Gray. El jove Dorian personificarà, al llarg de tota l'obra, un model de bellesa que, tot seguint el deixant del *kalos kai agathos* grec, farà assumir als seus coetanis l'enverinada idea que, a més de bell, és també just i bo. Serà aquesta creença naïf, desmentida progressivament durant el transcurs de la història, la que facilitarà que Dorian causi, en virtut de la seva bellesa i magnètica personalitat, una influència irresistible i immoral sobre qualsevol dels seus contemporanis.

Hem d'advertir, abans de continuar i per tal de no decebre les expectatives del lector pacient, que la resta de l'apassionant història del jove Gray, així com l'obra que va encimbellar l'excèntric Oscar Wilde, es troben lluny dels nostres interessos més immediats, almenys en aquesta ocasió. El passatge portat a col·lació ens permet més aviat començar a situar, potser d'una manera un xic enigmàtica, la constel·lació conceptual sobre la qual orbitarà el present capítol i que té, com el títol indica, la pretensió de caracteritzar l'exemplaritat com a frontera ètica i pedagògica.

Cert preàmbul se'ns antulla necessari abans d'aventurar-nos en la caracterització promesa. En el diàleg seleccionat, així com en els comentaris que l'han acompanyat, ens hem situat davant d'una díade conceptual formada pel terme *model* i pel seu efecte —ara beneficiós, ara pernicios—, anomenat *influència*. Aquesta díade, encara que sigui pròxima a la formada pels termes *exemple* i *inspiració*, mereix, amb tot, ésser convenientment precisada i diferenciada.

ENTRE MODELS I TEORIES

Alguns pensadors relativament propers a nosaltres ja han tractat d'elaborar alguna dilucidació interessant sobre certes aplicacions del terme *model*. Especialment fèrtils en l'àmbit de l'epistemologia i la metodologia de la ciència,

aquestes dilucidacions afecten les relacions entre models i teories, així com els usos i els significats que en el si d'una teoria científica poden realitzar-se o concedir-se al concepte que ens ocupa. Un bon exemple d'aquest tipus de tractament, marcadament formal, el tenim en el treball *Sobre el concepto de modelo* (1978), de Jesús Mosterín.

En aquest assaig, Mosterín exposa algunes consideracions pragmàtiques i semàntiques sobre el concepte de model d'una teoria. Amb tal objectiu en la ment, aquest prestigiós lògic i filòsof de la ciència comença esgrimint que l'ús més precís del terme *model* el trobem en les ciències formals i, més concretament, en la teoria de models, la formulació de la qual ens descobreix que un model és, simplement, un sistema al qual s'aplica una teoria. És a dir, un model (o sistema), segons aquesta formulació, no és més que una parcel·la de la realitat que alberga certa complexitat i està formada per un o més individus als quals s'associen una sèrie de funcions i relacions.

Davant d'aquesta manera de concebre el model, una teoria és entesa com «un conjunto de enunciados, ecuaciones, fórmulas, esquemas, etc., que permitan describir adecuadamente el funcionamiento presente del sistema, así como explicar lo ocurrido en el pasado y predecir lo que pasará en dicho sistema en el futuro» (Mosterín, 1978, p. 134). En conseqüència, des d'aquest enfocament purament formal, un model (o sistema) és allò a què es refereix l'orbit conceptual d'una teoria, que no busca altra cosa que capturar entre les seves xarxes mètriques o classificatòries els aspectes estructurals del model.

Però més enllà de les caracteritzacions formals del concepte, Mosterín també recull en aquest text dues de les formes en què en el llenguatge ordinari s'empra el terme *model*, usos que no només són diferents entre si, sinó que també resulten ser radicalment contraposats:

[...] a veces se usa «modelo» para designar lo pintado, lo representado, lo fotografiado. Así, se habla del modelo de un pintor o un escultor [...]. Pero otras veces se usa «modelo» para designar el extremo opuesto de la relación, es decir, la pintura, la escultura, la representación, la maqueta. Así, se habla del modelo de un barco, del modelo (o maqueta) a escala reducida de un edificio, etc. (Mosterín, 1978, p. 138).

El primer dels usos de la paraula *model* que llegim en la citació anterior és el que es desprèn del sentit al qual ens hem referit abans, és a dir, de la concepció del model com l'oposat radicalment a la teoria o, dit en la pròpia terminologia, com el sistema al qual es refereix una teoria.

En el segon ús observem que el vocable que ens interessa s'empra de vegades com a sinònim de *teoria*, atès que es refereix a un sistema menys complex

que comparteix estructura amb l'original i que serveix per explicar, entendre o descriure millor —és a dir, teoritzar— el sistema que volem estudiar. Aquest doble ús en llengua natural és el que, segons l'opinió d'aquest filòsof, provoca un equívoc en les ciències empíriques i socials, en l'univers de les quals es fan servir ambdues expressions indistintament, sense ser conscients que en la major part de les ocasions ens estem referint a realitats completament diferents.

El que aquí ens interessa de tota l'exposició que fa Mosterín, qui té la pretensió de reduir, en la mesura que sigui possible, tots els usos que en les ciències empíriques i socials es donen del terme *model* al sentit unívoc plantejat per la teoria de models, és el que s'exposa a continuació.

En primer lloc, que els models es donen efectivament al món, és a dir, que són de caràcter natural, social o personal (tant si són aquestes com si són unes altres les categories que fem servir per referir-nos als diversos modes de l'ésser), amb independència que ens referim o no a ells. Són, diguem-ho així, independents de tot subjecte cognoscible i de qualsevol dels seus productes cognitius. D'això se segueix, naturalment, que els models no són un constructe mental, conceptual o ideal, atès que per referir-nos-hi disposem del terme —molt més precís, segons el parer de Mosterín— *teoria*.

En segon lloc, que existeix un ús en el llenguatge ordinari que remet a un procés en què es crea un model que comparteix estructura —i que pot diferir o no en complexitat— amb el model original. Aquest procés és conegut amb el nom de *modelatge* —en el sentit de 'realitzar un model de'— i, en el cas que ens ocupa, allunyat de les qüestions metodològiques i epistemològiques comentades més amunt, podem anticipar que es realitza per mitjà de les influències, que són aquells efectes que, tant si són beneficiosos com si són perniciosos, un model personal —o, el que és el mateix, un model de pensament i d'acció— acaba d'una manera o altra exercint sobre qui el considera el seu contemporani.

DE LA INFLUÈNCIA I ELS SEUS PERILLS

En un dels clàssics contemporanis de la pedagogia, *¿Para qué los profesores?*, de Georges Gusdorf, podem llegir a aquest savi francès les paraules següents:

La primera educación es, pues, este moldeamiento de todos por cada uno y de cada uno por todos, en el seno del grupo social que se define siempre como una reciprocidad de influencia o como una escuela universal. La pedagogía inconsciente es la más eficaz; tanto en la familia como fuera de ella, el moldeamiento se

prosigue incesantemente según las normas inmanentes que caracterizan a la comunidad. El primer maestro de todo el mundo es todo el mundo (Gusdorf, 1969, p. 252).

Hi observem que el filòsof no només ressalta la importància del fenomen pel qual estem tangencialment interessats —el del modelatge o «moldeamiento», segons les seves pròpies paraules—, sinó també de quina manera el vincula a l'efecte —la influència, en dirà ell— que, de manera natural, exerceixen els models pel simple fet de *ser models*. Tanmateix, Gusdorf va un pas més enllà en proposar-nos en el passatge anterior que tota educació es realitza, abans de res, pel modelatge que rebem de les nostres influències, les quals, segons afirma, no estan definides per endavant, sinó que són la majoria de les vegades inconscients i sorgeixen i formen part de les normes immanents de la comunitat —tant la dels morts com la dels vius, afegiríem nosaltres— en la qual ens desenvolupem.

En efecte, sembla que algunes maneres de pensar i d'actuar exerceixen sobre els altres, d'un mode que podem considerar pràcticament ignot, una sort d'influència que modela —és a dir, transforma— el subjecte influït d'una manera establerta per endavant. El gran problema formatiu associat als models i les seves influències és, precisament i com ja va apuntar fa alguns anys el professor Altarejos en el seu llibre *Educación y felicidad*, que «la finalidad de la educación no emana de la voluntad del educador, sino del ser del educando» (Altarejos, 1983, p. 17). O, dit en els nostres termes, que l'estructura o la forma final de l'ésser humà educat no ha de procedir de l'estructura o forma final d'un altre ésser humà —a la manera de Henry Wotton i Dorian Gray—, sinó de la seva forma o estructura pròpia, d'allò, en definitiva, que realment és.

Les paraules de lord Henry Wotton amb les quals hem iniciat aquest capítol donen testimoni del problema pedagògic que acabem d'apuntar: «tota influència és immoral», sentim dir a aquest carismàtic dandi des d'èpoques victorianes. La raó d'aquest eco es troba en les formes que encarna el model original, en aquelles maneres pròpies de fer i de pensar que, per mitjà del que hem anomenat influència, transformen el subjecte receptor (el modelen) de tal mode que acaba replicant unes maneres que no li són pròpies. Unes maneres, al capdavall, que no li corresponen, atès que, com deia el professor Altarejos, tenen la seva raó de ser en la voluntat del model, i no en el que l'individu que s'ha de modelar està cridat a conquerir.

IMITACIÓ I MODELATGE

Que les maneres de pensar i d'actuar rebudes per un model no siguin les pròpies del subjecte que s'ha de modelar no significa que aquest no hi hagi posat quelcom de la seva part. En efecte, l'anomenada per alguns acció mimètica o imitativa (Gomá, 2003; Girard, 2008) és el que s'ha considerat com la contribució personal de qualsevol subjecte a les influències rebudes. Tanmateix, dita contribució, tot i ser indubtablement personal, no sembla estar exempta d'influències externes, com tractarem de mostrar a continuació.

René Girard és, d'entre els nostres autors contemporanis, qui més i millor ha tractat la qüestió de la imitació, que considera essencialment perillosa. Per imitació, aquest filòsof francès entén la imitació d'algú que manté una relació interessada amb el món i, més en concret, la imitació del desig amb el qual aquell algú es relaciona amb el món (Girard, 2008).

Aquesta idea proposada per Girard implica que sempre desitgem quelcom perquè algú més ho desitja, malgrat que això ens porti a l'estranya —i una mica idiota— conseqüència d'acabar sentint orgull de posseir exactament la mateixa cosa. És per això que, segons aquesta manera de concebre la imitació, els nostres anhels, desitjos i metes no sorgeixen de nosaltres com a individus, sinó que són creats, estimulats i mantinguts pels altres amb l'objectiu de satisfer exactament els seus mateixos anhels i desitjos. Girard ho sentenciarà argüint que el desig escull els seus objectes gràcies a la mediació d'un model.

Però el que acabem d'observar també pot aplicar-se fàcilment a altres relacions interessades amb el món que sobrepassen la purament desiderativa. Joachim Duyndam, per exemple, sosté, en la mateixa línia que Girard, que:

Thinking, desiring, taking action, attributing meaning, feeling, observing —in short everything that in phenomenology is called intentionality— is mimetically transferred by way of models, according to mimetic theory. I interpret this mimetic contagiousness as a determining influence on one's will (Duyndam, 2017, p. 714).

Així doncs, sempre segons les concepcions de Girard i Duyndam, els models, per mitjà de les seves influències, no només modelen els nostres desitjos, sinó que també tenen un paper molt rellevant en les nostres configuracions i desplegaments cognitius, semàntics, operatius i sensitius, que acaben essent replicats i formats a imatge i semblança dels del model. La manera en què ens relacionem amb ells, l'anomenada mimesi o imitació, sembla facilitar aquest efecte, més que no pas anar-hi en contra. Un efecte que, malgrat que no sem-

pre és negatiu, sí que resulta potencialment perillós perquè contribueix a l'adopció d'unes maneres que ens són impròpies, d'unes maneres, en definitiva, que no necessàriament han de correspondre'ns i que ens fan ser, tot parafrasejant Wilde, el ressò d'una música aliena, l'actor d'una obra que no ha estat pas escrita per a nosaltres.

L'EXEMPLARITAT, UNA QÜESTIÓ HERMENÈUTICA

Es pot escapar de tot això? Si tota influència és immoral, per ventura no hi ha una forma moral o amoral de tractar amb els altres que alhora defugui aquell instrumentalisme relacional tan característic del nostre temps? La resposta, benvolgut lector, la tenim en l'altra de les díades conceptuals mencionades a l'inici, la que s'estableix entre l'exemple i la inspiració, que constitueix el motiu principal d'aquest capítol.

Si hem de ser francs, existeix una subtil distinció, de gran rellevància per a la nostra qüestió, entre els fenòmens que anomenem amb els termes *influència* i *inspiració*, malgrat que són conceptualment propers. Així doncs, per bé que ambdós conceptes són relacionals, el tipus de relació que s'estableix entre un model, la seva influència i la persona que se sent influïda difereix completament del tipus de relació que hi ha entre un exemple, la seva inspiració i la persona que se sent inspirada per ell. La diferència, en efecte, resideix en la naturalesa de la relació. Duyndam ho apunta molt bé quan sosté que «the relationship with an exemplary figure should be hermeneutic, while the imitative relationship with a model remains hermeneutically deficient» (Duyndam, 2017, p. 715).

L'explicació es troba en el fet que quan ens sentim atrets per una figura exemplar, ens sentim atrets per les maneres amb les quals aquella figura actua o estableix significats en els seus quefers mundans. Tanmateix, a diferència del model, vocacionalment atemporal, la figura exemplar sempre demostra aquelles qualitats per les quals ens sentim inspirats en un context específic, particularíssim, de manera que sempre hem de fer abans un esforç per tal de poder traslladar aquestes qualitats des del seu àmbit d'aplicació al nostre. Aquesta és la raó per la qual la relació amb una figura exemplar és sempre hermenèutica, requereix sempre una recontextualització o translació —una *applicatio*, tot parafrasejant Gadamer (1993)— d'aquelles maneres de fer o de pensar al nostre context. Així se salva l'efecte potencialment perillós que sí que observem en el cas dels models. La inspiració no modela. L'estructura o forma final de l'ésser inspirat no procedeix de l'estructura o forma final de la figura exemplar, sinó

que l'acció hermenèutica és la forma per mitjà de la qual la persona interioritza i personalitza allò inspirat per l'exemple. Aquest, hilemòrficament parlant, proporciona la matèria, el contingut, però en cap cas la forma final d'aquell substrat informe que amb el nom d'inspiració acabarà precipitant l'acció hermenèutica del subjecte afectat.

DE L'ESSÈNCIA (I LA CONSCIÈNCIA) FRONTERERA DELS EXEMPLES

D'aquesta manera ha quedat més o menys establert que els exemples generen un efecte diferent del dels models. Els models influeixen, els exemples inspiren. La influència dispara l'acció imitativa; la inspiració, l'acció hermenèutica. En l'acció imitativa tot és replicació. En l'acció hermenèutica tot és interpretació. Replicar requereix sempre realitzar amb la màxima fidelitat el que marca el model. Interpretar significa sempre aplicar o concretar al propi context el que ha exemplificat algú. La figura del model, qui fa essencialment de patró de pensament i d'acció,¹ delimita clarament per endavant la forma o estructura final d'allò modelat. La figura de l'exemple, qui encara unes determinades formes de pensament i d'acció, ens recorda que la seva aplicació és personal i, en conseqüència, només exemplifica d'una manera particular algunes qualitats que bé podrien exemplificar-se d'alguna altra manera en el subjecte inspirat.

El que hem dit fins ara a mode de resum ens permet fer un pas més abans de dedicar-nos a tractar exclusivament el fenomen dels exemples. Aquest pas, que no té altra voluntat que la de salvar l'abisme entre les dues parts del text, busca explicar la raó per la qual només als exemples —i no als models— pot atribuir-se veritablement el caràcter de frontera, de manera que la segona part del capítol és, majoritàriament, un apregonament en les determinacions ètiques i pedagògiques d'aquest caràcter fronterer.

La idea és la següent: en un primer moment, tant els models com els exemples es troben, pel mer fet d'existir, limitats, és a dir, acotats a un àmbit delimitat del real. Existir significa essencialment limitar-se. Resulta, en efecte, necessari que, perquè qualsevol cosa existeixi, aquesta cosa tingui una forma determinada, una forma que la defineix tal com és en l'acte i descarti qualsevol de les seves altres potencialitats (Aristòtil, 2017-2018). Aquesta forma determinada, que

1. El terme *patró* sembla procedir del vocable llatí *patronus*, que a l'edat mitjana s'emprava per referir-se a qualsevol prototip, arquetip, motlle o model que feia la funció de pare amb la finalitat de reproduir exemplars semblants (especialment monedes), però també altres objectes.

permet l'existència definida d'una matèria en un inici informe, és el que aquí anomenem límit. Del que se segueix que tant els models com els exemples, si són efectivament existents, tenen una forma o un límit reconeixible.

La diferència entre ells rau en com se situen enfront d'aquest límit o, més concretament, en si reconeixen o no el seu propi caràcter liminal i la seva natura contingent. És per això que quan formen un límit pel mer fet d'existir però no reconeixen el seu caràcter liminal ni la seva naturalesa contingent —aquest, ens sembla, és el cas dels models, que no admeten un altra forma de ser—, els anomenem límits a seques. Mentre que quan es reconeixen com a límit, és a dir, com a separació respecte d'una altra cosa, i són conscients de la seva naturalesa contingent —aquest sembla que és el cas dels exemples, que proposen una contextualització particular que bé podria ser d'una altra manera—, aleshores parlem de fronteres. El corollari, aleshores, sembla clar. Els exemples són fronteres perquè amb la seva mera existència exemplifiquen una possibilitat del real, però, alhora, deixen obertes moltes altres possibilitats liminals. Els exemples reconeixen que hi ha alguna cosa més enllà de la frontera i que allò que hi ha més enllà podria constituir perfectament una altra possibilitat de situar un nou límit sense que per això es deixessin d'exemplificar les mateixes qualitats. Bona part del seu caràcter hermenèutic té a veure amb això. La seva forma final no és definitiva i, per tant, la seva figura provisional pot eixamplar-se o bé reduir-se en funció de les necessitats antropològiques de la persona inspirada per ell.

Amb això anterior donem per explicada la natura i la consciència fronterera dels exemples. El que ve a continuació és l'intent d'aprofundir en les determinacions ètiques i pedagògiques d'aquest caràcter fronterer.

UN BREU APUNT PRAGMATICOEPISTEMOLÒGIC

Ha arribat el moment d'introduir un altre excèntric, Friedrich Nietzsche, com a punt de partida d'una breu consideració pragmaticoepistemològica i existencial en relació amb l'exemplaritat. Més en concret, ens proposem recuperar les paraules que, a tall de reclam, dirigeix el pensador alemany a la figura de l'exemple, aquelles amb les quals en *Schopenhauer como educador* ens diu que:

La relevancia que tiene un filósofo para mí está en función directa de su capacidad para ofrecer un ejemplo. Pero el ejemplo debe ser dado mediante la vida visible y no sólo a través de los libros, esto es, a la manera como enseñaban los filósofos griegos (Nietzsche, 1996, p. 151).

L'exemplaritat filosòfica, sosté Nietzsche tempestivament, és, per damunt de tot, un assumpte existencial. Aquesta consideració nietzscheana ens situa ben a prop d'aquelles altres veus que des de fa anys ens adverteixen d'un mode de fer ètica i pedagogia —cal entendre aquí pedagogia de la mateixa manera que s'entén l'ètica quan es contraposa amb la moral, és a dir, com un saber normatiu de segon ordre— marcat per una especulació desbocada i una falta completa de pautes i criteris per a la pràctica moral i educativa (Trilla, 2018). Aquest tipus de teories es caracteritzen per alimentar-se únicament d'altres discursos o per retroalimentar-se a si mateixes, tot deixant qualsevol referència a la realitat com un assumpte purament retòric o anecdòtic. Són aquells autors o aquella manera de fer pedagogia que Makarenko ubicava, no mancat de gràcia ni de sarcasme, en l'olimp pedagògic (Makarenko, 1983).

Sota aquesta consideració, com bé pot imaginar el lector atent, s'amaga una distinció que cal fer evident. No es tracta de la clàssica distinció entre teoria empírica —amb totes les metodologies que coneixem per portar-les a terme— i teoria especulativa. Es tracta d'una distinció encara més simple i, si es vol, de caràcter antropològic, existencial. Ens referim a la simple distinció entre teories amb vocació formativa i teories sense vocació formativa.

Les teories sense vocació formativa tenen com a objectiu l'explicació, la descripció o la predicció d'una parcel·la qualsevol de la realitat (Mosterín, 1978). Aquestes teories són les que correspondrien als sabers de primer ordre (física, biologia, psicologia, antropologia...), un bon exemple de les quals podria ser, entre moltes d'altres, la teoria de l'evolució de Charles Darwin.

Les teories amb vocació formativa, en canvi, acullen, com a teories, les finalitats esmentades anteriorment, però, a més, hi afegeixen una voluntat formativa (Hadot, 2009). Aquestes teories són les que se situen sota el paraigües de disciplines de segon ordre com l'ètica i la pedagogia, és a dir, de disciplines de caràcter normatiu. I les anomenem formatives perquè en virtut de la seva normativitat ens proporcionen pautes, criteris, límits o fronteres per mitjà de les quals és possible orientar l'exercici moral i educatiu.

Naturalment, no és per les teories sense vocació formativa, algunes d'elles, com dèiem, amb un alt contingut especulatiu, per les quals en termes ètics o pedagògics apostem. Més aviat creiem que tota teoria pedagògica ha de poder ser formativa pel seu potencial educador, és a dir, per explicar una realitat concreta (Moore, 1974) i, cosa encara més important, atesa la seva naturalesa normativa, per proporcionar pautes per a l'acció i/o criteris per a la reflexió. Aquests criteris d'acció i/o reflexió, que al nostre entendre fan de les teories quelcom no només explicatiu, sinó també formatiu, acoten els dos àmbits que formen la realitat humana. El primer dels àmbits, el de la praxi, l'anomenem àmbit d'allò

realitzable, i el segon àmbit, marcadament teòric, el denominem àmbit d'allò admissible (Lariguet, 2010).

Així doncs, perquè una teoria ètica o pedagògica sigui formativa, convindrem, ha de donar-nos pautes, criteris, normes o fronteres que acotin tant l'àmbit d'allò admissible com l'àmbit d'allò realitzable. Tanmateix, de quin manera una teoria ètica o pedagògica pot donar-nos criteris que acotin els dos àmbits? Com podem establir un límit o una frontera entre el que pot ser admès i realitzat i el que no pot ser-ho?

La resposta, que desenvoluparem en l'apartat següent, és que creiem raonable proposar una concepció de l'exemplaritat com a frontera o criteri de distinció entre teories amb voluntat formativa i teories sense voluntat formativa. O, dit d'una manera més llarga, ens sembla versemblant concebre la figura de l'exemple com un límit teoricopràctic de caràcter existencial que amb la seva mundana manera de fer, pensar i expressar ens brinda una sèrie de criteris o orientacions per a l'aterratge, la concreció i el desenvolupament de qualsevol reflexió, acció o expressió ètica o pedagògica.

VERS UNA EXEMPLARITAT COM A FRONTERA ÈTICA I PEDAGÒGICA

Ja hem vist que la manera en què l'exemple fa de frontera està arrelada en la seva mateixa estructura antropològica. Des de la *Metafísica* d'Aristòtil sabem que tot el que existeix ho fa com a acte, i que existir implica una limitació de les possibilitats que en aquell ésser, efectivament existent, es trobaven en potència. L'exemple, com a existent, és un ésser determinat, limitat existencialment. És un ésser, en definitiva, que està mobilitzant únicament una porció concreta de les seves múltiples potencialitats.

Tota figura exemplar, per tant, amb la seva sola existència, s'autodelimita i, en fer-ho, ens proporciona accés epistèmic (Korsgaard, 2019), és a dir, ens fa visibles o accessibles les seves maneres de pensar i d'actuar. Això significa que, d'una banda, l'exemple ens dona accés al que, en virtut de la seva limitació, són les possibilitats que ha personificat entre totes les que formen l'interregne del real i l'ideal. Això, en els termes que hem emprat abans, vol dir que l'exemple, amb la seva simple existència, ens fa visibles les seves maneres de fer tant en el pla teòric (o camp de l'admissible) com en el pla pràctic (o esfera del realitzable), especialment si tenim en compte que, d'acord amb el seu tarannà integrador, l'exemple fa de les dues esferes un contínuum gairebé homogeni (les seves maneres d'actuar i de pensar són pràcticament coincidents). De l'altra, i grà-

cies a la particularitat que li atorga el seu caràcter fronterer, l'exemple ens permet prendre consciència de la seva natura contingent. O, el que és el mateix, ens permet reconèixer que, com a exemple, no és més que una concreció personal —entre moltes altres possibles— d'unes maneres de fer que, pel seu tarannà semiideal, si no s'encarnessin en algú amb prou feines podrien ser degudament percebudes o apreciades. D'aquí, com se sap, deriven tota la qüestió de la inspiració i la consegüent acció hermenèutica tractades abans.

L'ètica i la pedagogia, al seu torn i com a teories de caràcter normatiu i formatiu, també juguen en el sabonós terreny intermedi entre allò real i allò ideal. En efecte, el caràcter normatiu d'aquestes dues disciplines es fonamenta en la seva voluntat no ja d'explicar, descriure o predir un estat de coses moral o educatiu, sinó, sobretot, en la seva intenció d'establir una norma, un límit o una frontera entre el que, en relació amb aquest estat de coses, s'ha d'admetre en el pla teòric i el que s'ha de realitzar en el camp de la praxi (Trilla, 2005). Així, tant l'ètica com la pedagogia tenen l'objectiu de proposar, en funció de les circumstàncies emparades per aquest estat de coses, unes determinades maneres de fer i de pensar enfront d'unes altres. I això implica, consegüentment, limitar el camp de l'ètica i el pedagògicament admissible i realitzable en unes direccions molt concretes. L'explicació del caràcter formatiu d'aquestes teories es troba precisament en aquest fet, és a dir, en el fet que mitjançant la seva normativitat limiten els dos camps de realitat humana i, en fer-ho, permeten l'emergència d'instàncies ideals de personalitat. No debades, sabem que el desenvolupament de qualsevol virtut —ja sia teòrica o pràctica— necessita una autolimitació o heterolimitació per poder fer-se efectiu, atès que «la propia estructura personal del ser humano en sus posibilidades de desarrollo solo puede desplegarse con algún sentido y orden si alguien o algo nos limita» (Reyero i Gil, 2019, p. 216).

D'aquesta manera donem per explicat el fet que, per mitjà del seu caràcter fronterer, l'exemple ens dona accés a les seves pròpies maneres de fer i pensar. Igualment, hem deixat apuntat que, perquè una teoria ètica o pedagògica sigui formativa, cal esperar que ens proporcioni criteris, normes o fronteres que limitin l'ètica i el que és pedagògicament admissible i realitzable en una direcció determinada. El corollari, aleshores, sembla obvi. Una teoria ètica o pedagògica amb voluntat formativa és la que remet a un exemple. Això no implica, tanmateix, que hagi de vincular-se a l'exemple de vida de la mateixa persona que enuncia la teoria, a la manera de la parresia ètica posada de manifest per Foucault en el cas dels filòsofs grecs i, en especial, de Sòcrates (Foucault, 2009). Però sí que ha de sostenir-se en un exemple passat o present o, més concretament, en un exemple que, sense necessitat de ser sincrònic, sigui considerat, de totes totes, un contemporani.

En el seu conjunt, tot això anterior ens proporciona una sort de criteri metodològic-coexistencial: no proposem teories ètiques o pedagògiques que no puguin ser exemplificades, ja que no hi ha millor teoria formativa que la que es pot remetre a una figura exemplar; és a dir, que la que es pot encarnar en aquella estranya figura que, malgrat flirtejar amb l'esfera d'allò ideal, manté, per mitjà del seu caràcter fronterer, tota proposta ètica o pedagògica ancorada al terreny d'allò real.

En resum, és quelcom no gaire diferent del que sostenia Hannah Arendt en l'última conferència del seminari titulat «Basic Moral Propositions»:

En definitiva, [...] nuestras decisiones sobre lo justo y lo injusto dependerán de la elección de nuestra compañía, de aquellos con quienes deseamos pasar nuestra vida. Y esta compañía [a su vez] se elige pensando en ejemplos, en ejemplos de personas muertas o vivas, y en ejemplos de sucesos, pasados o presentes. En el caso improbable de que alguien viniera y nos dijera que prefiere la compañía de Barba Azul —y por tanto lo tomara como ejemplo—, todo lo que podríamos hacer sería asegurarnos de que no se aproximase a nosotros nunca. Pero me temo que es mucho mayor la probabilidad de que alguien venga y nos diga que no le importa la compañía, que cualquiera es lo bastante buena para él. Hablando desde una perspectiva moral, e incluso políticamente, esta indiferencia, a pesar de ser muy común, es el mayor peligro (Arendt, 2003, p. 197).

Potser després d'aquest recorregut, i amb això acabarem, podrem entendre una mica millor la frase de Nietzsche que situàvem a la segona meitat del text, en la qual l'alemany ponderava la rellevància d'un filòsof per la seva capacitat d'oferir un exemple viu. Amb això el pensador alemany no censurava, ans al contrari, que el filòsof fes el que, en virtut del seu caràcter, està cridat a fer, és a dir, que dediqués la seva vida a filosofar. Però sí que l'impel·lia, més que a produir obra escrita, a consagrar-se, sobretot, a la manera com ensenyaven els filòsofs grecs, a fer obra existencial. Dit altrament: esdevé, benvolgut lector, el que estàs destinat a ser, però mai de tal forma que no puguis ser d'una altra manera. Heus aquí, al capdavant, el significat més pregon d'allò que hem anomenat la naturalesa fronterera dels exemples.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ALTAREJOS, F. (1983). *Educación y felicidad*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- ARENDT, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- ARISTÒTIL. (2018-2019). *Metafísica*. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- DUYNDAM, J. (2017). «Humanism as a positive outcome of secularism». A: ZUCKERMAN, P.; SHOOK, J. *The Oxford Handbook of Secularism*. Nova York: Oxford University Press.
- FOUCAULT, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GADAMER, H. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GIRARD, R. (2008). *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Stanford: Stanford University Press.
- GOMÁ, J. (2003). *Imitación y experiencia*. València: Pre-Textos.
- GUSDORF, G. (1969). *¿Para qué los profesores?* Madrid: Cuadernos para el Diálogo.
- HADOT, P. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- KORSGAARD, M. T. (2019). «Exploring the role of exemplarity in education: two dimensions of the teacher's task». *Ethics and Education*, núm. 14, vol. 3, p. 271-284.
- LARIGUET, G. (2010). «Las fronteras de la argumentación moral. Un análisis crítico de la ética del discurso». *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, núm. 13, p. 43-57.
- MAKARENKO, A. (1983). *Poema pedagógico*. Barcelona: Planeta [1a ed.: 1933-1935].
- MOORE, T. W. (1974). *Introducción a la teoría de la educación*. Madrid: Alianza.
- MOSTERÍN, J. (1978). «Sobre el concepto de modelo». *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 8, vol 2, p. 131-142.
- NIETZSCHE, F. (1996). *Schopenhauer como educador y otros textos*. Barcelona: Círculo de lectores [1a ed.: 1874].
- REYERO, D.; GIL, F. (2019). «La educación que limita es la que libera». *Revista Española de Pedagogía*, núm. 273, p. 213-228.
- TRILLA, J. (2005). «Hacer pedagogía hoy». A: RUIZ, J. (ed.). *Pedagogía y educación ante el siglo XXI*. Madrid: Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid.
- TRILLA, J. (2018). *La moda reaccionaria en educación*. Barcelona: Laertes.
- WILDE, O. (2005). *El retrat de Dorian Gray*. Barcelona: Sàpiens Publicacions [1a ed.: 1890].
- ZAGZEBSKI, L. (2017). *Exemplarist Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.

LA EDUCACIÓN: TERRENO DE FRONTERA ENTRE LA BIOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA

MIGUEL AMORÓS
Universitat de Barcelona

Para Olga

INTRODUCCIÓN

Desde que el hombre es tal, ha contemplado las brumosas alturas que constituyen el horizonte de la reflexión filosófica, cómo este ha considerado la relación entre el conocimiento y los valores un constante objeto de estudio. La relación entre la tríada platónica, Verdad, Belleza y Bien, lejos de agotarse, palpita como núcleo reflexivo primordial, tal como sucede exactamente en el desarrollo embrionario de los animales, en los que el primer órgano contráctil, animado por el movimiento, no es otro que el corazón.

Los antiguos anatomistas (Barón, 1973), lejos de los conocimientos actuales en biología, atribuían al cerebro el papel de órgano de refrigeración de la sangre y, por lo tanto, del espíritu, que inmerso en ella viajaba a través del cuerpo, mediante una serie de vasos neumáticos, cuya función era distribuir somáticamente el *pneuma* o hálito vital (Mason, 2012). Los cuatro ventrículos cerebrales se consideraban análogos a las cavidades del corazón tetracameral humano. Cuando se procedía a disecar el cuerpo humano y el de los vertebrados, se observaba que el cerebro parecía tener una temperatura algo menor que la del resto del interior del organismo. Tal vez por ello aún se dice que la razón es fría, o que aquellos espíritus particulares caracterizados por su poder de abstracción o de raciocinio pensante son individuos cerebrales.

Todavía en la Antigüedad clásica constituye un *topos* común ver en los escritos de Platón la cálida ánima del escritor dotado de un cálido estilo literario; por oposición, su discípulo Aristóteles, fundador del estilo característicamente seco de la prosa científica, se ha tenido, de manera errónea, por el arquetipo del frío razonador con el que se asocia a los científicos y a una parte considerable de los filósofos, en especial aquel sector perteneciente a la filosofía analítica y de la ciencia.

En esta perspectiva no cabe ver nada más que otro destello o reflejo de una división que viene de bien lejos, pese a que su datación suele ser fechada en los

albores de la modernidad cartesiana, la de la división de la totalidad integrada del conocimiento humano en artes y ciencias, en pensamiento científico y pensamiento humanístico. Ambas raíces del pensar han atribuido al otro como defectos lo que consideraban virtudes propias, lo que no hace más que demostrar, por reducción al absurdo, la incompletitud de ambas ramas del saber.

Ni Platón era tan poético como pensábamos —en su *República* echa a los poetas de la ciudad ideal por simular la verdad a través del engaño que es su arte: el trasfondo será cómo debe ser la verdadera educación (Jaeger, 2001)— ni Aristóteles era tan poco emotivo como nos lo pintan: existen pasajes de sus obras en los que da pruebas de un talento literario poco común, rebasando con mucho una más que excelente elocuencia, pero aún es más prueba su vida, su devoción por la casa solariega materna a la que regresó para morir, el cuidado paternal con respecto a su sobrino y su petición testamentaria de reunir sus huesos junto a los de la sepultura de su amada mujer. No son estos, pues, los rasgos de un frío razonador, sino de la perspicacia de una persona autocontenida, precisamente lo que suelen ser los individuos más sensibles. Forma y fondo, humo y fuego, no son lo mismo, sino aporías que definen un ser o un estar en el mundo.

No son lo mismo el mundo que el Universo. El Universo siempre mengua ante la complejidad infinita de la mundanidad del mundo humano (Gabriel, 2015). Lo verdaderamente humano nunca es demasiado humano, puesto que lo trasciende casi todo. El Universo lo es porque se constituye como abstracción lógico-matemática con respecto del *humus*, el sustrato, de lo profundamente humano. Y lo humano es inexplicable desde sí mismo si no se reintroduce en la ecuación aquello anterior, aquello que constituye el fundamento primigenio tipológico —el término alemán *Bauplan* (Uexküll, 2016) es aquí de todo pertinente— que es lo biológico.

Nada hay en el mundo que sea únicamente posible desde el solo basamento de lo cultural; en clara analogía, nada en la biología aparece desprovisto de una cierta influencia epigenética de lo cultural. La separación entre biología y cultura se muestra tan espuria como el fingimiento de su mutua indiferencia. Solo el Universo, mera fisicidad material, se muestra por completo indiferente con respecto al mundo derivado de la humanidad del ser humano. Tal vez así sea posible imaginar una teoría total relativa al Universo, pero poco tendrá esta que ver con el mundo humano, y mucho menos podrá tal teoría proporcionar el sentido necesario a toda humana forma de vida o, lo que es lo mismo, a hacer habitable el mundo por medio del lenguaje.

Más allá de la mera cosificación que ejercen las disciplinas académicas sobre los fenómenos que estudian, responsables de la génesis de un «conocimien-

to discriminante» en palabras de Masanobu Fukuoka (2015), o de un «conocimiento mutilante» en constructo de Edgar Morin (2015), tanto por la parte de las humanidades como por la que corresponde a las ciencias empíricas se alza el hecho insoslayable de que la realidad lo incluye todo, incluso la posibilidad de lo todavía impensado, el mundo todavía no urbanizado por el lenguaje, en donde anida la intuición preconceptual de la que emana la refundación creativa del mundo.

Será, pues, desde la aproximación más dialógica, la que habita a las puertas de lo humano, del lenguaje y del mundo, desde donde deberán plantarse las simientes de gravedad en la profundidad del humano humus procedentes del conocimiento humano. Tal vez así, desde el regazo de la Tierra, el hombre alcance, a través de su condición noética (Skolimowski, 2017), un conocimiento que esté un paso más allá del vacío existencial que lo atenaza desde que el árbol del conocimiento se marchitara por falta de cultivo y no acabara produciendo más que la hojarasca reseca a la que llamamos información, tan dispersa como las áureas hojas que se esparcen por el suelo de un bosque.

La germinación del conocimiento del hombre en su mundo tal vez produzca, si se cuida lo suficiente, los frutos de una sabiduría que trasciende el mero conocimiento para hibridarse con *sophia*, la sabiduría, a la que algunos confunden con la simple acumulación de las capas frías de la ceniza que es el conocimiento.

Así, la sabiduría tal vez tenga que ver más con relativizar la importancia del conocimiento, especialmente el académico formal, injertándolo en la base de una buena vida. Con lo que es probable que tenga más relación es con un cálido animar el frío palpar del conocimiento. Y esto, resulta evidente, tiene mucho que ver con inervar el conocimiento a partir de la savia axiológica de unos valores que otorgan sentido y significado al existir humano. Claro está, pues, que todo lo anterior se halla en profunda relación con la actividad que nos constituye en nuestra humanización de la hominización del ser humano. Naturalmente, estamos hablando de la educación, y de su ciencia o arte, la pedagogía, y algo de ello vendrá reflejado en el presente escrito.

EVOLUCIÓN

Reaparece el viejo problema filosófico del cambio. Filosofema que no corresponde tan solo a la disciplina madre de todas las ciencias, aquella que propende a la abstracción de repensar el pensamiento humano, sino que se extiende a los dominios tanto de la biología como de la pedagogía. Cualquiera de noso-

tros consentirá que el sino de nuestros tiempos epocales es el cambio, la transmutación, la fluidez o el movimiento perpetuo. Todo, pues, cambia, y nada, o casi nada, logra la permanencia en su precario resistir existiendo. Al menos, esta es una asunción aún no puesta en duda.

Sabemos, pues, que jamás volveremos a poder bañarnos en las mismas aguas de la torrencera que es el fluir de la propia vida. Con ello, aparece la dimensión áurea de cada instante, fugaz, fulgurante y, por ello, de brillo decreciente. Por ello mismo, no es verdad que cualquier tiempo pasado fue mejor, pues esta falacia se hunde en la más que presumible labilidad de la memoria humana, nunca del todo desinteresada; tampoco debemos generarnos excesivas expectativas respecto a un futuro que aún no está, pese a que se lo espera. Tan solo el presente, que ya dejó de ser y empezó a poder ser posible de nuevo, se muestra como el pequeño vehículo que hace nuestro existir plausible entre un incierto futuro y un pasado al que en ocasiones le es gravoso el exceso de memoria, un tanto como Borges imaginó que le ocurría a *Funes, el memorioso* (1985).

Este extremo, el del exceso de memoria, conlleva una diferencia sustancial entre el hombre y el resto de los animales. Los animales son, en su irresponsabilidad, libres; el hombre por todas partes aparece encadenado y no es la menor de sus cadenas la de la imposibilidad total —tampoco posible, quizá en absoluto deseable— del olvido o la superposición con respecto al fluir de la historia de los hechos. Tampoco este nuestro deseo de escapar del Ángel de la Historia, el *Angelus Novus* de Paul Klee, recuperado para la filosofía por Walter Benjamin, que mira horrorizado hacia atrás —«qué habéis hecho los hombres, cómo puede ser posible dar razón de tal acúmulo de despropósitos»—, debe conducirnos a un presente de derivas *presentistas*, una espuria *fuga mundi*, territorialidad abonada de técnicas que ayuden al individuo a beber el nepente de la fuente de *Lethe*, tratando de obtener un forzosamente imposible olvido de sí y de su relacionalidad dialéctica con el mundo y la divinidad. No es posible, sabemos que somos seres históricos, y esta nuestra sombra nos sigue, como camina la suya, siempre pegada a sus talones, con el viajero (Gandler, 2003).

Y, así, por lo menos la porción más superficial de este tiempo nuestro, este presente imperfecto, se nos muestra móvil; nos lo demuestra el cambio, en especial con aquellos restos del pasado que fosilizaron ya en nuestra memoria. Por ello, la fugacidad líquida del instante presente nos conecta con el problema del cambio, el de la no permanencia de los accidentes de la sustancia, y esta conecta con la solución explicativa que deriva de la evolución, que implica cuando menos una teleodinámica (Deacon, 2013) y, cuando más, una teleología. El tiempo, en intuición teilhardiana, representaría el vector del *ordo mundi*: en el devenir en el tiempo, el mundo cobraría sentido (Crespy, 1967).

Evolución no es mejora, ni mucho menos progreso; evolución es solo solucionar con el cambio adaptativo los problemas que derivan de un entorno cambiante. Puesto que todo cambia, todo evoluciona. Puesto que todo evoluciona en una relacionalidad dialógica ecológica, el todo debe poseer una inteligencia ecológica que supere, en su participación de esta, las diferentes inteligencias particulares. Es, claramente, el tema del *anima mundi* platónica, el tema de racionalistas tales como Baruch Spinoza o Gottfried W. Leibniz y también de los románticos alemanes, por ejemplo, Friedrich Schelling y Johann Wolfgang von Goethe, convergentes todos en la idea de un Cosmos inteligible como un organismo vivo, dotado, por tanto, de inteligencia y, por ello, de espíritu (Beruete, 2018).

Sin embargo, no solo malentendemos la evolución como cambio progresivo, sino que tampoco tenemos claro que la evolución no solo conlleva la supervivencia de los más aptos, que no de manera necesaria serán siempre los más fuertes, con su elemento de injusticia asociado. Una medida de la aptitud, medida en genética de poblaciones como *fitness*, o eficacia biológica en la transmisibilidad de ciertos alelos en detrimento de otros, olvida demasiado a menudo el papel evolutivo de la inteligencia que poseen todas las formas de vida, la mayoría de las cuales están dotadas de un alto grado de sociabilidad (Kropotkin, 2016).

Por ello, la evolución es primero creadora y, más secundariamente, selectora en función de unas aptitudes determinadas. Por otra parte, en la selección natural, fuerza impulsora del hecho evolutivo, desempeñan un papel tal vez equipolente tanto el vector competitivo como el vector colaborativo, base tanto de la sociabilidad como de la cooperación mutua entre los individuos. Debe verse aquí, y no en mecanismos hipotéticos contractualistas, como los periclitados modelos hobbesianos o rousseauianos, el origen de la vida política humana: este es netamente biológico (Kropotkin, 2016).

Lo mismo puede afirmarse con respecto a los valores axiológicos, la moral y los mecanismos decisorios en ética: su base está en el desarrollo evolutivo, primero, del basamento biológico de la eusocialidad, de la que deriva la inteligencia social de las especies. La cooperación y la simbiosis en el seno de los grupos fomentan el desarrollo de los sentimientos sociales, de los que deriva el sentimiento de justicia equitativa y proporcional, fundamento tanto de la cohesión interna del grupo como de la aparición en este de la moral compartida (Kropotkin, 2016).

La función creativa del proceso evolutivo comporta que todas las posibilidades de juego asociadas a los equilibrios evolutivamente estables sean plausibles. Esto viene a significar que podemos observar una ecología evolutiva mo-

delizable a partir de la teoría matemática de juegos (Gibbons, 1997). Pese a la belleza formal de las ecuaciones descriptoras de la teoría de juegos, no vamos a sembrar de fórmulas este escrito, aunque alguna, como es lógico, se nos deberá escapar al ser este uno de los lenguajes en los que la Naturaleza parece haber escrito sus leyes.

Pero sí conviene tener presente cara a los lineamientos que seguirán cuán evolutivamente estable resulta una estrategia competitiva entre los individuos o poblaciones que constituyen la ventana o nivel de organización de la materia sobre el que se focaliza la acción de la selección natural, como otras posibles estrategias que incluyen la cooperación entre los mismos niveles de organización. Tal es el caso que justifica la importancia evolutiva de la cooperación, simbiosis o simbiogénesis en el proceder de los mecanismos de la acción selectiva que fundamenta la fenomenología evolutiva (Kropotkin, 2016).

SIMBIOSIS O SIMBIOGÉNESIS, CONOCIMIENTO Y EDUCACIÓN

Dentro de la amplia panoplia de estrategias evolutivamente estables que configuran el amplio mundo de las interacciones bióticas entre organismos (Odum, 1992), la simbiosis y la simbiogénesis aparecen como unas de las más misteriosas. Comprender el potencial creativo que con respecto a la evolución poseen los mecanismos simbióticos significa abrirse a entender la evolución no como un proceso de lucha entre desiguales, sino como uno en el que la diversidad de especies se ofrece un apoyo mutuo, no en competición entre sí por unos recursos escasos, sino en estrecha asociación creativa de un algo conjunto al que no es desmesurado denominar superorganismo o mundo interno (*Innenwelt*) común (De Duve, 1998).

Simbiosis es el nombre que recibe el proceso mediante el cual un mínimo de dos especies biológicas diferentes establecen una relación bidireccional íntima, de la que ambas obtienen beneficios y en donde el todo, o reunión de las partes, es más que la simple adición de estas, configurando la estabilidad un superorganismo novedoso en función del tiempo de la asociación.

Ejemplos de simbiosis hay muchos, siendo reiterado el caso singular de los líquenes, superorganismos constituidos por un hongo de nutrición heterótrofa y un alga de nutrición fotosintética o autótrofa (Denffer *et al.*, 1990). El hongo proporciona al alga humedad y minerales como el fósforo y el nitrógeno, junto con dióxido de carbono; el alga utiliza el agua, las sales minerales y la fuente de carbono que le proporciona el hongo para realizar la función clorofílica

fotosintética y producir glucosa, precisamente el nutriente que necesita el hongo. El líquen, como superorganismo que es, puede sobrevivir a la dureza de unas condiciones ambientales que hacen imposible la supervivencia de hongo y alga por separado.

A partir de las reacciones bioquímicas que realizan hongo y alga en su asociación simbiótica, es posible ver la aparición emergente de un equilibrio dialógico que trasciende el mero intercambio de reactivos y productos de las reacciones químicas implicadas.

De este modo, el alga recibe el dióxido de carbono, el agua y las sales minerales procedentes de su cosimbionte el hongo y produce fotosíntesis mediante la glucosa y el oxígeno como productos finales, tal y como expresa con inaudita belleza lógica la siguiente ecuación (Barceló, 1992):



Mientras tanto, el hongo aprovecha la glucosa y el oxígeno producidos por el alga como reactivos en su metabolismo heterótrofo, generando dióxido de carbono y agua, que a su vez serán los reactivos necesarios, junto con las sales minerales, para el metabolismo del alga.

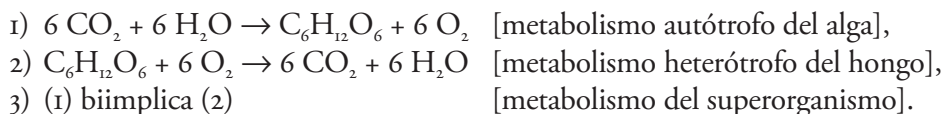
De este modo, la ecuación correspondiente al metabolismo heterótrofo del hongo es la que sigue:



Nótese que las ecuaciones bioquímicas 1 y 2 son complementarias, siendo una función la inversa de su complementaria. El acoplamiento estructural entre ambas ecuaciones conduce a una clausura operacional inforgética de tipo cibernético, fundamento de los sistemas autopoieticos. Y este es precisamente el caso: el acoplamiento estructural entre ambas funciones es el esquema básico que explica la persistencia inforgética de Gaia en el devenir del tiempo.

El resultado por complementariedad de la recombinación de ambas ecuaciones es el metabolismo del superorganismo líquénico en su totalidad, en un proceso en bucle de lazo cerrado cibernético.

De este modo:



Conviene ahora introducir un par de precisiones conceptuales que son necesarias aquí para llevar el argumento hasta sus conclusiones. Así, metabolismo autótrofo es el proceso que crea la materia orgánica, esto es, la materia constituyente como base física material de los seres vivos. Se trata, pues, de un proceso creativo por el que el universo inorgánico deviene una parte del mundo orgánico; en resumen, estamos hablando de un proceso constructivo, neguentrópico en el nivel de las leyes físicas de la termodinámica. Se trata, pues, de un proceso que precisa de una fuente de energía extrínseca al propio sistema. Como sin duda sabe el lector, esta fuente de energía, que utilizan todos los vegetales, no es otra que el espectro de la radiación electromagnética de la luz del sol.

Introducida la primera precisión conceptual, toca introducir una segunda. En este caso, el hongo, como todos los organismos heterótrofos, entre los que se incluyen los animales y los hongos, al degradar catabólicamente la glucosa hasta dióxido de carbono y agua, mediante un proceso que acontece en las mitocondrias celulares y que se conoce como fosforilación oxidativa (Rawn, 1989), libera la energía que estaba contenida en los enlaces químicos de la glucosa. Tal proceso es entrópico, esto es, desorganizador o destructor de la estructura de la molécula de glucosa. Los seres vivos, en el nivel celular que los constituye esencialmente, almacenan la energía obtenida en los procesos catabólicos de su metabolismo en forma de una molécula conocida como ATP, acrónimo de adenosín trifosfato.

El ATP es la moneda energética utilizada por las células en la interioridad de sus intercambios energéticos metabólicos, una suerte de «valor monetario» energético (Lehninger, 1988). Por otra parte, una forma molecular simplificada por pérdida de dos fosfatos de alta energía (el ATP contiene tres fosfatos) es el AMP, que también es empleado como segundo mensajero en la célula animal. Los vegetales no parecen haber desarrollado el mismo uso del AMP cíclico en la transducción del mensaje aportado por el neurotransmisor, pero disponen de receptores de MAP cinasa sensibles al etileno, responsables de la maduración de los frutos, ampliamente usados para la maduración artificial de la fruta en la industria alimentaria. Es importante recalcar que la MAP cinasa también se halla en la célula animal, lo que denota la existencia de un antepasado común en el curso de la filogenia (Alberts *et al.*, 2006).

Sin embargo, el AMPc sí parece tener un papel clave en la regulación de la morfogénesis y la respuesta a los agentes patógenos en los hongos (Martínez Espinosa *et al.*, 2000). Puede entenderse, ahora, uno de los destinos que tiene el fósforo que el hongo proporciona al alga: ser un constituyente del ATP y del AMPc.

Por otra parte, el hongo proporciona nitrógeno al alga, como ya hemos apuntado. El nitrógeno es un constituyente imprescindible para la fabricación de las proteínas que conforman la mayor parte del cuerpo visible de los organismos, el denominado fenotipo. Pero, a su vez, el nitrógeno junto con el fósforo, y el carbono y el hidrógeno fácilmente obtenibles a partir del agua, son los componentes esenciales de los nucleótidos constituyentes de la molécula que guarda la información genética de todos los seres vivos, el ADN (Watson, 2018).

El ADN guarda físicamente el genotipo, es decir, la información genética que se expresará en el fenotipo observable mediante las proteínas. De este modo, en el metabolismo total del superorganismo liquénico sucede un pequeño misterio, o no tan minúsculo, pues nos ofrece una de las claves que nos permite comprender el éxito evolutivo que ofrece un modelo de interacción biótica cooperativo, frente a modelos competitivos más primitivos evolutivamente: el misterio de la conversión inforgética de la energía en información y, tal vez, desde la perspectiva de la inteligencia vital (Pigem, 2016), de la mera información en un modelo primigenio de conocimiento, el que resulta de la interacción dialógica entre ambos simbioses.

Tal vez una de las funciones más importantes, pero a la vez más básicas del conocimiento, sea la de incrementar las probabilidades de supervivencia. El conocimiento, como la felicidad, solo es tal si es compartido. Los líquenes que habitan en los canchales de la alta montaña o en los más inhóspitos desiertos se asemejan, en este punto, a profetas que nos anuncian la buena nueva de que el conocimiento, si ha de ser, será generado y compartido en cooperación.

De hecho, en los últimos años se ha venido proponiendo que la simbiosis entre organismos de especies diversas podría ser uno de los motores más significativos del proceso evolutivo. La teoría de la simbiogénesis, propuesta por Lynn Margulis, establece que la simbiosis entre organismos pertenecientes a especies diferentes ocuparía un papel primordial en algunos de los denominados «saltos evolutivos» de la evolución, momentos en los que la velocidad promedio de esta parece sufrir una súbita aceleración. Así, la aparición de la célula eucariota a partir de la simbiogénesis establecida entre diferentes tipos de células procariotas constituye el ejemplo más comúnmente aducido. Orgánulos celulares hoy presentes en nuestras células eucariotas, como son las mitocondrias vinculadas con el metabolismo energético y los cilios y flagelos, vinculados, a su vez, con la motilidad celular, procederían de simbiosis en el pasado entre diferentes procariotas, tales como bacterias con forma de bacilo o espiroquetas simbioses. La endosimbiosis explica el hecho de que en la secuencia-

ción del genoma humano aparecieran cientos de genes compartidos con procariontes (Margulis y Sagan, 2003).

La endosimbiosis (Lovelock *et al.*, 1989) y la simbiosis propiamente dicha, o procesos similares como los que permiten el paso de la unicelularidad a la constitución de colonias y cenobios, a la subsiguiente construcción de pseudo-tejidos, tales como los que se encuentran en los parazoos o esponjas y, por último, a la pluricelularidad de los tejidos, órganos y sistemas de órganos, serían un ejemplo de organización de la materia viva según diferentes niveles o planos lógicos, según un modelo de jerarquías anidadas u holones, de los que son un ejemplo gráfico las conocidas muñecas rusas. Tras ellos se halla presente la tendencia de la materia orgánica a organizarse según metámeros o elementos modulares a partir de la repetición de tales estructuras seriadas.

Del mismo modo que en el universo físico la denominada «materia oscura», invisible e indetectable salvo por ciertas curvaturas que se producen en el espacio-tiempo, constituye un 90% de su total, y de igual manera que el Universo siempre es menor que el mundo, el conjunto de neuronas y sus sinapsis que forman la base material del universo cerebral siempre son menos que el mundo del pensamiento. Quien quiera encontrar un solo pensamiento en la platina de un microscopio, tan solo hallará la vida activa de la materia. Acceder a la fenomenología del pensamiento, y este acceso será hermenéutico, implica la necesidad de considerar la vida del espíritu, nunca subsumible del todo, por mor del misterio que lo incardina, en la mera materialidad empírica. De nuevo, Universo es menos que mundo.

La iteración de los módulos constituyentes en una unidad superior resultante, a la que podemos denominar propiamente superorganismo, como la misma simbiosis, trasciende la limitación de los monómeros integrantes y, con ello, habilita el espacio de lo posible para que dé a luz a lo novedoso en el mundo. Por ello, supera la simple fisicidad e inaugura o funda la creación de mundo.

Tal sucede en el caso de otro ejemplo de asociación simbiótica. En esta ocasión la que acontece entre diferentes especies de árboles y los hongos, constituyendo lo que se denomina una endomicorriza (Honrubia, 2009). Las endomicorrizas son un contacto íntimo entre las raíces de un árbol y las hifas del micelio de un hongo. De nuevo, los dos organismos simbiotes obtienen beneficios de la asociación, que se parece, en líneas generales, a lo que se ha explicado para los líquenes en líneas anteriores.

A través de los micelios de los hongos que integran las endomicorrizas, los diferentes árboles que constituyen un bosque están conectados entre sí. La micorriza actúa como un retículo o red que posibilita la existencia de un notable flujo de materia, energía e información, es decir, habilita que aparezcan

transacciones inforgéticas en la intimidad del humus de bosque. De este modo, la diversidad biológica de árboles que constituyen la estructura de un bosque o ecosistema puede hacer que estos se comuniquen entre sí, se ayuden y den la alerta ante los peligros que puedan suponer una amenaza para su supervivencia, según los descubrimientos de la ecóloga canadiense Suzanne Simard (Gorzalak *et al.*, 2015). De este modo, a través de la simbiosis constitutiva de la micorriza, se posibilita la construcción de una nueva simbiosis de alcance mucho más amplio: la de todos los árboles, sean de la especie biológica que sean, para integrar una organización o un organismo que es el bosque en sí.

Los árboles intercambian entre sí diferentes recursos materiales limitantes, tales como carbono, nitrógeno, fósforo y agua, además de compartir información de relevancia sensorial para su supervivencia, como es la presencia de depredadores (en este caso por vía aérea, mediante la emisión de compuestos orgánicos volátiles en forma de nubes de aerosol), o de plagas de insectos.

Tal proceder permite comprender que un bosque constituye un verdadero sistema integrado, donde tal vez cada árbol considerado como un ente individual es, en realidad, un elemento atómico de lo que sería el verdadero organismo vivo, el bosque. Existiría, pues, algo más que una analogía del bosque en relación con los organismos animales tradicionalmente considerados eusociales, como son los himenópteros sociales (abejas, avispas y termitas) y los primates, incluido el hombre (Wilson, 2012).

Se considera «eusocialidad» la forma de interrelación social, de base genética pero modelada por aprendizaje social —sobre todo de tipo *asesor* (Castro, 2008)—, mediante el cual una cohorte de individuos educa socialmente a diversas cohortes de menor edad, vinculado a la existencia de un nido, hogar o casa, compartido por todas las mencionadas cohortes; en el seno de la eusocialidad se dan los procesos de enseñanza-aprendizaje, que actúan como herramientas de mediación del desarrollo de los más jóvenes y de transmisión hereditaria lamarckiana del acervo cultural o cognitivo, en paralelo a los procesos de transmisión hereditaria genética, clásicamente estudiados por la biología.

Como es evidente, tal nido, hogar o casa es una estructura de base material, un objeto, pero a su vez se constituye como un *topos* no irremediamente vinculado a la existencia de la objetualidad material física, sino a la de un fenómeno o proceso no material; tal es el caso del lenguaje, la casa del ser para Heidegger (Heidegger, 2013), de las protoculturas que aparecen en los niveles más evolucionados de la filogénesis, vinculados a la aparición de la eusocialidad, y de lo que puede denominarse propiamente cultura, como en el caso de *Homo sapiens*.

Los trabajos de Suzanne Simard han demostrado empíricamente, a través del estudio de diferentes secuencias de ADN de las diversas especies presentes en el bosque, la existencia de las conexiones entre los distintos árboles, utilizando la red, similar a internet, de los micelios fúngicos que conectan a los diversos usuarios, esto es, a los diferentes árboles del bosque (Simard, 2018).

En el bosque no existe ningún árbol que no esté vinculado socialmente a la red micorrícica. Se ha observado que el mayor índice de conectividad corresponde a los árboles más viejos. Estos árboles madre establecen la conexión micorrícica con las plántulas recién germinadas a partir de las semillas y las ayudan a su desarrollo nutriéndolas con elementos vitales de tipo inorgánico (Fortey, 2016).

A pesar de que Aristóteles considerara que las plantas carecen de sensibilidad (Aristóteles, 1978, p. 45), quedando limitadas a la posesión de la mera ánima vegetativa, la evidencia científica permite sostener que están dotadas de sensibilidad (Leadbeater, 2019), e incluso que esta sensibilidad posee esbozos de conciencia, cuestiones que aparecen tratadas en la literatura védica, como el *Manusmṛiti* y el *Mahābhārata*, e incluso se les atribuye la posesión de sentidos semejantes al oído, como explica el *Veda* o el *Atharvaveda* (Misra, 1974).

Los experimentos científicos de Jagadish Chandra Bose (Misra, 1974), inspirado por algunos pasajes del *Mahābhārata* y por su conocimiento de la biología de la *lajjālu* (mimosa púdica) —muy utilizada en la medicina ayurvédica (Khare, 2016, pp. 362-363), de manera curiosa en la terapéutica de las patologías que interesan a los derivados epiteliales morfogenéticamente obtenidos de la hoja ectodérmica embrionaria, de donde proceden tanto la piel como el sistema nervioso central, incluido el cerebro—, mostraron la existencia de sensibilidad y de sentimientos de dolor y placer en las plantas, así como de memoria (Misra, 1974). Bose descubrió que existía señalización eléctrica en la coordinación intercelular vegetal y la sensibilidad vegetal al dolor cuando a las plantas se les inflige una herida por corte, cauterización o descarga eléctrica; estas parecen poder recordar experiencias pasadas y responder frente a estímulos procedentes del entorno (Chaudhuri y Chattopadhyay, 2009). Naturalmente esto abre la posibilidad de considerar la existencia de una protoconciencia, al menos en los cormófitos vegetales a partir de la integración de la señalización en plantas, llegando al desarrollo de una neurobiología vegetal (Brenner *et al.*, 2006).

Podemos apuntar aquí, entonces, la posibilidad de considerar la ampliación del campo de significaciones del concepto «eusocialidad» incluyendo el mundo social de los bosques sustentados inorgéticamente mediante el diseño reticular de tipo micorrícico, tanto para un solo individuo vegetal como para

una fitosociología que comprende diversas sociedades o comunidades vegetales integradas por centenares de individuos conectados a través de las raíces (Mancuso, 2015).

Las semillas, el equivalente a la etapa de desarrollo infantil dentro del ciclo ontogenético vegetal, germinan hasta cuatro veces más cuando están conectadas a los árboles viejos que cuando dicha conectividad se impide quirúrgicamente. De este modo, se apunta la posibilidad de la existencia de un auxilio por parte de los árboles adultos hacia aquellos otros que se hallan en la etapa infantil de su desarrollo, como hemos referido, aunque también cuidan de los que están en situación problemática o aquejados por una o varias patologías (Mancuso, 2015).

La transferencia inforgética de recursos vitales desde los adultos hacia los individuos infantiles o hacia aquellos otros en situación de necesidades especiales, esto es, el destino altruista de recursos hacia los árboles más débiles o necesitados, implicaría un incremento en la tasa de supervivencia de los árboles auxiliados, pero también del total de la sociedad ecológica que configura el ecosistema forestal como un todo orgánico integrado.

Los individuos que disponen de un sistema radical más desarrollado, y con ello de un mayor acceso a los recursos y a la conectividad de la red social inforgética, comparten esos recursos con los que habitan en una situación de mayor pobreza y menor acceso a los recursos. Existe una retroalimentación desde los árboles que ocupan una jerarquía inforgética más elevada hacia los individuos de los niveles inferiores. Como en todo proceso simbiogenético, el organismo total integrado es más que la mera adición de sus partes constituyentes.

El flujo inforgético entre los árboles, a través del cableado micorrícico es, como sucede en toda verdadera conversación, un flujo constante de tipo bidireccional, en el que unos individuos emiten un mensaje y los otros responden (Tassin, 2019). De este modo, un individuo concreto afectado por algún factor estresante de tipo ambiental —por ejemplo, falta de agua, insuficiencia de algunos de los recursos minerales de acuerdo con los postulados de la ley del mínimo de Liebig, hasta traumatismos continuados producto del ramoneo continuo de los herbívoros—, e incluso por daños derivados de patologías víricas, bacterianas o parasitarias, se comunica con el resto de los árboles del bosque a través de la red micorrícica, en demanda de auxilio, a lo que recibe respuesta por parte de los demás en forma de envío de señales y metabolitos de defensa bioquímica o, directamente, en el formato de envío de concentraciones variables del elemento mineral deficitario.

El bosque entero funciona, por último, como un organismo ecológicamente integrado. La biocenosis vegetal del bosque se comporta como un

universo, cuyos límites imprecisos se circunscriben al establecimiento del retículo radical: el funcionamiento como una red de conversaciones micorrícicas.

APARICIÓN DEL CONOCIMIENTO VITAL

Derivada del fenómeno evolutivo de la simbiogénesis aparece otra fenomenología subsidiaria de esta primera: la emergencia del conocimiento del organismo ecológico. Así, el bosque, o el ecosistema, integrado a través de la red micorrícica radical que configura el piso basal de la pirámide trófica, el de los organismos productores fotosintéticos, soporta sobre sí al resto de niveles tróficos del ecosistema, en lo fundamental sostenidos metabólicamente mediante una nutrición de tipo heterótrofo.

El ecosistema se configura, en primer lugar y como principio original, a partir del sustrato geológico y las variables fisicoquímicas acompañantes, sobre todo, la temperatura, la disponibilidad de agua, la energía solar y la fuerza gravitatoria. Estos constituyentes configuran el denominado biotopo, esto es, el basamento inerte sobre el que se construirá la arquitectónica del ecosistema.

Los pisos superiores del ecosistema, que configuran los diferentes planos en los que se manifiesta el fenómeno vital, reciben el nombre de biocenosis. La biocenosis es la capa viva del ecosistema, la trama de organismos a través de la cual se hilvana la vida.

Por lo general, la interrelación entre los diferentes organismos de la biocenosis se interpreta desde el punto de vista de las interacciones bióticas, tales como la depredación, el mutualismo, la simbiosis, la competencia, etc. Con ello se hace hincapié en cierto determinismo de tipo trófico, que interpreta la estructura ecosistémica meramente desde la perspectiva de quién depreda sobre quién, esto es, a partir de los intercambios de materia y energía que se producen entre los organismos (Odum, 1992).

Sin embargo, es posible incrementar algo más nuestra comprensión de la dinámica ecosistémica considerando, además de los intercambios de materia y energía, aquellos otros de tipo informacional, que también acontecen en el ecosistema. La consideración inforgética incluirá, por lo tanto, los intercambios energéticos y materiales, pero asimismo los gradientes de información que acompañan a estos dos primeros.

La información no deja de ser una consecuencia tanto de la existencia de la materia como de la energía, en especial si estas variables se consideran desde la perspectiva inforgética, donde se entrelazan formando una tríada inseparable. La interacción entre los diversos planos de organización material

posibilita la conservación y transmisión tanto de la energía como de la información en el nivel de la genética y de la epigenética, incluyendo en esta última la interacción con el entorno ecológico y con el resto de la biocenosis.

No puede pasarse por alto el hecho de que la arquitectónica que resulta de la integración de las estructuras y funciones ecosistémicas es portadora, por el mero hecho de existir en una forma en concreto y no en otra, de cierto patrón de información resultante de la pauta determinada que lo estructura. Esto es enunciable matemáticamente tanto a través de los índices de conectividad entre las especies como mediante los diversos índices de medida de la diversidad biológica, que nos proporcionan una medida bastante aproximada de la complejidad del ecosistema (Marull y Mallarach, 2002).

Por lo tanto, los sistemas ecológicos ajustarán su devenir tratando de mantener una distancia cercana al óptimo entre su matriz de valores en el estado presente —consecuencia, como es obvio, de la propia matriz de valores en la sucesión histórica de matrices de valores anteriores— y la matriz de valores promedio ideal. Esto se manifiesta, en el nivel de la ecología de poblaciones, mediante la capacidad de carga, K , del ecosistema (Campbell y Reece, 2007). Precisamente, es esta capacidad de carga del ecosistema, la K ecológica, junto con el estado de desarrollo climácico de la vegetación subsiguiente, lo que puede representar un desarrollo análogo de conocimiento ecosistémico.

LA RESILIENCIA ECOSISTÉMICA: LAS SUCESIONES ECOLÓGICAS

Conviene introducir aquí una precisión correlativa a algunas aportaciones significativas en la filosofía de la ciencia, referentes al carácter diferencial óptico-epistemológico de algunas de las ciencias biológicas con respecto al que ha sido el principal modelo estructurante del pensamiento relativo a la filosofía de la ciencia: algunas de las ciencias físicas.

Pese a estar claramente periclitado en la filosofía de la ciencia, hoy en día aún se asume como modelo de la racionalidad de tipo científico el paradigma lógico-matemático manifestado, sobre todo, a través de la expresión en lenguaje matemático, siempre que esto sea posible, de la descripción y mecanismos de funcionamiento de los fenómenos objeto de estudio. Es probable que la inscripción de dichas fenomenologías en un marco espacio-temporal de tipo cartesiano-newtoniano contribuya en mucho a la exclusión de las metodologías interpretativas.

Sin embargo, estas son las que proporcionan un sentido explicativo a los fenómenos caracterizados por la evolución en función del tiempo y en donde

no se cumple la regla del isomorfismo estructural en las variables espacio y tiempo, precisamente por la importancia que en dichas fenomenologías posee la singularidad *kairológica*.

La metafísica del instante se fundamenta en la distinción entre *Cronos* —el tiempo lineal, isomorfo e isócrono: aquel que devora a los seres temporales que advienen en su seno— y *Kairós* —el instante fugaz en el que advienen los entes, en su natalidad en el mundo del aquí y ahora—. La relación entre ambas concepciones del tiempo puede rastrearse hasta los textos en que Aristóteles traza la distinción entre los saberes teóricos y prácticos o, lo que es lo mismo, entre la *sophia* y la *phrónesis*, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, *Ética*, 1142). La *phrónesis* fundamenta la temporalidad kairológica como aquella en la que es posible la interpretación hermenéutica de la reunión entre los saberes teóricos y prácticos en su relación con la fenomenología (Chillón, 2019).

Mientras que la física de deriva newtoniana considera el tiempo a la manera de la distribución del conjunto de los números reales, R , es decir, como una sucesión de unidades isomorfas y perfectamente intercambiables entre sí, sin cabida para una posible singularidad de tales unidades, el tiempo kairológico permite tanto el advenimiento de la singularidad que acontece en el seno del tiempo como la puerta a su *duración*, lo que posibilita la introducción de una metafísica del tiempo.

El paradigma lógico-matemático establece como axioma la equipolencia y el isomorfismo del tiempo, lo que es de interés sobre todo en lo relativo a la predicción, por medio de ecuaciones, de la dinámica comportamental futura de los sistemas que son su objeto de estudio. Pero, por el contrario, adolece del defecto de no considerar aquello que es improbable y, por ende, singularmente impredecible, como es el caso de las *emergencias* a partir de la complejidad (Montoya y Montoya, 2015).

Tal es el caso de los objetos de estudio de las ciencias histórico-narrativas, de cariz más cercano a una hermenéutica interpretativa, en la que los hechos singulares y la *duración* de los mismos difícilmente encaja en una consideración isocrónica (Mayr, 2016).

Los hechos singulares o impredecibles son mucho más significativos, tanto por ser un punto de origen o reinicio del sistema, como por constituir un punto de bifurcación en el comportamiento del sistema que lo afecta como un todo, bajo la teoría de sistemas caóticos (Magnitskii, 2018). Son ejemplos la singularidad primera del *big bang*, o la extinción de los dinosaurios a partir de la caída de un meteorito en la Tierra hace 65 millones de años.

Es característica de los ecosistemas la posibilidad de establecer una dinámica de dos vías de desarrollo posibles, conocidas en ecología como sucesión

primaria y secundaria (López *et al.*, 2006). De este modo, la sucesión primaria es el proceso por el que, a partir de la roca madre desprovista de toda forma colonizadora de vida, es progresivamente vivificada por la aparición en ella de una creciente biodiversidad de formas de vida, que van estructurando sobre ella, en el fluir del tiempo, comunidades bióticas cada vez más complejas. De tal manera, a partir de un afloramiento rocoso se llega a constituir un bosque.

Por el contrario, y a diferencia de la sucesión primaria, se entiende como sucesión secundaria el proceso por medio del cual una comunidad vegetal ya desarrollada, por mor de la aparición de alguna perturbación ecológica —un ejemplo clásico en entornos mediterráneos son los desgraciadamente frecuentes incendios forestales—, se recupera de los efectos destructores provocados por esta. Así, una comunidad vegetal sometida a una perturbación severa puede recuperar su estructura previa, siendo el conjunto de fases sucesivas que atraviesa la comunidad vegetal en su recuperación precisamente la sucesión secundaria.

La capacidad de recuperación del ecosistema frente a los efectos devastadores de una o varias perturbaciones enlaza con su potencialidad autopoietica o de resiliencia. En dicha recuperación frente a la adversidad se siguen unas fases concretas, que parecen predeterminadas por el movimiento del fluir de la vida de la misma comunidad vegetal. De hecho, se comprueba que suelen ser las mismas, como si el propio ecosistema se dirigiese hacia un punto final de desarrollo de su estructura compleja prefijado de antemano, que no es otro que el punto de máximo desarrollo posible de su arquitectura de acuerdo con las posibilidades de desarrollo que ofrecen las variables climáticas de un lugar y tiempo.

Este desarrollo de la comunidad hacia un clímax puede verse como resultado de un proceso teleodinámico por el que el desarrollo ecológico apunta a un fin predeterminado, y también puede entenderse como un proceso guiado desde el punto final de desarrollo, que está atrayendo hacia sí, como sucede en el caso de la fuerza de la gravedad física, o, en un plano metafísico como producto de la *phyllia* o del amor, tal como aparece en las *Confesiones* de Agustín de Hipona (libro XIII, cap. IX). También puede anticiparse el comportamiento de un sistema, organizado como propensiones o tendencias a partir de la consideración de la hipótesis de las creodas de Waddington (Fox, 2000).

De este modo, la sucesión ecológica, en sus dos vertientes de la sucesión primaria y secundaria, resulta análoga a los procesos de estructuración del conocimiento mediante los procesos de aprendizaje. Igual que en los procesos de aprendizaje la información procedente del mundo se estructura y se integra a través de su dotación de un sentido para devenir conocimiento, lo que

incluye los procesos de recuerdo o memoria (la anamnesis platónica), la reconstrucción sucesional del ecosistema parece obedecer a cierto recordar cómo era la estructura previa o cierto prever cómo deberá ser la estructura climática final.

El ejemplo de la sucesión ecológica, reinstauradora de vida en el ecosistema, puede comprenderse no como habitualmente se hace, en una visión externa del proceso en la que unas especies dan paso a otras en la serie de etapas que confirma la sucesión, sino desde una perspectiva alternativa interna en la que las diferentes especies colaboran simbióticamente en la configuración de una superestructura de orden jerárquico superior, que no es otra que el bosque en su completitud. De este modo, el bosque es un superorganismo simbiótico eusocial (Wohlleben, 2019).

Mientras que en el caso del desarrollo embrionario el control del proceso parece estar bajo la supervisión de ciertos genes del desarrollo como son los genes Hox, en el caso de los niveles de organización superiores, por ejemplo la organización de las poblaciones en ecosistemas o el desarrollo de las convergencias adaptativas, parece tener un mayor poder heurístico alguna hipótesis explicativa alternativa, como es el caso de la causación formativa o hipótesis de la existencia de determinados campos mórficos, a partir de las teorías matemáticas del caos y de los atractores presentes en los sistemas (Sheldrake, 2006).

Del mismo modo que en biología la perspectiva de observación centrada en el organismo ha dado paso, progresivamente, a un estudio de este en su relación con el ambiente en donde se desarrolla su vida, se debería empezar a dar un paso más allá con respecto a lo que constituye una perspectiva acerca de la inteligencia, los procesos de enseñanza-aprendizaje y la generación del conocimiento que abandone el actual enfoque fundamentado en un excesivo neurocentrismo.

La sensibilidad a los estímulos internos y externos, el procesado de esta información, la emisión de respuestas inteligentes y, con ella, la génesis de un conocimiento útil evolutivamente considerado pueden darse tanto trascendiendo los límites del propio organismo en su singularidad individual, esto es, de modo eusocial (Wohlleben, 2019), como superando la necesidad autoimpuesta como axioma indemostrado de que es precisa la existencia de un sistema nervioso central para que aparezcan funciones biopsicológicas superiores tales como la inteligencia, la memoria, la voluntad o el conocimiento.

En muchos casos, los conceptos anteriores no se admiten formalmente en su uso en los artículos o libros científicos por miedo a incurrir en un subjetivismo antropocéntrico. Pero también se incurre en el mismo error si se intenta suponer de forma análoga que todos los modelos cognitivos han de seguir de

manera exacta el mismo modelo de cognición que se da en el caso de los animales, lo que no es otra cosa que un error de subjetivismo, en este caso zococéntrico (y, eminentemente, como consecuencia de la pervivencia de un uso conceptual inanalizado y antropocéntrico).

La cuestión, pues, pasa a ser problematizar conceptos tales como «inteligencia», «cognición», «aprendizaje» o «conocimiento», por poner tan solo algunos ejemplos. Se trata de algo más que de un análisis lógico o de una filosofía del lenguaje. En este sentido, la misma definición de «inteligencia» se ha sometido, de unos años a esta parte, a una reformulación, y merecen ser mencionados aquí los que consideramos los dos extremos dentro del análisis conceptográfico al respecto: así, como en todo análisis conceptual, el concepto se predica de un cierto objeto, supongamos p_x , es decir, el objeto x manifiesta cierta propiedad p , siendo p , en este caso, el concepto «inteligencia», pero la predicación es factible para cualquiera de los conceptos anteriormente enumerados.

Partiendo de esta predicación conceptual, p_x , es posible, con respecto al concepto p —y, de hecho, este es un punto clave en nuestro análisis—, proceder de dos modos, que representan asimismo los dos extremos factibles, tanto de disgregación como de amplificación del campo conceptual de significaciones.

Así, el tratamiento de la «inteligencia» como «inteligencias múltiples» implica cierta disgregación del concepto en una multiplicidad de inteligencias adjetivadas, tales como la «inteligencia emocional», la «inteligencia lógico-matemática», la «inteligencia naturalística», etc. Todo esto ha conllevado una nueva perspectiva no ya de la propia inteligencia, de su clasificación taxonómica y, por ende, de la posibilidad y relativa plausibilidad de sus instrumentos o metodología de medida, sino también acerca de la existencia en la práctica de una gran diversidad de formas de presentación en el mundo de esas mismas inteligencias. Las repercusiones prácticas en educación de esta teorización son sobradamente conocidas, sobre todo en el ámbito pedagógico formal.

Debe observarse aquí que, cuando un concepto o propiedad, p , es predicado de un objeto, x , es decir, p_x , y dicha propiedad p es disgregada por su atomización en una multiplicidad de propiedades diferentes, una posible expresión formal de este hecho debería predicar de x tantas proposiciones atómicas como propiedades, en este caso inteligencias, fuesen admisibles.

De este modo, podría afirmarse $p_x, q_x, r_x, \dots, n_x$, donde el término enésimo de la serie representa el final de esta. Cabe apuntar aquí que, si bien el reconocimiento de toda una pléyade de morfotipos de la inteligencia, en función de la asunción, fundamentada empíricamente, de que esta es múltiple, quizá supone cierto avance, la perspectiva de las inteligencias múltiples no realiza en absoluto todo el despliegue potencial de su campo de significación. Esto es

debido al hecho de que refiere la propiedad «inteligencia», en la multiplicidad de sus morfotipos, a un único objeto existente en el mundo, la especie humana a la que pertenecen todos los seres humanos en la actualidad presentes en la Tierra, *Homo sapiens sapiens*.

Sin embargo, a nadie se le escapa que, además de la especie biológica a la que pertenece la forma actual de homínido que domina el planeta, existen unos cuantos millones de especies biológicas distribuidas por toda latitud y longitud de Gaia, a las que les es perfectamente aplicable la serie de inteligencias anterior, como mínimo de modo análogo si atendemos tan solo a la igualdad de función de la propiedad, pero sin duda de modo homólogo, si introducimos aquí, con toda su extrema potencia, el vector que suponen las derivadas de la teoría de la evolución biológica de las especies, esto es, el vector histórico de la filogénesis.

A nivel formal, pues, y con la base que supone la introducción de la función de la biodiversidad dentro de la función descriptiva de las inteligencias múltiples humanas, es permisible considerar no solo la especie humana, x , sino también la serie de especies biológicas que constituyen la biodiversidad biológica según la serie $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$.

A cada uno de los miembros de esta serie, es decir, a cada especie biológica, le sería aplicable, como mínimo, cierto número de las inteligencias múltiples humanas descritas en la actualidad, pero, muy probablemente, además, las suyas propias y aun otras desconocidas hoy, dada la diversidad, tanto de órganos perceptivos como de sistemas de integración cognoscitiva, propia de la diversidad de especies, cada una de ellas adaptada a un nicho ecológico particular y con su propia historia filogenética intrínseca.

De este modo, la inteligencia como función biopsicológica vinculada a la biodiversidad del planeta, X , resulta ser el producto de cada propiedad, p , específica, esto es, de cada una de las inteligencias múltiples presentes en la especie, algunas humanas y otras propias de un determinado linaje evolutivo, con respecto a cada una de las especies biológicas x que constituyen la biocenosis del ecosistema.

Esto aparece formalmente formulado en la siguiente expresión:

$$3) X = \sum_{i=1}^n p_i x_i$$

Aquí debe tenerse muy en cuenta la definición de inteligencia aportada por Gregory Bateson, quien entiende que esta es la diferencia que detecta la diferencia, o bien la pauta que detecta la pauta, esto es, la metapauta (Bateson,

2006). El significado de esta afirmación es que, en función de los sistemas perceptivos de que disponen, los seres vivos detectan un cambio interno o externo en el entorno a partir de un cambio en una o varias de las variables que definen el estado de equilibrio de partida.

El cambio en dichas variables, si es perceptible por el organismo, constituye una entrada de información o estímulo. Sin embargo, para que verdaderamente aparezca la inteligencia, a dicho cambio primario le debe secundar un cambio secundario relacionado con él. Esto abre la puerta a la posibilidad de un análisis de dicho cambio en función de la aparición y desarrollo de mecanismos de procesamiento de la información, que producirá, a su vez, una variación en el estado de equilibrio cognoscitivo interno del organismo en cuestión. La inteligencia del organismo estaría vinculada a esta capacidad de análisis secundario de la diferencia en los valores de las variables internas y externas. Esto es lo que permite a la inteligencia ver un paso más allá y tomar las acciones adecuadas para el mantenimiento de la homeostasis o equilibrio vital del organismo.

Debe notarse que el concepto «inteligencia» definido de este modo posee un radio de amplitud semántica que amplifica su potencial aplicación en la descripción de los diferentes comportamientos que manifiestan los seres vivos. Así, el concepto puede ser aplicado a cualquier sistema capaz de captar la diferencia ambiental y, en correlato con esta, generar una diferencia interna que, estabilizada en función del tiempo y en mutación constante coadaptativa con las variaciones externas e internas al organismo, constituye uno de los núcleos esenciales y originales de lo que denominamos conocimiento.

Así, un sistema inteligente correspondería a todo sistema capaz de autorregular sus derivas homeorréticas y su dialéctica con el ambiente en evolución continua. Como es lógico, esto posibilita incluir entre los sistemas inteligentes tanto aquellos creados por el hombre mediante la tecnociencia, los denominados sistemas de inteligencia artificial, aunque esta sea todavía limitada, como los sistemas originalmente dotados de inteligencia: los seres vivos.

En este sentido, constructos tales como «inteligencia vital» permiten ampliar la inteligencia como propiedad esencial, y tal vez definitoria, de la vida. La inteligencia estaría distribuida en toda la amplitud de la filogenia evolutiva, incluidos los cinco reinos de la vida aceptados en la actualidad: *Monera*, *Protista*, *Fungi*, *Plantae* y *Animalia*. La inteligencia vital presentaría una diversidad de formas accidentales en cada una de sus manifestaciones específicas particulares.

Todas las especies biológicas dan respuestas a los desafíos y oportunidades que les plantea un entorno con frecuencia cambiante. Dichas respuestas a los estímulos ambientales constituyen una amplia panoplia de soluciones inteli-

gentes a los problemas planteados por el entorno. La noción que considera las acciones que componen las respuestas biológicas a los estímulos como una serie de programas modulares, determinados genéticamente y producto de la aleatoriedad de la selección natural que sobre ellos se efectúa, no deja de ser una extensión de la metáfora del organismo considerado como mera maquinaria biológica.

Acerca de la sensibilidad y la reactividad de los vegetales, considerada esta última nula salvo por la existencia de modificaciones en la dirección del crecimiento, como las nastias y los tropismos, hoy sabemos que se dan en un grado similar al que ofrecen algunos animales invertebrados que sí están dotados de sistema nervioso central. De este modo, además de los clásicos experimentos acerca de la señalización y modulación eléctrica realizados por el hindú Bose (véase p. 64), poseemos una medición de la velocidad promedio a la que viaja la señal eléctrica intercelular en los tejidos vegetales, equivalente a 1 cm/min, muy inferior a la velocidad de propagación en los *Chordata*, pero equivalente a la que se observa en el sistema nervioso central de los invertebrados inferiores (Wohlleben, 2019).

Por otra parte, la señalización eléctrica se complementa en los vegetales con la señalización química, tanto a partir de la síntesis a nivel intraorgánico de hormonas como las auxinas, giberelinas y citoquininas como por medio de la producción del compuesto gaseoso etileno, que permite la coordinación específica poblacional a través del aire contra el ataque de insectos parásitos o depredadores. La recepción del etileno provoca la síntesis en los tejidos de taninos o de sustancias neurotóxicas contra los depredadores, incluso contra vertebrados tales como las jirafas cuando se alimentan de las acacias en las sabanas africanas (Wohlleben, 2019).

Debe tenerse en cuenta, en consecuencia, que la combinación de la señalización eléctrica celular con la secreción hormonal en los tejidos y el uso del etileno como un lenguaje comunicativo tanto interindividual como transespecífico es un análogo de la señalización neuroquímica en los modelos animales. La diferencia entre los animales y los vegetales estriba en que, mientras que los primeros poseen arquitectónicas neurales centralizadas en un sistema nervioso central, los segundos están dotados de estructuras descentralizadas, distribuidas por todo el cormo y, eminentemente, a nivel celular.

Con respecto a la capacidad lingüística de los vegetales, baste hacer mención de la fundamentación del par referente/referencia o significado/significante en la filosofía del lenguaje de raíz fregeana, origen moderno de toda la filosofía del lenguaje hasta nuestros días, y del lenguaje como uso, o como firma de vida, de raíz wittgensteniana, que se da de modo análogo en los vege-

tales, capaces de reconocer y guardar memoria diferenciada para dar respuesta mediante la señalización por medio del etileno a cada una de las diferentes especies de insectos que tratan de devorar sus hojas. La respuesta para cada insecto es diferente, específica (Wohlleben, 2019). Recordemos que, como hemos señalado, la noción batesoniana de inteligencia es la de la diferencia capaz de demarcar, a su vez, otra diferencia, lo que, por su parte, comporta una sensibilidad con respecto a esta diferencia. Cuando este algoritmo se aplica recursivamente a la sensación, se obtiene el ser sensible a la propia sensación, capaz de recordarla. De este modo, la inteligencia se apoya en la memoria, y ambas lo hacen en la protoconciencia o la conciencia que, junto con la volición, fundamenta la voluntad (*Wille*). La tríada memoria, inteligencia y voluntad delimitada por el lineamiento de Agustín de Hipona a Tomás de Aquino parece clara. Las derivaciones acerca de la voluntad vital, también. Por último, las similitudes con el metaaprendizaje pedagógico no deben pasarse por alto. Estos puntos se desarrollarán en otro trabajo.

Nosotros añadimos a la inteligencia, la memoria y la voluntad su producto fundamental, el conocimiento. Este conocimiento nos resulta vital y surge como consecuencia lógica a partir del antecedente constituido por el constructo *inteligencia vital* (Pigem, 2016). Tal inteligencia, en el caso de los vegetales, es una inteligencia social, que rinde como producto cierto tipo de conocimiento, como mínimo en un sentido adaptativo-evolutivo, ligado a un sentido teleológico complicado con el devenir sucesional del ecosistema.

En este preciso sentido, el ecosistema puede describirse adecuadamente, en cuanto a la complejidad de su organización, a partir de la ecuación que configura el índice de biodiversidad de Shannon, derivado de la teoría de la información y la ingeniería de sistemas. Este índice de biodiversidad, en su expresión formal matemática (Krebs, 1986) es el que sigue:

$$4) \quad H = - \sum_{i=1}^n p_i \ln p_i$$

Aquí, p_i se refiere a la probabilidad de encontrar en un determinado transecto espacio-temporal una especie biológica determinada. El logaritmo neperiano de la probabilidad corrige dicha probabilidad según una escala logarítmica, mientras que el signo negativo anterior al sumatorio de probabilidades es un factor correctivo para que el resultado del cálculo comprenda los números enteros positivos. Debe tenerse en cuenta que esta formulación procede de la teoría de la información, la cibernética y la teoría de sistemas, y que en la filosofía de la biología ya se ha problematizado la relación entre información y

conocimiento (Fox, 2000). La noción de inteligencia de Gregory Bateson permite la articulación entre información y conocimiento, tema central en su pensamiento.

La analogía formal entre esta medida de la diversidad biológica (4) y la formulación elemental propuesta con anterioridad para las inteligencias múltiples biológicas (3), como homóloga a la inteligencia vital de Pigem, posee, además de una similitud en cuanto a la estructura formal, un mismo sentido.

El mantenimiento de la diversidad biológica de los ecosistemas es esencial para su desarrollo adecuado a lo largo del tiempo. Una alta diversidad biológica va ligada a una alta inteligencia vital a disposición de la sociedad vegetal del bosque, lo que redundará en una mayor disponibilidad para resolver los desafíos que plantea un medio hostil. En este sentido, un bosque es una *polis* y una ecología es una política en el más noble sentido griego de la palabra.

En el devenir ecosistémico, cada especie, con su propia dotación de inteligencia vital, desempeña un papel esencial, siendo todas las formas vitales igualmente importantes y necesarias. Juntas construyen un conocimiento que en este caso es orgánico.

No resulta en absoluto inadecuado para el pedagogo tomar, siquiera por un momento, un respiro en su quehacer y permitirse asombrarse, nacer según Aristóteles de toda filosofía, de las analogías entre la vida de los bosques y este emboscarse del ser humano en el lenguaje y la cultura. Estos puntos, y aun otros, deberán desarrollarse en ulteriores trabajos, pues aquí aparece el espacio como factor limitante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTS, B. *et al.* (2006) *Introducción a la biología celular* (2.^a ed.). México: Editorial Médica Panamericana.
- ARISTÓTELES (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- (2005). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- BARCELÓ, J. *et al.* (1992). *Fisiología vegetal*. Madrid: Pirámide
- BARÓN, J. (1973). *Historia de la circulación de la sangre*. Madrid: Espasa-Calpe.
- BATESON, G. (2006). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- BERUETE, S. (2018). *Verdolatría. La naturaleza nos enseña a ser humanos*. Madrid: Turner.
- BORGES, J. L. (1985). *Ficciones*. Madrid: Planeta de Agostini.
- BRENNER, E. D; STAHLBERG, R.; MANCUSO, S.; VIVANCO, J.; BALUSKA, F.; VOLKENBERGH, E. van (2006). «Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling». *Trends in Plant Science*, núm. 11, pp. 413-419.

- CAMPBELL, N. A.; REECE, J. B. (2007). *Biología*. México: Editorial Médica Panamericana.
- CASTRO, L. (2008). *¿Quién teme a la naturaleza humana? Homo suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- CHAUDHURI, A.; CHATTOPADHYAY, A. (2009). «Jagadish Chandra Bose: The First Indian Biophysicist». *Asian Agri-History*, vol. 13, núm. 4, pp. 316-317.
- CHILLÓN, J. M. (2019). «Heidegger y la prudencia aristotélica como profenomenología». *Ideas y valores*, núm. 169, pp. 133-152.
- CRESPY, G. (1967). *Ensayo sobre Teilhard de Chardin. De la ciencia a la teología*. Salamanca: Sígueme.
- DEACON, T. W. (2013). *Naturaleza incompleta. Cómo la mente emerge de la materia*. Barcelona: Tusquets.
- DE DUVE, C. (1998). *La célula viva*. Barcelona: Biblioteca Scientific American, Prensa Científica – Editorial Labor.
- DE HIPONA, A. (1993). *Confesiones*. Barcelona: Planeta.
- DENFFER, D. von *et al.* (1990). *Strasburger: Tratado de botánica*. Barcelona: Omega.
- FORTEY, R. (2016). «The Community of Trees». *Nature*, núm. 537, p. 306.
- FOX, E. (2000). *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo xx*. Buenos Aires: Manantial.
- FUKUOKA, M. (2015). *Sembrando en el desierto. Semillas para la regeneración del planeta*. Murcia: Cauac Editorial Nativa.
- GABRIEL, M. (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Ediciones de Pasado y Presente.
- GANDLER, S. (2003). «¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás? Acerca de las tesis “Sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin». *Estudio. Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, núm. 20, pp. 7-39.
- GIBBONS, R. (1997). *Un primer curso de teoría de juegos*. Barcelona: Antoni Bosch Editor.
- GORZELAK, M. A. *et al.* (2015). «Inter-plant communication through mycorrhizal networks mediates complex adaptative behaviour in plant communities». *Annals of Botany Company*, núm. 7, pp. 1-15.
- HEIDEGGER, M. (2013). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- HONRUBIA, M. (2009). «Las micorrizas: una relación planta-hongo que dura más de 400 millones de años». *Anales del Jardín Botánico de Madrid*, vol. 66SI, pp. 133-144.
- JAEGER, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: FCE.
- KHARE, C. P. (2016). *Ayurvedic Pharmacopoeial Plant Drugs. Expanded Therapeutics*. Boca Raton: Taylor and Francis Group.
- KREBS, C. (1986). *Ecología. Análisis experimental de la distribución y abundancia*. Madrid: Pirámide.
- KROPOTKIN, P. (2016). *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*. Logroño: Pepitas de calabaza.

- LEADBEATER, S. (2019). «Ancient Roots to Untruths. Unlearning the past and seeing the World anew». *Quarterly Journal of Forestry*, vol. 113, núm. 1, pp. 51-56.
- LEHNINGER, A. L. (1988). *Principios de Bioquímica*. Barcelona: Omega.
- LÓPEZ, I. *et al.* (2006). *Ecología*. México: Umbral Editor.
- LOVELOCK, J.; BATESON, G.; MARGULIS, L. *et al.* (1989). *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona: Kairós.
- MAGNITSKII, N. A (2018). «Bifurcation Theory of Dynamical Chaos». En Al Naimee, K. A. M. (ed.), *Chaos Theory*. Londres: IntechOpen, pp. 197-215.
- MANCUSO, S. (2015). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- MARGULIS, L.; SAGAN, C. (2003). *Captando genomas. Una teoría sobre el origen de las especies*. Barcelona: Kairós.
- MARTÍNEZ ESPINOSA, A. D. *et al.* (2000). «Las vías de transducción de señales en la patogénesis y la morfogénesis de Hongos: los casos de *Ustilago maydis* y *Magnaporthe grisea*». *Revista Mexicana de Fitopatología*, vol. 18, núm. 1, pp. 55-60.
- MARULL, J.; MALLARACH, J. M. (2002). «La conectividad ecológica en el Área Metropolitana de Barcelona». *Ecosistemas: Revista científica y técnica de Ecología y Medio Ambiente*, núm. 2, pp. 2-22.
- MASON, S. F. (2012). *Historia de las ciencias, 1. Desde la Antigüedad hasta el siglo XVI*. Madrid: Alianza editorial.
- MAYR, E. (2016). *Así es la biología*. Barcelona: Penguin Random House.
- MISRA, A. (1974) «Consciousness in Plants». *Indian Journal of History of Science*, vol. 9, núm. 2, pp. 178-184.
- MONTOYA, I. A.; MONTOYA, L. A. (2015). «Comprensión del concepto de emergencia, desde el aporte de Holland, Kauffman y Andrade». *Innovar: Revista de Ciencias Administrativas y Sociales*, vol. 25, núm. 57, pp. 27-43.
- MORIN, E. (2015). *Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ODUM, E. P. (1992). *Ecología. Bases científicas para un nuevo paradigma*. Barcelona: Vedral.
- PIGEM, J. (2016). *Inteligencia vital. Una visión postmaterialista de la vida y la conciencia*. Barcelona: Kairós.
- RAWN, J. D (1989). *Bioquímica* (vol. I). Madrid: Interamericana McGraw Hill.
- SHELDRAKE, R. (2006). *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la Naturaleza*. Barcelona: Kairós.
- SIMARD, S. (2018). «Mycorrhizal Networks Facilitate Tree Communication, Learning and Memory». En BALUSKA, F. *et al.* (eds.), *Memory and Learning in Plants (Signaling and Communication in Plants)*. Nueva York: Springer International, pp. 192-213.
- SKOLIMOWSKI, H. (2017). *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*. Barcelona: Atalanta.
- TASSIN, J. (2019). *Pensar como un árbol*. Barcelona: Plataforma Editorial.

- UEXKÜLL, J. von (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus.
- WATSON, J. D. (2018). *ADN. El secreto de la vida*. Barcelona: Penguin Random House.
- WILSON, E. O. (2012). *La conquista social de la Tierra*. Barcelona: Random House Mondadori.
- WOHLLEBEN, P. (2019). *La vida secreta de los árboles*. Barcelona: Ediciones Obelisco.

PEDAGOGÍA SENSIBLE. EL CUERPO EN LOS CONTEXTOS EDUCATIVOS

JORDI PLANELLA

Universitat Oberta de Catalunya

Actualmente me gustaría encontrar simplemente el tono de aquel profesor de literatura que me sacó de entre los malos estudiantes. Quizá porque, en vez de censurar, daba confianza; quizá por su paciencia de pescador de caña y su acogedora bondad. Hay dos clases de maestros, como es sabido: los que a base de darte la impresión de que eres inteligente, capaz y esforzado terminan por convertirte en tal, y los que te cortan las alas. Evidentemente, él estaba entre los primeros. Se convirtió en un amigo y más que sus cualidades pedagógicas, lo que aprecio ahora es su capacidad de acuarelista y de poeta (al estilo de Prévert). Lo que me ha marcado más profundamente no ha sido tanto su saber cuanto su inmenso amor por el hombre y su humildad [...] Con él se comprendía que la literatura no se aprende, sino que se vive: es un arte de vivir.

MICHEL BARLOW, 1969, p. 30

DE LOS CUERPOS Y DE SUS EDUCACIONES

La educación sigue estando, de manera constante, en el centro de los huracanes críticos, en la mirada de los políticos (y de las políticas sociales, educativas y económicas que estos impulsan, o que deberían impulsar), en las reflexiones y preocupaciones de determinada parte de la sociedad. Pero ¿esas miradas y esas reflexiones sirven para mejorar la educación? ¿Sirven para recuperar algunas experiencias que antaño permitieron otras formas de concretar el ejercicio pedagógico? ¿Debemos partir siempre de cero cuando proponemos proyectos educativos o seremos capaces de sacar el polvo a teorías, pedagogos y proyectos que antes que nosotros recorrieron esos senderos? Ello requeriría una verdadera arqueología de la escuela en el sentido genuinamente foucaultiano, ya que este autor nos diría que «la genealogía [...]. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo».¹ Lo que propongo

1. En especial, me refiero a su trabajo *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard, 1969. También a la edición reciente de MICHEL FOULCAULT. *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral. Brevariarios de los Cursos del Collège de France* (Jorge Álvarez, ed.), 2016. Tal y como sugiere BERMÚDEZ:

a lo largo de este capítulo es adentrarnos en las formas, pasadas y actuales, que han permitido la posibilidad y el desarrollo de una *pedagogía sensible*, una pedagogía que ha hecho posible una educación corporal más allá de los cánones «platónicos» o «cartesianos», excesivamente centrados en la recepción de saberes a través del intelecto. Una pedagogía que no tome posiciones aferradas a posturas y miradas corpofóbicas.

A pesar que en las últimas décadas hemos asistido a cambios significativos en las formas de entender y ejercer la educación (aunque casi siempre bajo las categorías de aparente cambio como son las nuevas tecnologías o la idea misma de competencias), en la actualidad nos seguimos encontrando con flagrantes contradicciones que nos obligan a pensar, a seguir buscando otras vías para ejercer las profesiones pedagógicas desde posiciones vinculadas al deseo de transformar la realidad. De hecho (y esto es una cuestión fundamental), la pedagogía está llamada a seguir —siempre— buscando nuevas vías, nuevas formas de pensar y de ejercer el bello oficio de la educación. A no quedarse anquilosada en formas estáticas de pensar, a discutir y reflexionar sobre la relación entre los sujetos de la educación, las praxis pedagógicas y la consecución del estatus de ciudadanía.

Desde hace unos años, me vengo ocupando y preocupando por temas que conciernen al cuerpo y a la educación, lo que muchas veces se visualiza y concibe como una cuestión periférica y menor. Para mí, es un tema central y de una gran relevancia. No hablo de la «educación del cuerpo», sino del cuerpo y la educación. Me gusta, de forma consciente, romper esa clásica perspectiva que entendía —y sigue entendiendo todavía— que el cuerpo debe ser educado (y por educación corporal se entienden ciertas formas de domesticación del cuerpo). La educación del cuerpo va mucho más allá de esta visión restringida que lo asimila a algo anatómico, biomecánico o fisiológico. Voy a intentar mostrar cómo más allá de esta idea (educar al cuerpo) el cuerpo es en realidad un elemento central de las praxis educativas, hasta el punto de que podemos atrevernos a afirmar que «sin cuerpo no hay educación». En este sentido, no se trata de volver a ofrecer fórmulas cerradas que nos den indicaciones de *qué hacer con el cuerpo*. Se trata de abrir puertas y ventanas a las posibilidades de hacer con el cuerpo, hacer desde el cuerpo, hacer al cuerpo, aprender el cuerpo, aprehender el cuerpo, aprender desde el cuerpo y aprender con el cuerpo, y no la clásica perspectiva que hablaba de aprender a pesar del cuerpo.

«Començant per l'arqueologia del saber, i acabant per l'hermenèutica del subjecte, les seues produccions no han estat més que una sèrie de combats al voltant de la veritat» (BERMÚDEZ, 2003, p. 43).

Dichas aperturas en la mirada al cuerpo se abren a un sinfín de posibilidades pedagógicas que bien merecen ser pensadas y aprovechadas al servicio de una educación que no niegue la dimensión corporal e integral de los sujetos. De forma habitual, es la inercia —una determinada manera de actuar— la que nos conduce a realizar ciertos ejercicios de repetición y nos lleva a situaciones de «permanencia». En cierto modo, es lo que viene sucediendo en una parte de la actual praxis educativa. Una simple mirada a esas prácticas educativas nos permite darnos cuenta de que se encuentran alineadas con las pedagogías que podemos denominar de «corte cartesiano». Son pedagogías que niegan el cuerpo, a las que molesta el cuerpo, que prefieren «sujetos sin cuerpo» antes que «sujetos encarnados».²

Al plantear el debate sobre el tema que nos ocupa, de lo que se trata es, en realidad, de discutir sobre las posibilidades de una mirada sensible, de una pedagogía sensible que se preocupa por esas otras dimensiones del sujeto que muy a menudo quedan ofuscadas por las técnicas de *parametrización* de la diferencia, por la *clasificación* (ordenación de los sujetos), por la *cuantificación* y por la necesidad (injusta) de *tener controlado* a todo aquel que vive en los márgenes y lo que pueda representar un peligro para nuestras vidas.

Se trata de pensar una pedagogía sensible frente a una pedagogía anestesiada o anestesiante. Y al reflexionar sobre ello, nos vienen a la mente las palabras de Spinoza cuando nos dice que «nadie sabe lo que puede un cuerpo» (Benito, 2015). Y añade: «Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, lo que puede hacer el cuerpo» (Spinoza, 1990, parte III, proposición II, escolio). Esta idea de Spinoza va a la par con lo que plantea Edmund Husserl en relación con el cuerpo cuando en su libro *Ideas II* expone temas vinculados a la experiencia corporal, una experiencia de orden sensorio-motriz que atraviesa nuestras vidas. Termina por decirnos que «yo con el cuerpo puedo realizar muchos actos» (se trata de una conexión radical con la idea de Spinoza). Experimento mi cuerpo por dentro, a diferencia de algunos objetos de los cuales puedo llegar a tener cierta experiencia de orden estrictamente visual. En *Ideas II*, Husserl describe el modo de constitución del cuerpo propio integrando los problemas psicofisiológicos en la definición misma de hombre, de ser humano (Andrieu, 1993, p. 247). Desde esta mirada podemos situar y entender el cuerpo como la

2. Cuando hablamos de sujetos encarnados, lo hacemos a tenor de lo que propone MICHEL HENRY: «En un primer sentido, la encarnación atañe a todos los seres vivos que hay sobre la tierra, puesto que todos ellos son seres encarnados. Esta primera nota muy general nos sitúa ya ante enormes dificultades. Lo que caracteriza a los seres humanos es que tienen cuerpo» (2018, p. 7).

existencial del yo y de la cultura. Husserl nos llevará a la diferencia (importante y radical al plantear cuestiones vinculadas con la pedagogía sensible) entre *Körper* (cuerpo físico) y *Leib* (cuerpo vivido o también cuerpo simbólico).

Es justamente en la apertura que esa duda nos ofrece (el hecho de desconocer las potencialidades del cuerpo del sujeto) cuando aparece, crece y toma fuerza la idea de una resistencia por parte del sujeto, de un «no dejarse anestesiar» por el sistema. Para el filósofo español Josep Maria Esquirol, «resistir no es propio solo de anacoretas y ermitaños. Existir es, en parte, resistir. Entonces la resistencia expresa no un mero hecho circunstancial, sino una manera de ser, un movimiento de la existencia humana» (2015, p. 9). Porque en dejarse anestesiar, en no resistir, tiene lugar la caducidad del sujeto, la pérdida de reacción, el ocultamiento de sus posibles maniobras o pasar a ser algo más que alguien a través de mecanismos anestésicos. Anestesia es una palabra de origen griego que significa, justamente, *ausencia de sensaciones*. El estado de ausencia de dolor, por ejemplo, para las intervenciones quirúrgicas, contrasta con su sentido en el campo educativo. Es así que podríamos hablar de pedagogía anestesiada o incluso de pedagogía anestésica.

Una pedagogía anestesiada toma la forma verbal del pasado y se presenta como algo ya cerrado y concluido; la pedagogía anestésica toma la forma verbal —activa— de la potencia, del potencial futuro. La idea de la pedagogía anestésica me pareció muy clara cuando en agosto de 2015 visitamos el Museo de Historia de la Medicina de Rio Grande do Sul (MUHM, Porto Alegre). Allí había una sección amplia dedicada a la anestesia. Ya sabemos que la finalidad de la anestesia es la paralización de determinadas partes del cuerpo humano para realizar algún tipo de operación en ellas o con ellas. No despertar al sujeto (con sus pasiones, saberes, placeres, encarnaciones), sino mantenerlo dormido (si puede ser bien dormido), pasivo corporalmente. Sobre algo parecido nos habla Allué cuando afirma que:

En nuestro sistema asistencial, los enfermos somos el objeto de estudio de las reuniones profesionales, raramente los protagonistas directos. Se discute sobre nuestros cuerpos, sobre nuestras patologías, pero es infrecuente que, como personas, y no como pacientes o patologías, se nos escuche en el medio hospitalario, y menos aún en el universitario (ALLUÉ, 2013, p. 23).

He aquí la finalidad de determinadas pedagogías. Una finalidad que contrastaría con una idea de la escuela como «una vivencia de seres humanos en relación con la búsqueda conjunta de saberes para la mejora de la sociedad en la que convivimos» (Romero, 2009, p. 12). El ser humano pasa a ser, entonces,

un cuerpo tendido en una camilla, en un quirófano, o bien sentado pasivamente en un pupitre de nuestras escuelas, sin moverse, atento y sin molestar. De ese sujeto de la educación se espera —sobre todo— que no se mueva, que esté pasivo. ¿Y no es ese el significado de paciente en el campo médico? Un significado que se postula contrario a lo que nos decía Lacan: «Yo hablo con mi cuerpo, y eso sin saberlo. Digo pues siempre más de lo que sé» (Ubieto, 2014, p. 14).³ Y eso es algo que a la educación le sigue costando entender y aceptar. Para muchas pedagogías, los cuerpos no hablan; son silencio y no gritos desgarrados.

Muy a menudo, se produce un proceso que en realidad es así de simple: hasta una determinada edad (que puede variar enormemente en cada contexto escolar y social), el cuerpo es el elemento central del ejercicio de la educación. Aprendemos desde el cuerpo, a pesar de que seguimos aprendiendo muchas cosas sobre él. Aprendemos con el tacto, con los sabores, con los olores, a través del despliegue de múltiples sensibilidades. Es algo que fácilmente podemos conectar con la idea primaria del placer o con el deseo, ya que se trata de sensaciones agradables que vinculan, en cierta forma, lo que aprendemos con nuestra sensibilidad. Podemos llamar a este tipo de pedagogía (que bebe de fuentes pedagógicas como el naturalismo de Rousseau o los proyectos al aire libre de la Escuela Nueva) pedagogía sensible. Sensible porque permite (y obliga a) poner en circulación los sentidos de los educandos, y sensible también porque demuestra que es algo contrario a una pedagogía anestesiada o anestesiante. Podemos ver en este tipo de pedagogía una pedagogía que se abre a las posibilidades del cuerpo porque busca a la vez despertar al educando, no dejarlo dormido, darle la palabra y, en cierta forma, permitirle circular. La sensibilidad se posiciona contraria a la anestesia, pero también a la «insipidez»

Si abrimos un diccionario general de la lengua cualquiera, la perspectiva lexicográfica que nos ofrece el término «sensible» hace referencia a alguien que es capaz de percibir sensaciones o susceptible de percibir un cambio, o a algo que es perceptible por los sentidos. Y si buscamos sus sinónimos, encontramos palabras como: «impresionable, delicado, emotivo, afectivo, sentimental, compasivo, tierno, sensitivo, blando, perceptible». Se trata, se mire por donde se mire, de una vinculación con el cuerpo, de saborear las sensaciones e implica-

3. Dice UBIETO al hablar del cuerpo: «Una manera contemporánea de responder con el cuerpo a la presencia del “otro”, sea bajo la forma verborreica del niño que no hace sino interrumpir al profesor/adulto, o la desatenta de ignorarlo. En los dos casos podemos ver una modalidad del vínculo que nos habla de una dificultad creciente de la palabra para regular lo que se agita en el cuerpo» (UBIETO, 2014, p. 13).

ciones corporales. De entender la educación, en palabras de Assman, desde la idea central de que «procesos de vida y procesos de aprendizaje son la misma cosa» (2002, p. 49). Su objetivo es despertar todos los sentidos de los niños, ponerlos en movimiento y provocar que exista cierta actividad de orden corporal. Y ello termina convirtiéndose en algo contradictorio, porque una parte importante de los rituales que se llevan a cabo en las instituciones educativas tienen bastante que ver con los usos del cuerpo y con el dominio de determinadas técnicas corporales (al decir de Marcel Mauss, 1934). Desde el uso de instrumentos para el aprendizaje (aprender a utilizar un lápiz para escribir y de esa forma aprender a dominar el trazo, o aprender a utilizar el ratón y el teclado de un ordenador para teclear textos que deberán ser leídos y evaluados por otros), hasta el aprendizaje de técnicas que sirven para borrar los signos del periodo en las chicas adolescentes (disimular, esconder y eliminar manchas, formas y olores), la pedagogía no puede escapar al cuerpo.⁴ Como bien dice Solerdelcoll:

Todas las culturas articulan ritos de paso que nos guían y sostienen: primero el lápiz, después el bolígrafo y finalmente el teclado. Con ellos traspasabas espacios sociales marcados. El lápiz en primaria. En el instituto el bolígrafo; y en ocasiones especiales. En la universidad predominio del teclado. Tecleas reseñas de libros y trabajos (2008, p. 18).

En otras ocasiones, vemos al cuerpo de los estudiantes como una «fierrecilla salvaje» que requiere ser domada para que puedan aprender lo que los docentes han decidido que aprendan. Alguien podrá afirmar que no hay procesos de aprendizaje sin domesticaciones previas o paralelas. Craso error, pero ya sabemos que los estudiantes que no se dejan domesticar corren el riesgo de terminar siendo etiquetados (por ejemplo, como portadores de TDAH, en especial aquellos que no hacen sino hablar con el cuerpo). Así pues, la pedagogía sensible está llamada a procurar «que los fármacos antidepresivos no sean el remedio de una sociedad ausente. Ni el hastío ni el aburrimiento son sanos para un educador ausente» (Romero, 2009, p. 29). Tal vez se trate de pensar y mostrar qué enseñamos sobre la corporalidad (y no tanto sobre el cuerpo —la carne

4. Al pensar en el lápiz y su función social de ritualizar determinados dominios corporales, nos remitimos al texto de PETER HANDKE. *Historia del lápiz*. Madrid: Península, 2003. También remitimos al lector al trabajo de ALBERTINE GAUR. *Historia de la escritura*. Madrid: Fundación Germán Ruipérez, 1990.

que nos molesta y nos preocupa—) en nuestras instituciones educativas. Tal vez se trate de no negar, no discriminar, no repudiar, no esconder, no estigmatizar, no marcar o no «monstruar» esos cuerpos que, a nosotros, como docentes, nos molestan y a menudo ponen a la deriva cualquier intento de transmitir algo desde el paradigma de la tecnología educativa.

No queríamos terminar esta primera parte del capítulo sin dejar de preguntarnos si es posible ofrecer otra mirada al cuerpo. ¿Es posible iluminar la parte oscura de nuestra vida, de nuestros procesos formativos?

PENSAR EL CUERPO MÁS ALLÁ DE LA CARNE: SÍMBOLOS Y REGISTROS CORPORALES

Entender el cuerpo de forma dicotomizada ha sido, en parte, como se ha construido un proyecto antropológico que a su vez ha alimentado una pedagogía que entiende (de forma generalizada) el acto formativo como algo dicotomizado entre el cuerpo y la mente. Y es justamente en esa concepción dividida donde se sustenta una parte relevante de la educación escolar contemporánea. Desde esta perspectiva, a pesar del cuerpo, se llevan a cabo determinados procesos educativos; el cuerpo es concebido y erigido, en algunas pedagogías, como el enemigo de toda praxis educativa.

Hablar de educación corporal tiene un especial sentido en el momento y en el contexto en el que nos encontramos. Nos guste o no, lo aceptemos o no, somos *seres primariamente corporales*. En nuestras vidas, el cuerpo desempeña un papel fundamental, hasta el punto de que podemos afirmar que somos nuestro cuerpo (frente a la clásica concepción materialista que nos habla de la idea de que «tenemos un cuerpo»). Tal vez podemos ir más allá y atrevernos a decir que somos un cuerpo que dice «yo», un cuerpo que toma decisiones, que se posiciona, que se moviliza, que comunica su subjetividad. Ello nos plantea la posibilidad de tener muy presente lo corporal, pero traspasando la dimensión puramente anatómica (o por lo menos no quedándonos anquilosados en ella, ya que ese ha sido uno de los principales problemas de determinadas pedagogías).

Podemos afirmar que existen diferentes pedagogías y que una de ellas (la que más nos atrae) se interesa por las cuestiones vinculadas con lo sensible y no lo abandona hasta sacarle el máximo jugo posible. Básicamente, estamos hablando de una pedagogía del cuerpo físico y una pedagogía del cuerpo simbólico.

La primera tiene por objeto la higienización de los cuerpos y muestra un especial interés por clasificarlos, ordenarlos, estudiarlos, controlarlos y, si es

necesario, castigarlos. Desde esta perspectiva, cuando se estudia el cuerpo, siempre se hace desde el punto de vista biológico. En general, se trata de operaciones pedagógicas que se centran en:

- *Educación o reeducación de dichos cuerpos*: a través de ciencias auxiliares de la pedagogía, como por ejemplo la defectología (Rusia), la pedagogía terapéutica o la pedagogía correctiva. También tendrían cabida las ciencias biomédicas actuales puestas al servicio de la educación (recuperando esa clásica relación entre la pedagogía y la medicina, y poniendo en circulación —de nuevo— modelos neo-higienistas.
- *Eliminar la diferencia*: a través de prácticas radicales como la eutanasia o el aborto cuando hay un diagnóstico fetal de malformaciones congénitas, por ejemplo. Estos no son propiamente ejercicios pedagógicos, sino biomédicos. También operan a través del aislamiento-separación de los cuerpos que representan de forma radical la diferencia: escuelas de educación especial, aulas especiales, aulas de acogida para alumnos extranjeros, escuelas clasificadas como de especial complejidad social, etc.

A menudo, en muchas instituciones educativas actuales que despliegan amplios dispositivos para el ejercicio de la educación, podemos encontrar ejemplos claros de la pedagogía del cuerpo físico, una pedagogía que muchas veces se traduce en pequeños actos de microviolencia —casi imperceptibles para la sociedad y los sujetos que la habitan.

Aquí podríamos encajar algunas imágenes que es posible conectar con dicha pedagogía:

- a) Las filas en el patio para acceder a las aulas (con la finalidad de alinear ordenadamente los cuerpos de los educandos).
- b) Los niños uniformados en las escuelas.
- c) La expulsión de niños de las aulas. Se trata de actos «primariamente corporales», pues eliminan la presencia de los cuerpos que molestan y los relegan a espacios escolares periféricos, a no-lugares docentes.
- d) La separación en habitaciones de niños y de niñas en unas colonias escolares (cuando niñas y niños han pedido dormir juntos).
- e) La inexistencia de algo parecido a una educación sexual que incorpore realmente cuestiones de diversidad sexual (o el tan discutido pin parental sobre estas temáticas).
- f) Las reglas explícitas o implícitas que incumben al cuerpo en los espacios escolares (levantar la mano para pedir permiso, mantener la boca cerrada

en señal de respeto al maestro, prestar atención a las palabras del otro, es decir, del que habla).

- g) Castigar a una niña de nueve años a sentarse a la mesa de los pequeños en el comedor escolar porque ha tardado en terminarse el primer plato, etc.

La segunda tipología, la pedagogía del cuerpo simbólico, ha existido desde siempre, pero en muchas ocasiones ha permanecido escondida o sobreviviendo en los márgenes de las instituciones educativas. Es una pedagogía que se refiere a la dimensión existencial, subjetiva y relacional; se trata de la experiencia educativa del cuerpo propio (frente a la idea de un modelo de cuerpo impuesto) y del cuerpo entendido como cultura (y no como biología). Se trata de cuerpos que también en la escuela corpografían (hablan, comunican, escriben, narran a través de los trazos de su piel, etc.). En esta pedagogía, podemos ubicar múltiples imágenes que hemos visto muchas veces:

- a) El movimiento de los cuerpos en una clase de expresión corporal o de jazz (baile) donde los cuerpos fluyen, se mueven libremente, buscando y rebuscando los espacios, rompiendo los límites.
- b) La disposición no regulada de los cuerpos de los escolares en el aula (un aula no entendida ni dispuesta como un espacio lineal y simétrico).
- c) Las posiciones formativas que muestran la diversidad de los cuerpos (cuerpos con diversidad funcional, sexual, cultural) con completa normalidad.
- d) La no separación por género en juegos, actividades, etc., lo que evita recrear formas de poder y de construcción binaria de la realidad, etc.
- e) La presencia de niños, niñas y adolescentes trans en nuestras escuelas.
- f) El consentimiento de la expresión simbólica de los cuerpos en las aulas, en los patios, en los espacios no formativos de nuestros establecimientos educativos, etc.

Y eso se hace con maestros que sostienen ellos mismos determinadas posiciones basadas en la diferencia, que las ejercen y las encarnan. Lo vinculado con el cuerpo (o la carne) puede llegar a ocupar un espacio central de las prácticas y discursos educativos, y esa centralidad puede interpretarse de formas bien distintas: políticas vinculadas a la liberación corporal o políticas vinculadas al control de dichos cuerpos. Pero es cierto que los cuerpos ya no son (felizmente ya no podrán volver a ser) silencio, grito enmudecido desde los recónditos rincones de la carne (a menudo putrefacta), sino que ahora son voces que hablan y dan cuenta y razón de su estado. Son cuerpos que manifiestan (a través de las distintas formas de la palabra) lo que atraviesa sus vidas, lo que les

acontece, sus «experiencias corporales». Se trata de cuerpos empalabrados.⁵ Es ahí donde se dibuja una pedagogía de lo sensible que no busca leer los cuerpos como elementos anatómicos, como algo que los cosifica y nos cosifica a todos. No. Esa pedagogía se alinea con la escritura corporal, con la corpografía.

Para mí, lo corpográfico, la corpografía, no es algo técnico, sino simplemente se trata de la posibilidad de que los cuerpos sean leídos desde lo cultural. Y es aquí donde necesariamente aparece el lenguaje y lo que, a través del lenguaje, los cuerpos significan, dicen, hablan, comunican, silencian o corpografían. Es así como el cuerpo se muestra, se enseña, y a menudo ese mostrarse y enseñarse no es fiel a la realidad; una realidad multiforme, variada, configurada de distintas identidades que toman forma en las variadas corporalidades que las encarnan.

Me gusta partir de la máxima de Hans George Gadamer que nos dice que la formación es formarse, y en ese contexto la forma del cuerpo se encuentra ligada al proceso autoformativo. El proceso seguiría este camino: la materia primera del sujeto (el cuerpo entendido desde su dimensión física) es modificada, transformada, formada o deformada por parte de los elementos contextuales que participan en ese proceso. Si el sujeto se deja modificar sin más, será objeto de instrucción a través de lo que podemos denominar currículo corporal cerrado. En el currículo corporal cerrado, los cuerpos se forman a partir de determinados criterios que podemos organizar como:

- *cuerpos silenciosos* (no portadores de textualidades);
- *cuerpos normalizados* (que se ajustan a las medidas / características / estéticas marcadas por esos contextos);
- *cuerpos uniformes* (que no pueden ser leídos ni interpretados de formas diferentes);
- *cuerpos físicos* (que no disponen de una perspectiva simbólica);
- *cuerpos obedientes* (que se someten a los elementos biopolíticos que marcan las praxis pedagógicas).

Por el contrario, hablar de la dimensión simbólica del cuerpo y de su pedagogía es posible porque cada vez se entiende menos el cuerpo como cuerpo-objeto y más como cuerpo-sujeto. Esa pedagogía simbólica del cuerpo bebe de los movimientos antes citados (Escuela Nueva o pedagogía naturalista), ya que

5. Tomo prestada la expresión del antropólogo y monje benedictino Lluís Duch. Para más detalles, me remito a VV. AA. (2011), así como a otros trabajos más recientes suyos y sobre él: MORETA, I. (2019); DUCH, L. (2020) y DUCH, L. (2018).

se trata de pedagogías interesadas especialmente por la dimensión simbólica del cuerpo.

CUIDAR EL CUERPO EN LA ESCUELA

Para afrontar la tercera parte del capítulo, vamos a abordar la cuestión del *care* y de la vulnerabilidad con el propósito de pensar en estas otras dimensiones del cuerpo que podemos vincular con la pedagogía sensible. Desde este paradigma, se subvierte la mirada negativa al cuerpo, se invita a acercarse al Otro, a mirarlo, a acariciarlo desde el contacto, a desplegar el sentido del olfato, a recordar los sabores y los olores que configuraron la esencia de nuestras infancias. Se trata de «cuidar el cuerpo».

Pedagogía de la piel

La piel, a pesar de un gran desconocimiento común, es el órgano más grande del cuerpo humano. En palabras de Gottlieb, «la piel es el mayor órgano sensorial del cuerpo, y el sistema táctil el primer sistema sensorial que se hace funcional en la especie humana» (1971, p. 97). Nuestra piel ocupa una superficie de 2000 cm² y dispone de un total de 1.800.000 receptores.⁶ Puede llegar a representar el 12% del peso corporal total. Ello nos lleva a pensar dicho órgano como algo especial, relevante, algo que nos permite entrar en contacto con el mundo, que nos da información de él y que le da información sobre nuestro ser. Todo ello llevó a Nikki Giovanni a afirmar que «tocarse fue, sigue siendo y siempre será la verdadera revolución». Cuando hablamos de la piel, hablamos de algo muy potente que no podemos olvidar. Pero la piel no se limita a ser nuestro envoltorio, sino que tiene muchas posibilidades de uso funcional. Eso le brinda cuantiosas oportunidades de interaccionar con su entorno. Un ejemplo de la interacción del cuerpo con su entorno es el de Hellen Keller, una niña sorda y ciega de nacimiento que era capaz de identificar todo tipo de sintonías y sonidos a través de las vibraciones que sentía con las plantas de sus pies descalzos. Era su piel la que la ponía en contacto con el mundo musical, y ella se conectaba así con su entorno.

6. Sobre esta temática concreta, remitimos al lector a MARTA ALLUÉ (1991). Este libro es el testimonio de una trágica experiencia personal de la autora cuando, a los treinta y cuatro años, sufrió un accidente que le causó quemaduras profundas en el 80% del cuerpo.

Somos seres de tacto, y el tacto tiene un campo de posibilidades y experimentaciones casi infinito, a través de los poros y extensiones nerviosas que llegan hasta nuestra piel. La piel nos muestra, y en ese mostrarse como algo, nos identifica. La piel puede ser usada, en la sociedad y en la escuela en particular, como materia prima de las tecnologías de la alienación. Lo plantea Mozart Linares al decir que «el negro es constituido como una identidad ambivalente, entre las posibilidades de visibilidad y de invisibilidad» (Linares, 2011, p. 103). Hacer de la piel territorio de estigma, territorio de «maldad» en lugar de espacio de contacto (poner en juego el tacto con el otro). Pero lo queramos o no, nos guste o no, la pedagogía sigue dando la espalda a la piel, al tacto, a nuestra dimensión «sensible».

¿Por qué la pedagogía da la espalda a la piel y al tacto? Las sensaciones y los aprendizajes que obtenemos a través de la experiencia (de lo que nos sucede de forma encarnada) provocan placeres, deseos y saberes que pasan, por ejemplo, por sentir cómo se eriza nuestra piel. ¿Podemos luchar contra ello? ¿O es mejor aprovecharlo para hacer de ese acto sublime de placer-deseo-saber un acto pedagógico? Tal vez la carta que Franz Kafka (un escritor obsesionado con el cuerpo y sus representaciones) envió a su amigo Oscar Pollack hace casi cien años pueda arrojar un poco de luz sobre lo que procuramos mostrar:

Estoy sentado ante mi hermoso escritorio. No lo conoces. ¿Cómo podrías? Se trata, concretamente, de un buen escritorio burgués, bien organizado, pensado para tareas docentes. Tiene en el sitio donde de ordinario se hallan las rodillas del escritor, dos terribles puntas de madera. Y ahora presta atención. Cuando uno está terriblemente sentado, es cuidadoso y escribe algo bueno y burgués, entonces está perfectamente. Pero, ay de ti si te emocionas y mueves el cuerpo aunque solo sea un poco, porque entonces, inevitablemente, se te clavan las maderas puntiagudas en las rodillas y ¡como duele! Te podría enseñar los cardenales. ¿Y qué es lo que eso quiere decir?: «No escribas nada emocionante y no permitas que tu cuerpo se mueva».

Kafka es un autor que, en muchos de sus textos, se ha preocupado por el cuerpo. La carta que envía a su amigo recoge de forma muy parecida la esencia de lo que le sucede al cuerpo en muchas instituciones educativas. El cuerpo del educando, del estudiante, a menudo se convierte en cuerpo que no puede dejar de ser cuerpo-quieto, cuerpo-sin-emociones, cuerpo-sin-sensibilidad; el cuerpo que no está quieto es un cuerpo que inquieta al docente. Kafka nos habla de un mueble, de un mueble típicamente burgués, pero también típicamente del mueble en el que un estudiante puede pasar muchas horas de su

vida. Pero, a pesar de que ese escritorio por fuera pueda ser el mismo que otros, en realidad no lo es. Este incorpora un mecanismo físico de control de la sensibilidad, de las pasiones de los sujetos que en él se sientan. Estar sentado, quieto y sin moverse es lo que buscaba el ebanista que construyó el escritorio. Creo que eso forma parte del sueño de algunos docentes que siguen viendo en el cuerpo una verdadera fuente de problemas y molestias radicales. Este escritorio simboliza el paradigma platónico y cartesiano, tal vez depurado por la moral victoriana, que ve en la carne una posibilidad de echar a perder las mentes de los estudiantes.

Entre la piel que toca y la piel que recibe, se establece un verdadero diálogo: la piel escucha lo que la mano le dice y le responde (Leleu, 1996, p. 103). La metáfora de la textualidad corporal desempeña un rol fundamental en las construcciones sociales del cuerpo, especialmente desde la hermenéutica de la textualidad corporal, que nos invita a pensar el cuerpo como un territorio donde es posible el ejercicio de la propia escritura. De hecho, los cuerpos desde la perspectiva de la pedagogía, deberían tener ese objetivo: resistirse a la hegemonía de la normalidad, de los cuerpos normales que hablan por los otros cuerpos; resistirse a que esos otros cuerpos sean silenciados, acallados y sometidos.

Pedagogía del perfume

Oler, reconocer al otro por el aroma que desprende es una forma ancestral de ejercer las relaciones humanas. Lo que sucede es que, con la depuración de los cuerpos en la sociedad contemporánea, los olores han sido negados, borrados y conceptualizados como algo negativo que debemos repudiar. El cuerpo es un verdadero «agente del sentido», y a través del olor marca territorios y fronteras con los otros cuerpos. Pero contra eso es difícil luchar, especialmente en nuestra infancia y a través de las experiencias que atraviesan nuestras vidas en la escuela. Quién no recuerda el perfume de una maestra, nos dice Adelina Ecceli:

Había quien me decía: «¿cómo vas siempre con la bata negra?» Los primeros años de mi trabajo llevaba siempre un guardapolvo negro: me había inspirado en mi maestra. Eran tiempos de guerra y ella era siempre puntual, siempre acudía, siempre desprendía un olor bueno que sólo ella tenía. Admiré mucho a esa mujer. Si la recuerdo, me parece verla siempre altísima, aunque quizás era por la oposición: siempre en pie. Yo era pequeña y me sentaba en la primera fila. Su perfume me envolvía siempre y aún podría reconocerlo. Durante la guerra no había perfumes, ni jaboncillos y la nariz era más sensible a los olores. Siempre guardo frasquitos en

casa porque pienso que si volviese a haber una guerra es una de las cosas que hay que tener. Aquel olor no era de destrucción, se conservaba desde antes de la destrucción incluso durante la guerra. Me inspiré mucho en el modo de ser de aquella mujer (citado en ZAMBONI, 2004, p. 20).

¿Quién no recuerda también los olores de la escuela? Buenos y malos olores, siempre presentes (a pesar de todas las acciones por negarlos) porque el cuerpo (a pesar del trabajo de control) no ha podido controlar y eliminar algo tan vital como el sentido del olfato.

En un ejercicio realizado por Miguel Beas (Sevilla) (Esteban, 2013) con estudiantes de la Facultad de Educación, aparecieron algunas ideas como las siguientes en relación con sus recuerdos sobre el perfume en la escuela:

Pensamientos sobre el perfume en la escuela	
Relato 1	La vida es olor, perfume agradable o no, pero fragancia. Fragancia en el hogar, en la calle, en el aula, en el trabajo, en las personas más o menos cercanas.
Relato 2	De preescolar me gustaba el olor que apreciaba un poco antes de la hora del recreo, no sé por qué, pero era solo a esa hora cuando me llegaba el olor a bocadillos, a papel de aluminio, a chorizo, jamón york, atún...
Relato 3	El sistema educativo también está impregnado de múltiples fragancias que se acumulan durante el tiempo y que se rescatan del olvido cuando recordamos el pasado escolar o cuando percibimos algún olor similar que nos transporta en el tiempo a vivencias y emociones pasadas.
Relato 4	Cuando llegué a primaria nos cambiaron de planta; ya éramos mayores y eso se notaba en los olores. Había desaparecido el olor a plastilina, a pegamento y a pinturas; ahora, lo que resaltaba, sobre todo al principio del curso, era el olor a libros, a libros nuevos a estrenar.
Relato 5	Quizás el olor más característico de primaria es el de esa tiza que chirriaba en la pizarra y que soltaba un polvo blanco que dejaba un olor que penetraba en nuestras narices y que a algunos nos hacía asfixiarnos.
Relato 6	En primaria olía a alegría, a ilusión. Todos estábamos siempre entusiasmados y animados para realizar cualquier actividad; se respiraba felicidad.
Relato 7	El laboratorio de física olía a hospital y el de biología olía a carne, porque hacíamos prácticas con corazones de cochino, con pulmones y con ojos. El gimnasio olía a pies, a colchonetas, a maderas viejas. Los servicios desprendían un hedor horrible a orina... Prácticamente todos los días a la hora del patio este mal olor se mezclaba con el tabaco.

Los relatos de las narrativas del cuerpo vinculadas con los olores en la escuela son claros, no pueden ser silenciados ¿Cómo podríamos negar, eliminar o, en cierta forma, silenciar los perfumes que se desprenden en los establecimientos educativos? Se trata de un lenguaje libre, a veces molesto (tal y como algunos relatos nos han sugerido), pero al fin y al cabo un lenguaje que nos transmite múltiples saberes y olores sobre el Otro. La educación corporal, la pedagogía sensible, simboliza otra forma, ni antigua ni nueva, de llevar a cabo los procesos que hacen que el ser humano llegue a ser justamente eso. Permite el desarrollo de la subjetividad de manera amplia, sin las sombras que determinadas morales, políticas y pedagogías proyectan en la persona. Nos permite darnos cuenta de que, más allá de los reglamentos escolares, los modelos de ejercer la docencia, los currículos o las praxis educativas, el sujeto —como cuerpo encarnado— tiene la necesidad de proyectarse, de ejercer como ser de proyecto, y esa proyección tiene unas posibilidades increíbles a partir de la vivencia de su corporalidad.

Aprender (sí, aprender) con el cuerpo

Dice el antropólogo David Le Breton que caminar:

Nos introduce en las sensaciones del mundo, del cual nos proporciona una experiencia plena sin que perdamos por un instante la iniciativa. [...] Se camina porque sí, por el placer de degustar el tiempo, de dar un rodeo existencial para reencontrarse mejor al final del camino, de descubrir lugares y rostros desconocidos, de extender corporalmente el conocimiento de un mundo inagotable de sentidos y sensorialidades, o simplemente porque el camino está allí (2011, pp. 22-23).

Y caminar, en el campo pedagógico, se transforma en una manera de realizar recorridos, de transitar por espacios posibles de aprendizaje. En este apartado vamos a hablar de pedagogía sensible y de matemáticas en el contexto de la escuela primaria. Las matemáticas suelen ser aprendizajes abstractos, vinculados a la cuestión conceptual, pero podríamos llegar a darle la vuelta. Hace años, en una escuela rural de la provincia de Girona, un maestro (generalista) afrontaba las clases de matemáticas de forma «sensible». Uno de los temas que enseñaba eran las medidas (kilogramos, metros, centímetros, litros, kilómetros, etc.). Estas suelen trabajarse de modo «reducido» y «asequible» en el espacio que permite el aula (pizarra, mesas, cuadernos, palabras, tal vez un pequeño laboratorio, etc.). Así, un kilómetro puede explicarse en la pizarra, marcando dos puntos,

A y B, y anunciando —por ejemplo— que la distancia entre esos dos puntos es de 1000 metros (o equivalente a 1000 metros).

Pero existen otras formas de enseñar y aprender las medidas que pueden ser bien distintas. El maestro de esa escuela rural lo planteaba a través de otros caminos. Organizaba el grupo de alumnos para hacer una breve excursión y salían a las afueras de la población. De forma pausada, pasaban por el kilómetro tres (donde se iniciaba el recorrido y se empezaba a contar) y caminaban hasta el punto kilométrico cuatro. Por el camino, se podía hacer referencia a temas tratados en el aula sobre las medidas (litros, pesos, metros, etc.) o bien realizar el recorrido en silencio. Los niños y niñas aprendían qué era un kilómetro de forma corporal, con esfuerzo, con sudor, con cierto riesgo (caminar por el arcén de una carretera, aunque esta sea una carretera poco transitada, siempre conlleva ciertos peligros), con pasión (con algo más de pasión que explicarlo en la pizarra). En palabras de Jordi García Farrero, «para entender completamente la relación entre caminar y pedagogía, es necesario tener muy presente una mirada antropológica y, por supuesto, las diferentes formas de vida colectiva aparecidas a lo largo de la historia» (2019, p. 237). Caminar, levantarse de las sillas y pupitres, moverse, respirar el aire, aprender de forma situada, he ahí una de las claves de lo sensible en pedagogía.

Nos encontramos ahora en un instituto de educación secundaria de una ciudad mediana, capital de provincia. Se trata de una clase de ciencias sociales de segundo curso de ESO y uno de los temas (a veces repetido hasta la saciedad en los distintos currículos) es la historia medieval. Lo más habitual es presentar el tema a través del libro de texto (tal vez leyendo las frases explicativas el propio profesor o dándoselas a leer a un alumno) o mediante un Power Point, proyectando diapositiva tras diapositiva. El proceso es realmente fácil: transmisión unidireccional de un saber (la época medieval) a través de la vía intelectual. Ello suele conllevar el aprendizaje memorístico de los temas tratados. Hasta aquí tendríamos las formas convencionales de afrontar el tema y la metodología.

Pero, en el caso de esta ciudad capital de provincia, de origen medieval y con rastros históricos, en especial una muralla carolingia (siglo IX) de las más largas de Europa (mide entre dos y tres kilómetros de longitud,) podríamos imaginar otras formas de aprender la historia. Esa muralla es recorrida a diario por viajeros, turistas y ciudadanos que pasean por ella, algo que evoca las palabras de Scrutton (al hablar de la filosofía del vino): «Siempre me paraba en las iglesias para absorber la humedad, su silencio en oración, y para hacerme por un momento una sola cosa con las personas que estaban enterradas en su interior» (2017, p. 75). La muralla de esa ciudad está muy bien conservada y toda

ella puede transitarse a pie. El recorrido se puede iniciar muy cerca de ese instituto de educación secundaria, pero el tránsito de los muros del dispositivo pedagógico a la muralla defensiva no existe. Sería fácil salvar los pocos metros que los separan, que alumnos y maestros anduvieran por las alturas y entre las piedras en una clase impartida desde lo sensible. Caminar por la historia, acariciar los muros que guardan secretos, trazos, historias, experiencias de otros que pasaron por allí (como constructores, vigías, ciudadanos, villanos o reos), oler la piedra antigua y húmeda, tallada de formas variadas, con la marca del picapedrero. Aprender la historia medieval con los sentidos, no alejando los textos de ese camino, sino más bien utilizándolos de forma narrativa, como complementos del aprendizaje sensible. Dejamos ahí este sueño personal, que seguramente otros han tenido y algunos ya han realizado.

CONCLUSIONES: CUERPOS QUE HABLAN EN CONTEXTOS EDUCATIVOS

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que, a través de determinados dispositivos pedagógicos, se materializa la *desaparición ritualizada del cuerpo*, que incluye los gestos, las posturas, las distancias entre sujetos, los deseos y su anunciación, etc. A través de variados mecanismos, se ordenan estas maneras de hacer, y es entonces cuando no pueden tener cabida ni los *sentidos* en general, ni el *tacto* en particular. Así, podríamos hablar de maestros del sentido y maestros de la verdad. Para Le Breton: «El maestro de la verdad es un maestro de pereza y sometimiento, no incita a la búsqueda y fuerza la inculcación de un sistema en el que las formas son intercambiables, ya que solo importan las formas que transitan por él» (2000). Pero el maestro del sentido va por otros derroteros; se basa en una pedagogía (la de lo sensible) e intenta proponer un modelo corporal que pueda superar perspectivas históricas, en parte todavía vigentes, que categorizan el cuerpo desde una óptica negativa. Más allá de las hermenéuticas que entienden los cuerpos como elementos que hay que disolver, controlar, eliminar o subyugar, nos situamos en una lectura del cuerpo como espacio de posibilidad para la inscripción del sujeto en lo social.

Aunque rechazemos la negatividad corporal, tampoco queremos posicionarnos en la perspectiva del dualismo posmoderno que busca una descorporeización de los sujetos en pro de su virtualización. Buscamos una pedagogía situada en las formas del sujeto, donde el cuerpo no es un cuerpo que tenemos, sino que el cuerpo somos nosotros mismos. En definitiva, proponemos una pedagogía que busca romper con las estructuras binarias y con la cons-

trucción de un modelo dualista en el cual el ser humano es concebido de forma separada como cuerpo y alma. La pedagogía de la corporeidad se encuentra enmarcada en el ciclo de *positividad* corporal, en lugar de hacerlo en el ciclo de negatividad. El cuerpo no es aquel enemigo que nos priva de alcanzar el conocimiento, sino que podemos alcanzarlo a través y desde nuestra vivencia de la corporeidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. (2007). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ALLUÉ, M. (1991). *Perder la piel*. Barcelona: Planeta / Seix Barral.
- (2013). *El paciente inquieto. Los servicios de atención médica y la ciudadanía*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- ANDRIEU, B. (1993). *Le corps dispersé. Une histoire du corps au xxè siècle*. París: L'Harmattan.
- ASSMANN, H. (2002). *Placer y ternura en educación. Hacia una sociedad aprendiente*. Madrid: Narcea.
- BARLOW, M. (1969). *Journal d'un professeur debutant*. París: Centurion.
- BENITO, P. (2015). *Baruch de Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BENJAMIN, W. (2002). *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio d'Água.
- BERMÚDEZ, J. A. (2003). *Foucault: un il·lustrat radical?* Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- CUPA, D. (2006). «Une topologie de la sensualité: le moi-peau». *Revue française de psychosomatique*, núm. 29, pp. 83-100.
- DAMASIO, A. (2006). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Madrid: Editorial Crítica.
- DE SPINOZA, B. (1990). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- DUCH, L. (2020). *Conceptes fonamentals d'antropologia i religió*. Barcelona: Fragmenta.
- (2018). *Sortida del laberint: Una trajectòria intel·lectual*. Barcelona: Fragmenta.
- ESQUIROL, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado.
- ESTEBAN, J. (ed.) (2013). *Marcas del cuerpo en educación. Imaginarios simbólicos y materiales*. Valladolid: Universidad Europea Miguel de Cervantes.
- FOUCAULT, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard.
- (2016). *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral. Breviarios de los Cursos del Collège de France* (Jorge Álvarez, ed.).
- GAMELLI, I. (2002). *Pedagogia del corpo*. Roma: Meltemi.

- GARCÍA FARRERO, J. (2019): «Reflexiones en torno a la relación entre pedagogía y caminar». En ESCRIBANO, X. (ed.). *De pie sobre la tierra: caminar, correr, danzar*. Madrid: Síntesis, pp. 231-250.
- GAUR, A. (1990). *Historia de la escritura*. Madrid: Fundación Germán Ruipérez.
- GOTTLIEB, G. (1971). «Ontogenesis of Sensory Function in Birds and Mammals». En TOBACH, E.; ARONSON, L. R.; SHAW, E. (comps.). *The Biopsychology of Development*. Nueva York: Academic Press, pp. 67-128.
- GREEN, B.; HOPWOD, N. (eds.) (2015). *The Body in Professional Practice, Learning and Education*. Londres: Springer.
- HANDKE, P. (2003). *Historia del lápiz*. Madrid: Península.
- HENRY, M. (2018). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- LE BRETON, D. (2000). «El cuerpo y la educación». *Revista Complutense de Educación*, vol. II, núm. 2, pp. 35-42.
- (2011). *Elogio del caminar*. Madrid: Siruela.
- LELEU, G. (1996). «Parler avec la peau». En SALOMÉ, J. (dir.). *Communiquer pour vivre*. París: Albin Michel, pp. 99-106.
- LINARES, M. (2011). «Educação e diferença: narrativas legitimadoras e sujeitos étnicos no sul do Brasil». En HILLESHEIM, B; GUSTACK, F.; VIEGAS, M. F. (orgs.). *Pesquisa, Políticas e Formação de professores. Distintos olhares*. Santa Cruz do Sul: Edunisc.
- MAFFESOLI, M. (2004). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARCHIVE, A. (2007). «Le rituel, la règle et les savoirs. Ethnographie de l'ordre scolaire à l'école primaire». *Ethnologie française*, vol. 37, núm. 4, pp. 597-604.
- MAUSS, M. (1934). «Les techniques du corps». *Journal de Psychologie*, vol. 32, núm. 3-4.
- MORETA, I. (2019). *Conversa amb Lluís Duch: Religió, comunicació i política*. Barcelona: Fragmenta.
- PLANELLA, J. (2014). *El oficio de educar*. Barcelona: Editorial UOC.
- (2017). *Pedagogías sensibles. Sabores y saberes sobre el cuerpo y la educación*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- (2019). *Cuerpo, Cultura & Educación*. Armenia (Colombia): Kinesis.
- PLANELLA, J.; PIÉ, A. (coord.) (2017). *Pedagogías transgénero*. Bogotá: Editorial Magisterio.
- RASTIER, F. (2013). *Apprendre pour transmettre. L'éducation contre l'idéologie managériale*. París: PUF.
- ROMERO, G. (2009). «La identidad de la escuela educadora». En ROMERO, G.; CABALLERO, A. (eds.). *La crisis de la escuela educadora*. Barcelona: Laertes, pp. 11-39.
- SCRUTTON, R. (2017). *Bebo luego existo*. Madrid: Rialp.
- SERRES, M. (2001). *Os cinco sentidos. Filosofia dos corpos misturados*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil.

- SIMONS, M.; MASSCHELEIN, J. (2014). *Defensa de la escuela. Una cuestión pública*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- SOLERDELCELL, M. (2008). «Fragments d'una caligrafia del cos». En CARRILLO, I.; COLLELDEMONT, E.; GÓMEZ, A. (comps.). *Converses pedagògiques: cultura i educació*. Vic: Universitat de Vic, pp. 9-24.
- UBIETO, J. R. (2014). TDHA: HABLAR CON EL CUERPO. Barcelona: Editorial UOC.
- VV. AA. (2011). *Emparaular el món. El pensament antropològic de Lluís Duch*. Barcelona: Fragmenta.
- ZAMBONI, C. (2004). «Adelina Eccelli: la Universidad es mi pueblo». En DIOTIMA, *El perfume de la maestra. En los laboratorios de la vida cotidiana*. Barcelona: Icaria, p. 20.

II. ENTRE FRONTÈRES

LA NOCHE DENTRO DE UN COCODRILLO: SET LLENÇOLS PER DIGERIR LA NIT DES DE LA PEDAGOGIA I LA LITERATURA

DANI IZQUIERDO
Mestre i poeta

La vida es una lucha en un asilo
y el hombre es una cama abierta oyendo
el maldito ruido que está haciendo
la noche dentro de un gran cocodrilo.

CARLOS EDMUNDO DE ORY,
Soneto para decir callando

Viejo océano, tus aguas son amargas.

ISIDORE DUCASSE,
Los cantos de Maldoror

LA GARRAFA Y LA SED: CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS A LA LECTURA O A LA EMBRIAGUEZ

Cuenta Manuel Rivas (La Coruña, 1957) que su tío Francisco, barbero de profesión, fue al médico (por primera vez) siendo ya nonagenario.

Aquejado de un reuma inédito, en sus propias palabras «criminal», quiso saber qué menguaba su salud (entonces sin mácula) y esa sombra lo llevó al galeno, un hombre a todas luces positivista que al comprobar la edad del paciente abandonó el expediente en la estadística y, tras una sonrisa cruda, paternal, complaciente, le espetó que «esas cosas» (el reuma) eran cosas de viejos.

—Carallo, yo no he venido a verle por tener noventa y dos años. He venido porque me duelen todos los huesos.

—Hombre, bien mirado, igual no tiene reuma, sino inicios de Parkinson o quizá... de Alzheimer.

—¿Sabe una cosa? Puestos a escoger, prefiero lo primero.

—¿Parkinson? No me diga... ¿Y eso?

—Carallo, está bastante claro: con Parkinson se me caerá el vino de la copa, pero al menos sabré dónde está la garrafa. ¡Dónde saciar mis tragos!

L'anècdota, *se non é vero e ben trovato*, fa olor de *boutade* liriconarrativa, però fixa l'arrel ontològica de la literatura (acompanyar l'espècie humana en la

recerca del vi quan la set —la manca d'equilibri existencial sobre l'horitzontal de la vida— fa tremolar). En altres paraules, ens ajuda a optimitzar el Parkinson (la pèrdua de precisió sentimental/intel·lectual), a allunyar l'Alzheimer (la desmemòria), a digerir (en l'estómac del verb vertebral) la temerària *éternité* rimbaudiana:¹ «science avec patience | Le supplice est sûr»; el càstig radical que imposa el temps a la consciència quan aquesta obre els ulls i s'atreveix a patir. A mirar, a dubtar. A sentir.

La casa de la frontera, de Rafael Vallbona (Barcelona, 1960); *L'hotel blanc a la platja*, d'Alba Sabaté (Manresa, 1962); *Robinson*, de Vicenç Pagès (Figueres, 1963); *Flor seca*, de Graziella Moreno (Barcelona, 1965); *No diguis res*, de Raquel Gámez Serrano (Barcelona); *El lazarrillo de Tormes*, d'Alfonso de Valdés —de Rosa Navarro Durán— (Conca, 1490; Figueres, 1947), i *Filek*, d'Ignacio Martínez de Pisón (Saragossa, 1960), són (transsubstanciada la seva essència narracional) *només* un miratge de l'entelèquia humana sobre el viacrucis puntual de la vida.

Individualitzades, cada obra és un ocel en l'ull estroboscòpic d'una mosca (posem *antoniomachadiana*)² nascuda per endinsar les potes «en un libro cerrado, en un juguete encantado... en les parpelles dels morts»; acompanyades, esto es, leídas, junto a las *otras* seis novelas referenciadas, construyen una òptica que, emulando a Cézanne,³ fermenta la mirada y engendra una visió.

Decía el escritor Luis Landero (pensando en Don Quijote y en Sandokán) que todas las historias humanas podían agruparse, básicamente, en dos: por un lado, las protagonizadas por tipos que iban de la literatura a la vida, y, por el otro, las lideradas por quienes iban de la vida a la ficción.

Lo que no explica Landero, quizá por prurito de autor, es que hay un punto en que ambas taxonomías doblan el horizonte de la lógica taxativa diluyéndose en la lejanía como nautas en la infinitud.

Gracias a la astronomía hel·lenística, los lectores actuales transferimos la esfericidad terráquea a la cartografía de las letras y, cuando las categorías son humo teórico, ceniza doctoral, sabemos que no existe una sierpe detrás, que el pensamiento es amplio y además volumétrico, que los grandes edificios literarios (desde el poema de Gilgamesh a la obra maestra de un palabrista nonato

1. RIMBAUD, A. (2016). *Obra completa bilingüe*. Girona, Atalanta, p. 412.

2. MACHADO, A. (2018). *Obra esencial*. Madrid, Biblioteca Fundación Castro, p. 54.

3. Salutació al consell que Paul Cézanne va donar al seu deixeble Émile Bernard en certa carta: «L'optique se développant chez nous par l'étude nous apprend à voir»; 'l'òptica que es desenvolupa dins de nosaltres ens ensenya a veure': la darrera vocació de la paraula. Per escriure, s'ha d'aprendre a mirar; per llegir, a veure més enllà de la mirada... Sospitem.

que aún ha de llegar) son Magalhães y Elcanos circunnavegando el piélago verbal de lo humano a bordo de una nao (apalabrada) hecha de observación, conciencia y —*rilkeana*—⁴ *imperiosidad*: «pregúntese en la hora más silenciosa de su noche: ¿debo escribir? Excave en sí mismo en busca de una respuesta profunda. Si ésta hubiera de ser de asentimiento, si hubiera usted de enfrentarse a esta grave pregunta con un enérgico y sencillo debo entonces construya su vida en torno a esta necesidad...».

Les set novel·les que tot seguit profanaré neixen de set plomes que transsubstancien la inexorabilitat escriptural. De retruc, sorgeixen set tractats de *llindarologia*: set maneres de capturar les ombres que donen cos a la llum.

LA CASA DE LA FRONTERA: UN CALIDOSCOPI GENEALÒGIC
PER MIRAR ALTRES VIDES

Las estrellas perderán su resplandor en el cielo,
el Sol brillará en mitad de la noche.

FILIPO DE TESALÓNICA

Reconocer que uno no ha leído el libro del que pretende hablar y hacerlo en la casa de las artes liberales (los zaheridos *trivium et quadrivium* del saber medieval) sonaría a *boutade* si en esa confesión no aleteara, indómita en su candidez, la enagua del matiz radical: efectivamente, no he leído la novel·la; la novela me ha leído a mí.

Porque los libros nos leen (bendito Emilio Lledó) como nos lee el verbo *fotografiar*. Yo no sé si han tratado de imitar a Cartier-Bresson en la insolente compañía de un temblor manual, pero, créanme, ni siquiera el mítico estabilizador logra dormir en su regazo el seísmo neuronal. Alguna gente (eso se sabe) tira a la basura las fotografías movidas como echa al olvido algunas lecturas que los libros les hacen. Mostrar la fragilidad resulta ofensivo a ciertas sensibilidades racionalistas, epiteliales, que no entienden la paradoja de la *talasobiología* verbal: la zona abisal define más al océano que la mera intemperie superficial.

Fijado el abismo y mostrado el temblor, llega la hora de enseñar las fotos que hice (pobre de mí) de esta inasible, sugestiva, por momentos dicotómica, casa de la frontera. Digo por momentos porque su *alter ego* (la casa que el lec-

4. RILKE, R. M. (2006). *Cartas a un joven poeta*. Madrid, Alianza, p. 25.

tor contempla, habita y reinventa) es *camaleónico*, por eso se diluye en la Historia (con mayúscula inicial), mientras la otra, la cotidiana, la individual, la pequeña, transcurre como agua subterránea (mejor diré, subcutánea) por la orografía celtibérica del siglo xx: metástasis del ego de una sencilla boina (el cinismo es de Juan Ramón, no mío) en el páncreas bronco de una vieja utopía llamada Europa. Una vieja utopía que echa a volar allende los Pirineos, porque siempre el cuerpo (el positivo de la luz) se anticipa a su sombra, su quimera indigesta. España es la sombra de ese sueño europeo y Francia, su escollera. Entre una y otra... Cerdeña.

La casa de la frontera rasga las tripas del siglo xx «español» e instala un balcón sobre las vísceras abiertas, con vistas privilegiadas. Con precisión quirúrgica, el escritor guía al lector y lo zambulle en la trama, en las subtramas. Como toda anatomía, esta *limpia* novela de la que ahora hablamos está llena de recovecos, acantilados; de lugares propicios para el amor (que diría mi querido Ángel González), de vasos capilares y aortas necesarias.

Rafael Vallbona, que además de escritor es también profesor (por ende, alquimista), lector voraz (astrónomo de lo humano), ciclista aficionado y fino periodista, fusiona los cuatro puntos cardinales de su personalidad creadora en la rosa de los vientos de esta novela encomiable que lo atrapa todo (la suciedad de la nieve pisada —qué hermosa metáfora para cifrar la vida—, la soledad indescifrable —e íntima— del mundo rural, los contrastes humanos entre la soltería y el altar, la felonía irrevocable de la muerte, el misterio insondable de la maternidad, la aduana psíquica entre la vida laboral y la jubilación, la compuerta proustiana de lo sensorial, el latir amniótico de la Historia con mayúscula: la Semana Trágica, la Guerra Civil Española, la posguerra, la perforación del túnel del Cadí: intestino grueso del pasado al presente).

Des del final de la Segona Gran Guerra, sabem que és impossible allargar la vida. Sí que podem eixamplar-la, i això (eixamplar la vida) és el que fa la casa de la frontera: donar aire al lector. Com un vinicultor de la paraula neta, en comptes de sang (sang de temps i raïm), Vallbona ofereix memòria, emocions, idees, conflictes, paradoxes, i els hi posa amb noms i cognoms (Rita Caba, Miquel Grau, Joan, Ricard, Maria Altimira...) i clares topografies (Sallagosa, Montlluís, Rigat, Barcelona..., el jardí de Torre Mata, *aleph* de la memòria en desglaç, de vida). És impossible tastar la porrusalda que detona en Rafael l'allau de la novel·la i no tornar a la cassola ancestral de la besàvia, acompanyar la Carme Grau en el tancament de la botiga i no tancar de cop la dolça botiga on adquiríem bosses de llet (Castillo, RAM o ATO) en la foscor clara de la infància. És impossible llegir la carta de Joan Grau des del front de Terol i no sentir en la pell la fredor impertèrrita del riu Alfambra. És impossible visitar la des-

cripció d'un poblet com Oveja i no viure de cop la reminiscència de tots els Oveja que un coneix per pròpia experiència o per osmosi literària.

La novel·la, deia Julio Cortázar, es una màquina generadora de interpretacions que ensenya deleitando. Umberto Eco tomà aquesta cita cortazariana i volgué saber què diantres ensenyan les novel·les («las insidias del mundo», respongué el semiòleg italià). En pocs artefactes narratius se fa tan patent la idea eco-cortazariana com en esta sinfònica decantació de vides minúscules (Pierre Michon *dixit*) entrelazades. Perquè es, insisto, el hueso medular de la novel·la: passar revista a les quatre generacions d'una família que assiste a la embestida torrencial de los anys desde la frontera catalano-francesa, passar revista al segle xx celtibérico desde la periferia, un singular palco.

El cínico Juan Benet, preguntado en cierta ocasión sobre la actualidad, eludió mojarse plagiando impunemente el inicio becqueriano de *El rayo de luna*: yo no sé si esto es un cuento que parece historia o una historia que parece un cuento. Los amantes de Bécquer, de Benet, de Proust, de Calders, de Vallbona, sabemos que la historia real, la historia forense que sueña la Academia y la historia ficticia que ensucia las soflamas ociosas del wasap, a veces son una trastada sincrónica.

L'expresidenta del Parlament de Catalunya, la senyora Carme Forcadell, va presidir l'acte d'entrega del Premi Sant Joan la nit del 19 de juny de 2017. Mesos després ocupava una cel·la. Jo no sé si això que vivim en aquests dies és una història que sembla un conte o un conte que sembla història, però entre una presidenta parlamentària i una dona privada de llibertat sí que hi ha una frontera.

Una frontera que no admet porrusaldes, lehendakaris, amors, fugides a la ciutat, tornades al poble, guerres, bicicletes i diàspores. Una frontera plena de fronteres i una casa. Un indret per escoltar l'alè de Sartre i Lluís Llach, encendre el foc i demanar, avui com sempre, un desig d'amor, un poble i una barca. Desig d'amor per no perdre mai (MAI) el plaer d' enamorar-te, un poble que em deixi compartir la joia d'estimar-se. I, és clar, una barqueta... per si la mar la mort volgués donar-me.

Us escric des de la plaça del Torico. Terol és nostre, per fi. Avui m'han presentat un home que a en Miquel segur que li agradaria molt conèixer. És un periodista i escriptor americà que es diu Ernest Hemingway. Parla una mica castellà. L'he acompanyat a una visita pels llocs on hi ha hagut els combats més cruels...⁵

5. VALLBONA, R. (2017). *La casa de la frontera*. Barcelona, Grup 62, p. 176.

A mi també m'hauria agradat conèixer Hemingway a la plaça del Torico, que és a quaranta-cinc quilòmetres i escaig del meu poble.

Davant de la taula on escric tinc una frase seva que m'ajuda a mirar el futur: «La papelera ha de ser el principal mueble en el despacho de un escritor».

Ni tinc despatx, ni soc escriptor, ja ho sé, però sí que visc el món des de la paperera. Soc un paper estripat i brut. Una mirada sobre la frontera. Un llit literari per somiar l'errabúndia entre la blancor del futur i la platja del passat.

UN LLINDAR ENTRE L'OBLIT I LA VIDA,
L'HOTEL BLANC DE LA PLATJA⁶

¿La supresión del sufrimiento? ¿Acaso he podido creerlo alguna vez, creer que la muerte no hace sino borrar lo que existe y dejar el resto incólume, que suprime el dolor del corazón de aquel para quien la existencia del otro no es más que una causa de penas, que suprime el dolor y no pone nada en su lugar?

MARCEL PROUST, *La fugitiva*

Todo el mundo recuerda el segundo cuarteto del soneto a Violante de Lope de Vega: «yo pensé que no hallara consonante | y estoy a la mitad de otro cuarteto | mas si me veo en el primer terceto | no hay cosa en los cuartetos que me espante». Quien más quien menos, todo el mundo se ha visto (en mitad del dantesco cuarteto de la vida) tratando de enhebrar su tiempo en el ojo del azar basculante: el inefable alfiler (transmutado en silencio) del humano dolor.

Lou Andreas Salomé, la mujer que embarazaba a los hombres (que se le acercaban) y les hacía parir, a los nueve meses, un cuadro, una sinfonía, un libro, no fue una excepción. Buena parte de los 27.375 días que (entre 1861 y 1937) Lou vivió, los pasó tejiendo rimas en su telar mundano. En 1936, unos meses antes de extraviarse para siempre en el contundente laberinto de la muerte, sabedora del cáncer que por entonces sufría el profesor Sigmund Freud, le manda un poema que quiebra este proemio escrito por un niño (un risible niño bobo), ahogado en un terceto fugaz e inexistente. Su voz.

«Cuando no tengas nada que mandarme / mándame tu dolor.» El psiquiatra, todo el mundo lo sabe, sobrevivió dos años a la peterburguesa: setecientos treinta y tres descensos exactos al desván del psiquismo que él mismo inventó.

6. SABATÉ, A. (2016). *L'hotel blanc de la platja*. Barcelona, Columna.

L'hotel blanc de la platja (Sabaté, 1962) bé podria ser, dissolta en cent noranta-set pàgines plenes de necessària precisió suïssa, l'escuma sensorial del pandemòni que la sensible alumna russa demana al txec, el seu professor.

No només.

Cap talaia literària accepta la presó intermitent de l'escuma, la reixa metafísica del llampec. No hauríem d'oblidar d'on extreu, la veu literària, el pigment que omple (de màgia, caça i bisons) les parets cavernàries de la literatura: de la vida. D'aquella criptocartografia plena d'ombra i de foscó on l'ànima (segons el mexicà Sealtiel Alatríste) ubicava alhora els deserts de la pèrdua, el patiment fermentat i els erms amagats enmig del miratge dels dies. També Mercè Rodoreda⁷ *dixit*, de la intuïció: «una novel·la es fa amb una gran quantitat d'intuïcions, amb una certa quantitat d'imponderables, amb agonies i resurreccions de l'ànima, amb exaltacions, amb desenganys, amb reserves de memòria involuntària...».

La mort, un pit dret extirpat, dues ciutats sotmeses per un riu (Roma, *alter ego* sòlid del Tíber; el Ter, lacrimal de Girona), ariadniques relacions familiars (coàgul del passat en la memòria), dues perspectives per copsar l'eteri firmament de l'amor: en Gabriel com a telescopi, l'Alberto com a astronomia. Oblits, més oblits, olors, sensacions; desig d'una *neo-shōgun* catalana (Virgínia) ostatic del seu propi cor.

Virgínia, com l'estimada Woolf. Dones asincròniques i alhora paral·leles per versemblança distòpica amarada al nom. «Querido [li escríu la britànica en una carta de comiat a Leonard: el seu Alberto], quiero que sepas que me has dado la felicidad absoluta. Nadie podría haber hecho por mí más de lo que has hecho tú. Por favor, créelo. Pero sé que nunca me voy a recuperar de esto. No quiero desperdiciar tu vida. Estarás mucho mejor sin mí. Ni siquiera soy capaz de escribir estas palabras. Ya lo ves. Eso demuestra que tengo razón. Hasta que esta enfermedad apareció en mi vida, éramos perfectamente felices. Es todo lo que quiero decir. Todo, todo fue gracias a tí. Nadie podría haber sido tan bueno como lo has sido tú. Desde el primer día hasta hoy. Todo el mundo lo sabe...»

Virgínia Woolf *oblida* aquest text en la nuor d'una cabana anglesa i ella, en un macabre truc de màgia tristament nihilista, fa servir el riu Ouse com un mocador de seda; en les seves aigües cercarà l'infinit: la buidor.

Tres dies més tard, brolla el mes d'abril. La llum.

7. RODOREDA, M. (1984). Pròleg a *Mirall trencat*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, p. 9.

La nostra Virgínia no prestidigita amb l'eternitat del Tíber, ni cerca Carlemany sota l'amnèsia del Ter, però abandona Leonard (el seu Alberto) sota el *ritornello* mental d'una malaltia tumoral que ha omplert d'absència el seu tors, *rafavayredià* a l'alçada geogràfica del pit dret. I desapareix. Els metges li han extirpat (fa exactament dos anys) la foscó cel·lular; la mort recent del seu pare, agreujada per la necessitat filial d'assistir al seu comiat, detonen la tornada de la protagonista a casa. Record sobre record.

I parla el pantocràtor zaragozano Ángel Guinda.⁸

Las palabras abdicán.

El oleaje, a sus pies, roza la desnudez y el desnudo se iza.

Se estremece el mundo.

Calla la novela.

Todo armoniza.

Todo armoniza por la diferencia:

el desierto de hielo, el árbol en la roca,

la suave furia del mar y las estrellas.

Nacemos transparentes como el aire,

nos volvemos opacos como el mármol.

Uno puede soportar tanto dolor

como placer es capaz de recibir.

Piedra, hierba, fuego, tempestad de arena:

todo armoniza por la diferencia.

La ciudad, mientras duermes,

draga el silencio que todo lo hace nuevo.

Nadie tiene otra patria que su soledad,

nadie llega a nadie si no es para marcharse.

Tiene el amor en sus abrazos

el atroz método del amordazamiento.

Cuanto nos llena del otro, nos vacía.

Nube, raíz, el canto de los pájaros.

Todo armoniza por la diferencia.

Virgínia (virgo, virginis, virginalis; virgen, doncella, virginal) se expande

[en una contracció.]

La íntima lejanía.

8. «La diferencia», a GUINDA, A. (2008). *Claro interior*. Saragossa: Olifante, p. 38.

Girona draga Girona mentre Girona dorm i dormen les seves gents.

Ella mateixa, que un dia va tenir la transparència substancial de l'aire, es dirigeix ara (al ritme introspectiu de la ferida) cap a l'opacitat. Cap a la mort.

Amb un cos fragilitzat i la memòria negada.

És, ai!, «una pell que busca pell en su deriva».⁹

Una pell que, malgrat tot o potser justament per tot això, ha fet de la solitud *malgré lui* una màtria.

Una pell que ha extret (de la lectura i de l'estètica) un exoesquelet per sostenir en peu la Realitat: l'astigmatisme de la mentida.

Virgínia torna, és clar que tornarà, però és una Virgínia mossegada: una altra Virgínia.

BLANCOR FOSCA, NEGROR CLARA:
ANAGNÒRISI I RESURRECCIÓ

Mossegada per l'amor malmès, la fugida romana, els records perennes, el batec constant de la malaltia, el combat quotidià amb la tristor.

Per la família.

No per casualitat, Alighieri —Dante Alighieri— tria (en la seva *tourné* turística per l'Infern i el Purgatori) el seu homònim masculí: gran *cicerone*.

Virgili custodia l'alquímia de la paraula *espora*, la paraula *clara*, la paraula *món*. Sap que la por (el genet sense cap que 1.900 anys més tard perseguirà Ichabod Crane) implanta ales on l'aparença fa créixer els peus.

Així ho confessa el clàssic mantuès en l'*Eneida*. En el llibre vuitè, per ser exactes. Exactes: com un pit extirpat o la ressaca d'una conversa.

Caco, fill de Vulcà, roba i maltracta els pobres habitants de l'Aventí. Virgínia, en el seu pis de l'extraradi romà, transsubstancia Hèrcules en Mnemòsine; el pare en vaixell; la ruptura sentimental en constant i sòrdida tramuntana apàtrida; les cicatrius obertes (sobre la *i* llatina del cor) en vela oberta de l'ànima.

Virgínia asesina a su Caco interior con las armas del *kintsugi*, así matan los poetas (y ella lo es) aunque no escriba nada.

La poesia cristaliza en el ojo (clamaba Émile Verhaeren), no en las palabras que la profanan. Y ella —Virgínia— sabe mirar. Vaya si sabe. De hecho, toda la novela es (a imagen y semejanza de la propia protagonista) un relámpago entre dos miradas.

9. «Meditación del tacto», en BENÍTEZ REYES, F. (2006). *La misma luna*. Madrid, Visor, p. 39.

La primera (frente al balcón) desnuda su intimidad en una trama suspensiva, lentamente desatada; la última, frente al mar incognoscible, el mar inmarcesible, desnuda el horizonte (*semblava lluny*), y esa línea infinita es ella, Virgínia, derramada en la nada.

El poeta belga esparció su cuerpo (él, que era pausa, esteticismo, sacrificio, verdad, nitidez) sobre las vías sulfúricas de la estación de Ruán: la normanda capital francesa en cuya Facultad de Medicina estudiaría, décadas antes, el célebre galeno Charles Bovary. El ataúd sentimental de Emma, su mujer.

Entre ingerir arsénico y el sueño alisio que nos incita a vivir, *L'hotel blanc de la platja* nos abre las puertas del infierno y del cielo mientras Virgínia asesina (clavando en sus heridas el puñal curativo del tiempo y del oro) todas las cicatrices que la han traído aquí.

Ashikaga Yoshimasa, *shōgun* del segle xv, envia dues tasses trencades que s'estima molt a uns artesans de la Xina (l'anècdota és coneguda) que gaudeixen d'una indiscutible bona fama com a adobadors de desfetes: en teoria fan màgia. Però passa el temps i la ceràmica torna. Torna destornada. On ahir hi havia ferides, avui hi ha... grapes. Òbviament, no li agrada la cura i cerca una alternativa que edulcori el desastre. Aquest cop, sense sortir de casa. Els artistes que ara troba inventen una tècnica (omplir amb or líquid les trencadisses) que és (des d'aleshores) la forma homicida que adopten els poetes quan... en escriure maten: no amagar la fragilitat, sinó estatitzar-la. No negar els sotrats del primer amor, sinó esmorteir-ne la llançada.

Parlar i parlar, plorar, plorar, deixar de fugir: omplir de daurats la vida trencada.

A medio camino entre el poema de Guinda (nacemos transparentes como el aire) y el poema etéreo que Lou Andreas Salomé nunca recibió de Freud, convocar a Gabriel, a Alberto, a los padres difuntos, a Jeroni, Jordi, Lourdes, Eugènia; a Balzac, Flaubert, Séneca y Giacometti; a Girona, a Roma, a la belleza. Adentrarlos luego en un hotel níveo anclado en Ampurias. El verso griego y romano en el que todo cabe. Como la claridad en la *Iliada*: «si he de morir, que sea sobre ella. Sobre la luz».

Pere Coromines, pare del mític Joan, colossal cercador d'etimologies, deixa aquesta estrofa d'encuny esgarrifós:

No serà el goig humà relíquia de la mort?
 Les penes i els plaers són vana polseguera
 que fugint lleva l'home per la por de morir
 el goig no pot ser etern, fugitiva fumera...

El dijous 2 de gener de 1997 campejarà *in corpore insepulto* sobre els recordatoris que rebrà el filòleg. No sé quin poema va llegir Virgínia, si en va llegir algun, en el funeral del seu pare. D'això, la novel·la no n'explica res. O ho explica tant que ho calla.

En literatura, tanmateix, en la seva escudera lleial, la vida, mai no es parla de les coses importants.¹⁰

Desconozco si he llevado a buen término la escritura del soneto que nos dictó Violante, però sí que sé que abans de morir m'agradaria visitar la platja emporitana on batega l'hotel blanc per fer-me un *selfie* (quina paraula) al davant amb el llibre de l'Alba Sabaté a les mans. O jo a les mans del llibre.

Si en parlar de *La casa de la frontera* sostenia que són els llibres els que ens llegeixen a nosaltres i no a l'inrevés, també són ells els que ens sostenen, ells...

Et la mer et l'amour ont l'amer pour partage,
Et la mer est amère, et l'amour est amer,
L'on s'abîme en l'amour aussi bien qu'en la mer,
Car la mer et l'amour ne sont point sans orage.

PIERRE DE MARBEUF

[Al amor y a la mar corresponde lo amargo,
pues amarga es la mar y es amargo el amor,
uno igual en la mar que en el amor se abisma
pues al mar y al amor no les faltan tormentas.]

ROBINSON¹¹ EN CASA AJENA: LAS PROFUNDAS SIMAS
DE LA TIERRA Y DEL CIELO

Yo me he asomado a las profundas simas
de la tierra y del cielo,
y les he visto el fin o con los ojos
o con el pensamiento.

GUSTAVO ADOLFO BÉCQUER, *Rimas*

10. Frase inestimable que suele pronunciar, para sorpresa del alumnado, que no llega a sonarla, el maestro Conrad Vilanou en sus clases: «el més important es diu dins d'una aula». Quanta raó que amaga, aquesta sentència! Quanta!

11. PAGÈS, V. (2017). *Robinson*. Barcelona, Empúries.

Desde qué ángulo descubrirás lo angular, depende de tu mirada.

ARYANIL MUKHOPADHYAY, *Entonces geometría*

Encara ressonen les onades d'una platja lletraferida a la cala artificial de la memòria i el paroxisme de tots els perduts que s'ha menjat la mar em porta la crònica d'un naufragi... terrestre.

No cal endinsar-se en un oceà per circumnavegar un planisferi. Només cal atrevir-se a *repensar* un verb que ha vertebrat les dues novel·les que ens han acompanyat fins ara: *La casa de la platja blanca* i *l'hotel de la frontera*... El verb *mirar*: la clau mestra de tota imprudència.

Llegir un text aliè és imprudent. Ho és i aterra.

De fet, és impossible. Porque es imposible acometer la lectura sin dejar la impronta (frágil, tenue, dubitativa) de la terca subjetividad, sin dejar las páginas manchadas de hollín anímico: la ceniza que deja el ojo.

Leemos desde nosotros mismos si es que nosotros mismos no somos, enhebrados en el alfiler cimbreante de un ego, «una hebra de otredad». Con este trampantojo Rimbaud rehuyó (allá por 1875) comentar un libro inédito de Charles Asselineau, escritor que había muerto en 1874, amigo íntimo de Baudelaire. Pese a su juventud sísmica (tenía solo veintiún años), Rimbaud ya era Rimbaud: un genio maldito, nunca mejor dicho, de armas tomar.

Ya no quedan Rimbauds en estos tiempos *telecincamente hamletianos* de prisa y celofán, pero sí lectores que habitamos el naufragio que la edad impone (en la primera adolescencia) a quienes buscan telescopios en la vida para abrazar, siquiera con los ojos, el himno estrellado de la noche: el insomnio rilkeano de la luz. Los libros, zanjó el asunto Borges (un Borges oral que se sabía Dios), son el único invento de la humanidad que, en lugar de extender el cuerpo humano, explayan su memoria: su imaginación.

I és aquí, abraçat a aquest terme d'anatomia romàntica i genètica platònica, on entra en escena H., polissó i alhora naufrag de la quotidianitat aliena. Aquí on aleteja Robinson, l'arxipèlag xilè de Juan Fernández que la mà magistral de l'autor, Vicenç Pagès, transforma en novel·la.

El *sancta sanctorum* Josep Pla recordava (en el seu diccionari homònim de literatura) «que només hi ha dues classes de llibres: els que tenen per base l'observació de la realitat en general i de la realitat humana en particular i els llibres d'imaginació: les novel·les i una gran part de la poesia». Atenent el fibló del prosista palafrugellenc, la narració de Pagès planteja un problema onto(il·)lògic d'entrada. Parla de la realitat humana (també de la particular), però és una novel·la. La sospita del poeta Éluard («hi ha altres mons, però estan en aquest»), transsubstanciada en novel·la.

En el fondo y en la forma, esta prosa delirante de Vicenç Pagès viene a añadir Alexanders Selkirks al naufragio más memorable de la historia de la humanidad: el que sufrió Odiseo en la isla de Calipso, tras nueve días de navegación vestal. Nadie sale inane tras haber bañado sus ojos en las aguas de Homero, otra ficción griega que vertebra e iza, en el mástil atemporal del silencio, el estandarte humano de la soledad. Ignoro si el sueño de la razón produce monstruos o los produce la razón del sueño, nunca cuestionaría (en público) a mi paisano Goya. Solo por dar forma a la tristeza y a la honestidad merece respeto. Una genuflexión del verbo *emocionar*. Lo que sí sé (y, antes que yo, lo supo el maestro Vicente Aleixandre) es que, junto a la luna, la voz es siempre, siempre, verdadera. Lo que el impredecible mar de la vida dicta a la roída escollera de la conciencia íntima es (si la verdad existiera) reflejo univitelino de «la verdad».

H., el protagonista del llibre, està envoltat (com criticava Benedetto Croce) de persones tangibles que li escatimen la solitud i no li fan companyia. Des del pare malalt (*alter ego* d'un món personal en decadència que interna en la memòria com si aquesta fos la residència, asèptica, muda, irònica, on hi ha el seu pare) fins als companys de carteria; des de la seva mare morta fins a l'advocada, síntesi de l'amor tan oníric com real; des de l'adolescent que el martiritza amb la seva música sorollosa fins als fantasmes que ell mateix encarna quan despulla la vida en el llit flotant, H. acumula arguments mentals per fer el pas que canviarà el seu estatus, si més no als ulls d'Alexander von Humboldtina. Si bé pot optar per una relació mutualista (la que estableix l'abella amb la flor, o Emma amb Charles Bovary en la literatura), per una de simbiòtica (la que fixa a l'oient el *Rèquiem* de Mozart o, una mica abans, l'*Estafat Matar* de Pèrgoles), opta pel parasitisme, ocupa la casa dels veïns i s'hi instal·la com un poll al cuir cabellut de la casa aliena aprofitant que han marxat. A mig camí entre un Déu i la bèstia aristotèlica (un home que viu sol és un déu o és una bèstia, segons l'Estagirita), H. cartografia la vida dels altres fent servir, com a agulla de fixació taxidèrmica, el bisturí surrealista de la seva còrnia incisiva. A mig camí entre l'agror prosaica i el naïfisme del poeta, H. esdevé de sobte entomòleg i associa les diferents estances de la casa ocupada amb tarannàs vitals.

Grosso modo, Robinson son las impresiones de un hombre gris (de mediana edad) que decide instalarse en el domicilio vecino, aprovechando la ausencia vacacional de sus habitantes. Un hombre soltero, tristemente rutinario. Leer las ciento ochenta y tres páginas de la novela es subir y bajar las tramoyas derivate de la aparente normalidad ajena y entender que todos somos, sometidos al escalpelo del microscopio y la ironía, seres de una extraordinaria singularidad. Nada, estructuralmente, está dejado a las valquirias del azar literario. Sus

tres partes constituyentes («Operació Comando», «Rínxols d'Or» i «El llit flotant») son la cabeza, el tórax y el abdomen de la realidad.

Una realidad que coloniza (así, el protagonista) la intersección entre la cordura y el delirio, entre lo cotidiano y lo excepcional. Decía Chesterton que loca es la persona que ha perdido todo lo perdible excepto una sola cosa: la razón. Analizado H. a la luz de dicho axioma, sin ninguna duda es un cuerdo picassiano, un contable checo e incluso un lisboeta a medio camino entre la atrocidad *gregorsamsiana* y la saudade que Bernardo Soares diseminó. H. es un náufrago del mundo coetáneo, como lo fueron Kafka y Pessoa: dos puentes de plata sobre la riada de la depresión. Entre el Moldava y el Tajo, entre el Tajo y el Moldava, H. es un afluente que cose (en la distancia) los dos ventrículos secundarios del corazón europeo, en un solo latido llamado divagación.

Una respuesta narrativa a los poemas de otredad de Roberto Juarroz:¹²

El otro que lleva mi nombre
 ha comenzado a desconocerme.
 Se despierta donde yo me duermo,
 me duplica la persuasión de estar ausente,
 ocupa mi lugar como si el otro fuera yo,
 me copia en las vidrieras que no amo,
 me agudiza las cuencas desistidas,
 descoloca los signos que nos unen
 y visita sin mí las otras versiones de la noche.
 Imitando su ejemplo,
 ahora empiezo yo a desconocerme.
 Tal vez no exista otra manera
 de comenzar a conocernos...

Tots hem començat la coneixença de nosaltres mateixos en algun moment de les nostres vides, verbigràcia ocupant cases alienes, que no és altra cosa llegir, veure cinema o anar al teatre. L'art en si és una manera legal d'aprofitar l'esclatxa de la porta d'un garatge.

Ens agradi o no, tota creació artística és un pis compartit per tres estudiants nostàlgiques amb un mateix patiment: la insatisfacció existencial, l'afany d'explicar-se el món, la raó cercada. Que agradi el resultat o no, és —només— una enganyifa òptica de l'ànima.

12. «Tercera poesía vertical» (1965), en JUARROZ, R. (2005). *Poesía Vertical I*. Buenos Aires, Emecé, p. 3.

Com vostès i jo, que som ombres dins d'un sospir de gel: pura ombra sospir. Ombra de carn i os vivint (furtivament) la vida forastera d'un veí sempre llunyà: cadascú, ell mateix. Nosaltres.

Nuestra vida no es más que la evolución en torno a unos cuantos objetos.

JULIO RAMÓN RIBEYRO, *La palabra del mundo*

NO DIGUIS RES:¹³ LA CREU DE LA CONDICIÓN HUMANA

He comprendido esta mañana que ni siquiera es —ha sido— el ser persona mi proyecto, mi único proyecto, como tantas veces me he dicho a mí misma, ahora veo que para darme fuerza, valor. Pues ser persona es la carga insoslayable, la cruz de la humana condición.

MARÍA ZAMBRANO, *Autobiográficos*, 30 de junio de 1958

El aire adquiere tensión de recuerdo y de anhelo.

CÉSAR VALLEJO, *Me estoy riendo*

Trepitjar tímidament la panoràmica

Fiodor Dostoyevski, Paul Valéry, Miguel Hernández i Ezra Pound, quatre dels sismògrafs verbals més abissals de la tectònica emocional humana, van abastar l'ombra xinesa del món un 30 d'octubre. Aquestes paraules, publicades el 1832 pel dandi francès Jules Barbey d'Aureville, també pertanyen a una de les seves *nouvelles*, *Leah*, a la fossa comuna dels amors impossibles: «Eres hermosa, la más hermosa de las criaturas. No te cambiaría por nadie del mundo. Tampoco cambiaría tus ojos hundidos, tu palidez, tu cuerpo enfermo». Reginald, *alter ego* de l'autor, idolatra una nena enllitada que pateix una greu malaltia. Tot-hom, al seu voltant, examina l'*affaire* amb reticència efectiva; ell, que està ferit d'amor, ignora el que la realitat crida. Obre en la foscor una claraboia anímica.

No diguis res, la novel·la de la qual tot seguit parlarem, va trencar la bossa amniòtica editorial al setembre, no a l'octubre. Però, d'alguna manera, en cada cantonada, en cada porus de cadascuna de les seves dues-centes divuit pàgines, planeja l'ombra narcòtica de l'amor a un cos emmalaltit: el projecte matrimonial de l'Edit i en Jan, la parella devastada.

13. GÁMEZ SERRANO, R. (2018). *No diguis res*. Barcelona, Llibres del Delicte.

De retruc, amb l'espàtula neta de la paraula exacta i un ritme narratiu per moments terrenal i a estones psicologista, despulla els fonaments de la remor ciutadana aixecant les catifes.

Allà on ningú gosa mirar (al pou cec de la disbauxa, les discussions familiars, els problemes econòmics, les mancances d'autoestima), Raquel Gámez Serrano hi incardina la ploma estilogràfica i practica un cateterisme al cor perfumat de la hipocresia social.

El rovell de la tragèdia que glosava Aurevilly s'agermana amb la clara temàtica climàtica de *No diguis res* i al foc de la millor tradició literària crea un ou que tot ho sintetitza: la idiosincràsia del mar valeryà («el seu tumult similar al silenci»),¹⁴ la psique *raskolnikòvica*¹⁵ del santpeterburgès («S'hi han acostumat. Al principi van plorar una mica, després... Misèria humana! A tot s'acostuma un»),¹⁶ el consell abrasiu del falcó d'Idaho («tingues més por del temps que dels meus ulls»), la tristor medul·lar del poeta d'Orihuela:¹⁷

dos especies de manos se enfrentan en la vida
 brotan del corazón, irrumpen por los brazos,
 saltan y desembocan sobre la luz herida
 a golpes, a zarpazos.
 La mano es la herramienta del alma, su mensaje,
 y el cuerpo tiene en ella su rama combatiente.
 Alzad, moved las manos en un gran oleaje,
 hombres de mi simiente.

Jan i Edit, Caribdis i Escilla, en l'*stretto di Messina* de la vida compartida, encarnen un matrimoni ofegat en la distància que allunya la realitat (sempre fractal) de la mentida.

Llançats al vertigen de la vida comunal, a la terrible galerna d'un passat urbanita, deixaran la ciutat (Montvalls) per una casa als afores d'un poble imaginari del Maresme (Can Bosch), segons el que declara la veu en off, a tocar de la muntanya. Vet aquí la llunyania.

A tocar del propi infern, diria.

14. VALÉRY, P. (2006). *El cementerio marino*. Granada, Alhulía, p. 67: «Semejante al silencio en un tumulto» («Dans un tumulte au silence pareil»).

15. Como cualquier lector habrá notado, he cambiado ligeramente el sentido de la frase para analizar la dureza que sí le da Rafael Cansino Asens (autor de esta traducción castellana).

16. DOSTOIEVSKI, F. (2011). *Crimen y castigo*. Barcelona, Debolsillo, p. 39.

17. «Las manos», en HERNÁNDEZ, M. (2010). *Vientos del pueblo: Obra Completa, I*. Madrid, Espasa, p. 505.

La neu dins l'empremta: el desgel de la realitat

Charles Caleb Colton, anticipant-se un segle i mig a l'Edit i el Jan, sabia una cosa que ells, febles humans, no sabien. I que aviat sabran: «per ser conegut sense conèixer, un ha de ser enterrat en un poble; per conèixer sense ser conegut, un ha de viure en una ciutat».

Malgrat que l'autora no ho digui, el Jan i l'Edit —que tracten de recuperar les regnes bicèfales de la seva vida— van al poble a morir. I si això no és possible, a caure sota l'allau superficial d'una pluja muda d'evidències. La casa com a taüt, el poble com a fossa. Els dos són el cadàver d'una aparença idíl·lica.

Ni ell ni, per descomptat, ella controlen —encara que intentin aparentar que sí— el càlam de les seves utopies. Als antípodes, la Marta i el seu home (l'Albert) sí que són amos i senyors d'allò que escriuen. Tenen calligrafia pròpia i fins i tot... una filla: l'Olívia. Personatge tangencial amb nom llatí que (com a fruit de l'olivera que és) custodia l'oli afectiu de la família. Allò que ha perdut, si mai ho van tenir, el tàndem protagonista.

Alejandro Dumas, placenta mental de la venganza más bella de la historia, sentenció que las madres habían venido a este mundo con una sola misión: perdonar. Su coetáneo Alfred de Musset, que aquel que amaba a su madre no podía albergar maldad.

Ambas cúpulas románticas aletean, en estado larvario, sobre la catenaria que sustenta la trama de esta novela magistral. Porque Jan y Edit, siguiendo la historia paralela de sus vecinos paradigmáticos, anhelan coronar el K2 de la maternidad. Wislawa Szymborska comprendió que nadie está preparado para traer un niño al mundo; Baudelaire, que los bebés eran el *ponte vecchio* entre el deseo y la realidad. Aquello que Cernuda usó como mortaja del olvido en los vastos jardines sin aurora de su soledad.

Marcel Proust, mi diván en la noche, mi camisa de fuerza mundanal, sabía que, a cierta edad (un poco por amor propio, otro poco por picardía), las cosas que más deseamos son las que fingimos —oh, paradoja— no desear.

Jan y Edit, desoyendo el consejo del sabio de Frigia (Epícteto), pretenden —a este respecto— que las cosas transcurran según su voluntad. En lugar de aguardar que lo que ocurre, ocurra, enmiendan el borrón de la biología y abren en Ucrania —sin ellos sospecharlo— la caja pandórica de la adopción fatal: una criatura abocada a la oxidación psíquica, al desguace convivencial.

En la atarazana del síndrome alcohólico fetal —SAF—, Demian (así se llama el niño) forjará su rabia: la espora de la ira.

Calafateado por el desamor, poco a poco rosigará —triste carcoma humana— la falsa unión que no tienen sus padres; con ella, el azogue —frágil

y espectral— de su rota familia. Entre tanto nacerá Berta: l'estabilitat en l'agonia.

Raquel Gámez Serrano ha escrit un llibre que no és un llibre. És un subjecte literari: interpel·la, batega, escalfa, emociona i respira. És impossible submergir-se en les seves pàgines i tornar indemne a la rutina.

Chesterton, sempre inevitable, deia que les frases (en una obra literària) són com una cordada de muntanyencs lligats, que cerquen arribar al cim i descansar la vista en la contemplació d'un panorama. Per arribar-hi amb èxit, s'imposa esbrinar quants estan vius i quants són cadàvers.

Per què? Per pura sinestèsia entre l'alpinisme i la sintaxi. Com passa en l'alta muntanya, succeeix en les frases: les paraules mortes arrossegueu cap a l'abisme les paraules vives. Un desastre.

No existeix aquest perill en aquesta suggestiva novel·la. Just al contrari. Les paraules són una pista de gel al servei de la trama i aquesta llisca amb una naturalitat quasi esteta.

A diferencia de muchas novelas escritas al dente de la contemporaneidad, esta no esconde su factura clásica, los ecos que la enraizan al subsuelo de la estilística. Si uno quisiera, lápiz en ristre, cazar brillos retóricos, aleteos verbales, fogonazos ideológicos, meandros y metáforas líricas, regresaría a casa con las manos vacías. Otro tanto sucede, discúlpeleme la evaporación, leyendo a Kafka. Uno no puede emplear el lapicero cuando nada en sus textos, pero, *deus* —Raquel— *ex machina*, los veintinueve capítulos se enhebran entre sí como el *Réquiem* de Bach en el ojo del alma.

Ignoro en qué pensaba su autora mientras la escribía, qué músicas, qué autores, qué infiernos, qué purgatorios y qué paraísos de Dante movían su escritura, pero sí sé que ha escrito —y se agradece— una auténtica obra literaria.

Una obra que no estalvia plans (generals, mitjans, subjectuals), que fa menjar als personatges sense escatimar —si escau— què estan dinant, que eixampla la mirada i oxigena la vida.

En el fin de la aventura, la novela de Graham Greene, una mujer cuenta un sueño a su amante: «soñé [le dice] que teníamos un hijo. Estábamos en la cama juntos y la habitación estaba llena de agua. Entre los dos, había un niño». «¿Y por qué había agua?», le pregunta el amante. «El mar entró por la ventana», le contesta ella con naturalidad. «Un niño que viene del agua, ¿no es lo que pasa con todos los niños que nacen?»

Òbviament, no. L'Edit i el Jan ho saben perfectament. Ben mirada, la seva història és, *avant la lettre*, un modest titànic entre un Southampton monosil·làbic, Pol; una Nova York bisíl·laba, Berta, i un iceberg humà en les aigües

terrànòviques del temps, Demian. Un iceberg ucraïnès. Això i moltes altres màgies que no sé encabir en aquestes paraules febles i petites. Tangencials.

No diguis res, fidel a l'ADN de la bona literatura, sacseja la tectònica animicointel·lectual i, diu —és clar— moltes coses. Tantes, que prologa el discurs més enllà del llibre tancat. El poeta xinès Wang Wei aconsellava no oblidar-se de la font quan es bevia aigua. Una manera de tornar a l'oncle de l'escriptor corunyès quan tremola el món quotidià.

La vida, de fet, és això: beure.

Beure vi.

Beure aigua.

Beure.

I un dia canviar la B per una ve baixa.

Veure.

I tancar aquell dia els ulls, potser, dins d'una llàgrima. La cognitiva.

La cognició, mitiga;

el saber, sedueix.

LOS INVISIBLES JUEGOS DE LA MALDAD¹⁸

Tengo el presentimiento de que hay más cosas de las que parece en este caso, a medida que vayamos escarbando quizá encontremos algo que no esperamos.

GRAZIELLA MORENO, *Flor seca*

No hace falta apellidarse Spinoza¹⁹ para ignorar lo que puede hacer un cuerpo. Si desciende de un tren y lo piensa Orson Welles, enamorar de por vida a un magnate de Florida;²⁰ si lo observa una jueza (una jueza escritora, *verbigratia* la magistrada Graziella Moreno), servirle al lector un peregrinaje desde el Roncesvalles de la expectación hasta el Obradoiro de la resolución, desmembrando una trama trufada de amor, cotidianidad, vidas entrelazadas, suspense, maldad, ambición y tiempo.

Azogue literario de la vida subterránea.

18. Graziella Moreno es, además de magistrada de lo penal, autora (hasta la fecha, vendrán más) de cuatro novelas: *El bosque de los inocentes*, *Juegos de maldad*, *Flor seca* e *Invisibles*. De ahí mi guiño meta-literario al titular.

19. «Ética», parte III, proposición II, escolio, en SPINOZA, B. (2011). *Ética: Tratado teológico-político. Tratado político*. Madrid, Gredos, p. 108.

20. Alusión a la mítica escena en la que el magnate Kane reconoce haberse enamorado de por vida de una mujer vestida de blanco a la que vio descender, por casualidad, de un vagón de metro.

El gran poema del invierno: planteamiento del aire

The mind is the great poem of winter...

WALLACE STEVENS, *Man and bottle*

Taulera es un municipio predecible; la urbanización de Las Glicinas, uno de sus apéndices residenciales más.

Sofía Valle, magistrada prototípica titular del juzgado de instrucción de la localidad, no intuye que Pandora existe cuando la llaman la mañana del viernes 5 de junio de 2015. Acostumbrada a lidiar con la falta de recursos humanos, los habituales colapsos, los pequeños lamparones que vierte el azar en la solapa de la convivencia humana (peleas, enfermos mentales, entuertos domésticos, blablablá), nada le hará presagiar lo que al cabo verá: el iceberg corporal de un asesinato.

La víctima, una mujer, aparecerá sumergida —menudo *leitmotiv*— en pétalos de lavanda. La belleza y la muerte, otra vez entrelazadas. Una vestal anónima que ha sufrido una monumental paliza que le ha desfigurado la cara.

Arrebatarse el rostro a un muerto y ofrecer su cuerpo al lirismo perfumado de la alhucema habla del homicida, pero también describe, quizá sin pretenderlo, qué hace el lector al leer y qué hace el autor con su escritura: alterar las facciones del mundo cotidiano y ofrecer su carcasa (de cráneo para abajo) a la danza proustiana que homenajea a Pan,²¹ el sembrador de cantueso en las páginas de la vida diaria.

Pero habla también del asesino. Delata un ritualismo, una pretensión, un vínculo *precriminal* con la víctima que, introducido en la coctelera de la praxis policíaco-judicial, augura una trama. *Flor seca* la cuenta; Graziella Moreno, la narra.

Nudo: anotaciones al pie del alma quebrada

Hay veces en que el alma se quiebra como un vaso.

FRANCISCO BRINES, *El vaso quebrado*

21. Como todo el mundo sabe, el cantueso, el espliego, la alhucema y la lavándula son la misma planta: la lavanda. Para evitar la resonancia repetitiva, traigo aquí sus diferentes nombres. Por lo demás, cuando, en un giro quizá forzado —no lo negaré—, hablo «de danza proustiana homenajeando a Pan», lo hago porque a mi parecer es un modo simpático de decir que los pétalos (por olfativos) hacen con el espectador lo mismo que la magdalena de Proust hace con la nariz del lector: abrir su memoria. En este caso, Pan (como dios de la fauna que es, por ende, de la propia lavándula) recibe un homenaje que quizá no quiso hacerle el asesino.

Y todo zarandea su órbita, abandona su eje: se resquebraja.

Cuando eso sucede, la corteza terrestre del mundo real se agrieta, como un beso en el olvido o un pasaje de avión en el Alzheimer de una azafata aérea que no volverá a volar.

Todo lo pensable se va llenando de ideas inhóspitas: la ficción, hecha lava, incendia la razón a su paso, plagia a Gimferrer²² y vuelve a arder el mar.

Graziella Moreno —la botánica que ha cultivado en su invernadero narrativo esta inquietante flor seca llena de vasos quebrados— es, además de escritora, magistrada. Además, en su faceta *poética*, no en la *adverbial*: como atalaya.

Ese incardinar a diario los pies en la quiebra vidriosa del alma humana le hace conocer, sin paliativos, la erupción mundanal a medio temblor de la caldera volcánica. Sin hacerla fosfatina: la protege su mente novelística.

Otro tanto le ocurrió a Henry Fielding, magistrado de lo penal en Londres y —la duda ofende— enorme prosista. Con la ayuda de su hermanastro John Fielding (invidente), se instaló en Brown Street (en el barrio de Covent Garden) y allí ejerció su labor jurisdiccional hasta el final de sus días.

No traigo a colación su caso por un prurito de erudición narcisista, sino para *desenterrar* —menudo verbo— dos reflexiones tuyas: «la culpa se hace eco rápidamente de toda acusación y lo terrible no es la muerte, sino el morir».²³

Como por ensalmo, nutren de un modo u otro esta radiografía de los bajos y altos fondos mundanos que irrigan la capilaridad social del ecosistema *neuropoblacional*²⁴ de Barcelona. Aunque no solo. No olvidemos que estamos ante una arquitectura literaria y que esta, por definición tautológica, lleva a las palabras la esencia ontológica de los telescopios: partiendo del ojo subjetivo del astrónomo, se pretende abrazar la inmensidad.

Por cierto, cuanto más vibra la noche, más se ensalzan las estrellas. Otro tanto sucede en esta inquietante pieza narrativa, de la que es imposible salir indemne si es leída como lee el mar: con fuerza para hundir mil armadas invencibles, ignorante ante ese potencial.²⁵ Cuanto más se espesa la negrura de la

22. GIMFERRER, P. (1966). *Arde el mar*. Barcelona, El Bardo.

23. FIELDING, H. (2005). *Amelia*, Montesinos. Barcelona, Vilassar de Dalt, p. 78.

24. La introducción de este neologismo sacado de la chistera laxa del idioma me ofrece la posibilidad de sugerir (en una sola palabra) que no estamos hablando *solo* de la ciudad capital, sino, también, de los municipios que la envuelven en continua interrelación.

25. «El hombre sabe que va a morir, el mar no sabe que lo va a matar. Pero el mar tiene el poder, el ser humano el saber. Con él se irá.» Palabras apócrifas de la holandesa Etty Hellisum antes de morir en Auschwitz el 30 de noviembre de 1943. El mar eran las cámaras de gas... Sea como fuere, esa cita no es la primera vez que la he visto reproducida. No sabría, discúlpeame, citar la fuente original.

trama (sospechas erróneas, ambiciones turbias, recelo policial), más brillan los luceros que la fundan: los escrúpulos naufragados, las ambiciones personales, los celos ensangrentados, los amores fermentados, el deseo racionalista, el pa-peleo irracional, la mugre del espíritu cotidiano, la espuma de la realidad.

Eso sí, dosificados con iris clínico, con auténtica medida al contar.

Yo no sé (y toco madera para no saberlo nunca) cómo respira la prosa de una sentencia penal, pero sí sé que *Flor seca* lo hace con los alveolos de la mejor y más fértil literatura en el más extensivo sentido de la palabra. Si pertenece o no al género de la intriga no seré yo, pobre de mí, el que le cuelgue el santo. Encasillar una ficción en esa balda solo porque en sus páginas se ofrezca, se investigue, se aclare o se confunda un asesinato, es tanto como tildar al puente de Nankín de homicida solo porque cincuenta chinos deciden arrojar al Yangtsé cada año.

Allá donde Alen Ginsberg sembró sus aullidos, en la locura de las mentes más geniales de su generación, Graziella Moreno tatúa mariposas, ofrece un cadáver (Elsa), lo baña en lavándula, crea una pareja de *mossos d'esquadra* (Anna y Víctor), un veterano inspector de la Policía Nacional (Rivas), una *femme fatale* (Gloria), un Combray que es *Taulera* y una flor (*flor seca*) un planisferio.

ROSA NAVARRO DURÁN: LA MAESTRA QUE ENSEÑÓ
A LEER AL CARBONERO

Poned sobre los campos
un carbonero, un sabio y un poeta.
Veréis cómo el poeta admira y calla,
el sabio mira y piensa...
Seguramente, el carbonero busca
las moras o las setas.
Llevadlos al teatro
y solo el carbonero no bosteza.
Quien prefiere lo vivo a lo pintado
es el hombre que piensa, canta o sueña.
El carbonero tiene
llena de fantasías la cabeza.

ANTONIO MACHADO, *Proverbios y cantares*, xxvi

Paraíso abandonado

Como todos los niños fracasados de la España de los noventa, yo acabé almacenado en cinco cursos de formación profesional que acabaron siendo seis. Antes, por cumplir al pie de la letra la profecía del canon racional, repetí octavo de E.G.B.

A vista de pájaro, firmes los pies en la atalaya de la incerteza, creo entender las razones que expulsaron al Adán cognitivo adolescente del Edén infernal del saber: pretender la luz de las hogueras, la última sublevación de los libros al arder.

Esquivando asientos contables en el libro diario, en el mayor; salvando las ácidas teorías de McKinsey, Taylor, Keynes o Fayol, el carbonero iluso que yo era cauterizaba su no estar en el mundo huyendo a los parques a escribir, a leer.

A impostar la cultura que no tenía.

Que no quería tener.

Es imposible tener quince años y no sufrir hemofilia cognitiva.

Máxime si se ha besado el Quijote como yo lo besé.

El descubrimiento del fuego

El fuego ha sido siempre presagio de declive.

RAQUEL LANSEOS, *Contigo*

Todo el mundo tiene un motivo para quitarse la vida.

CESARE PAVESE, *El oficio de vivir*

Como todos los miembros de la secta Rimbaud, amarrado a Pavese encontré mi motivo para quitarme la vida.

Sentir aún aprecio por el mundo abortó mis saltos a las vías del tren, a la fosa con piel de barbitúrico, a la última brazada del mago Joseph Conrad²⁶ en la eternidad: «que piensen lo que quieran, no pretendía ahogarme. Tenía intención de nadar hasta hundirme. Solo eso. Nadar».

Nadar.

Los otros barones rampantes del centro escolar trepaban a los billares, fumaban tabaco negro, besaban a la chica más guapa de la clase: descubrían labios que yo no presentía, orografías carnales, ciudades sumergidas en un soportal.

26. CONRAD, J. (2005). *El copartícipe secreto*. Girona, Atalanta, p. 33.

Dos o tres mañanas rastree sus pasos allende el instituto, dos o tres aburrimientos hondos como una bala en la sien de la soledad. Ese sopor tiránico, insobornable, hizo de mí un necio, un ego lírico, existencialista. Un temblor esencial.

Un Robinson paródico tras la puerta de una casa fronteriza, una caracola saciada de música predispuesta a callar: a coser la transparente playa del olvido a la voz memoriosa de un hotel clausurado que ya nadie abrirá.

Y es que la vida clausura y el tiempo amordaza y, aunque no diga nada, derrama —azar mediante— oralidad. Otra vez el mar en las palabras.

El mar.

Y en el transbordo diario del acné a la metafísica, el tonto que yo era hizo del mundo un eco inapelable; acaso el relámpago entre la obscuridad presencial y la presentida.

A un paso de la noche encontré una claraboya en la filología...

La vista y el infinito

...al sostenerlo, y tanto la sostuve,
que uní mi vista con el infinito.
¡Oh, inmensa gracia que me permitió
clavar mis ojos en la luz eterna
hasta agotar la fuerza de mi vista!

DANTE ALIGHIERI, *Paraiso*, canto XXXIII

Rosa Navarro Durán desarmó sin saberlo mi vocación suicida.

Nunca le he dado las gracias, creo que no sabría.

Sí puedo confesar que algunas de sus clases, todas magistrales, todas exquisitas, calafatearon mi ambición: el *alter ego* de mis retinas.

Rosa me enseñó que no sabía leer, que no sabía.

Cogido a su voz, a la manera del preescolar que avanza calle arriba cogido de la cuerda que estiran sus maestras, aprendí a buscar las sinestesias sensoriales, humanas, transitivas, entre el axón subjetivo de los cosmos textuales y el pericarión rígido de las perceptivas. Porque yo era un *leedor*:²⁷ «el estudiante que se desoja en vísperas de examen sobre el libro de texto; el profesor que

27. «Defensa de la lectura», en SALINAS, P. (2012). *El defensor*. Madrid, Alianza, p.186-188.

trasnocha entre tratados, acopiando datos para la lección; no el lector: que lee por leer, por el puro gusto de leer, por amor invencible al libro», que bendecía Pedro Salinas.

Lo malo es que pensaba que sí. Que era un lector puro, virginal. A toro pasado, sospecho que en el fondo huía de los días.

¿Los días?

Escuchar a Rosa, dejarse permear por sus palabras, callar en sus clases, ensanchaba la vida. Ella no lo sabe (y me avergonzaría confesarlo ahora), pero mi mente extraña, además de admirarla, la quería. Tanto, que extravió sus apellidos, aquellos que brillaban tras su nombre en la cátedra y nunca la llamé Navarro Durán. Sí cuando escribía.

Bastaría con listar —si tamaña osadía cupiera en el tiempo— las tesis doctorales que ha dirigido, los tribunales que ha mejorado, la enormidad de ensayos que ha de escribir y ha escrito.

Bastaría con convocar a la miriada de textos que ha introducido, adaptado, editado; a la enormidad de premios (entre ellos, el Cervantes) que ha dirimido —ahí es nada, como jurado—, para entender por qué la llamo (no se me enfade nadie) Rosa Hitchcock: consigue que los seres comunes podamos vivir, cogidos a su sapiencia, acontecimientos extraordinarios.

Conmigo consiguió algo más: enamorarme de Alejandra Pizarnik y de su diario.

He meditado en la posibilidad de enloquecer. Ello sucederá cuando deje de escribir. Cuando la literatura no me interese más [...] El mundo es horrible y mi vida no tiene, por ahora, ningún sentido.

ALEJANDRA PIZARNIK, *Sábado, 21 de febrero de 1958*

La entrega del avariento

El corazón el avariento entrega,
En la mitad del sueño, a su tesoro,
Que el alma en todo tiempo no le niega.

MIGUEL DE CERVANTES, *Viaje al parnaso*, capítulo VI

Victor Hugo,²⁸ en un pasaje hermoso de su monografía sobre el más grande de los bardos ingleses, reproduce la conversación entre dos exiliados en una isla próxima a las costas francesas.

No tiene desperdicio:

—¿Qué piensas de este exilio?

—Que será largo.

—¿Cómo piensas ocuparlo?

El padre respondió:

—Miraré el Océano.

Hubo un silencio. El padre continuó:

—¿Y tú?

—¿Yo? —dijo el hijo—. Traduciré a Shakespeare.

Hasta donde sé, la profesora Navarro no está exiliada, aunque bien lo pareciera; pero mientras unos rastreamos el ritornelo del mar en la resignación de un tiempo sudario, ella sustancia el siglo de oro español, se adentra en sus autores, textos y alacenas, levanta enaguas lingüísticas, Potosís silenciados.

Observar cómo deshojan sus manos la celeste margarita quevediana, cómo extrae azafrán de un adverbio en Fray Luis, con qué devoción desnuda una perífrasis en Garcilaso, Boscán o Aldana, conmueve. Añade dimensión al infinito: el ujier de la muerte.

La última vez que tuve el privilegio de volver a ser su escuchante (en el contexto de un máster de literaturas hispanoamericanas avanzadas en el que ella impartía —qué cosas tiene la Academia— la asignatura de poesía áurea), entre los alumnos oficiales que tenía me llamó la atención la presencia de varios discípulos chinos.

Por razones obvias, esta pavesa humana que mal escribe ahora no se atrevió a chistar a sus preguntas, a profanarlas.

El niño que fue a parar a su estela, huyendo (qué pavor) de una escolaridad ágrafa, rancia, grisácea, desustanciada y fría, un día raro estudió alguna cosa, aprobó unas oposiciones, quizá dos, e (injustamente) pudo ser grumete del barco de las palabras.

Ni harto de vodka, LSD, locura, ayahuasca o egocentrismo, podría aspirar a reunir (en una de mis clases) un *quark* del saber que ella atesoraba.

Rosa (en la docencia) es *La Iliada* de Homero; yo, un solipsismo obsceno en el mingitorio del adiós lleno de faltas ortográficas.

28. HUGO, V. (2009). *William Shakespeare*. Madrid, Miraguano, p. 18-19.

La mañana que accedió a venir al colegio donde entonces profesaba a comentar con los niños *La Odisea* y *La Eneida* (dos puertas al cielo que ella adaptó), uno de ellos le comentó que había leído varias veces su versión del *Tirant lo Blanch* en la biblioteca del aula.

Nos resquebrajó.

Cuando se despidió, salieron al recreo y fue imposible reanudar el horario esa mañana.

La literatura sirve para eso, aunque les pese a los colegios.

Para impedir suicidios y encarrilar infancias.

Crucero lector por la obra de Ignacio Martínez de Pisón: el cálamo que habitó la ternura de un dragón y desnudó al farsante —Filek— que engañó a la mentira —el régimen franquista

A los once años, veintisiete antes de que el galeno Vila Matas añadiera al DSM-V otro abismo mental, el mal de Montano, anhelé el indulto de las palabras, consciente de mi inhabilidad para la vida. Incapaz de izar una frase a derechas, de llevar personajes del *ex nihilo* al alma, del alma a la memoria, pronto cerré el velamen de mi estilográfica y desguacé su cálamo en la dársena de la lectura compulsiva: un modo como cualquier otro de derretir el sopor consciente, de ver caer el agua mancillada del tiempo por el canalón de las horas.

Escribir era una empresa alta y desmesurada, una navegación frustrada cosida a la galerna: la horma del vértigo que ahora estoy sintiendo, hilando esta nadería *autolectográfica*²⁹ en la *posada Benbow*³⁰ de la *prosa académica*.

Aporrear un piano con los primeros acordes de la canción «Sol Solet» ante Luca Chiantore³¹ o el insigne Chopin, no me abrumaría más.

29. Profanando el autobiografismo sin vida azuano, saco de la chistera de la laxitud lexical este neologismo (*autolectografía*) para designar la autobiografía sustentada en lo leído.

Véase: AZÚA, F. (2010). *Autobiografía sin vida*. Barcelona, Mondadori. AZÚA, F. (2013). *Autobiografía de papel*. Barcelona, Mondadori.

30. No hace falta explicarlo, pero esa posada (la Benbow) es el tugurio placentario donde arranca *La isla del tesoro*. Véase: STEVENSON, R. L. (2006). *La isla del tesoro*. Madrid, Gredos.

31. Luca Chiantore (Milán, 1966), pianista y musicólogo reverenciado en el estudio de la teoría y la historia de la interpretación pianística. Especialista en Beethoven y Chopin. Doctor en Musicología por la Universidad Autónoma de Barcelona, su reputación como intérprete y didacta de la música lo ha llevado a recorrer los cinco continentes. Destacan entre sus publicaciones tres: CHIANTORE, LUCA (2001). *Historia de la técnica pianística*. Madrid, Alianza Música; CHIANTORE, LUCA (2010). *Beethoven al piano*. Barcelona, Norte/Sur; CHIANTORE, LUCA, DOMÍNGUEZ MORENO, A., MARTÍNEZ GARCÍA, S. (2016). *Escribir sobre música*. Barcelona, Musikeon Books.

Espero que la amnesia se haga cargo de la significancia que tiene, para un lector naif como lo soy yo, recorrer la narrativa de Ignacio Martínez de Pisón, uno de mis faros literarios.

Podría, no lo voy a hacer, detenerme en cada recoveco de sus títulos y enfatizar que todos (salvo los descatalogados *Foto de familia*, *El viaje americano*, *Una guerra africana* y *Las palabras justas*) han añadido (sucesivamente) habitaciones —la frase es de Bioy— al casalicio mendicante de mi vida.

En cualquier caso, todos han anotado —lo reconozca o no— el gotero de la página que no me deja morir.

Opus «Incipiencia»: primeros tanteos en su narrativa

La ternura del dragón, quizá por ser la novela con la que echó abajo la puerta del domicilio familiar, caló en mí de manera instantánea. Tanto, que aún capto la presencia tutelar de Miguel, el niño enfermo que la protagoniza, treinta y dos años después.

Se publicó en 1984 (creo recordar), pero tardó tres años (la entonces benemérita Círculo de Lectores) en traerla a mi balda. Guardo aquel volumen, pequeño, blanco, discreto, en el sagrario laico del corazón; junto a *Todo sigue tranquilo*, los dieciséis relatos magmáticos del abisal Chusé Izuel.³²

Esa novela y los *dibujos animados* de Félix Romeo,³³ la edición en tres volúmenes de la editorial El Bardo de la poesía completa de Miguel Labordeta,³⁴ un ejemplar roído del *Colmillo blanco* de London,³⁵ la *Historia interminable* de Ende³⁶ y *Las mil cien mejores poesías de la lengua castellana*³⁷ en la edición de José Bergua, forman la primera detonación de mi biblioteca íntima (ni particular, ni privada), y aún sigue en expansión.

32. Chusé Izuel (Zaragoza, 1968 – Barcelona, 1992), autor del libro de relatos *Todo sigue tranquilo* (Ediciones Libertarias), saltó al vacío por la ventana de su piso de la calle Borrell de Barcelona el 27 de febrero de 1992. Dos años antes había sufrido el abandono de una novia de la que seguía enamorado. No lo superó. Esa odisea, la crónica del suicidio anunciado, la relata el tristemente desaparecido Félix Romeo (Zaragoza, 1968 – Madrid, 2011) en su impagable libro *Amarillo*. Junto al pintor Bizén Ibarra, fueron compañeros de piso del finado.

Véase: ROMEO, F. (2008). *Amarillo*. Madrid, Plot.

33. ROMEO, F. (2001). *Dibujos animados*. Barcelona, Anagrama.

34. LABORDETA, M. (1983). *Obra completa de Miguel Labordeta*. Barcelona, El Bardo.

35. LONDON, J. (1983). *Colmillo blanco: La llamada de la selva*. Madrid, Mundo Actual.

36. ENDE, M. (1985). *La historia interminable*. Madrid, Alfaguara.

37. *Las mil cien mejores poesías de la lengua castellana*. Madrid, Ediciones Ibéricas, 1990.

El verbo leer (ya lo habrán sospechado) es una célula kamikaze, inmortal, hiperreproductiva. Si entra en una casa (como una gotera), le cambia la techumbre; si lo hace en un adolescente, le cambia la vida entera.

La cosa es que ese, *La ternura*, no fue el único libro que devoré de Ignacio. Sin ir más lejos, en mi ejemplar del Círculo campaban cuatro cuentos —*El filo de unos ojos*, *Alusión al tiempo*, *Otra vez la noche*, *Alguien te observa en secreto*— que derribaron mi infancia e introdujeron en mis venas *bufonietzscheanas* la sangre blanca del verso sanador.

La lectura, al cabo, me volvió obsceno. Uno de esos chalados que intimida a los textos, les levanta la enagua y busca en las costuras de la prosa trabada, la dádiva narrativa del autor.

Como esos cretinos que palpan la chistera, levantan los manteles o revisan la baraja del mago con aire inquisidor, yo adquirí en las páginas de mi paisano Ignacio el vicio patológico de levantar palomas, conejos y azafatas en el narcótico de su narración. Nunca detecté sus trucos capitales. Jamás descubrí en qué momento el chasquido de su palabra exacta transformaba en creíble el humo inverosímil de la ficción. Sí aprendí —eso se lo deberé a él siempre— el noble arte de la *desadjetivación*.

Decía Antonio Machado —e Ignacio lleva el consejo a su elevación máxima— que un adjetivo sobrante produce émbolos en el ensayo, paraplejia en los relatos y hemofilia en los poemas. Ignacio Martínez de Pisón huye de ellos como de la peste y dosifica su uso como Alain Ducasse,³⁸ el azafrán, el cardamomo o la canela.

Cualquiera que desee adentrarse en el fangal de la prosa ficticia haría bien en (no es masajeo), lápiz en ristre, atención en astillero, leer los libros de Ignacio una, otra, otra y otra vez; en desmenuzar sus páginas desde la casa de los abuelos de Miguel en Öjendorf, el último refugio del fingidor Filek.

38. Alain Ducasse (Orthez, Mónaco, 1956), considerado por los entendidos gastronómicos como uno de los chefs más prestigiados del mundo, es conocido (entre otros méritos) por su metodología de cocción a bajas temperaturas, con el incremento temporal que esta técnica demanda. Hay un cierto paralelismo entre la técnica culinaria criogénica y la narrativa desadjetivada. Los adjetivos elevan la temperatura del idioma... pero lo pueden chuscarrar.

Filek, anatomía de la mentira

Yo que conozco tu amor
y que sé lo que tú
puedes darme en la vida,
cómo te voy a querer
si a través de tu amor
conocí la mentira.

JOSÉ ALFREDO JIMÉNEZ, *Tú y la mentira*

Arquetipo de todos los tunantes que alquitranan España, Martínez de Pisón topa con Filek (protagonista de su último trabajo publicado) en las páginas de la macrobiografía que Paul Preston dedica a Franco. Y como buen sabueso escritural que es, rastrea sus pisadas.

Con dominio esgrimista de la narración, poco a poco desgrana las hebras documentales, las apariciones y desapariciones del amigo Filek a lo largo y a lo ancho de los años (y los territorios) que este Lázaro *seudoberlanguista* habitó.

Sosia glamuroso de un Paesa español, Alberto Samengo, Alberto de Fülele Samengo, Alberto Samengo de Fülele von Wittinghaussen-Stzatzmávar, Albert Von Filek, en definitiva, se yergue en trinquete de un país que navega a vela cuando toda Europa conoce —gracias a la mecánica— la propulsión.

Manrique, protagonista del rayo becqueriano de la luna, no sabía si había una historia que parecía cuento o un cuento que parecía historia; tampoco sabemos si el farsante del que habla Ignacio Martínez de Pisón existió de verdad o fue —abran juego, señoras y señores— el muñeco de un ventrílocuo atrapado en su propia esquizofrenia, enredado en su tramoya de fingidor. Sensaciones al margen, lo que uno deduce tras leer lo leído es que todo sucedió tal cual se cuenta, que no hay, más allá del duende estilístico del autor zaragozano, ninguna concesión que arruine por exceso la cocción.

Cuesta aceptar que hubiese mandatarios tan ineptos como para creer en una gasolina sintética hecha a base de agua del Jarama, jugos fermentables, malezas, remolacha, naftalina, acetona, alcohol (una especie de bálsamo de Fierabrás *bufopetroquímico* sin aceite, sal, ni romero), pero para que un disparate sea factible solo se requiere *talento trovador*. Filek lo tenía e Ignacio lo tiene. El libro del que hablamos es la conjunción astral.

Notas desafinadas para una poética

Y también un espejo si uno desea aprender... *a contar*.

Y la radiografía humana de un desprendimiento colectivo: el de la *eticidad*.

Las obras literarias nunca acaban donde la trama quiebra. Señalan la luna, pero dejan abierta la distancia entre la yema del dedo y el reverbero satelital del astro. En el campo de Agramante de la imaginación humana todo cabe, todo está por hacer. Basta con hilar unas palabras, izar un Génesis en el mástil del tiempo, prender un misterio: el sílex de una mente inquieta.

Ignacio Martínez de Pisón encendió un día la piedra ardiente de los versos: «mi dolor subleva sus cauces espirales | conjura mi pena los círculos y el aire | que rinde sus instintos o abate al príncipe | hermoso de sus alas | o el aire líquido amarillo | el aire tigre | que reconstruye la entera | sumisión de mis repuestas».³⁹ Por alguna razón (o muchas), dejó apagar la llama doble de la poesía en pro del ensayo, el guión cinematográfico, el artículo y la novela.

Quizá la respuesta esté en la ternura del dragón.
La narración escupe fuego; la poesía, belleza.
Y la belleza no existe. O sí. Es una flor seca.
De ahí que se marchite en el último ramo del afecto humano.
De ahí que no se lea.

*La piedra y la espalda. Cerramiento.
Tiempo, lágrimas, cintas y planetas*

El concepto de mi idea
escándalo de todo el mundo sea.

CALDERÓN DE LA BARCA, *La hija del aire*

La piedra es una espalda para llevar al tiempo
con árboles de lágrimas y cintas y planeta.

FEDERICO GARCÍA LORCA, *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías*

39. «Un solo verso», en PÉREZ LASHERAS, A. (2013). «Las otras escrituras de Ignacio Martínez de Pisón», *Turia: Revista Cultural* (Teruel, Instituto de Estudios Turolorenses), núm. 105-106, p. 247.

En un pasaje de su libro *Una casa de palabras*, Gustavo Martín Garzo entrelaza dos anécdotas en cuya halda, para lacrar estos siete aleteos *tanizakianos*⁴⁰ por la lectura, me voy a parapetar. En la primera, una monja llamada Catalina interroga a san Juan de la Cruz zarandeada por la curiosidad. Ha observado que las ranas, cada vez que él trata de admirarlas, se sumergen en la charca conventual. La respuesta del fontivero, no por evidente, pierde su carga trascendental: «lo hacen, queridísima hermana, porque dentro del agua se sienten más seguras. A salvo de la *realidad*».

La segunda, mucho más suculenta, mienta el *tokonoma*:⁴¹ la presencia simbólica del vacío en el hogar. «Basta con rasgar un poco la cal de la pared —nos dice— con el borde de una taza de café, para “reducirse” hasta caber en él. Los elfos, las hadas, los duendes, las demás criaturas que pueblan los cuentos populares, pertenecen al mundo de ese pequeño rasguño: al pabellón vacío. Viven en los rincones de las casas. Allí donde el ojo humano no suele llegar ni su razón tiene ningún poder.»

René Lavand, mago y palabrista, describió el ilusionismo como el puente que permite transitar de lo visible a lo invisible y vuelta a empezar la danza. Una especie de urobórica actualización coetánea del axioma altomedieval *per visibilia ad invisibilia* con que las catedrales acercaban a Dios al mortal que las respiraba.

Literatura o prestidigitación; *cartomagia*, dramaturgia, poesía o narración, leer es rasgar el pladur precario del tiempo para insertar en su oquedad la simiente *tokonomática*. Esa que fermenta lo humano y, en la recóndita y enésima intimidad del recoveco, lo ensalza. He ahí la contorsión indivisible de los ecos.

Peso y conciencia

Ruido de los pasos humanos, de los pies sobre la tierra,
sobre el suelo, el peso del hombre, su mancha, su impureza.
Peso y conciencia.

MARÍA ZAMBRANO

Salvador Pániker, filósofo e ingeniero que había desarmado (para volverla a montar) la carcasa ontológica de la vida, solía repetir que esta consistía en cons-

40. TANIZAKI, J. (2016). *Siete cuentos japoneses*. Girona, Atalanta.

41. MARTÍN GARZO, G. (2012). *Una casa de palabras*. Ciutat de Mèxic, Océano Travesía, p. 139-140.

truir durante cuarenta años un ego; en los cuarenta siguientes, deshacerlo, y así *desegozizado* entrar en la eternidad.

Me gusta recoger esa *boutade* al vuelo y ordenar ante mí los libros de un nonagenario montaraz e hipotético que ha guardado su biblioteca en cajas —qué palabra, palpada a esa edad— sabedor de que los mil primeros armaron su presencia y los tres mil siguientes la intentaron desarmar.

Yo no tengo noventa años y no los tendré nunca, pero sí que el orbe griego transitaba sus días con la mirada izada en el pasado. Sé que daba la espalda al futuro, que penetraba en él siempre vuelto hacia atrás. Sé que nosotros, los *occidentalitos* coetáneos, encaramos el mañana a rostro despeinado con el presente intimidado por la suela de un reloj y el pasado abocado a un baúl, en posición fetal, perdido en el desván del ego y la mordaza.

Friedrich Nietzsche, en un pasaje iniciático de su *Zaratustra*,⁴² cartografía las tres transformaciones que a su juicio experimenta el espíritu: camello, león y niño. Durante la primera, el hombre aprende a cargar, a arrodillarse, a digerir los hierbajos del conocimiento, el sabor de la humildad. Artiodáctilo condenado a la sumisión, a la sed, de pronto un día se convierte en león, en lo más solitario del desierto. Y anhela conquistar su libertad, imponer su fuerza criterial: su rugido. Pura inanidad si el felino feroz no adquiere la excelencia infantil, el auténtico prodigo. Porque los más pequeños logran un poder que no tiene ningún otro animal sobre el planeta: la luz de la inocencia, las bridas del olvido.

Coda final: la respiración de Lugones

El día en que una ola estuvo a punto de ahogar al poeta Leopoldo Lugones, descubrió el valor de la respiración.

Un tsunami ágrafo amenaza las costas de la sensibilidad humana en nuestros días. Tres placas tectónicas (la tecnología, la indiferencia y la prisa) están a punto de impactar entre sí en la entraña intrauterina de esta época grandilocuente y fría.

Basta con bajar al metro, viajar en autobús o tomar un tranvía, para ver cómo empieza a retirarse el mar literario del arenal presente de la vida.

Cuando la literatura desaparezca y la vida esgrima estertores azules del color de la asfixia, entenderemos su valor.

42. NIETZSCHE, F. (1970). *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Prestigio, p. 361-364 (Obras Completas, III).

I potser cercarem una casa en la frontera fugaç de la vida, un hotel blanc en la platja fosca de la quotidianitat.

Potser demanarem un pigall per posar nom a l'estranyesa o aparaular el naufrag d'una llar veïnal. Un pigall o una flor seca, pansida, misterica: l'espígol de la llibertat.

O un fill a la carta i una tragèdia russa en forma de silenci que ens va perforant.

O una catedràtica de literatura àuria disposada a parlar.

Cuando Lugones estuvo a punto de ahogarse dentro de una ola, encontró la esencia del verbo *respirar*.

EROS, DEMONIO MEDIADOR. ACERCA DE LAS FRONTERAS

HÉCTOR A. SALINAS FUENTES
Universitat de Barcelona

A Gera, por su musical compañía.

La razón fisiológica y la principal preocupación de la homeostasis básica es la vida de un organismo individual dentro de sus fronteras.

A. DAMASIO

DE ESE EROS (DEMONIO MEDIADOR) Y LAS FRONTERAS HUMANAS

Nos dice Walter Otto que Dioniso es el dios que aparece de improviso, el dios de las máscaras, el que saca de las medidas e invade y arrastra fuera de las formas, el que nos hace retornar al mundo primordial, el que provoca un éxtasis que nos arranca, nos descepa, de la realidad, nos libera de toda angustia y, mezclándolo todo con todo y sin jerarquías, nos arrebatata.

Pero Otto nos dice también que ambos dioses, Dioniso y Apolo, son como dos dimensiones que juegan con sus fronteras y que no pueden pensarse por separado; su vínculo es eterno. Así, en el *Banquete* de Platón, ambos dioses se mantienen en tensión en el juego de las diferentes máscaras de los interlocutores que intervienen en el diálogo. Se trata de un texto de madurez y centrado en la figura de Eros, Demonio mediador, que acaba concebido como filósofo y en donde queda manifiesto que su arte, el arte filosófico de Platón, será superior al arte del poeta trágico y cómico, o sea, Apolo predominará sobre Dioniso. Esta es una propuesta que está en relación con todo el planteamiento platónico, que es a la vez filosófico, político, religioso, educativo, etc. En el pensador no hay fronteras entre los ámbitos del conocimiento. Se trata de un todo relacionado para encauzar la totalidad de la cultura, sociedad y humanidad hacia lo que él denominó la idea del Bien.

Podría parecer que esas dos fuerzas, aquella que quiere ir más allá de los límites, forzar siempre fronteras, y la que ordena, pone medida y estabiliza, formasen parte de una especie de ley cultural y, simultáneamente, también humana. Justo en el núcleo de esta ley puso Platón a este Demonio mediador, a este Eros como fuerza capaz de llevar la vida común hacia el orden político,

pero, sobre todo, este Demonio mediador destaca como fuerza que empuja a cada ser humano hacia la búsqueda del Bien. Es en este sentido en el que Eros es filósofo, pues se encamina desde la ignorancia hacia la sabiduría. No es según Platón una fuerza que prefiera lo físico y se agote en ello, sino que es siempre una fuerza lanzada hacia la espiritualidad y en donde lo físico solo es un medio para iniciar el conocimiento de lo bello. Este Demonio mediador une lo sensible y lo inteligible en su camino a la Belleza en sí, que es donde asoma el Bien como medida suprema, idea modélica de orden, medida y plenitud eterna. Sócrates es, pues, según Platón, la representación humana de ese Eros. Sócrates es un Demonio mediador, un habitante de fronteras, un demonio que juega con las fronteras: las de la ignorancia hacia la nunca alcanzada sabiduría, las de lo sensible y lo inteligible, las del alma y el espíritu, las fronteras entre los mortales y los dioses y también las fronteras entre los humanos. Sócrates es un habitante de todas las fronteras, igual que todo mortal, pues cada cual es frontera de su propio mundo. Es la encarnación de ese Demonio mediador y así se convierte también en demonio de las fronteras políticas, religiosas, educativas..., de su Atenas. Él pone en tensión las leyes, que es lo mismo que poner en tensión la concepción de lo humano, de lo político, y sugiere así que en los límites, en las fronteras de su cosmovisión, de todo eso que se llama representación social, hay un territorio de ambigüedades, de mezclas, de nuevas interpretaciones, de incertidumbres, de nuevas maneras de pensar y vivir, y, en su caso, en ese territorio liminal, él da vida a la ciudad, la realza, la educa. Dice sí a la ley, pero abre la ley al espíritu. Sócrates era un hombre del margen, de los márgenes, un creador de nuevas manifestaciones de lo humano, pues, yendo más allá de las fronteras de su humanidad, ensanchó la humanidad de todos; al tiempo que forzaba las fronteras de su mundo personal, forzaba las fronteras del mundo político. Todo él era la herejía que se precisa para pensar y para vivir las pasiones de la vida. Pero Sócrates no pudo con sus propias fronteras psíquicas, que son fronteras epocales, no pudo superar la idea de la esclavitud, no alcanzó la idea de la generalización de la humanidad como una sola y venida del mismo árbol de la vida. Porque las fronteras de la propia psique son las más difíciles de superar, pues ir contra ellas rompe lo que somos. Esas fronteras descolocan, destruyen y obligan a reconstruir, son las más difíciles porque abisman la propia identidad en el vértigo de la incertidumbre, de las mil fronteras, todas creadas desde el yo, desde un yo que es inhallable, pues nadie sabe dónde está; está, pero no se encuentra..., es, siendo y rascando sus propias fronteras...

Esta es la principal tesis que aquí se propone; es Eros, en tanto Demonio mediador, *copula mundi*, el que agita, activa y permite lo que podríamos denominar autopoiesis de la cultura y de cada ser humano. Así, según Maturana,

nuestra humana forma de vivir se debe a que somos *Homo sapiens-amans amans*. También dice que «sin esta pegajosidad biológica, sin el placer de la compañía, sin amor, no hay socialización humana». Eros es el nombre que se le puede dar a esa fuerza de la vida que quiere más vida, esa fuerza que lo arrastra todo hacia su manifestación.

Junto a esta tesis está la de que cada cultura, lo mismo que cada lengua, es un ser vivo, al igual que los seres humanos, y en este sentido los vamos a representar como esferas de radio irregular. Justo en los márgenes de cada cultura, y de cada ser humano, se producen los procesos de oxigenación o de osmosis, simbiosis y la imprescindible homeostasis. Todo ello está relacionado con el concepto de autopoiesis, un concepto que viajó, saltando fuera de las fronteras de la filosofía hasta la biología, y que luego atravesó esa frontera biológica y acabó usándose en cualquier ámbito de la cultura. Autopoiesis es el proceso de crearse a sí mismo, que no es otra cosa que los intentos por conservar la vida que hace cualquier ser vivo, también los humanos y su cultura. Todo es supervivencia y por eso las fronteras son permeables, cambiantes, reales e irreales, necesarias para sobrepasar, para mantenerse con vida. Al ser animales autopoéticos, somos biológica, y también ontológicamente, animales migrantes. Son los márgenes, las fronteras, lo que da vida a la cultura y a los seres vivos, pero esta no es más que una especie de cáscara que permite la transmisión interior-exterior, esta relación es la que da vida y la permite. La vida identitaria y la vida relacional son la misma cosa; por eso diferencia e identidad no pueden desligarse, ni tampoco la autonomía de la dependencia...

Por otro lado, la homeostasis permite la vida, es mucho más que un regulador de temperatura, es un regulador de vida, hace posible la relación entre un interior y un exterior. Y esto se cumple desde la célula hasta un Estado político y, por ende, más aún en un organismo multicelular como el hombre, cuya piel es frontera permeable, y es esa permeabilidad la que le permite mantenerse con vida. La homeostasis está inscrita en la misma evolución de los seres vivos, es decir, somos animales de fronteras.

En esta clave vamos a pensar acerca de las fronteras de las culturas y de los seres humanos como un margen en ebullición, un territorio de medida y desmedida, de lo conocido y desconocido, del límite y el extrarradio, del yo y el otro, de lo nuestro y lo ajeno, etc., en definitiva, de eso que llaman fronteras, palabra que está aferrada a la idea de ese algo que está enfrente y que ya implica un ojo humano con voz humana que mira localizado en un punto que *se asigna* como propio, como lugar de origen, pero que solo es posible en función de la existencia de un ojo ajeno que está al otro lado, también mirando y localizado en *su* origen.

Hace ya más de medio siglo, Lévi-Strauss escribió por encargo de la Unesco el texto *Raza e historia* (1952), y después, veinte años más tarde, impartió la conferencia llamada *Raza y cultura*. Ambos trabajos querían reflexionar sobre el tema del racismo, fenómeno que había provocado en la Europa del siglo xx episodios tan graves que determinaron que, por ejemplo, Horkheimer y Adorno afirmaran en su *Dialéctica de la Ilustración* que esta había fracasado y, por ello, se podía afirmar el fracaso de toda la cultura.

Destacamos de los aportes de Lévi-Strauss la idea de la contradicción entre la tendencia a la globalización —él la denomina unificación— y la orientada a mantener la diversificación. Junto a ello, afirma que la evolución cultural y la biológica son solidarias y sus modificaciones no son reversibles, de manera que los cambios inducidos impiden volver a estadios anteriores. Pero, quizá, lo más significativo sea el tono pesimista que se observa cuando se refiere a la erradicación de las tensiones raciales que, según él, dependerá de un difícil progreso en las ideas, así como de un cambio en el curso histórico.

Este diagnóstico realista coincide con el tono, también incierto, de Freud al cerrar su texto *El malestar en la cultura*, donde nos dice que el futuro de la humanidad dependerá de cómo se resuelva la tensión entre Eros y Thánatos; para él, son estas dos «potencias celestes» las que determinan el proceso cultural y, por tanto, también los procesos individuales. Esto ya se advierte en Empédocles cuando afirma la existencia de una tensión entre esas dos causas eternas, Amistad y Odio. Todo lo humano pareciera brotar de un campo de lucha entre el impulso de vida y el instinto de muerte; es, dicho de otra manera, algo parecido al juego indisoluble del ciclo de vida y muerte, algo que nos pone en la situación atemporal del místico y del hombre religioso «primitivo». Es aquí donde el hombre autopoiético repite el acto cosmogónico, pues recreándose a sí mismo recrea el mundo. Sería algo así como el habitar poético, un rascar las fronteras de «tu lenguaje», lo que no es otra cosa que rascar los «límites de tu mundo», trayendo así metáforas al balbuceo humano... Subyace aquí la idea de tensiones de difícil resolución, que Nietzsche, y luego Foucault, reflejan en su manera de entender la historia. Esta sería un campo de fuerzas en continua tensión, sin solución definitiva, al modo de lo dicho por Heráclito: «La guerra es el padre de todas las cosas». Recordemos que, según Nietzsche, «para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura», es tan importante la memoria como el olvido. Esto ya supone situarse más allá de todas las polarizaciones pitagóricas, queriendo superar la oposición entre modelo y contra-modelo. Toda dicotomía es simplemente una perspectiva, una supuesta verdad, y más allá de esta perspectiva existen otras. El cerebro y su mente, que es una caja de herramienta para sobrevivir, utilizan el truco de polarizar para

conceptualizar, para atrapar, para coger, pero la realidad conceptual no es la realidad; es la realidad conceptual, la que los humanos pueden concebir.

Si a esta idea de historia nietzscheana le sumamos ese incremento del flujo migratorio, así como el paso de una visión moderna a una llamada posmoderna, o de la complejidad, la modernidad tardía o la sociedad líquida, entonces constatamos que la nueva sociedad, emergente desde los años setenta en adelante, se comienza a configurar como pluralista y sin centro único. Muchos autores coinciden en que se trata de una época para la creación de nuevas perspectivas y métodos y, sobre todo, para la autocreación. Estamos, por tanto, ante dos cuestiones acerca de las que pensar, la cultura y la condición humana, y ello en un contexto de pluralidad y mezclas, y sin modelos ni métodos únicos. Dicho de otro modo, el mundo se nos hace pequeño y las distancias se acercan y nos acercan, los fenómenos humanos y culturales son cada vez más simultáneos y la población está cada vez más mezclada por todas partes.

Entre culturas se establecen fronteras, que son las que marca cada una de ellas, pero en esas fronteras, en esos límites, estas se deshacen y rehacen continuamente. Al igual que una lengua, las culturas están vivas, son seres vivos que en sus márgenes buscan las simbiosis para continuar vivas, buscan su homeostasis vital. Estas fronteras culturales son, en realidad, la continuación de las fronteras del cuerpo. Ambas son seudofronteras, pues su condición de existencia es la relacionalidad, y en esa relacionalidad reside su mutación, su cambio, su trastocarse, su recoger lo otro para rehacerse y la imposibilidad de mantenerse estáticas y sin cambios. En las fronteras de cada cultura, así como de cada ser humano, se manifiesta lo mismo: la humanidad expresándose, vivificándose. Las identidades son, pues, hijas de unos cuantos trucos: el de polarizar; el de no admitir la dependencia vital de la homeostasis, de la autopoiesis; el de un egocentrismo mutado en etnocentrismo; la ausencia de la perspectiva basada en un tiempo cosmogónico, el tiempo de la vida y no simplemente el de la corta vida histórica humana; ignorar el tronco común de la vida y de la humanidad que migró desde África, tierra sin frío, y despreciar lo que la vida animal nos legó evolutivamente, por ejemplo, la eusocialidad que existe en el mundo de las hormigas cronológicamente anterior a la de los chimpancés y bonobos...

Cada persona es un nudo de relaciones, cada persona tiene su mundo centrado en sí, en su útero, su cerebro, su mente, su yo, su casa, su familia, su país, su cultura. Podemos pensar que estamos poseídos por ese contexto, por esa localización. Así, esta centralización egocéntrica es incurable, una cuestión determinada por la biología y por la cultura. Por tanto, parece natural la posición egocéntrica y etnocéntrica, pues el ser humano está poseído por su cultura, su

país, su casa, su yo, su mente, su cerebro, su útero. Pero la frontera de su cerebro reside en los límites de su cuerpo y los límites de este en el contexto. Así pues, la mente parece diluirse en la noosfera. Todo ser vivo solo puede estarlo si está lanzado hacia afuera, aunque tenga el mundo centrado en sí mismo, pues todo ser humano es extraño a sí mismo, es frontera de sí mismo, es límite, es decir, es tiempo vivencial, tiempo geográfico, tiempo existencial. Sin fronteras no hay vida, y por ello estas son y no son, existen para no existir. Toda evolución es coevolución biológico-cultural, herejía de genes y memes. Toda evolución es un proceso creador y todo ser humano es *Homo sapiens-amans amans*, siendo el amor la más bella flor nacida de la poesía de la vida y los nobles amantes sus verdaderos poetas. Este Eros, Demonio mediador, es un Ser de fronteras, un Ser que no se pierde en algoritmos, certero allí donde el intelecto titubea. Sexo dionisiaco, amor apolíneo, la vida quiere más vida. Eso es amor, impulso de vida lanzado al exterior buscando la fusión para vivir. Eso es amor, *copula mundi*, fronteras disueltas...

El amor es quizás nuestra religión más verdadera y al mismo tiempo la más verdadera de nuestras enfermedades mentales.

E. MORIN

DE ESE EROS (DEMONIO MEDIADOR) QUE CIRCULA POR LAS VENAS

Él le sostiene la mirada expresamente como si quisiese auscultar su alma; ella, que también sabe del juego de las miradas, mantiene la suya mientras sigue hablando; ambos se miran los rostros, los labios, el cabello. Es guapa, piensa él, y pierde el hilo de la conversación siguiendo los mensajes que le llegan de sus ojos. Nada hay más maravilloso que la mirada, nada más misterioso, su fuerza apunta directamente al alma. La muerte debería detenerse ante la mirada fija de la víctima en los ojos del ejecutor. La mirada es una frontera entre la vida y la muerte. Sigue enredado en sus palabras y solo quedan él y ella en esta pequeña sala de espera de la consulta de traumatología. Ella le dice que quizá le pongan un tornillo en el hombro derecho y él le comenta sus problemas de espalda. Ahí están, uno delante del otro, sus rostros y cuerpos a un metro de distancia, él con sus gafas de miope y ella con su cabello despeinado y sus ojos claros de mirada fuerte. Su bello rostro se ve alegre y eso lo hace aún más bello. Es esa belleza la que parece abrir la posibilidad de la atracción física y espiritual. La

belleza parece ser inicio del camino al enamoramiento, y él siente cómo ese rostro y esos ojos despiertan los latentes impulsos sexuales y se agitan las ancestrales mezclas genéticas.

Pero sigue escuchándola, le gusta el tono de su voz. Entonces ella, cambiando de tema, le explica por qué le pareció grata la lectura de ese libro *Sobre el amor* de Rilke, «porque el libro trata de cómo aprender a amar y sobre el trabajo que significa amar». «¿El amor como un trabajo?», dice él sorprendido. Nunca lo había pensado de esa manera. Estando en esas cavilaciones-pensamientos, siente que precisamente ahora toda la historia de su vida se está en silencio, y tiene la sensación de que nada ha existido nunca sino para llegar a este momento ante ella, de que todo parece reinaugurarse, como en el hacer de los curanderos premodernos, que al curar reinauguran el cosmos. Así, de igual manera, todo parece querer reiniciarse, nada de lo vivido parece ser sino para este aquí y ahora. ¿Es el amor un trabajo o una cura?, se pregunta en silencio. ¿Será una especie de arte de curanderos y todos tenemos algo de curanderos por naturaleza?, reflexiona. ¿O será que, cuando el amor se manifiesta, lo hace como una naciente e inicial emoción que todo lo reúne y abraza, y es por eso que el mundo parece reiniciarse en contra del inevitable tedio? Podría ser, piensa. Su cerebro insiste en preguntar de dónde proviene ese brotar primordial del enamoramiento, y ensaya respuestas. Quizá la naturaleza brota por su cuenta en los cuerpos, en sus humedades, en sus emociones, en sus vísceras; o, tal vez, en realidad, no nace en los cuerpos, sino que es la naturaleza, o sea, la vida, la que atraviesa los cuerpos y todo lo que busca es realizarse en él y en todo lo que intenta mantenerse vivo. Y eso, en los humanos, es respirar, hablar y alimentarse, así como amar, y, de golpe, una posible respuesta: amar es la fuerza que nos permite sobrevivir. Entonces no es altruismo; podría serlo, pero inicialmente no lo es. En su origen, el amor no es más que un impulso de fusión con el otro, algo que ya estaba en las células eucariotas desde hace millones de años, es decir, se remonta a antes de la aparición del cerebro reptil, y estaba ya en el origen de toda vida simple y compleja. Entonces, el amor en los humanos sigue siendo una prolongación de su fisiología, y podríamos pensar que solo toma la forma de amor humano cuando aparece la mente humana, algo que, según Damasio, ocurrió hace unos pocos cientos de miles de años. Esto, y solo esto, permitió la subjetividad y los sentimientos singularizados.

Pero, en todo lo humano, nada es simplemente sobrevivir, pues nos habita la maldición del sentido y, en el caso del amor, es siempre un querer ir más allá de la mera acción física, aunque él también presiente que no es más que una complicidad de genes que fabrican y gobiernan esa máquina que es su cuerpo.

Una máquina de genes contra la máquina de memes y viceversa; genes y memes, herejes habitantes de fronteras, cómplices, pero ahora las fuerzas del cuerpo siguen empujando, están plenamente aquí y ahora, balbuceando sus maneras de aferrarse a la vida. Entonces se siente como animal en celo a pesar de todos los siglos de civilización. Nada de la cultura ha podido adormecer este animal ahora encantado por las palabras de ella, un animal civilizado, pero un animal al fin. Sus ojos, su boca, su cuerpo, su olor, toda la humanidad presente en ella le han declarado la guerra. *Agón* más que *pólemos*, una guerra a los sentidos y al pensamiento, a todo su ser, una guerra inscrita en la evolución a la que no puede resistirse; y toda la química de su cuerpo, toda la espiritualidad de su alma, todo eso y más, está viajando en la química y electricidad de su cuerpo. Toda la vida se halla aquí, semejante a la tensión de los músculos de un felino a punto de dar el salto decisivo. Todo el andamiaje platónico, el cristiano y el moderno, se rompe en un solo instante, todo se trastoca con un solo golpe de los instintos y el pensamiento ya no gobierna el sentimiento ni juntos gobiernan los instintos. Nada de eso. Ahora la fuerza de los instintos subordina la totalidad a ese emerger de emociones que arrasa con toda su memoria, con todo lo que le parecía apolíneo, y pone esa combinación de pensamientos y sentimientos, es decir, todo lo que él cree ser, ante su presencia como una tempestad.

Ella juega con sus cabellos mientras habla, enreda sus dedos en ellos y se despeina un poco más, y él se toca la barbilla y el amor parece querer brotar del inconsciente. Algo se desata o se ata, pues aquí parece estar el artesano de la vida humana y de las maneras humanas de amar. Y entonces la fidelidad, en este aquí y ahora, no le parece posible. Eso constata, pues ella ha desatado las fidelidades que el cuerpo había pactado y aceptado, y la lealtad se tambalea y se redefine. El amor es monógamo, parece decir uno de sus cerebros, y la lealtad se alía con él para resistir al sexo, que en el decir de otro de sus cerebros se insinúa siempre promiscuo, y con él aparece su aliada, la infidelidad; dos frentes en una lucha nunca resuelta de forma definitiva. La sexualidad humana, biológicamente evolutiva, parece también empujar a la monogamia, pero todo es cambiante, todo es autopoiético. Lo noble es lo leal y lo bello es lo leal, ¿pero cómo se conjuga eso con el cuerpo y su subordinado, el cerebro, ante esta mujer que ahora le habla y a la que ausculta encantado? Siente toda la historia de la cultura presente en él, dialogando con el interior de su cuerpo, bajando poco a poco el tono hasta guardar silencio. Las voces de la cultura se han callado, todos sus memes se disuelven, todas las letras se han convertido en células y toda la noosfera en hormonas, pero, aun así, quiere creer, quisiera creer, que no solo se está sintiendo atraído por su cuerpo, sino tam-

bién, y sobre todo, por su alma, por esta alma que ausculta a través de sus ojos, esos ojos llenos de mensajes para él.

Entonces, como una traición, se abre la puerta de la consulta, que luego, al cerrarse, se convierte en una absurda, insulsa y gris frontera entre ella y él. Ahí se queda, mirando esa puerta cerrada como un hijo de Adán expulsado del Paraíso, pero, de inmediato, su cerebro activa la mente, se pone al servicio del cuerpo y planifica una estrategia de emergencia: al salir le dará su teléfono apuntado en la tarjeta de metro. ¡Ay! Pero aún quedan siete viajes: ¿será el número de la suerte o son las cábalas un invento de ilusos? ¡Pronto lo sabrá! Ahí está otra vez, haciendo como que lee, pero, en realidad, espera a que la puerta se abra para poder darle su número de teléfono apuntado en la tarjeta con siete viajes, como siete deseos. Siempre ha oído decir que el tiempo es relativo a la velocidad, pero ahora lo es a la inquietud de su pensamiento y, sin duda, a la inquietud de sus deseos. Y así lo constata. No puede leer y la espera es felina, con todo el cuerpo encaramado a la mirada que espera a ver aparecer su objetivo, o como el vuelo de un halcón que se lanza en picado. Todo o nada, no hay dos. Entonces, después de pasar largos minutos leyendo, pero sin leer en realidad, la puerta se abre y aparece ella. La mira, buscando sus ojos, pero se queda con la tarjeta en la mano mientras responde a sus palabras de despedida. «¿Se la doy?, ¿no se la doy?», y, en su dudar, ella pasa de largo, mirándolo y envolviéndolo en una red de feromonas, pero todo queda reducido a una última mirada ofrecida al salir. Él piensa que todo lo ocurrido en su vida hasta este momento, absolutamente todo, ha sucedido para traerlo hasta aquí y solo para conocerla, todo supeditado al azar de entregar o no una tarjeta con siete viajes, como siete deseos, pero ahora ella se ha marchado y él mira la puerta cerrada con la sensación de estar atrapado ante esta incomprensible frontera en forma de una puerta gris, insulsa y absurda; absurda, insulsa y gris frontera entre ella y él.

Entra resignado en la consulta, con la seguridad de no padecer nada. El estado oculto de la salud es, sin duda, lo que Gadamer describe, pero también es la seducción de una mirada. En este momento, le gustaría decir, como el personaje de Dostoievski, «Me niego a cualquier tratamiento por despecho», pero se resigna. No le interesa cuál es la frontera entre estar sano y estar enfermo. Lo que ahora cuentan son las vísceras, las hormonas, las pasiones, la vida, y no los huesos. Que más dan esos discos gastados entre la tercera y la cuarta vértebra, y entre la cuarta y la quinta. Qué más da, ¡si son solo vértebras! «Podrían haberse enderezado un poco más esos antepasados nuestros antes de darnos el testigo», se dice, asumiendo una tercera resignación en menos de un minuto. Y qué sinrazón le parece no obedecer al corazón. ¡Vaya! Esta sí que es

la ley de las leyes de la resignación. Más pastillas para el cuerpo, esclavo del alma. ¿O es el alma esclava del cuerpo? Nada de eso; si son la misma cosa, la separación es un truco del presumido intelecto, una argucia en la que también se enredó el mismísimo Descartes.

Lo habitual, el tedio, lo normal, lo insulso, todo se apodera de estas horas sin más plan que salir a la calle y hacer lo trivial, lo de cada día. Se dirige hacia las escaleras sin ninguna prisa. Se siente como un simio resignado y, enderezándose, baja las escaleras y piensa en Eros, ese niño loco, como lo llamó Platón, ese niño loco y caprichoso que tira sus pelotas o sus flechas de manera totalmente caótica. «¿Qué es el amor?», se pregunta mientras baja por las escaleras sumidas en la penumbra, pero sabe que Eros, el Demonio mediador del banquete platónico, subía escaleras, no las bajaba, que subía niveles desde lo sensible hasta la belleza en sí. En cambio, él va escaleras abajo cargado de recetas para los huesos. «¿Qué es el amor?», se repite. No es un trabajo, no puede ser eso. ¿Cómo podría serlo? Es una respuesta del cuerpo a la vida y que solo después de sentirnos invadidos por él en todo nuestro cuerpo podemos intelectualizar. ¡Intelectualizar el amor desde un cerebro ya colonizado! Pero el cerebro es cuerpo y contexto. ¡Vaya, no hay fronteras!

El cerebro, lo mismo que el amor, nace para la supervivencia. Por eso el enamoramiento convierte nuestro cerebro en un siervo seducido por el placer, pues no es otra cosa que órgano de supervivencia y estrategia del placer. Los orígenes de las emociones y los sentimientos se pierden en las fuentes de la evolución humana y también el amor, que parece tener su origen en las mismísimas fuentes de la vida, de las que también emanan la empatía y la condición de primates sociales. «¿Cuál es entonces el grado de inocencia en el enamoramiento? —se pregunta—. ¿Cuál es, si no posee algoritmo?». Y concluye: «Ni toda la novela psicológica de todos los tiempos podría responder a esto. ¡Y menos aún la psicología!». En este momento, se concibe inocente de toda responsabilidad, todo posible veto de la razón queda seducido por una mirada suave pero poderosa. ¿Qué es el amor? Ahora, escaleras abajo, el amor está detrás de la absurda, insulsa y gris frontera entre ella y él, detrás de una puerta cerrada, está extrañado en los ojos de ella.

El llamado Eros era para los antiguos sobre todo una fuerza que se manifestaba a través del cuerpo, una fuerza natural y misteriosa que poseía, que no negociaba con el cerebro, sino que lo ponía bajo su dominio. La biología hecha espíritu, el instinto que reflexiona, el cuerpo y el alma mezclados y disueltos en una emoción visceral y que solo después es posible pensar. El Eros de Hesíodo es un dios que permite la existencia, su posibilitador. Él junta y re junta a los dioses, y con ese juego de fecundación el mundo se despliega. Platón, agudo

psicólogo de nuestra cultura, lo convierte en Demonio, en Demonio mediador. Nace este Demonio en las fiestas de Afrodita, de su padre Poros, proveedor de recursos, y de su madre Penia, ávida y necesitada. Es, por tanto, una síntesis de posesión y carencia, ahora convertida en fuerza que empuja hacia el Bien, que lo hace a través de lo Bello, que sí es algo que se manifiesta en todo lo sensible. Así, este Eros platónico también permite la existencia del mundo al favorecer la fecundidad de la que brota y es, por ello, *copula mundi*. Eros como amor a lo Bello es sabiduría, filósofo. No es la *philia* política de Aristóteles ni el *ágape* cristiano. Es el Demonio que va desde el cuerpo al misterio, al misterio de esa mirada que tiene su fuente en el alma, y también al alma, que no es sino el eco del espíritu evolutivo y cultural de todas las épocas. Pero, quizá, ese Eros platónico ya sea hijo de la vida social, o sea, un ser asfixiado de cultura, y ya no un animal semidesnudo, él no lo sabe, y sigue bajando las escaleras. Es, en todo caso, un impulso que se trasciende...

Un impulso que se trasciende yendo más allá de sus propias fronteras, buscando rebasar las fronteras del Otro para fusionarse y sobrevivir, es la locura que permite la existencia de la cordura. Todo eso es el amor, y más aún: pulsiones en el origen de la vida biológica que luego, y solo luego, se hace cultural. Eros es fuerza sexual, decían inicialmente los griegos, y solo después se hace habitante de la *polis*. Al principio, era fuerza de la naturaleza que atravesaba la vida humana, de la misma manera que atravesaba todo lo vivo. Lo atravesaba porque eso lo impulsaba a la vida, le daba vida, se la regalaba. Eso sería el amor, dar vida y alegría, alegrarse y entusiasmarse en las aguas de la vida que brillan en otra mirada, en otros ojos igualmente alegres. Como sea, el Eros de Platón, el Demonio mediador que todo lo arrastra, busca llevar todo lo humano hacia el modelo del Bien. Si el amor es impulso que nace desde la biología hacia la fusión con otro, entonces también es fuerza que origina la evolución y lo genera todo. En el amor, en el sexo, anida todo: los hijos y la crianza; el apego, el amor parental y los genes; la fidelidad y la pareja conyugal; la infidelidad y el desamor. Todo ello se despierta en la biología y sus hormonas (su oxitocina, vasopresina, dopamina, serotonina...), en ella y sus sistemas neuronales, y también lo hace en toda la psique, en todos los sentidos y toda la existencia. Ese Eros, Demonio mediador, vivifica la totalidad a través de cada cuerpo. «¿Qué es el amor?», se repite él, mientras baja las escaleras, y sabe que no lo sabe. Quizá sea el secreto de la vida, o la propia vida, por cuanto quiere siempre más vida. Quizá el amar humano sea simplemente una de sus respuestas, una respuesta más inscrita en el movimiento evolutivo, en la tensión de las fuerzas del vivir, y, en esa tensión, el amor, un simple golpe de vida, la vida que se responde a sí misma.

Pues el amor parece ser toda la historia biológica que camina por el mundo, impulso lanzado hacia la fusión que busca realizarse, un inicial principio de vida que quiere más vida. Una petición de amar la vida por encima de todo y, como dice Nietzsche, «lo que hacemos por amor ocurre siempre más allá del bien y del mal». Una Voluntad de Poder, un querer la vida con todas sus consecuencias, un sí total a ella, eso es amar el «eterno retorno de lo mismo». Es fuerza autopoietica, un impulso de vida que, en términos de Spinoza, se llamaría *conatus*. Como expone en su *Ética*, «la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe», y esto, que es un despliegue evolutivo autopoietico, es la vida que se expresa a sí misma. Entonces, ¿qué puede hacer un humano demasiado humano, que va escaleras abajo, con ese «amor intelectual del alma hacia Dios [que] es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo». ¿Qué podría hacer?, aun sabiendo que «nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios».

Pero, escaleras abajo, lo humano es demasiado humano y él se siente un ignaro y no un sabio que «apenas experimenta conmociones de ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo». No obstante, escaleras abajo, cualquier humano es demasiado humano, pues es su propia autopoiesis. ¡Pero ay!, escrito está, justo al final de la *Ética* de Spinoza: «Todo lo excelso es tan difícil como raro». Por tanto, ni el sabio nombrado por Spinoza podría con lo humano demasiado humano que pone música al cuerpo, pues ya se sabe que la música se vive, no solo se escucha, y las flechas de Cupido están envenenadas de música de encantamientos... ¡Pero ¡ay!, la filosofía puede servir para aprender a morir o para aprender a vivir, para amar la vida y el vivir por encima de todo, y para amar la vida, aunque ella se ame a sí misma. Pero decir que la vida se ama a sí misma y que el hombre participa de ese amor, ¿no sería lo mismo que decir, como san Agustín, que el amor del hombre a Dios es el retorno de su amor a él? ¿Y qué nos diría un ateo? ¿De qué Dios hablamos? ¿Del hebreo o del cristiano?... Pero ay!, ignaro mortal que va escaleras abajo, solo los dioses son bienaventurados...

No obstante, hay algo que no sabemos, y quizá lo único que sepamos es lo que podemos saber en cuanto humanos. Y quién sabe qué es el amor, si los humanos en cuanto hijos accidentales de la vida nunca podrán cargar del todo con ella. Quién sabe, pues, qué es exactamente el amor. Ni siquiera los enamora-

dos, pues al estar poseídos por la felicidad no piensan en ello. «¿Quién sabe qué es el amor?», se repite él una vez más, como un ignaro humano, demasiado humano, mientras va escaleras abajo.

¡Bendito sea este país! Este país de sol y bares con sus terrazas y su atmósfera de ocio. Ahí está ella, sentada delante de una pequeña taza de café. Bendito sea el aroma del café, y adiós a las pastillas para los huesos... Ella, al esperarle ahí sentada, ha determinado que eso que se llama autogobierno quede en él reducido a sus deseos. Ella lo ha decidido y, en esa decisión de esperar, ha dicho sí: sí a la alegría compartida, sí al entusiasmo, sí a apearse de la rutina y el tedio, sí a salirse del tiempo social y entrar en el nuevo tiempo de una nueva complicidad. Ahora, al conversar, la siente muy cerca, la escucha hablar sin prisa y se llena de alegría. Esto es lo que buscaban sus cerebros, sus tres cerebros —el reptil, el mamífero y el humano—. Todos ellos quieren saber su nombre, pero ella se sonríe y no le contesta, y él se deja llevar por esas aguas melancólicas que parecen correr dentro de sus ojos. Eso es lo que lo cautiva, lo que parece unirlos con toda la tristeza de la humanidad, lo que los convierte en amantes aislados y casi enajenados del vivir social. No solo toda la pasión de lo humano, sino también toda la tristeza y alegría de la historia, todo lo que anida en cada uno de los hijos de todas las generaciones humanas hasta el día de hoy, todo y todos, todo eso y más los une y también los reinicia cerrando un encuentro y reencuentro que viene de lejos, viajando desde antiguas generaciones hasta esta taza de café. El entusiasmo es un reinicio del cosmos, una posesión sagrada. Amor y locura son la misma cosa. El mejor de los entusiasmos es la locura amorosa, dijo Platón.

Ese día atraviesan la frontera entre el día y la noche y, ya de madrugada, bailan tangos universales mientras el olor que emana de la piel de ella lo embriaga. Sus feromonas lo atrapan y todo acaba diluyéndose en esa experiencia extática que es el sexo que los convierte en uno. Y la infidelidad y la lealtad, los genes y los memes, la selección natural y la evolución, todo está ahí, latiendo en los cuerpos posesos. Ambos cuerpos, sus distintos yoes, sus fronteras y prejuicios, sus diferentes países y culturas, sus lenguajes singulares, sus crianzas, todas sus diferencias se disuelven, no en traducciones, sino en fusiones. La distancia de los cuerpos se anula en el éxtasis del sexo, en esa experiencia extática que diluye todas las fronteras, y en ese mismo éxtasis el cerebro y toda su noosfera se hunden en el abismo de las emociones y sentires, en las humedades y sudores. Todo se disuelve buscando el inicio de los inicios de la materia y la energía, buscando el *big bang*. Y el cerebro, el cuerpo, el yo, la mente, el Otro, los demás, el mundo y Gaia, todo se queda sin fronteras. El cerebro es uno siendo triúnico, es cuerpo, y el cuerpo es Gaia. Y entonces ambos se quedan

sin fronteras y él le pregunta su nombre, pero ella no le contesta. Sonríen, y ella se queda dormida en sus ojos y él se hunde en las aguas melancólicas que circulan por los suyos.

Este Eros golpea y convierte a todos en niños locos, anula el lenguaje hablado, libra y cura del cautiverio de lo cotidiano y reencanta con la vida y con todos sus seres vivos. Toda evolución es coevolución biológico-cultural, herejía de genes y de memes, toda la evolución es un proceso creador, todo ser humano es *homo sapiens-amans amans* y el amor es la más bella flor nacida desde la poesía de la vida, y los nobles amantes sus verdaderos poetas. Este Eros, Demonio mediador, es un dios Ser de fronteras. Así es este Eros, el que no se pierde en algoritmos, Eros certero allí donde el intelecto titubea, sexo dionisiaco, amor apolíneo, la vida quiere más vida, eso es amor, impulso de vida lanzado al exterior buscando la fusión para vivir, eso es amor, *copula mundi*, fronteras disueltas...

Toma, Psique, bebe esto y serás inmortal;
Cupido nunca se apartará de ti;
estas bodas vuestras durarán para siempre.

APULEYO

DE ESE EROS (DEMONIO MEDIADOR) INESTABLE E INSURRECTO

Es invierno, el otoño agoniza y la fecundidad primaveral espera a renacer, y parecen más activos, aunque latentes, esos balbuceos de vida, esos golpes de vida que quieren más vida. Es ahora cuando el entusiasmo del enamoramiento se expande con más fuerza por los corazones humanos y, de la misma manera, cuando comienza el amor, la tristeza se repliega en su agonía. La evolución pareciera haber liberado al ser humano del celo cíclico para darle un ímpetu biológico-cultural que es casi un encargo para cuidar la vida en Gaia, que es amor a la fecundidad. Nuestros ritmos circadianos nos mantienen ligados a la alternancia entre el día y la noche, fronteras que no son tales. Y la sexualidad que parece haber aparecido hace unos setecientos millones de años y que, según Maturana, en el caso de los homínidos, se practica cara a cara desde hace ya tres millones de años. Así pues, la sexualidad viene de antiguo, combinando genes para proporcionarnos una mejor adaptación a los medios hostiles, una mejor supervivencia, mezclando diferencias y borrando fronteras. Por ello, y

para ello, los espermatozoides se lanzan contra las fronteras de los óvulos y solo cuando las atraviesan deviene la fecundidad. De dos seres surge un tercero diferente y singular.

Esto es lo que no han aprendido las culturas, a interfecundarse para crear una tercera nueva y singular. Históricamente, han querido invadirse, absorber, disolver, vencer. Se trata de la cultura entendida como arma para vencer a otra y anular su diferencia, es decir, usar la verdad y la mentira simplemente para ensanchar sus fronteras excluyentes. Como sea, en la fecundidad humana, la vida se juega en la osadía y riesgo de ese impulso por fusionarse que lanza al individuo más allá de sí mismo para atravesar sus propios límites y los ajenos. Límites biológicos y también geográficos y políticos. Solo atravesando límites comenzamos a dejar de ser y, por eso, somos.

Él camina alegremente hacia la estación de metro. Quizá hace ya tres semanas de la noche en que pasaron de ser desconocidos a ser amantes, pero aún no sabe su nombre, y a estas alturas ya no lo intenta saber, pues, cada vez que se lo pregunta, ella responde con una sonrisa. El nombre es siempre mucho más que el primer envoltorio del alma; es el fruto, la flor, las ramas, el tronco y las raíces. Antes pasa por el bar de siempre. Ahí, en el centro de la ciudad, todos parecen conocerse. Es de esos bares en los que la vida transcurre en conversaciones amicales aromatizadas de café. A estas horas, los restaurantes se preparan para esta noche especial, la última noche del año. Entra en el metro y baja las escaleras, inserta la tarjeta en la máquina y en ella queda impreso «tarjeta agotada». Se encamina al andén y se guarda en el bolsillo esos viajes agotados como deseos cumplidos. Ella lo espera en el lugar acordado. Ya son las últimas horas del día, frontera entre el día y la noche, entre hoy y mañana; pasado, presente y futuro, fin de mes, fin de año, último día del año, día de renovación de todo, reinicio del cosmos y de cada vida singular. Es Nochevieja. El vagón del metro va cargado de gentes de todas las geografías, descendientes de las oleadas de africanos que comenzaron a poblar el mundo hace ya cien mil años. Ahí están todos. Sentados y de pie, dibujan un paisaje de mezclas culturales, todos hijos del mismo tronco de la vida, herederos de la misma vida diversificada. Todo está aquí, desde las células eucariotas hasta los sonidos de lenguas totalmente extrañas. Un babel de lenguas como ríos que buscan traspasar las fronteras de la medianoche, conversaciones como flechas lanzadas hacia la madrugada. Muchos rostros y ojos, mezclas de mezclas, genes de genes, memes de memes, todas son abejas reinas y todos son zánganos fecundadores, Romeos y Julietas, amantes dispuestos, todos Demonios Mediadores, todos poseídos por ese Eros que trabaja silenciosamente. Hoy es noche de tangos...

El primer día del año, Año Nuevo, él se despierta cerca del mediodía, se levanta y la busca. Ella no está. «Habrà bajado a comprar», piensa, mientras se prepara un café, y al sentarse a la mesa descubre unas hojas dobladas y apoyadas en una taza destinada a los lápices. Un par de hojas escritas a mano, párrafos largos y muy pocos puntos y aparte. No le sorprende que lo haya escrito a mano, pues siempre le ha gustado usar el bolígrafo. Su letra ya le resulta familiar y, mientras lee, su suave voz le entra en las venas:

El amor no es un trabajo, desde luego que no; solo podría entenderse como tal en el sentido de ser aprendices del amor, pero el amor es, fundamentalmente, un golpe de vida, golpe que en mí es fugaz y no consigue atraparme para siempre. El sexo y el amor parecían haberse fusionado durante estas semanas compartidas, al menos eso creía, pero no era sino un encantamiento pasajero y otra vez los siento separados. Inevitablemente, se están separando y ya no sé qué hacer para mantenerlos juntos. El amor se ha diluido y presiento que el sexo continuará como un reclamo esporádico en mi cerebro y cuerpo. He querido decir la verdad mirándote a los ojos, pero no he podido; de ahí que lo intente con la escritura, que es cercana y distante a la vez. Lo cierto es que solo me he enamorado de verdad una vez en la vida, o eso he creído o he querido creer hasta ahora. Como sea, desde entonces todos los intentos acaban en fracaso. Pensarás que hay amantes, pero, si te dijese que no, ¿lo creerías? No los hay. Te lo diría si los hubiese. Sí hay un pasado, una vida trazada que ha determinado estos años. No pensaba que sería así, pero no se puede forzar lo que hace el alma de cada cual. Creo poder decir que esa persona fue mi gran amor. Convivimos unos años, pero, ya cerca de los siete años de convivencia, que es cuando, según dicen, el enamoramiento alcanza sus fronteras, o su agotamiento, parecía que o nos decidíamos a tener un hijo o nos separábamos. Él lo quería desde el comienzo. Yo, en cambio, había decidido no tener hijos, pues algo en mí se negaba a la maternidad, esa frontera misteriosa con el origen de la vida. El sí quería e insistía muchas veces, diciendo que el amor se concreta en los hijos, que es el resultado de la fusión de dos cuerpos y dos almas, que ir más allá de nosotros es eternizarse en la especie. Me gustaría saber exactamente qué fuerza me lo impide o, dicho de otra manera, qué fuerza gobierna mi vida. Con él convivía a la perfección; nos entendíamos y teníamos los mismos intereses, o quizá no nos entendíamos en nada y él simplemente decía sí, pues a veces se piensa que se ama, pero, cuando no hay hijos para mutar la pasión en amor parental, quizá todo no sea otra cosa que sublimar la soledad. Tal vez fue el gran amor de mi vida, tal vez no. Quisiera pensar que el amor no es una concreción, sino un viaje realizado, una construcción mental, un truco del cerebro, una mentira artística que nos resuelve la infinita soledad incurable o, como diría Eurípides, el inevitable aprendizaje a través del sufrimiento. Nada sabemos de las fronteras entre la mente, el cerebro y la cultura, o entre las pulsiones, la sensibilidad y la razón. No, de eso nada sabemos.

Ni tampoco de la frontera definitiva que es el morir. Ambos optamos entonces por vivir según lo que naciera en cada momento, por un dejarnos decir por la vida, y pactamos que cada cual tuviera sus aventuras y se dejase llevar. Creíamos que lo auténtico era lo absolutamente azaroso, lo inexplicable, la vida sin preguntas. Fue entonces cuando descubrí que, en realidad, no era del todo heterosexual. El sexo se convirtió en un juego contra el tedio del trabajo enajenado y la rutina, y la imaginación, obedeciendo al inconsciente, inventó maneras de decir sí a una vida que se había vuelto líquida, pues, en su liquidez, ya nada es duradero y el amor es una *performance*, un enmascaramiento y, como mucho, un superviviente en fuga, una especie de peregrino asediado por el vértigo de la aceleración y el consumo. Todo es efímero, y el cerebro, el cuerpo, el amor, el sexo se han vuelto todos piraguas en el caudaloso río de Heráclito. Fue entonces cuando creí descubrir en mí al personaje que la vida me había asignado. En realidad, descubrí dos cosas: la primera fue que, para sobrellevar el tedio de la vida y no sucumbir, había que crearse artísticamente un protagonista de la propia historia, y la segunda fue comprender que ese personaje literario sería algo así como una amazona, pero no de la Antigüedad ni venida de las fronteras de Asia, sino nacida en el presente, en estos tiempos posmodernos, líquidos y nihilistas. La vida se trocó en literatura, en una realidad transfísica o metafísica. La realidad se convirtió en una gran pantalla de cine y me lancé dentro. Lo único que salvé fue el amor a la verdad o, mejor dicho, a la veracidad. Sería un personaje literario fabricado a partir de muchas narraciones, de biografías literarias que caminan por las calles de esta ciudad cosmopolita. Tendría muchos yoes, muchos nombres, pero ninguno pronunciaría, pues el nombre es la puerta de acceso a la propia identidad.

Pero el tiempo es el tiempo, y la vida es intratable y se vive a sí misma. Un día encontré, como tú ahora, una hoja doblada sobre la mesa. La desplegué y solo vi una fría frase escrita con el ordenador, ni siquiera a mano. Decía: «Me he enamorado». Y desde entonces no sé nada de él. Y yo que pensaba que todos esos años juntos se sostenían en, al menos, unos años de amor, porque dicen que el verdadero amor nunca perece, sino que solamente la vida le hace emboscadas. Pero ahora sé que todo, como una tragedia, acaba en el inevitable desenlace nefasto contra los protagonistas. Tuve celos, o quizá un golpe al orgullo, tuve la sensación de que había sido traicionada, y los celos que parecen intrínsecos al amor, por lo que este tiene de fusión y de posesión, me llenaron de algo cercano al odio o desprecio. Mi ego estaba herido, y el ego, que lo es todo, en ese momento era nada. No admitía la ausencia y mi cerebro reinventó una nueva imagen de él. Y otra vez la literatura me ayudó a salir del bosque. La literatura es con su lanza, la poesía, la que se acerca más a la psique humana, a sus misterios. Se acerca, y cuando parece que da con lo verdadero, pierde la voz, pierde las palabras. No es que las olvide; es que no las encuentra, que la frontera de las palabras es el silencio.

Ahora quisiera empatizar con tus sentimientos y te pido que tú empatices con los míos. Jugar a vivir es dejar que la vida juegue con nosotros. Después de todo,

no somos otra cosa que perdedores y la vida no es otra cosa que un mar de biografías literarias atrapadas en sus épocas, en sus paradigmas, títeres de la época sin ser capaces de ir más allá del misterio de sus fronteras inaccesibles. Tampoco las fronteras de nuestra psique nos son accesibles. En realidad, los humanos raras veces pasamos de la frontera del entendimiento a la comprensión: comprender plenamente la realidad, lo que somos o lo que son los otros, es un imposible. Cada cual debe gestionar el desamor, tan connatural a la condición humana como el amor. Los mortales, a diferencia de los bienaventurados dioses, no pueden evitar caminar bajo cielos tristes y sublunares. Los cielos permanentemente estrellados son sueños de un animal frágil, pero de potente imaginación, mendigos soñadores, como diría Hölderlin. Quizá el poeta, el héroe, el sabio, el niño, el loco, no sean sino fronteras vivientes, y quizá cada uno de nosotros no somos sino fronteras entre el preguntar y el responder, entre el vivir y morir, entre la moralidad y la inmoralidad...

Verás que tu cuerpo y tu cerebro comenzarán a destejer todas las memorias, pues el tiempo es el único curandero. Si el amor es apearse del tiempo social y caer en el tiempo místico, el desamor es la caída en el tiempo de las angustias. Por eso el arte del tiempo es literatura y poesía que todo lo rehace. Ahora, todo es desencuentro entre pensamiento y emociones, y todo se vuelve lenguaje verbal, mental, intelectual, un lenguaje humano que no es el lenguaje de Eros. Ahora retornan las palabras silenciadas por las feromonas y regresa ese dominio del lenguaje conceptual que implica el dominio de sus trucos: verdad y mentira, realidad y ficción, sueño y vigilia, todo se vuelve verdadero y falso. Pero nunca nos hemos entendido por completo con ese lenguaje conceptual, pues nuestro verdadero lenguaje es el de la fisiología. En ella, todo simplemente es. Este, tu tiempo de desamor, es el momento de destejer en el cerebro el mundo edificado con la alegría. Ahora, y desde un desierto sin construcciones, la tristeza, como un navegante en continentes desconocidos, como un niño abandonado sin coordenadas ni hogar, debe rehacer, reconstruir nuevos paisajes aún por transitar, y volver a trazar de nuevo los mapas del vivir. Entonces, el cerebro, una vez más, sabiéndose creado para la supervivencia, intenta estrategias para resistir ese desencuentro con su propia mente, pues en él están el sexo y el amor, y también él recibe el desajuste del desamor, dado que este Eros colonizador, cuando se vuelve caprichoso y fugaz, inestable e insurrecto, ataca las mismas zonas del cerebro que se activan cuando un niño pierde la mano de su madre y queda perdido en medio de la multitud. Entonces se manifiesta en el cerebro una sensación similar a la que posee al suicida o a aquel que teme morir.

Algún día, no sé cuándo, iré a verte. Iré cuando mi cuerpo reclame la memoria de tu cuerpo y de tu compañía, cuando mis palabras quieran enredarse con las tuyas y mis ojos mirarse en los tuyos. Iré cuando las yemas de mis dedos despierten tu cuerpo en la imaginación. Iré, pero, no sé cuándo...

Te dejo un abrazo. THDHQMGGM (Te he dicho hoy que me gustas mucho). Me despidió con estas letras que inventé para nosotros, para firmar mis mensajes,

y que he querido que nos acompañasen a lo largo de este tiempo de encantamiento, pues han sido la señal visible del dominio de este Demonio mediador, este demonio personal, esta eudaimonía o buen demonio, que nos atrapa e invade para darnos felicidad. ¡Ay! Eros poderoso, terrible, encantador e insurrecto. Quisiera nombrarte como lo hiciera Eurípides, «Eros, terrible hijo de Cipris, encantador de corazones enloquecidos», y decirte: «Hiérenos en la misma herida, una y otra vez, con tus dardos de ambrosía...».

Entonces él, mientras abre las cortinas y deja entrar la luz matinal, mientras mira cómo las calles tranquilas comienzan a llenarse de paseantes, da vueltas en su pensamiento a estas quijotescas palabras: «La razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece», y repite las últimas líneas de la carta: «...“Eros, terrible hijo de Cipris, encantador de corazones enloquecidos”, y decirte: “Hiérenos en la misma herida, una y otra vez, con tus dardos de ambrosía...”».

Quiere llamarla, pero no sabe su nombre. Su nombre era una sonrisa y, en este momento, es una sonrisa desconocida que se pierde en la multitud de esta ciudad cosmopolita. Piensa entonces en agradecer a la vida simplemente el vivir, pero humano, demasiado humano, sus emociones buscan palabras allí donde no las hay, en las fronteras del silencio...

El amor, como dice Gurméndez, nos rescata de estar perdidos en el mundo objetivo y nos devuelve a nuestro valor auténtico como sujetos. Es, por tanto, la afirmación ontológica del ser humano. Por eso es una fuerza abrazadora que nace y renace desde la profundidad de las emociones, como espontaneidad que intenta resistir el paso del tiempo y la distancia. Siempre intenta predominar sobre otras emociones y sentimientos y, cada vez que reaparecen las personas amadas, rebrota con la misma disposición hacia el abrazo que todo lo reúne y potencia. Siempre está latente y, debido a ello, comienza y recomienza en las vísceras, pasa por el corazón y, por último, llega al cerebro, que se deja seducir.

El amor es un total encantamiento, un entusiasmo, un sendero, una inmersión del cerebro en ambrosía. También la sexualidad es una experiencia extática y, por ello, a la vez metafísica. Por esa razón dice Hölderlin que abrazar a un alma amiga es abrazar a la humanidad, porque esa fuerza lanzada al abrazo es un éxtasis que reúne toda la historia humana, luna y sol, noche y día, lo vivo y lo muerto, las vísceras, el corazón y el cerebro... Toda evolución es coevolución biológica-cultural, herejía de genes y de memes, toda la evolución es un proceso creador, todo ser humano es *homo sapiens-amans amans* y el amor es la más bella flor nacida desde la poesía de la vida, y los nobles

amantes sus verdaderos poetas. Este Eros, Demonio mediador, es un dios Ser de fronteras. Así es este Eros, el que no se pierde en algoritmos, Eros certero allí donde el intelecto titubea, sexo dionisiaco, amor apolíneo, la vida quiere más vida, eso es amor, impulso de vida lanzado al exterior buscando la fusión para vivir, eso es amor, *copula mundi*, fronteras disueltas...

HILDE DOMIN: QUAN LA CASA ÉS EL POEMA

ANDREA MONTOYA

Doctoranda en estudis literaris

Ich hatte einst ein schönes Vaterland.

[...] *Es war ein Traum.*

Yo tuve un día una patria hermosa,

[...] *Fue un sueño.*

HEINRICH HEINE

L'any 1968, Hilde Domin (Colònia, 1909 – Heidelberg, 2006) va publicar l'assaig *Wozu Lyrick heute – Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft* (;*Para qué la lírica hoy?*, 1986). Amb aquest títol, Domin recuperava la tan traginada —i retractada— sentència de Th. W. Adorno sobre la sobreentesa impossibilitat d'escriure poesia després d'Auschwitz, que conclou l'assaig *Kulturkritik und Gesellschaft* (*Crítica cultural y sociedad*, 1969),¹ publicat el 1951. En aquella ocasió, Adorno contestava a la pregunta que Hölderlin fa en el famós vers de l'himne *Brod und Wein* (*Pa i vi*): «per a què poetes en temps de penúria?». Un segle després, el caràcter retòric de la pregunta esdevé literal per a una generació que, com a conseqüència directa de la catàstrofe esdevinguda a Alemanya, es debat entre la literatura compromesa i l'art per l'art per trobar una resposta.

Actualitzant la fórmula hölderliniana, Domin es pregunta si al seu temps la lírica encara compleix una funció en la realitat. Immediatament contesta: no hi ha un *per a què* quan la poesia conserva el sentit; altrament, és inútil i irrenunciable en ella mateixa. Dues negatives que qualifica d'«extremes»: mentre que la primera rebutja la *pregunta*, la segona rebutja la *qüestió* mateixa. En una època com la contemporània, s'ha de fer quelcom d'útil, s'ha de poder «modificar»² la realitat, insta Domin, però l'art —ratifica— no la modifica. I això significa assumir novament la comprovació d'Adorno que la lírica s'ha tornat impossible després d'Auschwitz; en paraules de la poeta, que la lírica no pot satisfer la realitat d'aquesta època (Domin, 1986, p. 17).

1. «[...] luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía» (1969, p. 230).

2. Les cometes són de l'autora.

Tanmateix, per a Hans-Georg Gadamer, la pregunta esdevé innecessària quan el poema troba l'oïda de l'altre (1999, p. 130), és a dir, la confiança en la comunicació amb l'altre —«¿acaso no se basa todo nuestro hablar en la confianza?» (1999, p. 139)—. La mateixa confiança que llavors encara feia possible un enteniment en una llengua —l'alemany— que, malgrat tot, havia quedat salvaguardada. Ho descriu Paul Celan al discurs que va fer a Bremen l'any 1958:

[...] hubo entonces de atravesar su propia falta de respuestas, atravesar el terrible mutismo, atravesar las mil espesas tinieblas de un discurso homicida. Atravesó sin encontrar palabras para lo que sucedía. [...] Es ése el lenguaje en el que, durante esos años y los años siguientes, he tratado de escribir mis poemas: para hablar, para orientarme, para conocer el lugar donde me encontraba y el lugar al que era llevado, para proyectarme una realidad (Valente, 1995, p. 18).

Prendre la paraula és una qüestió d'ubicació, implica situar-se en una realitat concreta i particular. Gadamer anomena Hilde Domin la «poeta del retorn» perquè, tal com diu, els seus versos ens fan entendre d'una manera nova què és poesia: poesia és sempre retorn, retorn al llenguatge (1999, p. 130-131). Aquest desplaçament és el que provoquen els poemes de Domin, encara que la seva particularitat és que aquesta tornada no s'esdevé únicament en un pla lingüístic i literari, sinó que es manifesta també en una dimensió real. A diferència de Paul Celan i d'altres poetes i intel·lectuals jueus de l'època que van decidir continuar escrivint en alemany, Domin tornà a Alemanya per establir-s'hi finalment —«allí, a donde vive la palabra»—:

Yo, H.D., soy sorprendentemente joven. No vine al mundo hasta 1951. Llorando, como todo el que llega a este mundo. No fue en Alemania, aunque el alemán es mi lengua materna. Se hablaba español, y el jardín que había delante de la casa estaba lleno de cocoteros [...]. Mis padres habían muerto cuando yo vine al mundo. Mi madre se acababa de morir hacía unas pocas semanas. [...] Cuando yo, Hilde Domin, abrí los ojos, que habían estado llorando, en aquella casa al borde del mundo [...], yo, huérfana y expulsada, me erguí y me fui a casa, a la palabra. «Me arreglo un cuarto en el aire | entre acróbatas y pájaros». De donde nadie puede expatriarme. Pero la palabra era la palabra alemana. Por ella regresé cruzando los mares, allí, a donde vive la palabra. Habían pasado tres años desde mi nacimiento. Había estado 22 años fuera (2015, p. 9).

D'origen jueu, Hilde Löwenstein de soltera i Hilde Palm de casada, quan començava l'ascens del nazisme, cap a l'any 1930, va iniciar un tortuós exili: de Colònia a Berlín, Roma, Florència, Londres i, per acabar, Santo Domingo.

No va ser fins al 1954, quan va ser possible el retorn a Alemanya, que va assumir la identitat de poeta per la qual se la coneix avui, Hilde Domin, anomenant-se amb un pseudònim que ret homenatge al país que la va acollir durant els anys d'exili. La seva poesia, però, no es limita al que es podria interpretar com una resposta literària d'aquesta experiència, la representació d'un destí personal d'expulsió i retorn, quelcom que tampoc no implica, adverteix Gadamer (1999, p. 130), que amb aquesta tornada a la poesia s'hagi superat un destí comú alemany.

Justament, els poemes de Domin se situen en aquesta cruïlla: no ens parlen des de la confiança del que creu que és possible tornar, sinó més aviat des de la certesa que això ja no és possible. El subjecte líric que pren la paraula és algú a qui han sostret la pàtria: no té un lloc a on tornar, ni tampoc un lloc concret a on dirigir-se. En una economia formal basada en la senzillesa i la concreció, les imatges que evocuen els seus versos reposen en elements naturals que van d'allò que s'arrela a allò que es desprèn: les flors, els arbres i els seus fruits, que fan arrels a la terra, les pedres, troben el seu contrapès gravitacional en el mar i l'arena, i el vent, un vent que sempre torna, una vegada rere una altra, arrasador, llevant-ho tot al seu pas. En un imaginari com aquest només hi poden sobreviure figures alades, com els ocells o les papallones, i elements volàtils, com les llavors. La geografia d'aquests versos recau sobre els propis elements, que esdevenen, al seu torn, les fronteres polítiques per on discorren indistintament paisatges que només són de pas, com s'observa en el següent:

Paisaje pasajero

Hay que poder marcharse
y a pesar de ello ser como un árbol:
como si quedara la raíz en el suelo,
como si pasara el paisaje y nosotros nos
mantuviéramos firmes.
Hay que contener la respiración,
hasta que afloje el viento
y el aire desconocido nos empiece a envolver,
hasta que el juego de luz y sombra,
de verde y azul
nos enseñe los viejos dibujos
y estemos en casa,
dondequiera que fuese,
y podamos sentarnos y apoyarnos,

como si fuera en la tumba
de nuestra madre.

Amb aquest poema comença *Aus Apfelbaum und Olive* (1955-1957) (*Del pomer i l'olivera*), el primer poemari de Domin, que va precedit d'uns versos de Lope de Vega —«Pasos perdidos doy sobre la tierra | pues todo es aire»— que, en certa manera, anuncien una poètica. En aquest sentit, Paul Celan deia: «Los poemas [...] están en camino: se dirigen a algo. ¿Hacia qué? Hacia algún lugar abierto que invocar, que ocupar, hacia un tú invocable, hacia una realidad que invocar» (Valente, 1995, p. 18). De la mateixa manera, els poemes de Domin estan de camí, estan en marxa —«hay que poder marcharse | y a pesar de ello ser como un árbol»—, al mateix temps que proven d'arrelar-se a un lloc a on pertànyer i assentar-se, sentint-lo tan pertanyent com ho pot arribar a ser la tomba de la mare. El poema inaugurarà aquest lloc com a realitat invocable —«dondequiera que fuese»—; així es dirigeix a *nosaltres* una veu que va a l'encontre d'algú que amb la seva escolta faci possible el poema.

Tornar, però, és alguna cosa més arriscada que l'aventura d'algú que va marxar un dia i simplement es dirigeix de nou al lloc d'on va partir. Comporta un doble acomiadament, una doble pèrdua: «quien —después de haber estado lejos mucho tiempo— regresa, debe despedirse de algo que ha comenzado a ser» (Gadamer, 1999, p. 131). Encara més, aquesta pèrdua esdevé triple en el moment en què es té la certesa que el retorn ja no és possible: «Se habían marchado del país extranjero y vuelto al país de su nacimiento. ¿Matria? Las madres estaban muertas. ¿Patria? Los padres estaban muertos. Nadie los esperaba en casa. ¿Por qué casa? Ni siquiera los muertos los esperaban en ninguna parte. La casa está donde nadie espera. Lo extranjero es donde nadie espera. La casa somos nosotros. Lo extranjero somos nosotros» (Domin, 1990, p. 127). Quan hauria d'obsequiar-nos el reconeixement tan esperat, de sobte sobrevé la certesa: ja no som els que un dia van partir, com tampoc ho serà més el lloc al qual tornem. Allò de què vam haver d'acomiar-nos un dia, ara se'ns apareix completament separat de nosaltres. I, doncs, què més pot tornar del retorn? Els versos de Domin concentren tota la seva força en aquest breu instant de comprensió.

Constrúyeme una casa

El viento viene.

El viento que peina las flores
y convierte los capullos en mariposas,

que deja ascender palomas de papel viejo
en las gargantas de Manhattan
cielo arriba hasta el décimo piso,
y estrella los pájaros migratorios
contra las torres de los rascacielos.

El viento viene, el viento salado,
el que nos empuja por el mar
tirándonos a una playa
como medusas
que vuelven a ser arrastradas mar adentro.
El viento viene.
Agárrame bien.

[...]

Déjanos ir tierra adentro,
donde las pequeñas hierbas anclan la tierra.
Yo quiero un suelo firme,
verde, anudado de raíces
como un prado.
Sierra el árbol,
coge piedras
y constrúyeme una casa.

Una casa pequeña
con una pared blanca
para la puesta del sol
y un pozo para la luna
donde se pueda reflejar
y no
perderse,
como en el mar.
Una casa
al lado de un manzano
o un olivo,
en la que pasara
el viento
como un cazador cuya caza
no
nos atañe.

Ara la casa, per a Domin, és la paraula, d'on no es pot ser expatriat: des d'allí el poema ve a fundar, replegant-se en ell mateix, un *lloc* on ubicar-nos, tal com amb l'*estar aquí* d'un mort, com hem vist en el poema anterior, s'estableix la llei d'un lloc.³ És en aquest sentit que podem interpretar el poema com la configuració d'un espai. Un encreuament de mobilitats, animat pel conjunt de moviments que s'hi despleguen, on la configuració instantània de posicions el fixa com el lloc que implica estabilitat: un indret on domina i preval la noció de pàtria —de pàtria d'història, de pàtria de llenguatge (Zambrano, 2007, p. 48)—. Domin invoca el moment del poema, com la veu de Déu invoca realitats, amb un subjecte líric que persisteix interpel·lant: construeix-me una casa, arrelada a un sòl ferm, feta de pedres i fusta, cercada pels arbres bíblics: el pomer, arbre de la ciència del bé i del mal, que dona el fruit que atorga el coneixement i que provoca la caiguda i la consegüent expulsió del Paradís; i l'olivera, l'arbre del profeta que anuncia el paradís dels escollits.

La resposta poètica a la pregunta inicial, doncs, és aquesta: amb el poema Domin ofereix una pausa en la qual el temps resta quiet entre la paraula i la no-paraula, entre la comunicació i allò no —o quasi no— comunicable (Domin, 1986, p. 21). L'instant exacte en què el poema esdevé més *real* que la realitat, i modifica la nostra percepció del temps, representa una pausa en la qual el temps està quiet d'una manera nova i diferent, que ens du cap a la identitat —a la qual ens convida la poeta— d'un mateix: «La lírica nos invita al encuentro más sencillo y más difícil de todos los encuentros: al encuentro de nosotros mismos» (1986, p. 20), conclou Domin.

Tres maneres d'escriure poemes

I

Una conca seca,
 una franja blanca de còdols
 vistos de lluny.
 Després d'això voldria escriure
 amb lletra clara
 —o bé un pedregar—
 cantals

3. «De la lápida al cadáver, un cuerpo inerte siempre parece fundar, en Occidente, un lugar y hacerlo en forma de tumba» (De Certeau, 1996, p. 130-131).

lliscant sota les meves ratlles,
 rossolant,
 perquè el fràgil alè de les meves paraules,
 —el seu no-obstant—
 sigui un no-obstant de cada lletra.

2

Lletres petites,
 exactes,
 perquè vinguin, lleugeres, les paraules,
 perquè vinguin, furtives, les paraules,
 perquè calgui anar-hi,
 vers les paraules,
 buscar-les en el blanc
 paper
 a poc a poc.
 No sents com entren
 a través dels porus,
 suor que raja a dins.

Por
 meva
 nostra
 i el no-obstant de cada lletra.

3

Vull una tira de paper
 de la meva mida,
 metre seixanta,
 amb un poema
 que cridi
 així que algú passi per davant.

[...]

Home,
 bèstia amb valor civil,
 Home
 bèstia que sap de co-dolor,
 Home Barbarisme —Bèstia Paraula— Bèstia.
 Bèstia
 que escriu poemes,
 Poema

que demana impossibles
 a tothom que passa pel davant
 amb porfídia,
 irrecusablement,
 com si cridés:
 «Beveu Coca-Cola!»

Gadamer deia que la paraula és garant d'ella mateixa i, no obstant això, cada paraula és una aventura (1999, p. 134-135); dit d'una altra manera: la relació de confiança entre el jo, el llenguatge i la cosa és extremament problemàtica, com fan explícit els versos: «Por | meva | nostra | i el no-obstant de cada lletra». Ingeborg Bachmann, a les seves *Lliçons de Frankfurt*, ja ho advertia: «ens pensem que la coneixem tots, la llengua, perquè la manegem, però l'escriptor és l'únic, precisament, incapaç de manejar-la, ja que la llengua l'espanya, no li és òbvia» (2010, p. 16). En el poema de Domin, la metàfora de la conca seca és la imatge que ens aproxima més a l'experiència del que queda d'una llengua —l'alemany— que, com el riu, ja no flueix, no comunica sinó amb el seu pòsit. Els còdols, desgastats i arrodonits per l'efecte de les aigües i el rodolament, són el que resta d'unes paraules que ara només poden comunicar, designar el món amb un «pedregar» que es debat entre un «no-obstant de cada lletra» per trobar un sentit. Aquesta vindria a ser la imatge que representaria l'experiència contemporània de la creació poètica. Un anar a l'encontre de les paraules que implica una pèrdua i un reconeixement alhora, atès que les paraules mai no són iguals a elles mateixes: «el poeta siempre ha emigrado de lo evidente. En el soplo contenido en la falta de respiración, que siempre le ha hecho provocar asombro por doquier, nace el poema. Nos hallamos ante un aislamiento extremo, pero, ¿no se trata también del regreso a lo que es común a todo?» (Gadamer, 1999, p. 135). En aquestes circumstàncies, quan la poesia sembla que ja no pugui satisfer la realitat, quan les paraules han deixat de crear una comunicació immediata, és llavors quan intervenen els versos de Domin «demanant impossibles així que algú passi per davant».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ADORNO, Th. W. (1969). «La crítica de la cultura y la sociedad». A: ADORNO, Th. W. *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ariel.
- BACHMANN, I. (2010). *Lliçons de Frankfurt. Problemes de literatura contemporània*. Mallorca: Leonard i Muntaner.

- CERTEAU, M. de (1996). *La invención de lo cotidiano*. Ciutat de Mèxic: Universidad Iberoamericana.
- DOMIN, H. (1986). *¿Para qué la lírica hoy?* Barcelona: Alfa.
- DOMIN, H. (1990). *Poesia alemanya contemporània. Antologia*. Barcelona: Edicions 62 i “la Caixa”.
- DOMIN, H. (2002). *Poemas*. Barcelona: El Bardo.
- DOMIN, H. (2015). *La gata andaluza y otros textos en prosa*. Madrid: Casus-Belli.
- GADAMER, H.-G. (1999). *Poema y diàlogo*. Barcelona: Gedisa.
- VALENTE, J. A. (1995). *Lectura de Paul Celan: Fragmentos*. Barcelona: Ediciones de la Rosa Cúbica.
- ZAMBRANO, M. (2007). *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Trotta.

III. FRONTERES LLISES

EL PROTAGONISME DEL RIU SENA DURANT EL MAIG DEL 68: *EL BANQUETE DE LAS BARRICADAS*, DE PAULINE DREYFUS

JORDI GARCIA FARRERO
Universitat de Barcelona

FLÁVIA BASTOS DA CUNHA
Institut Federal Goiano (Brasil)

No descobrirem res si comencem afirmant que «el 68 es una espina clavada profundament en la piel de muchos» (Cohn-Bendit i Dammann, 2008, p. 20), a pesar dels seus detractors i de diversos intents d'igualir la revolta. La millor prova d'aquesta permanència en el temps és que existeix molta literatura sobre aquesta rebel·lió d'estudiants i, a causa de la commemoració recent del seu cinquantè aniversari, darrerament encara s'han publicat moltes més obres. Sense oblidar-nos de les memòries autobiogràfiques, cal recordar la quantitat de llibres que pretenen reconstruir els fets del 1968 i, per descomptat, tots els assaigs que han estudiat, amb escasses recerques en l'àmbit pedagògic (Estéruelas i Garcia, 2019), un any tan convuls a França i arreu del planeta. Val a dir que, malgrat el conegut desenllaç final amb la victòria de Charles de Gaulle (23 i 30 de juny) i la posterior contrarevolució neoliberal (Margaret Thatcher, Ronald Reagan), els principals llocs comuns d'aquests estudis acostumen a tractar de la seva vertadera rellevància històrica i de la vigència de la seva lluita política en l'actualitat.

Aquest text pretén, però, navegar en unes altres aigües. El nostre punt de partida és un dels pocs llibres que actualment ha novel·lat el Maig del 68, és a dir, *El banquete de las barricadas*, de Pauline Dreyfus (2018). A redós d'aquest diàleg que es vol establir amb la literatura, es fa avinent apuntar aquí que la historiografia ha experimentat, sota el deixant d'un gir lingüístic (Rorty, Wittgenstein) que és ben conegut per tothom que dona importància al llenguatge en l'elaboració dels discursos, un retorn a la dimensió narrativa de la història (White, Morante, Veyne, Duby, Stone). És així, doncs, com s'efectua un desplaçament epistemològic i metodològic en direcció als primers compassos d'aquesta disciplina fins que va ser establerta, durant els segles XIX i XX, com una *física social* per tal de cercar la veritat de tots aquells fets pretèrits. A partir d'aquell moment, Dosse (2001) considera que la relació entre la veritat i l'esde-

veniment entès com quelcom fix va esdevenir un vas comunicant i, com a conseqüència, el relat escrit havia de garantir el seu lligam amb una perspectiva netament objectiva i científica. No per atzar, fou l'erudició històrica amb infinitats de notes a peu de pàgina en els textos que va brindar l'oportunitat de publicar grans col·leccions històriques.

Sigui com sigui, es pot afirmar que aquest tipus de fer història esmentat ha estat influenciat per la literatura, ja que les fonts emprades s'han vist enriquides per novel·les, llegendes, relats de vida, mites, i, a més, la seva forma d'escriure ha convertit l'obra històrica en «una estructura verbal en forma de discurso de prosa narrativa que dice ser un modelo o imagen de estructuras y procesos pasados, con el fin de explicar lo que fueron, representándolo» (White, 1992, p. 9). Queden difuminades parcialment, doncs, les fronteres entre història i literatura. La història apareix com una construcció literària entre la realitat, la percepció i el discurs, que genera, al mateix moment, l'elaboració d'un nou discurs. Això fa que també es pugui relacionar amb la *rezeptionsästhetik*, la qual ha estat desenvolupada en l'àrea de la teoria literària i, juntament amb l'antropologia històrica, que analitza els aspectes i subjectes del passat que han quedat al marge de la majoria dels estudis, és un dels vectors dels estudis culturals (Burke). En resum: assenyalem que el relat històric s'allunya del científisme com a únic criteri per tal d'apropar-se a l'art que ofereix aspectes estètics com en els seus orígens, per la qual cosa s'estableix que la narració és la millor manera d'escriure història.

Així doncs, no ens pot estranyar que una obra de ficció basada en fets reals ens permeti accedir a un fet pretèrit com és el cas dels fets del maig del 1968 a la ciutat de París. Val a dir que la tria de l'hotel Le Meurice com a escenari principal no és una qüestió menor en aquest diàleg entre literatura i història, ja que està ubicat a la Rive Droite de la ciutat de París i, a més, fou el quarter general de les tropes d'ocupació durant la Segona Guerra Mundial, tal com és palès a la pel·lícula *Diplomatie* (2014). En qualsevol cas, aquesta estetització ens ha permès percebre aquest Maig del 68 com una esclatxa en el poder establert que es fa ben visible quan pensem des del riu Sena, la cultura i, especialment, la política, tal com veurem tot seguit. Talment, això ha estat possible perquè la novel·la ens ha permès elaborar una mirada molt diferent de l'esdeveniment esmentat a través de les circumstàncies de diferents personatges molt ben construïts i triats (Roland Dutertre, J. Paul Getty, Florence Gould i Aristide Auvuisson). Com a conseqüència d'això, la seva vessant biogràfica ha tingut més importància que el context econòmic o social, sense que això significui el seu oblit, com és lògic. En fi, reproduïm aquestes paraules de l'escriptor Vicenç Pagès perquè descriuen, amb molt d'encert, els diferents desplaçaments

que representa aproximar-se a la història des d'aquest gir narratiu promogut per la literatura: «dels conceptes als personatges; dels discursos a la ficció; de la narrativa a les fugues i, per descomptat, de l'abstracció a la concreció».¹

LA RIVE DROITE CLAVA ELS ULLS A LA RIVE GAUCHE

La ciutat de París ha estat una de les ciutats més visitades al llarg de la història i, per tant, una de les més llegides com si fos realment un llibre per extreure'n diferents claus interpretatives o bé directament com un personatge més d'una novel·la. No hi ha dubte que és una ciutat netament literària. Cal tenir en compte que hi ha contribuït el fet que sempre s'ha mantingut com una de les principals residències de grans personalitats de la cultura d'arreu del món. Sense anar gaire lluny, un d'ells fou, sens dubte, el poeta Charles Baudelaire (1821-1867), que va poder viure una de les transformacions urbanístiques més grans que la capital francesa ha experimentat. És considerat per Walter Benjamin (1892-1940), famós autor d'estudis molt importants sobre la capital francesa, el millor retratista del París del segle XIX. Els versos següents, plens de nostàlgia d'una *Ville Lumière* que ja estava en extinció, són ben reveladors:

París canvia! Sí, però en ma melangia
res no es mou! Nous palaus, i bastiments, i blocs,
vells suburbis, per mi tot és al·legoria,
i els meus amats records són més feixucs que els rocs.
(Baudelaire, 1998, p. 263)

Ens hem de situar, doncs, en la Revolució del 1848, que comportà continus episodis d'alteracions de l'ordre públic entre les tropes monàrquiques i els sectors republicans, en un primer moment, i després d'unes eleccions legislatives en el marc de la Segona República (1848-1852) va ser el torn dels grups socialistes a causa de la crisi econòmica. Això va acabar despertant un moviment important que tenia el convenciment que l'única manera de passar pàgina d'aquest conflicte i posar les bases d'un mínim ordre social era la pro-

1. Paraules dites en el segon seminari que es va celebrar en el marc del cicle «Literatura i pedagogia» sobre el llibre *Robinson* (26/1/2018). També estan recollides a GARCIA, J.; PRATS, E.; VILAFRANCA, I. (2018). «Sobre la narrativa pedagògica i el gir literari: Una oportunitat per a la recerca i la innovació docent en el pensament pedagògic», a LLEVOT, N.; SANUY, J. (eds.). *Educació i desenvolupament rural als segles XIX-XX-XXI*. Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida, p. 537.

clamació del Segon Imperi. Com a conseqüència de la seva victòria (1852-1870), França tingué un emperador com a president de la República, el qual va ser batejat amb el nom de Napoleó III. En fi: la Revolució del 1848 i la Primavera dels Pobles, d'aspiracions democràtiques i republicanes, van concloure amb la dreta conservadora i dèspota al poder, com també va succeir a Alemanya i a Anglaterra.

Sigui com sigui, destaquem que una de les obres que identifiquen millor el període del Segon Imperi francès és la remodelació urbanística de París pensada per Georges-Eugène Haussmann (1809-1891), altrament conegut pels seus detractors, com és el cas de Baudelaire, com l'*artiste démolisseur*. De manera sintètica, es pot afirmar que tot aquest conjunt de disposicions tècniques i administratives projectades per Haussmann representà una autèntica transformació de París (creació de 157 km d'avingudes llargues, amples i rectilínies, amb edificis importants, grans parcs i bulevards) amb la idea que la ciutat esdevingués el marc politicosocial idoni de la societat del Segon Imperi segons els interessos de la burgesia. Dit d'una altra manera: es volia suplantar la ciutat medieval, de carrers estrets i amb una gestió de les aigües residuals inexistent, per la Ciutat de la Llum, símbol del progrés del final del segle XIX. S'estava materialitzant, per tant, la idea de la capital de la modernitat. El pensador alemany Walter Benjamin va anar, però, una mica més enllà perquè va corroborar que tot plegat ultrapassava aquesta justificació higienista esmentada, és a dir, que «la verdadera finalidad de los trabajos haussmannianos era asegurar la ciudad contra la guerra civil. Quería imposibilitar en cualquier futuro el levantamiento de barricadas en París» (Benjamin, 1998, p. 187-188).

Ara bé, aquest propòsit de domini polític no s'ha acabat de materialitzar mai. És una qüestió que queda demostrada àmpliament durant el Maig del 68, tal com veurem més endavant. En canvi, aquesta nova distribució urbanística de Haussmann sí que fa possible que les barricades, una frontera entre els manifestants i la policia que planteja el poder de l'espai públic, puguin ser sufocades al més aviat possible quan es construeixen. Així, doncs, les grans avingudes cobren molta importància, ja que permeten el desplaçament ràpid de la policia i, com és lògic, un control social més eficient de les autoritats. També és cert que això va significar la destrucció de determinats ambients molt estimats del París antic i medieval i, sobretot, la uniformitat arquitectònica dels edificis i la geometria elemental dels carrers. A més, cal afegir-hi la desaparició de la figura del *flâneur* tal com queda recollit en aquests mots tan pertinents: «hacia 1840 fue, por poco tiempo, de buen tono llevar de paseo por los pasajes a tortugas. El *flâneur* dejaba de buen grado que éstas le prescribiesen su tempo. De habersele hecho caso, el progreso hubiera tenido que aprender ese paso. Pero no fue

él quien tuvo la última palabra, sino Taylor, que hizo una consigna de su “abajo el callejo”» (Benjamin, 1972, p. 70).

D'altra banda, no podem perdre de vista la importància del riu Sena a la capital francesa. Facilita un accés al mar que sempre és important en els àmbits comercial i militar (Île de la Cité) i, a més, esdevé una frontera fluvial perquè les expansions urbanes sorgides en cada vora del riu presenten singularitats diferents. Aquestes dues realitats es posen de manifest durant la revolta estudiantil, que queda confirmada quan Lucien Grapier, el conserge de l'hotel Le Meurice, amb accessos a la Rue du Mont-Thabor i a la Rue de Castiglione, intenta tranquil·litzar els clients d'aquest establiment amb aquest missatge: «les recuerda que los enfrentamientos tienen lugar al otro lado del Sena y que, por fortuna, la orilla derecha no es escenario de esa guerrilla urbana que va cobrando amplitud noche tras noche» (Dreyfus, 2018, p. 14). D'aquesta manera, no ens pot estranyar que, amb l'excepció de l'hotel Lutetia, tots els hotels mencionats a la novel·la (Le Bristol, George V, Ritz, Crillon, Prince de Galles) estiguin ubicats a la part dreta d'aquest riu, juntament amb la Librairie Galignani, la qual també té un paper destacat en el llibre de Dreyfus perquè és dels pocs establiments que no fa la jornada de la vaga general. En canvi, el Quartier Latin (la Sorbona i els bulevards de Saint-Michel i de Saint-Germain, on s'aixecaven les llambordes per fer barricades) i l'École Normale Supérieure queden situats a la part esquerra. Certament, no és una qüestió menor perquè aquesta havia esdevingut, tal com explica Julio Camba (2014) en una crònica signada just després de l'afusellament de Ferrer i Guàrdia, l'epicentre de diferents organitzacions i activitats estudiantils des de feia molt temps.

Amb tot, afegim que tots els rius sempre tenen algun pont per tal de poder passar a l'altra banda i que això possibilita que dues realitats parcialment o totalment diferents puguin dialogar o intercanviar idees. L'univers metafòric relacionat amb els rius no té límits. En aquest cas, recordem que són els ponts des Arts, du Carrousel i Neuf els que fan possible l'encontre entre l'hotel Le Meurice i el Quartier Latin de manera més ràpida. En el cas de la nostra novel·la, però, aquesta possibilitat ve motivada per un personatge, és a dir, Roland Dutertre, el primer *maitre* de l'hotel, que té ben present la memòria de polítics com Léon Blum (1872-1950) i el seu fill, que participa activament en les mobilitzacions estudiantils al Quartier Latin. Es pot afirmar que és un personatge pont perquè dues actuacions seves permeten que la rebel·lió del Maig del 68 dialogui amb l'hotel: la primera d'elles és quan són acollits els seus principis polítics a pesar que l'hotel és un allotjament de referència i, per tradició, contrari a qualsevol procés revolucionari, i la segona, després, és tot el contrari, ja que es mostra preocupat per la seva viabilitat econòmica. Tanmateix, i tal com

va passar en la societat francesa en general, de ben segur que l'experiència d'aquells dies va fer descobrir que és possible somiar noves maneres de viure i d'estar al món («Soyez realistes, demandez l'impossible»).

Així, doncs, podem destacar que l'hotel Le Meurice, per iniciativa de Roland Dutertre, que està contagiada per un moviment d'estudiants totalment plural i heterogeni des d'un punt de vista ideològic, decideix celebrar una assemblea diària des del 13 de maig. A partir del 22 de maig, el director és acomiadat directament i els treballadors es fan càrrec d'aquest lloc de treball. Aquest ambient de poder popular ens recorda aquell decret de col·lectivització de les empreses industrials i comercials aprovat a casa nostra en plena guerra civil (Castells, 1993). Totes les decisions passen a ser preses directament pels treballadors. Inclús la de celebrar finalment la cinquena edició del premi literari Roger-Nimier, perquè decideixen que en cap cas se sumaran a la vaga general convocada, a causa d'una lleialtat a la feina sense fissures. És interessant llegir que diferents clients consideren que les persones no som prou intel·ligents per viure en una societat anarquista, però, al mateix moment, queden sorpresos amb el bon funcionament de l'hotel. Tanmateix, succeeix un fet insòlit que afecta el client més famós i la millor clienta de l'hotel i que genera una gran desconcert. D'aquesta manera, s'arriba a la conclusió que s'ha de recuperar la figura del director i que el personal ha de tornar a ser una gran família per poder afrontar aquest problema tan greu. Es recupera, doncs, aquella jerarquia paternalista defensada pels personatges Lucien Grapier i Denise Prévost, els quals representen la contraposició a la voluntat inicial del primer *maître* de l'hotel i estableixen un diàleg entre la utopia i la submissió a la realitat (Dreyfus, 2018).

En darrer terme, apuntem aquí que tot fa pensar que aquesta experiència d'autogestió havia aconseguit allunyar-se de l'autoritarisme entès com a submissió i obediència (*potestas*), però sense renunciar al que té a veure més aviat amb el reconeixement a l'expertesa o al coneixement d'atri (*auctoritas*). No cal dir que aquesta reflexió sobre el que significa realment l'autoritarisme sempre ha estat molt present en la pedagogia llibertària. Tampoc no es pot descartar la idea que era un moviment al qual mancava un projecte raonable per canviar totalment les coses (Fontana, 2011, p. 374).

QUAN L'ESPONTANEÏTAT PREN EL CONTROL
DE L'ESCENA POLÍTICA AL GAULLISME

En efecte, ens trobem davant d'un context en què la Rive Droite, com a seu dels principals organismes polítics i econòmics de França, estava commocionada veient els esdeveniments que succeïen a la Rive Gauche i a França en general. Amb el permís del director de l'hotel Le Meurice, si bé també és cert que al final s'acaba adaptant a la nova realitat social i despatxa en el guarda-roba —cosa que sorprèn els seus homòlegs (val a dir que aquest col·lectiu de personatges no té cap nom particular a la novel·la)—, i, per descomptat, de Florence Gould, tal com podrem veure més endavant, no hi ha dubte que el milionari J. Paul Getty és qui millor representa el contrapunt polític de la revolta dels estudiants. Torna a ser ben clara i notòria l'existència de dues realitats paral·leles que les aigües del riu de la Ciutat de la Llum posen de manifest d'una manera molt gràfica.

Diem això perquè aquest personatge gaullista està en estat de pànic quan es troba per primera vegada amb els estudiants mobilitzats. A més de l'impacte estètic a causa de les seves indumentàries i els seus cabells, que ja representen una crisi d'estil de vida segons el seu parer («jóvenes melencidos y desaliñados»), el llibre narra una escena en la qual Getty és fortament escridassat quan es disposa a entrar, juntament amb la seva amiga Florence Gould, a l'hotel on va morir Oscar Wilde. És l'Alsace (ara conegut com L'Hôtel), que es troba, evidentment, a la Rive Gauche. Després pateixen una situació semblant a la Place de la Concorde, fet que ens demostra que, aleshores, aquests personatges encara no eren prou conscients de la magnitud de la revolta i que la seva posada en escena (cotxe amb xofer i roba de primera qualitat) podia despertar grans animadversions entre els estudiants. En fi, tot plegat comporta que J. Paul Getty prengui la decisió següent: «no abandonaría su suite mientras los amotinados deambulaban por las calles» (Dreyfus, 2018, p. 41). Totes les notícies d'aquells dies deien que el Quartier Latin tenia un «aspect de dévastation».

Convé afegir que el motiu del seu confinament és que es mostra convençut de l'adveniment d'una revolució social o, tal com pronosticaven les autoritats franceses, d'una guerra civil, cosa que ens confirma que el discurs de la por sempre és una arma de difusió massiva (*la chienlit*). També decideix escriure el seu testament a l'habitació 202 per intentar salvaguardar el seu patrimoni i, amb ell, una manera d'estar al món que considera que està en perill d'extinció. Certament, tots els ciutadans amb una mentalitat semblant a la de J. Paul Getty es van veure superats per l'efervescència del moviment estudiantil, que els feia recordar èpoques passades que ja tenien oblidades, i, especialment, per

la poca capacitat de resposta de les autoritats franceses, incloent-hi la del general Charles de Gaulle (1890-1970), el principal referent moral d'aquella generació, ja que va fer possible la reconciliació amb Alemanya després de la Segona Guerra Mundial (Vilanou i Garcia, 2017), perquè va desaparèixer en el moment de més neguit social i polític als carrers de París. Després, però, ho va saber reconduir amb aquell discurs que convocava eleccions i dissolia l'Assemblea Nacional (30 de maig) amb el suport de l'exèrcit.

En qualsevol cas, es pot afirmar que les primeres reaccions governamentals foren de perplexitat perquè no s'acabava d'entendre una revolta estudiantil que volia ajuntar l'esfera de la vida quotidiana i l'àmbit de la política en un moment de bonança econòmica i en què existia cert menyspreu envers el poder real d'aquells grupuscles llibertaris a causa del seu desconeixement quasi total. Malgrat que el primer ministre Georges Pompidou (1911-1974) va reconèixer en la seva obra autobiogràfica² que tot plegat representà «un moment d'hésitation» (1982, p. 218), la millor prova del que acabem de dir és que el seu viatge oficial a l'Iran programat per a aquells primers dies del mes de maig no va ser cancel·lat. Ni tampoc el de De Gaulle a Romania per conversar amb Nicolai Ceaușescu (1918-1989), tot i que va coincidir amb la moció de censura que va presentar la Federació de l'Esquerra Democràtica i Socialista (François Mitterrand),³ per la qual cosa es va veure obligat a autoritzar el primer ministre per emprar tots els poders constitucionals en cas d'urgència nacional.

Ara bé, aquests pronòstics van ser totalment superats per la realitat. Els diferents moviments estudiantils van saber organitzar manifestacions multitudinàries (6 i 7 de maig) que, a més de desplaçar-se cap a la Rive Droite pel pont de la Concorde, segons ens explica Tomás Ibáñez (2017), van provocar greus incidents entre estudiants i policies. Tampoc no podem oblidar-nos de la nit de les barricades (10-11 de maig) perquè «todo el mundo hacía lo que fuese sin saber realmente lo que estaba haciendo» (Cohn-Bendit, 1976, p. 54). És cert

2. Afegim, doncs, que els dos polítics que acabem de mencionar són memorialistes, però només el darrer fa notar la seva òptica particular d'aquests esdeveniments en aquest tipus d'obres, ja que les *Memorias de esperanza* de Charles de Gaulle van quedar inconcluses. Havien de tenir tres volums, *La renovación* (1958-1962), *El esfuerzo* (1962-1965) i *El término* (1966-1969), però De Gaulle va morir quan estava finalitzant el segon.

3. Sobre la trajectòria d'aquest polític, és ben pertinent reproduir aquest fragment: «En 1968, Mitterrand incarnaba todo lo que los manifestantes despreciaban y, al acabar los sucesos, dio la impresión de que salió perdiendo. Pero en la década de 1970 rehízo su carrera política, en parte inspirándose en las corrientes salidas de 1968, particularmente el PSU. Los analistas franceses que hablan de *les années 68*, normalmente terminan su relato con la elección de Mitterrand como presidente en mayo de 1981. Trece años antes, Cohn-Bendit comentó en tono despectivo que Mitterrand había sido “útil”. Al final resultó que fue Mitterrand quien utilizó el 1968» (Vinen, 2018, p. 212).

que aquesta experiència de llibertat individual i col·lectiva, captada pel fotògraf Gilles Caron i d'altres, va ser possible perquè el portaveu estudiantil Daniel Cohn-Bendit i d'altres es van passar tota la nit temperant els ànims dels exaltats. La ràdio també fou molt important en l'àmbit comunicatiu. No es va aconseguir, però, que la Sorbona tornés a obrir les portes perquè el rector temia que fos ocupada ràpidament pels estudiants. Tal vegada les imatges de la repressió de les Compagnies Républicaines de Sécurité (CRS) van contribuir a generar una resposta unitària (convocatòria d'una vaga general) que de ben segur que va obligar el Govern a prendre un altre tipus de decisions polítiques. És per això que va ser el mateix primer ministre francès qui va anunciar el missatge següent a la televisió (11 de maig): «j'ai décidé que la Sorbonne serait librement rouverte à partir de lundi, les cours reprenent à la diligence du recteur et des doyens» (Pompidou, 1982, p. 218). En la mateixa obra també confessa que en aquell moment hi havia certa esperança que els aldarulls s'acabarien perquè hi havia el compromís ferm d'alliberar tots els detinguts.

Amb tot, el poder establert novament no havia fet un bon diagnòstic de la situació, cosa que encara va fer augmentar més la sensació de buit de poder. La convocatòria de vaga es va allargar en el temps i, a més, s'hi van adherir altres sectors de la societat molt significatius. Val a dir que aquesta vaga es considera la més important de la història contemporània de França, cosa que palesen en la novel·la de Dreyfus els efectes que comporta el fet que el transport públic i privat hagués deixat de funcionar a la ciutat de París. En qualsevol cas, la qüestió és que la lluita universitària també va arribar a les fàbriques (Renault, Peugeot), ja que se sostenia que això era fonamental per fer possible els canvis socials anhelats (Cohn-Bendit, 1998), i, per mitjà dels *comités d'action lycéens*, a les escoles. Així mateix, el Théâtre de l'Odéon i la Sorbona, juntament amb altres universitats franceses (Tolosa, Montpeller, Grenoble, Rennes, Nantes, Lille i Bordeus), van quedar ocupats pels estudiants, que van aprofitar per organitzar-hi moltes activitats, com veurem més endavant. Això, però, va ser vist per la majoria de la classe política com una degradació de l'estat (descens dels valors francesos i de la moneda nacional) i, per aquest motiu, el restabliment de l'ordre governamental va esdevenir la principal prioritat per recuperar el bon ritme econòmic (l'hotel Le Meurice va veure com anava minvant la seva ocupació).

Sembla clar, doncs, que el principal estrall polític del Maig del 68 fou la idea que s'estava gestant un doble poder entre el que succeïa als carrers de la Ciutat de la Llum a partir de la iniciativa dels diferents grupuscles organitzats i les institucions de la Cinquena República Francesa establertes a través dels partits i els sindicats. Tenint en compte que els primers moviments foren realment

dubitatus i que es va considerar que per aturar aquesta crisi només calia la «sang-froid»⁴ del cos policial, el cert és que el gaullisme no va aconseguir recuperar el control perdut de l'escena política francesa fins després de guanyar la moció de censura (22 de maig), que va representar un punt d'inflexió. A l'hotel Le Meurice es va viure un autèntic espetec d'eufòria amb aquella notícia. Encara, però, s'havia de produir una gran manifestació arran de la qual s'acabaria incendiant la Borsa (24 de maig), ubicada precisament a la Rive Droite, i l'activista Dany Cohn-Bendit (1945) aconseguiria retornar a París amb l'objectiu de «demostrar que el gobierno no había recuperado el poder» (Cohn-Bendit, 1976, p. 73). Tanmateix, amb l'inici de la negociació reformista entre els sindicats i les organitzacions patronals majoritàries, es va començar a reestablir una certa normalitat institucional que acabaria desembocant en els acords de Grenelle (27 de maig) i, com a conseqüència d'això, l'esperit del Maig del 68 que defensava que «la beauté est dans la rue» va anar minvant gradualment fins a conèixer el seu destí final: foren declarats il·legals tots els grupuscles situats a l'esquerra del Partit Comunista i tots els sindicats (12 de juny).

LA INSATISFACCIÓ SOCIAL TRANSFORMADA EN UN CLIMA FESTIU I REVOLUCIONARI

El notari emèrit de Montargis, Aristide Auvuison, és un altre personatge molt interessant de la novel·la perquè ens connecta amb el context social d'aquells anys que el periodista Pierre Viansson-Ponté va saber descriure tan bé en l'article titulat «Quand la France s'ennuie...» (*Le Monde*, 15 de març de 1968). Auvuison representa una persona turmentada pel seu estil de vida —i, especialment, per un càncer de pàncrees— que desitja fer realitat alguns dels seus darrers somnis, que no són altres que gaudir de grans espectacles culturals als millors cabarets de la ciutat (Moulin-Rouge, Folies Bergère, Michou, Raspoutine) i, per descomptat, allotjar-se uns dies a l'hotel Le Meurice. La seva vida té realment els dies comptats. Inicialment la seva història no sembla gaire interessant si tenim en compte el context polític d'aquells moments i, a més, no escull les millors dates perquè res no succeirà de la manera que havia imaginat anteriorment. Cal recordar que la convocatòria de vaga general ho va pertorbar quasi tot durant aquells dies, fins i tot «*salir de parranda* en París» (Dreyfus, 2018, p. 44).

4. Expressió manllevada de POMPIDOU, G. (1982). *Pour rétablir une vérité*. París, Flammarion, p. 221.

No obstant això, recalquem que el destí li dona la possibilitat de participar en el sopar del premi literari Roger-Nimier, l'organització del qual és a càrrec de Florence Gould, malgrat que no és una autèntica lletraferida. L'interès d'aquesta mecenes de la cultura és mantenir el seu estatus social i conrear els contactes, més que no pas gaudir, per exemple, de la lectura de les obres guardonades. És un ambient netament conservador. Però, sens dubte, no podem dir el mateix d'aquest notari emèrit perquè aquest «súmmum de la distinción» (Dreyfus, 2018, p. 124) fa possible que la seva existència tan debilitada cobri més sentit que mai quan rememora, amb una perspectiva netament literària, la desaparició d'una nena anomenada Dora Bruder quan París estava ocupada pels alemanys. Certament, és un moment en el qual dialoguen la realitat i la ficció i per això la novel·la conclou amb el fet que el notari Auvuison es vol posar en contacte urgentment amb l'escriptor Patrick Modiano (1945), guanyador del guardó que abans hem esmentat. En aquest sentit, convé recordar que s'està fent referència a *La Place de l'Étoile*, que és una obra excel·lent amb aquesta trista història i, com a conseqüència d'això, és avinent assenyalar que en el relat de Dreyfus sembla que la literatura és, al cap i a la fi, l'única que en surt victoriosa. Al capdavant s'acaba complint aquella tesi tan coneguda que vaticina que sempre ens quedarà la cultura a pesar de la mida de les adversitats que toqui afrontar.

Així, doncs, es pot afirmar que aquest personatge és un dels pocs de la novel·la que aconsegueix, malgrat la malaltia, plantejar-se una vida més viscuda en la línia defensada per la crítica situacionista (Chasse, Verlaan, Vaneigem, Debord) i la Beat Generation a l'altre costat de l'Atlàntic. Diem això perquè, al final de la seva trajectòria biogràfica, prioritza aquesta pulsio literària en comptes de continuar participant en la inèrcia social, econòmica i política orquestrada pel gaullisme. És per això que no ens pot estranyar aquesta afirmació: «¡Qué divertido debe de ser tener veinte años hoy en día! [...] ¿Los jóvenes ya no quieren ser notarios? ¿Cómo los entiendo!» (Dreyfus, 2018, p. 165-166). Més endavant, descriu amb aquests mots aquesta manera de viure que ell coneix de primera mà: «fue un notario escrupuloso. Vendió casas, resolvió sucesiones, firmó contratos matrimoniales. No se perdió una sola reunión del club de bridge de las tardes de los domingos. Aceptó dos veces al año la invitación a comer del alcalde y señora. Pasó cada Navidad con su madre, que nunca se lo agradeció» (Dreyfus, 2018, p. 196). Fet i fet, és un personatge que acaba tenint més protagonisme que Roland Dutertre.

Efectivament, la rebel·lió dels *soixante-huitards* també s'ha d'interpretar contra l'estil de vida de les generacions anteriors i, per extensió, contra la societat burgesa. Sostenien que formava part, per dir-ho amb les mateixes paraules

de Stefan Zweig, del «món d'ahir» perquè aquells valors i hàbits que fins aleshores s'havien considerat pertinents passaven a ser, de cop i volta, totalment inadequats. Es volia generar un abans i un després. A més, no podem oblidar-nos que:

[...] se extendía la insatisfacción por la escasa entidad de las conquistas sociales alcanzadas, y la evidencia de que el sistema que se había instalado en algunos países después de la guerra, incluso cuando se presentaba como una socialdemocracia, no estaba hecho para llevar a cabo las viejas promesas de transformación, sino para frenar las acciones que pretendiesen ir más allá de lo que se había decidido inicialmente (Fontana, 2011, p. 374).

És evident que els principals focus de crítica foren l'ascens de la burocratització, que garantia l'hegemonia de l'estat, i de la societat de consum, que es basava en el crèdit i la hipoteca i fomentava el conformisme social i l'expansió del capitalisme arreu del planeta. No ens pot estranyar, doncs, que la realitat pròpiament estudiantil, terriblement massificada (es va passar de 175.000 a 530.000 estudiants) i amb unes instal·lacions acadèmiques que no eren les més adequades, excepte la Sorbona entre el 1958 i el 1968, hagi estat presentada sota aquests paràmetres:

El estudiante es la criatura más universalmente despreciada en Francia, aparte del sacerdote y del policía [...]. Hubo un tiempo en que las universidades eran respetadas: el estudiante persiste en su creencia de que es afortunado por estar allí. Pero llegó tarde [...] ahora el objetivo del sistema educativo es un especialista producido mecánicamente. Un sistema económico moderno requiere la producción en masa de estudiantes sin educación alguna y a los que se haya despojado de la capacidad de pensar [Documento sobre la pobreza de la vida d'estudiant (associació d'estudiants AFGES), citat a Kurlansky: 2004, p. 285].

Amb aquests antecedents, els estudiants esdevingueren una nova classe social (Solé, 2019) disposada a «subvertir los funcionamientos habituales y los usos establecidos, ocupar los espacios, transformar los lugares de paso en lugares de encuentro y de habla, todo esto desata una creatividad colectiva que inventa de inmediato nuevas maneras de extender esa subversión y de hacerla proliferar» (Vinen, 2018, p. 45). Un d'aquests espais fou, sens dubte, la Sorbona, fundada pel monjo Robert de Sorbon (1253). En aquest *espai alliberat* sorgiren, segons aquest discurs, unes noves relacions socials que permeteren construir una *tolérance fraternelle*. Tal com va passar a l'hotel Le Meurice, l'organització per

mitjà d'assemblees intentà traslladar tot el poder a les bases (professors i estudiants) en el sentit més directe i horitzontal possible. Alain Geismar (2008) destaca que un dels aprenentatges més rellevants d'aquestes trobades en comú fou la descoberta de la complexitat del moviment que havia aglutinat el Maig del 68. En qualsevol cas, ara i aquí també es pot emprar aquella expressió tan entenedora que la novel·la *El banquete de las barricadas* utilitza sempre que fa referència al director de l'hotel, és a dir, al professor Jean Roche (1901-1992), que passa a ser el *rector-que-ha-dejado-de-serlo*.

Ben mirat, la Sorbona es convertí en el punt neuràlgic de moltes activitats d'agitació cultural i formativa amb un contingut netament modern, cosa que quedà reflectida per sempre en el contingut dels cartells que es van elaborar en serigrafia a l'Atelier Populaire (Facultat de Belles Arts). El cas és que aquesta concepció de la cultura, entesa com una manera de fer-se càrrec de la realitat per transformar-la, comportà la celebració d'espectacles de grans artistes (Jacques Higelin, Paco Ibáñez) i de seminaris totalment oberts als quals assistiren Jean-Paul Sartre, Louis Aragon, Jacques Monod i d'altres per discutir sobre qualsevol assumpte rellevant. No hi ha dubte que el futur de la universitat fou d'ells perquè hi havia la voluntat de posar punt final a la centralització acadèmica, amb les estructures napoleòniques vigents d'ençà del segle XIX. Així, per exemple, el testimoni de Jordi Porta (1997) ens serveix per descobrir què significava realment la «universitat crítica»⁵ i, al mateix temps, també ens fa notar que «a la Universitat de Barcelona podíem estudiar en un curs —és a dir— tota la filosofia moderna i contemporània i, en canvi, a la de Nanterre podien dedicar tot el curs a estudiar un sol autor: Kant, per exemple» (Porta, 1997, p. 20).

En conseqüència, aquest moviment estudiantil volia posar fi a les classes magistrals totalment massificades que no permetien cap mena d'interacció entre professor i estudiant. Vist des de l'hotel Le Meurice, però, aquesta pràctica

5. Aquestes en són les principals característiques: «1) Refús de l'actual organització tècnica i ideològica de les ciències dites de l'home; 2) Contestació de la compartimentació tradicional d'aquestes ciències: sociologia, psicologia, psiquiatria, psicociologia, psicoanàlisi, lingüística, etnologia, economia, psicoteràpia, pedagogia, etc.; 3) Denúncia d'aquesta compartimentació com un fet històric, contemporani de l'organització capitalista de la societat, organització encarnada en l'estructura difunta de la institució universitària, en la forma i el contingut de l'ensenyament que s'hi ha impartit, així com en les tècniques dels practicants d'aquestes disciplines, que es veuen obligats a actuar segons els mecanismes del mercat; 4) Constatació a tots els nivells (pràctica, teoria, formació) de l'existència d'un clivatge entre ciències humanes crítiques i ciències humanes ortopèdiques (és a dir, destinades a l'adaptació i al reajustament a l'interior mateix del sistema contestat); 5) Afirmació que les ciències humanes crítiques només poden ser elaborades per: l'esclat de cadascuna de les disciplines actuals, la confrontació amb la part crítica de cadascuna de les altres disciplines i la confrontació del practicant amb els altres practicants en els llocs pluridisciplinaris del seu treball» (citació extreta de Porta, 1997, p. 52).

educativa era, segons la seva concepció universitària, més pertinent que les anomenades *assemblies permanents creatives* organitzades durant l'ocupació de la Sorbona. És evident que hi ha una ruptura entre cultures universitàries que més tard es confirmarà en un sentit semblant en el fragment de diàleg que podem llegir, entre els professors Philip Swallow i Morris Zapp, a la novel·la *Changing Places*, de David Lodge. En qualsevol cas, paga la pena reproduir el fragment següent de la professora Anna Pagès (2019), ja que s'hi descriu molt bé quin era l'ambient universitari en aquells anys:

Es tractava d'una universitat teatral i teatralitzada, on el professor, actor principal, director artístic, sorgia per ocupar tot l'escenari, quedant els estudiants parapetats a les escales verticals de l'amfiteatre, un públic passiu, una multitud de caps sense nom. El professor s'amagava darrere del saber en forma de conferència, igual com el buròcrata s'amaga avui darrere de l'informe tècnic o l'aplicatiu informàtic. La llengua del professor en aquell temps s'esplaiava en un parlar en caiguda lliure, en direcció als quaderns de notes d'estudiants anònims, arraulits i amatents en el seu petit racó de passivitat (Pagès, 2019, p. 169).

Ara bé, cal tenir en compte que aquell esclat transformador de la universitat s'anà apagant al mateix ritme que ho va fer la rebel·lió del Maig del 68 per diferents motius. Fou llavors quan el ministre d'Educació, Edgar Faure (1908-1988), posà fil a l'agulla per combatre aquesta insatisfacció social amb una nova llei que donava més autonomia financera i acadèmica als centres d'ensenyament superior i, a més, considerava diferents canals de participació dels estudiants. Un bon exemple del que diem fou la creació de la Universitat Paris-VIII, altrament coneguda com a Universitat de Vincennes (1969), respecte a la qual no ens podem estar de destacar la tria de la seva ubicació, ja que no és una qüestió gens menor. Amb el propòsit d'evitar noves rebel·lions d'estudiants en el futur, tal com ja havia fet anteriorment la dictadura brasilera amb la Cidade Universitária Armando de Salles Oliveira a la ciutat de São Paulo (Claret, 2017), es va situar als afores de la capital francesa. Ben lluny, per tant, de la lògica que establia el riu Sena amb la Rive Droite i la Rive Gauche.

REFLEXIONS FINALS

Concloem aquest text tot destacant les virtuts historiogràfiques que presenta una obra que ha novel·lat el Maig del 68 als carrers de París. A banda que ens mostra que cada personatge significa un tipus d'aproximació a l'esdeveniment

comentat, el relat de Pauline Dreyfus, que transita magníficament entre la veritat i la ficció, ens ha permès veure la crisi de la figura de Charles de Gaulle, que es podria representar com un element rocós perquè donava seguretat i tranquil·litat a la majoria de la població, a pesar d'alguna batzegada internacional (Guerra d'Algèria). No podem oblidar-nos que va aconseguir bastir-se com un salvador de la *France éternelle* perquè va saber aprofitar la inestabilitat de la Quarta República Francesa (1946-1958) per signar una nova constitució que garantia una presidència amb un poder molt més ampli i amb una tendència al paternalisme. De ben segur que la seva participació a la Segona Guerra Mundial (*Appel du 18 Juin*) també fou fonamental per consolidar aquest canvi de rumb en les institucions franceses. Això, però, va quedar esmenat per la revolta dels estudiants durant el mes de maig, i per aquest motiu és molt pertinent recuperar el passatge en què els comensals del restaurant de l'hotel formulen, amb certa desesperació a causa dels silencis de De Gaulle i d'una sensació de buit de poder, les preguntes següents al ministre que desitjava substituir sense èxit André Malraux (1901-1976): «¿Por qué sigue callando el poder? ¿Cuándo se va a dirigir el General a los franceses? ¿Cómo es que no envían camiones de aprovisionamiento de gasolina a las estaciones de servicio?» (Dreyfus, 2018, p. 182).

En relació amb tot això, posem de manifest que aquells fets van representar, durant uns dies, una esclatxa important en la solidesa de la Cinquena República Francesa. Tampoc no hem d'oblidar que les autoritats van aconseguir refer aquesta situació, tot i que la seva empremta romandrà visible per sempre, com si fos talment «une répétition générale» (Bensaïd i Weber, 1969), tot i que més tard s'ha reconegut que l'expressió era un xic exagerada i que el més important sempre és que aquestes revoltes tinguin continuïtat en el temps (Bensaïd, 2018). Les memòries dels seus participants escrites avui dia palesen que els seus efectes continuen essent duradors en els debats sobre l'alliberament del cos, el sexe o la lluita feminista. Però el que aquí volem destacar és que aquestes esclatxes venen donades, segons la geomorfologia, pel relaxament dels materials sedimentats o pel refredament de les masses eruptives. No hi ha dubte que els mots *relaxament* i *refredament* són prou escaients per definir la societat francesa del 1968 tenint en compte la conjuntura internacional i, al mateix temps, la revolta, ja que tenia la voluntat de capgirar precisament aquesta situació i construir una altra manera de viure i d'estar en el món. Evidentment, el propòsit era gegantí, però això no ens ha d'impedir veure que les seves actuacions (barricades, assemblees, vaga general i ocupacions d'universitats i fàbriques) poden interpretar-se com aquell corrent d'aire que recorre les esclatxes quan esdevé un bufador, perquè, a pesar que està destinat a xocar constantment contra les parets d'una massa tan gran com pot ser una roca, sempre

contribueix que el pas vagi tenint més profunditat amb la idea d'aconseguir la ruptura total.

En darrer terme, subratllem que aquestes esquerdes geològiques sovint van acompanyades d'infiltracions d'aigua, cosa que ens recorda que el Maig del 68 tampoc no es pot acabar d'entendre sense el riu Sena. Aquesta via fluvial totalment francesa i sense afluents ajuda a cartografiar els diferents esdeveniments a la capital francesa tot assenyalant dues concepcions polítiques, culturals i educatives ben distintes. No hi ha dubte que les ribes d'un riu també contribueixen a generar un determinat paisatge i una manera de viure. En aquest sentit, finalitzem amb aquestes paraules de Pla perquè fan notar que aquesta presència del riu Sena, vist com una frontera, no va ser cap anècdota del context esmentat: «A París, hi ha una tendència permanent a fer una diferència molt acusada entre la riba dreta i la riba esquerra del riu i sempre parlen de la Rive Droite i de la Rive Gauche, com dues coses molt separades. En aquesta ciutat, tots els barris —hi ha 20 *arrondissements*— tenen una gran personalitat, posseeixen una gran literatura especialitzada i hi ha persones que quan descriuen els seus matisos i les diferències que presenten no acaben mai» (Pla, 2010, p. 138).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BAUDELAIRE, C. (1998). *Les flors del mal*. Barcelona: Proa.
- BENJAMIN, W. (1972). *Iluminaciones II. Baudelaire: Un poeta en el esplendor del capitalismo*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, W. (1998). «Hausmann o las barricadas». A: BENJAMIN, W. *Iluminaciones II: Poesía y capitalismo*. Buenos Aires: Taurus, p. 187-190.
- BENSAÏD, D. (2018). *Una lenta impaciència*. Barcelona: Sylone.
- BENSAÏD, D.; WEBER, H. (1969). *Mayo 68: Un ensayo general*. Ciutat de Mèxic: Era.
- CAMBA, J. (2014). «Alrededor de la protesta». A: CAMBA, J. *Crónicas de viaje: Impresiones de un corresponsal español*. Madrid: Fórcola, p. 115-118.
- CASTELLS, A. (1993). *Les collectivitzacions a Barcelona 1936-1939*. Barcelona: Hacer.
- CLARET, J. (2017). «“Perturbaciones del orden académico”. Els estudiants de la Universitat catalana entre el blau i el vermell (1939-1975)». *Recerques: Història, Economia, Cultura*, núm. 74-75, p. 133-159.
- COHN-BENDIT, D. (1976). *El gran bazar*. Barcelona: DOPESA.
- COHN-BENDIT, D. (1998). *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*. Barcelona: Anagrama.
- COHN-BENDIT, D.; DAMMANN, R. (2008). *La rebelión del 68*. Barcelona: Global Rhythm Press.
- DOSSE, F. (2001). *Història. Entre la ciència i el relat*. València: Universitat de València.

- DREYFUS, P. (2018). *El banquete de las barricadas*. Barcelona: Anagrama.
- ESTERUELAS, A.; GARCIA, J. (2019). «Maig del 68 i la incidència en els discursos pedagògics pobres». *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, núm. 13, p. 125-150.
- FONTANA, J. (2011). *Por el bien del imperio: Una historia del mundo desde 1945*. Barcelona: Pasado & Presente.
- GARCIA, J.; PRATS, E.; VILAFRANCA, I. (2018). «Sobre la narrativa pedagògica i el gir literari: una oportunitat per a la recerca i la innovació docent en el pensament pedagògic». A: LLEVOT, N.; SANUY, J. (eds.). *Educació i desenvolupament rural als segles XIX-XX-XXI*. Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida, p. 533-544.
- GEISMAR, A. (2008). *Mon Mai 1968*. París: Perrin.
- IBÁÑEZ, T. (2017). «Cronología (subjectiva) de Mayo del 68». A: *Esplendor en la noche: Vivencias de mayo del 68*. Madrid: La Linterna Sorda, p. 50-74.
- KURLANSKY, M. (2004). *1968: El año que conmocionó al mundo*. Barcelona: Destino.
- PAGÈS, A. (2019). «Maig del 68: la paraula alliberada i el desig d'educar». *Temps d'Educació*, núm. 56, p. 167-180.
- PLA, J. (2010). *Sobre París i França: Notes sobre París. Petits assaigs sobre França*. Barcelona: Destino (Obra Completa, IV).
- POMPIDOU, G. (1982). *Pour rétablir une vérité*. París: Flammarion.
- PORTA, J. (1997). *Anys de referència*. Barcelona: Columna.
- SOLÉ, J. (2019). «Joventut, revolta, contracultura: memòria del Maig del 68». *Temps d'Educació*, núm. 56, p. 149-165.
- VILANOÛ, C.; GARCIA, J. (2017). «Quan el diàleg va ser possible: Adenauer i De Gaulle, els interlocutors de la nova Europa». A: PEGO, A. (ed.). *Persona, diàleg, comunitat: Miscel·lània d'homenatge al P. Josep Maria Coll i Alemany, S. J.* Barcelona: Universitat Ramon Llull, p. 171-195.
- VINEN, R. (2018). *1968: El año que el mundo pudo cambiar*. Barcelona: Crítica.
- WHITE, H. (1992). *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Ciutat de Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

NARRATIVAS PEDAGÓGICAS CONTRASTADAS: LOS VIAJES A LA INTRA-EUROPA DE MAGRIS Y STASIUK

ENRIC PRATS

Universidad de Barcelona

Si cada segundo de nuestra vida se repite infinitas veces, estamos clavados a la eternidad como Jesucristo en la cruz. La imagen es terrible.

MILAN KUNDERA, *La insoportable levedad del ser*

En su *Danubio*, Claudio Magris relata un viaje a las interioridades de Europa desde la periférica identidad triestina, escrito en los años ochenta, en los momentos previos a la caída de las certezas. Un cuarto de siglo más tarde, otro periférico, Andrzej Stasiuk, desde la Polonia poscomunista, busca en *De camino a Babadag*, y también en *Taksim*, la complicidad del lector para construir un relato que traspasa las fronteras de ese imaginario cinturón de seguridad centroeuropeo, recordando, quizá demasiado, el paraíso perdido (el mundo de ayer) anterior a la instalación de fronteras interiores. Parecería como si los dos autores buscaran recoser Europa tras los derrumbes del último siglo y reconocieran el fracaso de la tímida empresa reconstructora de Bruselas, el imperio «paneuropeo-bruselense», en palabras de Stasiuk. Los relatos de Magris y Stasiuk podrían traducirse en narrativas pedagógicas del viaje radicalmente complementarias que dibujan un mapa europeo en dos direcciones, oeste-este y norte-sur, justo en estos sentidos, contrarios, por cierto, a las migraciones modernas, que transitan de este a oeste y de sur a norte. Coincidentes en el diagnóstico y en el terreno, parece como si estas miradas alertaran de que el proceso de construcción de nuevas identidades, como algo estudiado y planificado, está reclamando la creación de fronteras nuevas y alternativas, pero fronteras al fin. Relatos de viaje y relatos de formación se encontrarían en la voluntad de poner las fronteras en el punto crítico y de obligarnos a mirar más allá de los apremios que imponen las contingencias del momento actual.

PUNTO DE PARTIDA

Todo viaje suele tener un punto de partida, unas etapas intermedias y un punto de llegada. En el viaje circular del Grand Tour, la partida y la llegada coincidían en el espacio físico, sin sospechar que, a la vuelta, el punto de partida nunca volvería a ser como antaño, en una especie de continuo heraclitiano, como un eterno retorno imposible y una repetición quimérica por recuperar un tiempo perdido; por su parte, el viaje nómada contemporáneo solo tiene la certeza del punto de partida, de manera que el trashumante confía en encontrar pronto el de llegada, que en cualquier caso será siempre distinto al primero, múltiple y extraño. En tiempos de posmodernidades, a pesar de la sensación de movimiento constante, parecería que no hay puntos de partida ni puntos de llegada, que no hay un retorno ni un eterno retorno porque quizá no hay un sentido, y tal vez tampoco movimiento, algo que complica la construcción de un relato.

Este artículo adopta varios puntos de partida y, para ser más precisos, surge a la vez de lugares diversos, en una especie de policentrismo epistemológico, para tratar de confluir en un contraste necesariamente finalista. Uno de esos puntos de partida sería la misma noción de viaje, como un ensayo de reencontrarse con experiencias; un descubrimiento o redescubrimiento de certezas; un viaje en busca de un relato. La pedagogía como narración sería otro punto de partida, como la búsqueda de un relato coherente en tiempos de incoherencias e incertidumbres. Un tercer punto de partida es la noción de Europa y, más concretamente, la «condición» europea como autojustificación. El espacio de confluencia será una *Bildung* europea del viaje, un relato de formación europeo, con voluntad ético-pedagógica y vocación transeuropea, que adopta el desplazamiento como metáfora de una narración que se va construyendo porque, al fin y al cabo, después de casi todo, la pedagogía no deja de ser una manera de dar coherencia a una realidad que se muestra fragmentada con voluntad de rehacer los pedazos, y la identidad europea no deja de ser un viaje inacabado, y quizá inacabable, para recoser fragmentos de sus ruinas que podría caer fácilmente en un nuevo nacionalismo «más que una superación del nacionalismo» (Todd, 1990, p. 15). De manera casi inevitable, en este corto trayecto resuenan otras voces: además de Conrad y la metáfora de un viaje interior a las tinieblas de Europa, se convoca el viaje por los escombros y las ruinas de Europa, de W. G. Sebald, o los exilios interiores de Velibor Čolić; también la *ostalgie* (la nostalgia del este) de Dubravka Ugrešić o la *Nostalgia*, de Mircea Cartarescu, como desplazamientos imposibles en el tiempo, o el viaje de un objeto, medido y narrado en tiempos geológicos, de Peter Adolphsen.

La frontera no admite el singular y obliga a ser pensada en la pluralidad que exigen los tiempos: fronteras interiores y exteriores, fronteras físicas y psíquicas, fronteras horizontales y verticales, fronteras nuevas y antiguas. La capacidad del ser humano para construir fronteras parece inacabable; la voluntad de ese mismo ser humano para tumbar las mismas fronteras que ha construido, también. Pero la frontera debe entenderse también como un argumento más del viaje, en este caso, el desplazamiento que supone aventurarse en nuevos relatos.

Desempeñan también un papel fundamental las fronteras temporales: «La postmodernitat és aquella mirada cap enrera que contrasta amb la mirada cap endavant de la modernitat», afirma Victòria Ciriot (1991, p. 11). Las pedagogías modernas, al igual que las premodernas, existían gracias a sus propios límites y fronteras. Sin duda, las divisorias son un argumento antiguo, una mirada al pasado, en la elaboración de relatos pedagógicos: marcar las diferencias con las pedagogías predecesoras, situar discursos radicalmente contrapuestos a pedagogías contemporáneas y establecer unos espacios fijados para reconocerlas como metáforas precisas de la actualidad han sido intenciones no escondidas de los discursos teóricos en educación. Las pedagogías posmodernas, como es obvio en plural, ya no pueden admitir corsés y anhelan la superación de los límites, de las fronteras artificialmente impuestas desde los relatos dominantes de la modernidad, y paradójicamente se fijan en el presente del presente. De todas maneras, como sostiene Jameson, la posmodernidad podría expresar tanto un «irrefrenable impulso histórico», hacia no sé sabe todavía dónde, como un freno a la evolución del proyecto moderno que terminaría, el proyecto, con su pérdida de vigor (Jameson, 1991, p. 9). Y es que las certezas de la modernidad, construidas a partir del axioma del progreso perpetuo, se habrían colapsado con las caídas de unos muros que parecían sólidos.

En este ensayo se busca poner en conexión las raíces de unas pedagogías que se esfuerzan por mostrar esos relatos de construcción de identidades transnacionales, como la europea, mediante las imágenes que ofrecen las narraciones de viajes de Claudio Magris y de Andrzej Stasiuk desde posiciones periféricas que cuestionan el centro. En su *Danubio* (1986), Claudio Magris hace la crónica de un recorrido, ubicado en unas coordenadas temporales justo antes de la caída del Muro, a las interioridades de Europa con su mochila triestina, periférica y central al mismo tiempo, mediterránea y *mitteleuropea*, un relato gestado y pensado en aquellos años anteriores al aparente derrumbe de las certezas y al no menos retórico fin de la historia. Con dos décadas y media de diferencia, Andrzej Stasiuk escribe, desde la periferia de la Polonia poscomunista, dos textos, *De camino a Babadag* (2005) y *Taksim* (2009), donde busca la

permanente complicidad del lector para construir un mundo que traspasa las fronteras de aquel imaginario cinturón de seguridad *mitteleuropeo* creado con el Telón de acero, un imaginario que recuerda mucho, tal vez demasiado, al paraíso perdido previo a la instalación de las fronteras interiores que supuso el derrumbe soviético. Será un recorrido breve en dos etapas, entre las certezas vagas de Magris, que busca un relato cuasi unificador en el río mismo, y las descomposiciones de Stasiuk, que abandona la posibilidad de encontrar aquel relato porque parece adivinar que Europa solo se puede hacer visible desde los pedazos, como ya intuyó Italo Svevo, otro triestino inquieto.

UNA PRIMERA ETAPA: EL RELATO SOBRE LAS SEGURIDADES DE CLAUDIO MAGRIS

En este primer estadio, tres ideas primitivas por su simplicidad permitirán tejer el texto: el mundo se conoce viajando; el centro se ha repartido en un mar de nudos que dibujan nuevos policentrismos, y la dificultad de recoser Europa, tras las barbaries del último siglo, se corresponde con la torpeza para construir relatos formativos que permitan reelaborar identidades emergentes uniformizadoras. Con toda su obra, Magris, último ejemplo del intelectual europeo que transita entre la modernidad y las posmodernidades en busca de un relato explicativo, ha armado un proyecto estético transgenérico, que abarca la crítica literaria y el ensayo, con importantes incursiones en los relatos de viajes, un buen número de novelas y una presencia destacada como dramaturgo (Ciccarelli, 2012). Su método es inventar y ensayar, como muestra en su última novela, *Non luogo a procedere* (2015). En una nota final, afirma lo siguiente:

Gli scrittori —lo proclamavano già i greci— raccontano molte bugie ossia inventano. Ma l'etimologia suggerisce che inventare è strettamente legato a trovare —inventio, invenire— qualcosa (una storia, un personaggio, un dettaglio) di reale, di vero (Magris, 2015, p. 361).

Su *Danubio* es un ejercicio de ensayo sobre invenciones de otros o, para ser más rigurosos, sobre las ocurrencias históricas acaecidas en la franja central que atraviesa Europa; un texto hilvanado con lo que sus interlocutores le han ido explicando o con lo que ha recogido leyendo en las huellas que los hechos fueron imprimiendo en el territorio transdanubiano. Por supuesto, el río sirve de metáfora: al igual que los vientos, no conoce fronteras humanas, que va atravesando de manera impasible, desde el arranque en los Alpes hasta su final

en el extremo oriental de Europa. En *Danubio*, Magris ha combinado el ensayo, la búsqueda historiográfica y la autoficción en dosis inteligentes y perfectamente digeribles para el lector, que puede asistir a una memoria geográfica e histórica, y también a una reflexión involuntaria sobre la actualidad europea. No deja nada al azar, como tampoco sus editores italianos, que en la edición de 2015 de Garzanti incluyen una nota, que pasa desapercibida en medio de la página de créditos, algo innecesario en una novela, aunque sorprendente en esta obra: «Questo libro è un'opera di fantasia. Ognì riferimento a eventi ed episodi realmente accaduti, a luoghi o persone reali deve considerarsi puramente casuale» (Magris, 1986). La edición española no recoge este aviso.

El mundo se conoce viajando

«Moverse es mejor que nada», declara el narrador nada más comenzar su relato (Magris, 1986, p. 13). Moverse por grandes y por pequeños espacios, algo que también probará en *Microcosmi* (Magris, 1998). Vila-Matas lo delimita con claridad: «*Danubio* se abre a los grandes espacios mientras que *Microcosmi* se ubica en los pequeños» (Vila-Matas, 1999). El río se deja llevar por una orografía que le dibuja el recorrido en búsqueda de la salida más cómoda. La intervención humana es mínima. Stasiuk prefiere las carreteras y Sebald se moverá en trenes. Ríos, como trenes y carreteras, sirven de fronteras, aunque también las cruzan. Y también el viento atraviesa las fronteras. La bora, el viento de Trieste y de toda la costa dálmata, aparece en la obra de Magris, y los vientos de las llanuras centroeuropeas, como referentes ineludibles en toda la literatura de la Europa central, irán apareciendo en la de Stasiuk. Cruzar fronteras genera desasosiego. Ya lo decía Joseph Roth en agosto de 1919 en un artículo en *Der Neue Tag*, hablando de los cambios geográficos después de la Gran Guerra:

Las fronteras son incómodas. ¡Sí! ¡Cuando mi profesor de geografía vivía, y las dividía en políticas y naturales, la cosa era distinta, por supuesto! Pero ahora que está muerto solo quedan las antinaturales... (ROTH, 1919, p. 217).

Mientras que las carreteras y los trenes responden a voluntades antrópicas para viajar, el viento y el río no viajan, tan solo se desplazan y responden a imperativos extrahumanos: el viento (casi) sin admitir restricciones; el río, dejándose marcar tímidamente en su recorrido según las necesidades de los humanos, aunque estos a menudo no hayan sido capaces de localizar su lugar

de nacimiento. Esa es una de las tesis implícitas de *Danubio*, la tensión que se plantea entre la voluntad del proyecto moderno de delimitar el desarrollo de los acontecimientos (el recorrido del río) e incluso su desenlace (la desembocadura) en un espacio definido, y la amenaza posmoderna de pretender arrasar las huellas geolocalizadas de ese desarrollo y de ese desenlace, reflejadas en un espacio y un tiempo dados, e incluso de relativizar sus propias fuentes.

El Danubio arranca en los Alpes. Sebald nació en los Alpes. Adolphsen sitúa el comienzo de *Brummstein*, su relato narrado en años geológicos, en una cueva profunda de los Alpes. *Danubio* empieza con una tarjeta de invitación dirigida a alguien impreciso para que participe en una exposición en Venecia. Es un inicio doblemente paradójico. Sabemos quién invita, pero se nos oculta la identidad del invitado, la del narrador intradieгético, que relee la tarjeta desde un banco de madera localizado en la Selva Negra, más o menos por donde nace el Danubio. Y también es una paradoja la exposición, el motivo de la invitación, que versará sobre «la arquitectura del viaje», casi un imposible, según el narrador: una exposición vendría a ser, afirma el texto, algo así como un ejercicio de organizar y clasificar, de ofrecer un relato; la arquitectura, por su parte, nos traslada a una intervención humana sobre el espacio que pretende ubicar un relato, tal vez aquel que ha formado parte de la exposición. El narrador se extraña de que se pueda poner orden a algo que parecería imprevisible, disperso o azaroso como son los viajes: «llevar al orden inexorable del tratado la imprevisibilidad del viaje, la confusión y la dispersión de los caminos, el azar de las paradas, la incertidumbre de las noches, la asimetría de los recorridos» (Magris, 1986, p. 13).

Aunque el inicio paradójico no es exclusivo de *Danubio*. También *Non luogo a procedere* (2015), la última obra de Magris, parte de una paradoja: la voluntad de crear un museo de la guerra para fomentar la paz, el museo pensado por Diego de Henriquez, un triestino que dedicó su vida a recoger todo tipo de enseres bélicos, armas e incluso juguetes de guerra con la idea de fundar un espacio dedicado al entendimiento y la concordia. En esta novela, Magris buscará el efecto cohesionador del relato a partir de pedazos. Pero en *Danubio* la intención es otra, de más alcance. Su propósito es presentar una memoria ordenada de Europa, que todavía tiene un final conocido, un relato que se hace esperar casi cuatrocientas páginas y tres mil kilómetros:

[...] flujo que se abre y se abandona a las aguas y a los océanos de todo el globo, y a las criaturas de sus profundidades. «Fa che la morte mia, Signor —dice un verso de Marin— la sia comò 'l scòre de un fiume in t'el mar grandò» (MAGRIS, 1986, p. 370; el verso de Biagio Marin, en dialecto gradese, cierra el *Danubio* de Magris).

¿Un alegato sobre el desenlace de Europa, que se desvanece en un globo impreciso y alimenta a criaturas desconocidas? Quizá no haya más relato que este y lo que Magris expone sea un testamento colectivo en nueve capítulos.

La tarjeta para la invitación a la exposición venía acompañada de un dossier, preparado por profesores de las universidades de Tubinga y de Padua, quizá para aportar un sello de calidad a la propuesta. En el proyecto presentado, destaca la lista de lugares donde debe detenerse la exposición, a modo de paradas de un viaje, así como una relación de los hoteles y posadas que forman parte de la arquitectura del viajar. Durante el viaje, «el yo se dilata y se contrae como una medusa» (1886, p. 13), igual que la vida del narrador cuando nos confiesa que, en un hotel de la población de Neu-Eck, a pocos kilómetros del banco de madera donde medita sobre la invitación recibida, alguien decidió darle vida, unos progenitores que estaban también cerca del nacimiento del Danubio, pasando quizá unas vacaciones de verano. El narrador se dedica a divagar sobre la polémica ancestral acerca de las fuentes del río, que se disputan dos poblaciones, Furtwangen y Donaueschingen, a las cuales se ha añadido la que surge de un grifo de una casa, a decir de un tal Amedeo, siempre según el narrador, de quien solo conocemos que se dedica a la sedimentología y busca los orígenes del Danubio, tan enigmáticos como lo fueron en su día los del Nilo. Esta divagación nos anticipa los tediosos y recurrentes debates sobre las mismas raíces de Europa que se han sucedido exactamente en las últimas tres décadas.

En las fuentes del Danubio, el viajero llega a sentirse «torpe y mezquino», mientras anda por unos riachuelos en los prados alpinos, antecedentes del gran río que será después por toda Europa. Mientras explica que se dirige a la casa que según parece posee el grifo de donde surge el río, el narrador se sorprende de que en el texto aparezca él mismo en un ejercicio de autoficción nada fingido.

Subo la cuesta y llego a la casa. ¿Subo, llego? La utilización de la primera persona del singular es cualquier cosa menos incontestable y, sobre todo, un viajero se siente incómodo, ante la objetividad de las cosas, al tropezarse entre los pies con el pronombre personal. Victor Hugo, mientras vagaba a lo largo del Rin, habría querido arrojarlo, molesto por esa mala hierba del yo que asoma por toda la pluma. Pero un turista no menos ilustre y no menos hostil al egotismo verbal y pronominal, Stendhal, decía, viajando por Francia, que al fin y al cabo es un medio cómodo para narrar (MAGRIS, 1986, p. 23).

Dicho lo cual, el yo narrativo inunda el relato y establece un pacto de verosimilitud y de veracidad con el lector, que asistirá a un despliegue monu-

mental, casi enciclopédico, de los principios que explican la Europa actual. Quizá por esta misma razón, Magris argumentó en otro texto acerca de la dificultad de desintegrar la vinculación del narrador con los lugares que describe:

¿Qué relación hay entre quien escribe y los lugares en los cuales, para él, se condensa la imagen determinante del mundo, entre sus palabras, por grandes o pequeñas que sean, y la simetría de ciertas calles, los colores de un otoño, el sabor de una comida o el olor de las algas? [...] Es inútil esperar su respuesta (MAGRIS, 1982, p. 370).

Un mundo de ayer desesperado: ha perdido el centro

La tesis de Magris recorre la huella de Roth, Zweig y otros cuando se avanzaban a la caída de las seguridades que había significado la época anterior a la Gran Guerra: «Radicalismo y violencia parecían del todo imposibles en una era de la razón», escribiría Zweig (2001, p 17). La servidumbre de la racionalidad se manifiesta a lo largo del texto. Ya hemos visto que la objetividad de la tercera persona no agradaba al narrador, que asume, pese a cuestionárselo, que la subjetividad de la primera persona sería la más adecuada, aunque no apunta nada acerca de que esa subjetividad posmoderna sería la que permitiría abrir al lector el mundo de las emociones, antítesis de la racionalidad moderna. En palabras de Martí Monterde, sería la literatura la que mantendría esa utilidad íntima: «Penetrar en les coses i, alhora, deixar-se fecundar per elles, sempre a la recerca d'un esdeveniment on no tot estigui perdut: l'escriptura» (Martí Monterde, 2015, p. 63).

En este juego de subjetividades, la cultura danubiana deviene una fortaleza que protege de las amenazas del mundo y, especialmente, de las de la vida. Eso asegura el narrador de *Danubio* con el ejemplo de Joseph Kyselak (1798-1831), ayudante de cámara en la corte de Viena y montañero avezado quien, en su ambición de inmortalidad, iba dejando su nombre inscrito en los lugares que pisaba a lo largo del Danubio. A medio camino entre un grafitero romántico y un turista parasitario, la huella en rocas y muros habría sido una obra completa, sostiene el narrador, si Kyselak se hubiera entretenido en borrarla en lugar de escribirla. Pero Kyselak era un continental, como cualquier *mitteleuropeo*, que para ser completo necesita de un mar que no tiene porque la «Mitteleuropa es terrícola» y añora el «amnios materno», el mar. Aquí radicaría la obsesión con Trieste por parte de los centroeuropeos, que hicieron de este pequeño puerto de mar un *casus belli* inconcluso durante décadas.

La razón de ser del Danubio, el río, y de *Danubio*, el libro, será el mar, no como posible límite de uno y otro, sino porque su existencia se justifica en su mismo tránsito. En el caso del libro, el final no resuelve ninguna clave, más allá de esa ensoñación acerca del fluir del río que se desvanece en el océano, algo ya conocido de antemano. En el caso del río, la misma metáfora sobre el deambular de Europa se orienta también hacia el mar, pero en ese doble sentido, puesto que Trieste aparece como el contrapunto escondido o imperceptible que se mantiene todo el tiempo en vigilia. Desde Trieste, entre el mar italiano y las montañas eslovenas, el cronista de Magris rescata la cultura analítica centroeuropea que complementa con esa otra cultura heroica del mar: «El continente mitteleuropeo es analítico, el mar es épico» (1986, p. 142). La obsesiva confirmación de Kyselak por recordar (tal vez también por reivindicar) su identidad lo coloca en un plano de superioridad, una dominación que no escapa a la crítica del narrador, no tanto porque formaría parte de la larga lista de prohombres que desprecian a las masas, sino porque ese individuo es incapaz de percatarse de la estupidez que él mismo representa, ya que forma parte de esa masa que desprecia.

La estandarizada altanería con respecto a la masa es un comportamiento típicamente masificado. Quien habla de la estupidez general tiene que saber que no es inmune a ella, porque hasta Homero desciende del Olimpo de vez en cuando; debe asumirla en sí mismo como riesgo y destino común de los hombres, consciente de ser algunas veces más inteligente y otras más tonto que su vecino de casa o del tranvía, porque el viento sopla hacia donde quiere y nadie puede estar nunca seguro de que, en ese momento o un instante después, no le abandone el viento del espíritu. [...] La estupidez es un hecho cronológico, asume formas y connotaciones según la época histórica y por tanto nos acecha y afecta a todos, no sólo a los demás, como creía Kyselak (MAGRIS, 1986, p. 143).

En este punto, el narrador se ensaña con los escritores que se creen superiores halagando al lector para que se sienta importante y único: la buena literatura debe hacer todo lo contrario, romper seguridades y anclajes, obligando al lector a «ajustar las cuentas con su mundo y sus certidumbres» (1986, pp. 143-144). Y dicho esto, el cronista continúa con su relato del viaje, dejando atrás Mauthausen y aproximándose a Viena, tierra de muchas cosas, pero también de Freud, autor de la sospecha. La neurasténica condición mitteleuropea, que Freud tratará de describir, se mueve entre la llanura y el mar, la masa y la élite, la razón y la emoción, entre seguridades e incertidumbres, entre ficción y realidad. Zeno, el personaje de Svevo, desveló muy pronto este mito neurótico y

descubrió, aún peor, la impericia del psicoanálisis como método para superarla. Para Magris, Svevo representa al escritor posmoderno que intuyó el «crepúsculo del sujeto» (1984, p. 196) y, en el mismo sentido, Magris anticipa, en *Danubio*, que la identidad europea será posible tan solo desde la afirmación de ese ocaso que deberá afianzarse desde los pedazos que el siglo xx ha ido dejando.

Así las cosas, la posibilidad de reencontrar el centro, como clave explicativa o como referencia a la que remitir bondades y maldades, se hace cada vez más difícil. A su paso por Regensburg, en Baviera, ciudad episcopal e imperial, el cronista recuerda su condición de ciudad central del imperio, la médula espinal del mundo cristiano, sede de la Dieta permanente en 1663, comparable a la Viena de los Habsburgo dos siglos más tarde. Pero en esa suntuosidad el imperio ya estaba acabado, vacío y vetusto, como escribió el historiador suizo Werner Näf, según nos recuerda el narrador:

El centro —el emperador— es una pura abstracción. [...] Esta ausencia de centro, esta carencia de fuerza de cohesión y de unidad política, no evocan la mirada transparente e inexorablemente clara de Federico II de Suevia [...] sino la mirada oblicua de los Habsburgo de España (MAGRIS, 1986, p. 98).

Después de la ecúmene carolingia y del imperio sacrosanto, el suicidio hitleriano arremetió contra la penúltima posibilidad de restablecer un centro germano para Europa: «Interrogarse acerca de Europa significa, actualmente, interrogarse asimismo acerca de su propia relación con Alemania», sostiene el narrador de *Danubio* (1986, p. 29).

*Recoser Europa después de la barbarie: la dificultad de construir
un relato formativo*

La *Mitteleuropa* «hinternacional» del imperio austro-húngaro significó, a juicio de Magris, un exitoso espacio multinacional y multicultural, en contraposición al monolítico *Deutsches Reich*. Como había ironizado Karl Kraus en 1908, «Alemania está atravesada por un jinete del Apocalipsis que vale por cuatro. Es un saltabancos a todo vapor. Su bigote va de levante a poniente y de norte a sur» (Kraus, 2011, p. 103). De nuevo, los ejes norte-sur y este-oeste. Aquel imperio llegó a significar «una tolerante convivencia comprensiblemente llorada después de su final, entre otras cosas por la comparación con la barbarie totalitaria que le sucedió, entre las dos guerras mundiales, en el espacio danubiano» (Magris, 1986, p. 26). Instalado bajo la bandera de la defensa de la identi-

dad común paneuropea, el imperio se presentaba como baluarte frente a las amenazas judía y gitana, sirviendo de contrafuerte a la presencia turca en los Balcanes, un peligro que se sumaba a la de los mongoles, por el nordeste europeo, y los árabes, por el suroeste ibérico, elevados estos últimos a peligro supremo contra la superioridad cristiana. En palabras de Jack Goody, el islam había sido desde siempre el más formidable Otro; un rival que, a diferencia del «otro Otro, los judíos», auténticos rivales comerciales y morales, había sabido mantener su fortaleza política y militar hasta nuestros días (Goody, 2004, pp. 12-15). La disolución del imperio significaría la instalación, también en la naciente república austríaca posterior a la Gran Guerra, de un supremacismo de tipo pangermánico, que cedería el liderazgo a la Alemania hitleriana. Magris lo recoge, afirmando que el nazismo supondría la perversión de la presencia alemana en Europa y, en particular, en Europa central, después de que el Danubio hubiera querido expresar un espacio de entendimiento y de construcción del ideal compartido. Sin embargo, parece que la historia quiera recuperar aliento y presentar un pasado en el presente, como lo refleja Sebald indicando que «el gran proyecto europeo fracasado ya dos veces ha entrado en una nueva fase, y que la zona de influencia del marco alemán —la Historia se repite a su modo— se extiende con bastante exactitud a la zona ocupada en 1941 por la Wehrmacht» (Sebald, 1999, pp. 22-23).

En este marco, el viaje de Magris se presenta como una cinta de Moebius, aquella figura del infinito que solo tiene una frontera porque no hay más que una cara. Es la metáfora ideal que combina ficción y realidad, separadas en caras opuestas, que con la cinta de Moebius se reencuentran en una secuencia eterna. De hecho, la cinta representa matemáticamente el infinito. El viajar infinito, en alusión a otra obra suya, parece la propuesta de Magris para seguir esta cinta (Magris, 2005), que haría las veces de hiladora, algo que se corresponde con dos significados: por un lado, con esa combinación perturbadora de ficción y realidad, como expresa la nota previa del editor italiano que ya ha se ha mencionado («Questo libro è un'opera di fantasia...»); por otro, con la confrontación de los dos grandes ríos europeos, el Rin y el Danubio. Efectivamente, el narrador nos recuerda que, en la *Canción de los Nibelungos*, el Rin venía a expresar «la virtud y la pureza germánica, la fidelidad nibelunga, el heroísmo caballeresco y el impávido amor del hado del alma alemana», mientras que el Danubio sería la representación de la llanura de «Panonia, el reino de Atila, la marea oriental y asiática que trastoca el valor germánico» (Magris, 1986, p. 26). Así, mientras que el Rin preservaría la pureza de la raza, el Danubio serviría de puerta de entrada a las invasiones bárbaras que vendrían del este y del sur balcánico facilitando la mezcla. La profilaxis adoptada por los visionarios emperadores europeos, desde

Carlomagno hasta Napoleón y Hitler, terminaría chocando con la inflexible realidad de una avenida fluvial que habría roturado la tierra y partido Europa en dos mitades: por encima, luteranos y nórdicos; por debajo, católicos y musulmanes. El choque civilizatorio parecería irresoluble.

Como se ha visto, las fuentes del Danubio, pero también las del Rin, están en discusión constante, al igual que las mismas fuentes de Europa como entidad política con singularidad propia. La configuración del Danubio, de oeste a este, transmite un mensaje que el narrador de Magris no resuelve: «¿El Danubio conduce cada vez más lejos del Rin, o bien está destinado a ser considerado como un emisario de las aguas germánicas en Oriente?» (1986, p. 27). El río funcionaría como portador de contenidos, una especie de canaleta a través de la cual los barcos y las barcazas trajinarían con todo tipo de mercancías, también ideas y culturas, pero ahora en un sentido que ha alterado los trayectos tradicionales que provenían del este. La idea de *Danubio* es que el enfrentamiento entre el ideal germánico supremacista y el universalismo *mitteleuropeo* del imperio austro-húngaro, en cuyo origen mítico se oponía claramente el Danubio al Rin, representan dos miradas sobre Europa muy dispares. Desde el punto de vista histórico, en esta batalla habría salido ganando la posición germánica, como se ha puesto de manifiesto en varios episodios recientes, no solo durante el nazismo, sino también con la supremacía económica sobre Europa por parte de la Alemania unificada posterior a 1989, una realidad ya intuida por Magris. Ese recoser Europa lo será en lo comercial y financiero, dejando a las personas al margen, como se ha podido constatar en la reciente crisis de Idomeni. Precisamente, Stasiuk recoge el testigo de Magris cuando su narrador explica que, desde los Alpes y siguiendo el Danubio, «el continente desciende suavemente hacia el este, pero lo que es suficiente para el curso de las aguas, para las personas resulta flaco consuelo, pues se hunden en el barro y las embarga el temor al futuro, que se mezcla y confunde con el espacio» (Stasiuk, 2005, pp. 88-89).

UNA SEGUNDA ETAPA: LA DESCOMPOSICIÓN EUROPEA EN ANDRZEJ STASIUK

El punto en el que confluyen Stasiuk y Magris se encuentra en el delta del Danubio, y concretamente en la población de Babadag, en la provincia rumana de Tulcea. Antiguo centro de la minoría musulmana residente en Rumanía y espacio mítico en el imaginario otomano, la ciudad ha sido históricamente codiciada por turcos, mongoles y otros pueblos. En la Guerra Fría sirvió de centro de operaciones de los soviéticos, y en la actualidad acoge una base mili-

tar norteamericana plagada de radares, la más importante de Europa, una metáfora inquietante que también transita entre los tiempos y que desmiente los avisos del final de la historia.

Camino a Babadag (2005) y *Taksim* (2009) son los dos textos de Andrzej Stasiuk que ilustran esa otra Europa que está en trance después de una descomposición extensamente larvada. *Taksim* es una propuesta poco ortodoxa, donde se superponen dos o tres tramas, que encajaría en una lógica genérica conocida, con unos personajes ficticios, una trama y un supuesto desenlace: dos vendedores que recorren los mercadillos del este de Europa, traspasando fronteras, tanto políticas como morales, intentando colocar sus mercancías y con la competencia china de trasfondo: «el mercadillo es una poderosa metáfora del mundo sin fronteras», declara Dubravka Ugrešić (2005, p. 15). *Taksim*, el barrio europeo de Estambul, a más de mil kilómetros de la base de operaciones de los trapicheros, funciona a modo de una Ítaca sin retorno.

Para el aficionado, el viaje resulta «un tipo relativamente sano de droga» (Stasiuk, 2005, p. 75), expresa el narrador de *Camino a Babadag*. Este libro es otra cosa y se aproxima a una autoficción que relata viajes de ida y vuelta, desde esa procedencia que el yo narrativo no termina de definir, pero que puede situarse en el sur de Polonia, franqueando la República Checa, Eslovaquia e incluso Ucrania, con alguna escapada a Alemania.

Si Magris expresaba con *Danubio* una Europa central que se abría de oeste a este, Stasiuk dibuja otra Europa de norte a sur, en dirección contraria a los flujos migratorios tradicionales. En un juego freudiano, si Magris venía a expresar una conciencia europea, que el germanismo paneuropeo ha insistido en hacer fracasar de manera repetida, Stasiuk propone detenerse en el subconsciente de Europa, con la región balcánica como trastero del continente. Si el río de Magris estaba dispuesto a representar el flujo natural que tranquilamente va discurriendo por la llanura centroeuropea, las carreteras de Stasiuk imponen una nueva realidad antrópica que fractura el paisaje a golpe de volante. Si Magris propone el río Danubio como relato, Stasiuk solo puede ofrecer estampas de viajes de corto alcance. Todo empieza en la frontera o, para ser más exactos, en unas fronteras recicladas que han emergido con el colapso soviético.

Un continente en descomposición: el reciclaje de las fronteras

Al cabo de un año de un viaje a pie por Suffolk, el narrador de *Los anillos de Saturno* mira por una ventana imposible del hospital donde ha sido ingresado y le viene a la cabeza la situación de otro incomprendido, Gregor Samsa, afe-

rrado al sillón y feliz de poder mirar por otra ventana. En ese momento, casi inmovilizado y consciente de su propia vulnerabilidad orgánica, el recuerdo del viaje a pie se le presenta como algo surreal en un espacio que exhibe «las huellas de la descomposición» desde el final de la guerra de Europa, que el cronista opone a la «indestructibilidad dogmática de la naturaleza» (Sebald, 1995, pp. 11 y 66). Además, después de pasar por la cárcel de Blundeston, otro escenario construido por humanos que eclipsa a la humanidad, el paseante se detiene en la localidad de Lowestoft y se percata de la «depauperación en crecimiento constante» del paisaje urbano, que va perdiendo negocios, propietarios, habitantes (1995, p. 53).

Así es también el primer dibujo troceado que presenta Stasiuk en *Camino a Babadag*. Es la imagen de alguien que en su soledad nocturna expresa el miedo de la «inalcanzable línea del horizonte» (2005, p. 9) y su deseo de ser enterrado, a pedazos, en los distintos lugares en los que ha estado: Zemplén, en Hungría; Transilvania, en Rumanía; Chornohora, cerca de Chernivtsí, en Ucrania, y otros muchos. En cada lugar, una porción de su cuerpo: la cabeza en Zemplén; el corazón en Transilvania; una mano aquí y la otra allá, y demás. El narrador recuerda tiempos pasados, cuando algunas amistades suyas emprendían el exilio hacia Occidente y explicaban sus historias de «ficción»; cuando «todo viaje lejano parecía una huida. Olía a histeria y desesperación» (p. 9). También rememora un viaje en autoestop, antes de la caída del bloque soviético, en 1983 o 1984, hasta Słubice, en la frontera con la RDA, desde donde se veía Fráncfort del Óder, con sus bloques y chimeneas exhibiendo su «aspecto tétrico e irreal». El viajero rescata de su memoria el hedor del río Óder y asegura que, más allá de la frontera, esa pestilencia terminaba por desaparecer. Pero, en lugar de continuar un previsible viaje hacia Occidente, como todo prófugo del régimen, decide dar media vuelta y dirigirse de nuevo hacia el este, de donde venía. Quizá la falta de pasaporte frenó aquel ímpetu de acercarse al oeste, pero su noción de libertad le impedía solicitar la documentación necesaria en aquellos tiempos:

La unión de las palabras *libertad* y *pasaporte* sonaba bastante elegante, pero en absoluto convincente. La concreción de *pasaporte* no cuadraba con *libertad*, que parecía ser la negación de lo concreto. [...] Mi país sencillamente me bastaba, puesto que no me interesaban sus fronteras. Vivía en su interior, en su centro, y el centro se desplazaba conmigo (STASIUK, 2005, p. 10).

A partir de este primer relato que sitúa al lector en un deslizamiento constante, el narrador se permite la licencia de anotar que, al fin y al cabo, quizá sus

recuerdos no sean exactos. No puede confirmar con certeza que ese objeto que ha descrito estuviera en el lugar que afirma, «al igual que la mayoría de las cosas que existen en la memoria, ya que, al almacenarlas en la cabeza, las he arrancado del paisaje, componiendo con ellas para siempre mi propio mapa, mi propia geografía fantástica» (2005, p. 14). Parece una especie de cartel anunciador de que *Camino a Babadag* quiere participar de un régimen genérico más cercano a lo fabuloso. Viene a celebrar una especie de reciclaje de las fronteras, en este caso interiores, antes de la caída de los muros físicos, que no solo genera un desplazamiento del centro, con el sujeto, sino un desplazamiento del concepto mismo de periferia, dado que la carencia del centro, o la extensión de la condición de centro a cualquier punto, termina por eliminar la noción de periferia: «el centro aún tiene un pase, pero los arrabales siempre parecen un aborto de aldea. La hipertrofia de las superficies de almacenaje y la tristeza de las ilusiones perdidas» (Stasiuk, 2005, p. 245).

En *Taksim*, en cambio, la descomposición del territorio físico y moral se hace más patente, como exige una lógica genérica que ya se ha situado en la ficción. Jugando con la figura retórica de que «en otoño se nota que la ciudad va a morir» y de que «los que habían de irse, ya hace tiempo que se fueron», el texto empieza con un narrador que expresa el malestar que le sugiere esa ciudad en decadencia con una anáfora que reitera la idea de abandono: «Sólo quedan los que no son capaces»; «sólo sigue viva la gasolinera»; «sólo están abiertos los videoclubs» (Stasiuk, 2009, p. 7). La ciudad se va despoblando y únicamente quedan restos, que nadie comprará, aunque los que se quedan lo hacen esperando algo, una «revolución que lo cambie todo. Es algo que se siente en la ciudad: la espera. Todos se dedican a la vida de forma provisional» (2009, p. 8). Esa espera se produce en un espacio de «desbarajuste», donde «tiendas, bares y laboratorios fotográficos han aparecido y desaparecido sin dejar rastro», transformándose unos en otros, y donde «flotaba un aura de derrota» (pp. 56-57).

Los espacios de la ciudad desmienten la artificial homogeneidad de cualquier lectura e interpretación que se quiera única e inequívoca. Este es el modo en que hay que interpretar las excursiones literarias de una poética urbana que, si es fantasmagórica, se debe en gran medida al hecho de que son también excursiones por los laberintos sociales de la modernidad (MATAS PONS, 2010, p. 39).

Y fantasmal será la sensación que expresa el narrador de *Taksim*, como también el mismo Stasiuk en un texto programático, *Cuaderno de Bitácora*, de una Europa construida de «retales abigarrados que dan vueltas en mi cabeza como las hojas barridas por el viento» (Stasiuk, 2000, p. 147), ese viento que

desmantela las planicies centroeuropeas y traspasa las fronteras humanas, exigiendo en cierta manera repensar su función en un mundo resquebrajado. Parece que el proyecto poético de Stasiuk pretenda dibujar unas fronteras recicladas en una cartografía de fantasía, ya que toda descripción busca ubicarse en unas coordenadas de espacio-tiempo determinadas, en un mapa reconocible, a no ser que se quiera participar de ese régimen genérico de lo maravilloso, con sus normas y límites ajenos al mundo ordinario de los mortales.

El reciclaje de las fronteras se percibe en ese viajero que se mueve sin un objetivo aparente, que hace autoestop sin destino, que coge cualquier tren, habla con cualquiera y descubre y encuentra espacios desconocidos en el interior de su país. Como se ha dicho, el centro va con él y todo lo que el viajero encuentra es periférico y nuevo: «aquello no era Polonia, aquella sucesión de imágenes no era ningún país, era un pretexto» (Stasiuk, 2005, pp. 12-13). Los recuerdos de lo que fue son eso, una evasiva; son imágenes de la memoria recuperadas con alguna intención: el viajero compone su propio mapa, su propia «geografía fantástica» con las representaciones pictóricas que es capaz de retener. De la misma manera que ese viaje a Babadag, al delta del Danubio, representa una anti-Itaca, se puede aventurar que llegará a alcanzar la condición de viaje de descubrimiento hacia nuevos mundos: «El primer minarete de mi vida lo vi en Babadag. [...] Sentí cómo se acababa el continente, sentí la respiración acelerada de la tierra que abandonaba sus deberes» (2005, pp. 184-185). Situada justo a la entrada del delta del Danubio, a partir de la cual el río se dividirá en tres canales, la ciudad emerge como un símbolo de diversificación obligada tras un recorrido casi uniforme de tres mil kilómetros. Aquella *unity through diversity*, la «ideología de Bruselas» (Ugrešić, 2005, p. 115), se convierte en un territorio desértico, aunque húmedo, con «restos de barcos, remolcadores y pesqueros [que] se oxidaban en la arena», con un «olor a estiércol» que flotaba como «una nube caliente» (Stasiuk, 2005, p. 187), una reaparición que complementa aquel hedor de las fábricas de la frontera con la RDA, un efluvio que se instala en la zona profunda de la conciencia.

El subconsciente de una «Europa cansada»

En este complejo marco de emergencias y ocultaciones fronterizas, Stasiuk narra la metamorfosis de una «Europa que está cansada» (Ugrešić, 2005, p. 113), agotada por sus luchas intestinas y por los suicidios colectivos que ha protagonizado a lo largo del último siglo: Sarajevo, por dos veces, el Holocausto, el Muro, los Balcanes, Idomeni. Babadag era el «lugar de donde sólo se podía

volver» (Stasiuk, 2005, p. 191), al tiempo que el desagüe del río en el mar Negro abre un conducto fácil para la entrada de nuevas invasiones, de nuevos colonialismos, ahora protagonizados por los chinos, o asiáticos en general, y sus productos que inundan los mercadillos, además de los rusos y sus mafias, ocupando el terreno que antes ocupaban judíos y gitanos, los nómadas indoeuropeos por excelencia y por méritos ajenos. En un hilarante y trágico episodio de *Taksim*, cuando unas crías de cerdo arrasan un mercado y los vendedores orientales intentan pararlas, el narrador aprovecha para recordar su origen y lo que los lleva allí.

Eran tres hombres y una mujer. Más bien vietnamitas que chinos. A ver quién los distingue. Pero hubo una época en la que solía ver a muchos de unos y de otros, y los vietnamitas tenían rasgos más delicados. En cualquier caso, se parecían más a los blancos que los chinos. Pero igual me equivoco. Permanecían inmóviles y miraban. Habían llegado al oeste, al extremo de la Gran Llanura Húngara, provenientes del este, al igual que los húngaros mil años antes. Los unos necesitaban pasto para sus caballos; los otros, mercados donde dar salida a los excedentes de la confección (con perdón) china (STASIUK, 2009, pp. 51-52).

En un contrafinal feliz, el suceso se resuelve de manera fabulosa cuando aparece la madre de los cerditos y se come al vietnamita que había arremetido contra sus crías. Así de sorprendente es el relato. Como asombra que los orientales no hubieran sido capaces de establecer una «zona de seguridad» que todo el mundo del mercadillo sabía que era necesario mantener con las crías, quizá porque no habían sabido entender el código del lugar, que impedía meterse con los cerdos y menos en presencia de la madre. También la Guerra Fría estableció una zona de seguridad, entre la Europa occidental y la Europa rusa, para desalentar aquellos avances incómodos que podían venir del este, al igual que había hecho el imperio austro-húngaro en su momento con la idea de la *Mitteleuropa* (Gonella, 1961): por el oeste, una línea vertical partía de Szczecin, en la desembocadura del Óder, en el Báltico, y terminaba en Trieste; por el este, otra línea vertical salía de Gdansk, también en el Báltico, y llegaba a Odesa, más allá del Dniéster, otro río que desemboca en el mar Negro y que esconde una república invisible, la Transnistria. Probablemente la cerda recordaba la vigencia de la ley de la naturaleza, la del más fuerte, en un entorno que estaba experimentando la caída de los cordones de seguridad construidos por entidades macropolíticas ya caducas, con sus respectivas madres vigilantes en una tierra apedazada: «Ésta es la tierra del reciclaje y ella misma acabará por ser reciclada» (Stasiuk, 2005, p. 222).

En todo este embrollo, la cuestión lingüística no es un asunto menor, parrejo al de las fronteras. «Tiene usted un cacao mental de la hostia», le suelta el viajante a una mujer que confunde el polaco con el ruso (2005, p. 214). En este sentido, los intentos recurrentes de armonización para superar aquellas inclinaciones nefastas, a veces con demasiada tentación unificadora y totalizadora, se han reflejado en un mapa lingüístico donde los textos buscan su visibilidad por medio de la bendición de una lengua, el inglés, que permitiría superar o suplantar las diferencias locales. Quizá por esta razón, el narrador admite que «si todo esto sigue en pie es gracias a las fronteras» (p. 214). Danilo Kiš lo expresa recordando que «la dominación a través de la lengua es tan antigua como la dominación mediante la fuerza de las armas», algo que en el continente europeo ha generado una resistencia profunda, en parte por la «dulce confusión del romanticismo tardío», que elevaba la lengua materna a «fuerza de cohesión y de división entre los pueblos, una potencia sobre la que se ha fundado un equilibrio delicado de esta Babilonia lingüística nuestra (la europea)» (Kiš, 1978, p. 44). También en su viaje por la *Mitteleuropa*, deambulando por Gönc, en el norte de Hungría, el viajero reflexivo del texto de Stasiuk admite que no llega a entenderse con su interlocutor, un conductor de furgoneta que le lleva por los montes de Zemplén, que «hablaba sin parar y no le preocupaba en absoluto que no le entendiéramos» (Stasiuk, 2005, pp. 67-68). Asimismo, en el extremo oriental de la llanura húngara, en una reputada ciudad-balneario, el cronista repasa los letreros de los negocios que ofrecen sus servicios a los visitantes; entre la fusión lingüística y la reafirmación de la identidad por medio de la lengua, los rótulos transitan del alemán al polaco, en unos escenarios contruidos al «gusto del realismo socialista chino» (2005, p. 76).

Es lo mismo que le ocurre al narrador de *Manual de exilio*, del bosnio Velibor Čolić (2016), un Dean Moriarty balcánico que relata su experiencia de desplazado. Un texto que, si nos atenemos a su subtítulo, no sabríamos si situar en el apartado de libros de viajes y aventuras o en el de libros de autoayuda: *Cómo aprobar su exilio en treinta y cinco lecciones*. Parecería que su condición de exiliado le podría servir como pasaporte o tarjeta de legitimidad que le abriría las puertas de la intelectualidad eurooccidental, especialmente la francesa. Al llegar a la tierra prometida, el asunto lingüístico marcará su vulnerabilidad en una Francia supuestamente acogedora con todo lo que respire folclore literario de origen balcánico: «Llego a Rennes con tres palabras de francés por todo equipaje: Jean, Paul, Sartre. [...] mi lengua ya no significa nada» (Čolić, 2016, pp. 9-10). Ese mismo narrador, más adelante, volviendo a Francia de una breve escapada a su país, expresará cómo Europa, la de Bruselas, la liberal-capitalista de corte misericordioso, se muestra impasible: «Más que nunca me

hallo perdido en una Europa ciega, indiferente al destino de los nuevos apátridas» (2016, p. 212). Europa se encuentra en trance, como los habitantes de los países euroorientales, que pasaron del «fin del comunismo al crepúsculo del capitalismo» (p. 213). Para el narrador de *Camino a Babadag*, eso indica la «tristeza de lo transitorio»:

Cuando volví al coche me fijé en aquella tienda. Se entraba subiendo unos escalones y dentro había el espacio justo para estar de pie y darse la vuelta. [...] La oferta era la misma que en otras tiendecitas de la provincia rumana: un poco de esto, un poco de aquello, todo un tanto desteñido, descolorido y sin ostentación. Daba la impresión de que tarros, bolsas y botellas llevaban allí desde siempre y allí habían de permanecer hasta su fin, hasta el momento de alguna suave desmaterialización. Pero esa tristeza de lo transitorio, ese memento de los artículos básicos [...] irradiaban en el oscuro y reducido interior cierta aura heroica. Todo se hallaba en orden absoluto, en inalterable pulcritud. [...] Sí, se trataba de un mundo que desaparecía y se extinguía, pero que se llevaría su forma premeditada y deliberada a la tumba (STASIUK, 2005, p. 92).

Europa se intentaría organizar, ofreciendo sus productos de manera ordenada, a pesar de su previsible extinción como proyecto, a tenor de ese subtexto que se intuye. Pero a toda conciencia le corresponde un subconsciente y, en el subconsciente de Europa, lo balcánico remite a un imaginario de turbulencias, de descomposición, de extenuación histórica; a una región donde se intentó «construir tres países grandes en el interior de uno pequeño» (Čolić, 2016, p. 19), con las consecuencias conocidas. El subconsciente de Europa no termina en los Balcanes. Para Stasiuk, el verdadero subconsciente, aquel «miedo que por las noches se apodera de Londres, París y Frankfurt del Meno mientras duermen» sus habitantes es Albania:

Sí, todo el mundo debería ir allí. O, al menos, los que usan el nombre «Europa». Debería ser un rito de iniciación, pues Albania es el subconsciente de este continente. [...] Es un pozo oscuro a cuyo fondo deberían echar un vistazo los que piensan que el curso de las cosas está determinado de una vez por todas (STASIUK, 2005, p. 116).

Bajo esta óptica, el inquietante texto de Ismail Kadaré, *El Palacio de los Sueños* (1981), adopta un grado más elevado de turbación. En un Estado que asume el control de las historias, pesadillas y ensoñaciones de sus súbditos, el narrador relata que algunos de los funcionarios encargados de registrar todo

aquello afirmaban que el Apocalipsis no era más que el resurgir de los sueños que estaban encerrados en la «cárcel del dormir», y que la resurrección de los muertos no era más que esa restauración de los sueños.

Cartografías peligrosas: más que un mapa de carreteras

De todas maneras, el Apocalipsis podía esperar y no llegaría de pronto; aún menos, sin aviso previo, confiaba el protagonista y narrador de *Taksim*. Todavía tendrían tiempo de cargar la mercancía en el coche medio desvencijado que los llevaba de mercadillo en mercadillo. Para cruzar el Danubio entre Giurgiu, en Rumanía, y Ruse, en Bulgaria, los soviéticos construyeron en 1953 un magnífico puente, de más de dos kilómetros, que durante años fue el único medio para pasar de un lado a otro, aparte de las barcazas y ferris. El llamado Puente de la Amistad, o Puente del Danubio, según las versiones, viene a ser el último obstáculo en la vertical norte-sur para llegar a Estambul, un puente paradójico del que el narrador describe cómo enlazaba «dos países aturcados dispuestos a arrancarse mutuamente los ojos en cualquier momento» (Stasiuk, 2009, p. 42).

Su socio y compañero de aventuras, más avezado en esos asuntos, ha tejido conexiones en todas partes y conoce «a todo Cristo de aquí a Sarajevo» (2009, p. 109). Tiene ese medio continente en la cabeza. No necesita mapas: «me daba la impresión de que había recorrido todo el continente al este del Elba y se lo había aprendido de memoria» (p. 43). En rigor, la cartografía no es más que una representación esquemática de una realidad, una imagen que admite pocos matices y que, en ningún caso, se deja avasallar por el tiempo, más allá de la misma degradación del material con que esté plasmado. En *Camino a Baba-dag*, el narrador posee un mapa de Eslovaquia que ha sufrido el manoseo nervioso de sus usuarios y se halla en un estado deplorable; el viajante lo sigue utilizando porque «justamente su desintegración, su destrucción» despierta su curiosidad (Stasiuk, 2005, p. 15). Los plegados y desplegados continuos han provocado la aparición de marcas nuevas en el mapa, por roces y fricciones; marcas añadidas a las indicaciones iniciales del mapa, una «nueva red, mucho más definida que la cartográfica, trazada mediante delicadas líneas azules» (2005, pp. 15-16). En esta nueva red, las ciudades y los pueblos que ocupaban su espacio en el mapa acaban desapareciendo, se van desgastando y se pierden para siempre.

Pero el viajante no usaba mapas en sus desplazamientos por media Europa. Los consideraba un adorno o imagen simbólica anacrónica. De hecho, los empezó a utilizar con la guerra de los Balcanes para localizar «dónde apuntaba

la artillería y qué veían los pilotos de los aviones» porque en «nuestra zona todo empieza con una guerra o termina con una guerra, así que no hay en ello extravagancia alguna» (p. 15). En contraste con los mapas que ofrecían los periódicos para relatar el desarrollo de la guerra, sin más indicación que las localidades bombardeadas mediante el grafismo de un estallido, el suyo recogía los detalles precisos de la topografía, con los ríos y los relieves del terreno, con los núcleos urbanizados y las carreteras y trenes que los unen: «un mapa de verdad» que permite empezar a «prestar atención a los sonidos lejanos», porque «ni la televisión ni el periódico son capaces de reflejar algo tan concreto como la distancia» (p. 16).

Efectivamente, el deterioro de su mapa de Eslovaquia le remite a la destrucción real del territorio que tiene tan cerca, a menos de quinientos kilómetros de su casa en Polonia, con el peligro de expandirse por toda la región, como el fuego por el bosque.

Las llamas rojas a lo largo del Danubio empiezan a digerir el papel, el fuego sale de Voivodina, sale del Bánato y entra rodando en la Llanura Húngara, se apodera de Transilvania, para finalmente desbordarse por la cresta de los Cárpatos. Todo ello desaparecerá, se fundirá en una bombilla y quedará sólo un vacío esférico que llenarán formas nuevas que, sin embargo, no acaban de interesarme, pues serán versiones cada vez más abastardadas de una cotidianeidad que finge ser festiva y de una miseria disfrazada de riqueza, pocilga verbenera, multiplicación de inmundicias, plástico que, aunque se rompe enseguida, dura casi eternamente como desecho y vertedero, hasta que se lo traga el fuego, mientras que los otros elementos se hallan impotentes ante él (STASIUK, 2005, p. 16).

No es solo una metáfora cartográfica, porque «la geografía ordena el espacio, pero confunde la cabeza», y el narrador rechaza la posibilidad de «encontrarse mentalmente a caballo entre sur, norte, oeste y este» (2005, p. 75). Su vagabundeo se orienta hacia el este, «terca y confusamente» hacia el este, un espacio donde las fronteras lingüísticas y culturales se fundían, pero también los límites mentales y morales, en un peligroso laberinto como el que le sugiere Transilvania, *Siebenbürgen* en alemán (literalmente, las «siete ciudades»). «Iba atravesando un territorio multiplicado y avanzaba el doble o el triple de despacio» (p. 93), donde todo parecía durar mucho más que lo que le indicaba el cuentakilómetros.

La sensación de confusión y laberinto parece convertirse en vacío, vértigo y miedo, como titula Stasiuk el primer capítulo de *Camino a Babadag*, «Ese miedo». A menos de veinte kilómetros de Trieste, mirando hacia el occidente

redentor, el viajante se topa en terreno esloveno con una realidad que desconocía: «en un país del que no se sabe casi nada, la memoria pierde sentido» (p. 99). El narrador visita Pula, en la península croata de Istria, para conocer el lugar donde había empezado la guerra y comprobar que los serbios habían abandonado aquel territorio porque no lo sentían suyo. En ese viaje, recoge un mapa de Europa, en algún hotel de carretera, y se percata de que los estados occidentales tienen su capital: España, Francia, Suiza, Austria. En cambio, «al este y al sur de Praga y Budapest empieza una zona incógnita», donde los estados pierden sus capitales, aunque se dibujan las fronteras posyugoslavas y han desaparecido todas las que no formaban parte de aquella aventura imposible, «absorbidas por un espacio informe y primitivo que, si bien se puede delimitar, resulta difícil de denominar y describir» (p. 103). La cartografía termina confundiendo al viajero y se vuelve resbaladiza, provisional, peligrosa.

PUNTO DE LLEGADA: UNA *BILDUNG* EUROPEA DEL DESPLAZAMIENTO

El viaje clásico tenía una clara noción de circularidad; el viaje de la modernidad se realiza con voluntad formativa y de aprender de los demás; el viaje posmoderno es un no-movimiento o, al menos, es un movimiento en la quietud que no admite aprendizajes (Bárcena, 2003). El reto implícito del viaje llevado a cabo en estas páginas ha sido la constatación de que los relatos totalizadores se vuelven arriesgados en tiempos de deconstrucciones, puesto que no hay certezas acerca de los puntos de referencia: ni el de llegada, ni los intermedios, e incluso se plantean dudas sobre los anclajes del punto de salida inicial. Con Magris, por ejemplo, partimos de un viaje cuyo final es conocido, aunque ahora ya sabemos que el destino es lo de menos. Distinguimos el final del libro, que será el del río, pero no intuimos cómo se moverá el texto cuando afronte el delta, en el momento que el río se separe en varios ramales, precisamente cerca de Babadag. A partir de Tulcea, el río se divide en tres ramas, coinciden ambos, Magris y Stasiuk: hacia el norte, el centro y el sur, en una especie de tridente fluvial; existe una cuarta variante que conecta con el lago Razin, pero la narración se desentiende, «porque resulta adecuado dejar morir a todo el mundo en paz» (Magris, 1986, p. 366), sea persona, perro o cerdo.

¿Dónde termina el Danubio? En este incesante acabar no existe final, existe sólo un verbo en infinitivo. Los ramales del río se van cada uno por su cuenta, se emancipan de la imperiosa unidad-identidad. [...] Porque el Danubio está en to-

das partes y hasta su final está en cada uno de los cuatro mil trescientos kilómetros cuadrados de su delta (MAGRIS, 1986, p. 365).

El narrador de Stasiuk identifica esa liberación con la del corazón, las uñas y el pelo de una persona; una separación que también harán del cuerpo inerte una vez que el certificado de defunción lo refrende, pero que gráficamente, sobre el mapa, se asemeja a unos dedos que se ramifican (Stasiuk, 2005, p. 185). No es fácil señalar dónde termina el Danubio porque está en todas partes.

La confusión se está haciendo realmente excesiva, como cuando los viejos se lían con nombres y fechas, equivocándose en décadas y confundiendo a los vivos con los difuntos. Así pues, la elección sólo puede ser convencional, arbitraria, como conviene a la época del nihilismo completo; si no existe la verdad, el criterio operativo se puede determinar a placer, como las reglas del ajedrez o las señales del código de circulación (MAGRIS, 1986, p. 366).

En Stasiuk, la confusión también se vincula con los hechos históricos que le ha tocado vivir. Para evitarlo, el viajante lo tiene claro: «Los países pequeños deberían estar exentos de clase de historia» (Stasiuk, 2005, p. 108). Pero el pasado se hace presente a cada momento. Así, en Sulina, en la desembocadura del Danubio, el viajante observa cómo unos «radares se erizaban hacia el cielo», aquellos de la base militar ahora norteamericana, y se imagina a los residentes de aquel puesto de observación.

Es posible que desde allí observaran sencillamente al resto del mundo: ese monstruo informe e infinito que siempre ha asediado a las naciones excesivamente centradas en su propia existencia. Yo miraba las boñigas de vaca secándose al sol e intentaba no pensar en la historia, pero no me salía. Cuántas veces iban ya que la geografía me dejaba a merced de todos esos acontecimientos confusos, esos turbios pseudohechos, esas verdades sospechosas y mentiras irrefutables, modelados y amasados para formar una especie de predestinación. Sí, hacía siglos que el peligro acechaba en el horizonte (STASIUK, 2005, p. 195).

La correspondencia entre subconsciente, sueños, miedos y confusiones enlaza con un mundo fabuloso que el narrador inmediatamente encuentra expresado en la dirección de los radares, que «apuntaban a Turquía» (2005, p. 196), aquel peligro del horizonte. Parecería que al final el relato se dirige hacia un lugar extravagante: «A veces me imagino un mapa compuesto de los lugares a los que me gustaría volver. Es un mapa insensato. En realidad, en él no hay nada» (p. 302).

Magris y Stasiuk se complementan como escritores excéntricos y concéntricos a un tiempo, de la periferia al centro y del centro a la periferia, reconociendo la existencia de espacios que devienen policéntricos. Como Joyce, Kafka, Babel, Cavafis o Schultz, se reconocen como «escritores que siempre vagaron en un propio y extraño fuera que no posee un dentro, como astillas a la deriva de un todo que para ellos nunca ha existido» (Vila-Matas, 1999). Stasiuk consigue descentrar y descolocar al lector en un relato que va y viene, que confunde. También Magris buscará descolocarlo. En *Danubio* todo parece previsible, porque el final se estima conocido: el narrador nos deleita con descripciones nada cargadas, explicaciones ilustradas y reflexiones sobre la vida y la cultura europea y universal siempre pertinentes. Pero el texto es inquietante y el lector no sabe cómo abandonar la lectura, aun sabiendo cómo concluirá.

Se construye una *Bildung* europea a través del relato de viaje, que se convierte en relato de formación cuando el narrador admite la posibilidad de romper los límites de la frontera, de ir más allá de los apremios que impone la vida real. Magris y Stasiuk aportan un corpus que representa pedagogías del viaje del todo opuestas y sorprendentemente coincidentes en el diagnóstico. Evitan un pronunciamiento absoluto y rehúyen ofrecer un relato cerrado, de lectura única, porque han asumido que ya no es posible reencontrar el centro, la clave que proporcione sentido al relato, al aprendizaje. Como la democracia, a juicio de Stasiuk, que ya no es capaz de satisfacer «los anhelos estéticos ni mitológicos y el hombre se siente en ella un tanto abandonado» (2005, p. 70).

Se ha visto el rechazo que ambos autores sienten por un neocolonialismo pangermánico y también su objeción a convertir las fronteras en nuevas identidades. Si la condición posmoderna debía ser una búsqueda que no terminaba más que con los límites finitos de la misma condición humana, las fronteras se convierten, ahora, en la genuina forma de vida; en realidad, serán referentes vitales, como nuevas marcas de identidad o de identidades, si es que eso puede existir en plural. En un mundo complejo, las fronteras también son complejas: fronteras físicas y mentales; humanas y naturales; entre sueño y vigilia; entre albores y neblinas; entre ficción y realidad.

El viaje interior a Europa, que Conrad empezó situando en África, ha desembocado en una exploración de esa condición humana. La indagación ya no se lleva a cabo fuera del continente, que ahora se deja en manos de turistas hambrientos de aventuras que la rutina no les puede proporcionar. La aventura consiste en conocerse a sí mismo, en encontrar los orígenes dentro de unos límites ya conocidos, en tratar de explicarse en clave interna, una especie de autoexploración psicoanalítica, al estilo de Svevo. La formación del europeo

pasa por saber qué aporta Europa al mundo global y cosmopolita, y por aceptar que la instalación de regímenes totalitarios y totalizantes no ha sido obra de los utópicos, sino de los entusiastas (Kundera, 1984, p. 180).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADOLPHSEN, P. (2010 [2003]). *Brummstein / Machine. Dos novelas cortas*. Madrid: Lengua de Trapo. Trad. de Blanca Ortiz.
- BÁRCENA, F. (2003). «El relat de formació política. Pedagogia de la memòria, bioficció i ètica del testimoni». *Temps d'Educació*, núm. 28, pp. 27-53.
- CICCARELLI, A. (2012). «Crossing borders: Claudio Magris and the aesthetic of the other side». *Journal of European Studies*, vol. 42, núm. 4, pp. 342-361.
DOI: 10.1177/0047244112460001.
- CIRLOT, V. (1991). «Presentació: Postmodernitat i teoria de la recepció». En HANS ROBERT JAUSS. *Teoria de la recepció literària. Dos articles*. Barcelona: Barcanova, pp. 9-12.
- ČOLIĆ, V. (2017 [2016]). *Manual de exilio. Cómo aprobar su exilio en treinta y cinco lecciones*. Cáceres: Periférica. Trad. de Laura Salas.
- GONELLA, G. (1961). «Unitat d'Europa». En GONELLA, G.; STURZO, L. *Unitat d'Europa / La crisi de la democràcia*. Barcelona: Rafael Dalmau Editor. Trad. de Pere Català i Roca.
- GOODY, J. (2004). *Islam in Europe*. Cambridge: Polity Press.
- JAMESON, F. (2016 [1991]). *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta 4.^a ed. Trad. de Celia Montolío Nicholson y Ramón del Castillo.
- KADARÉ, I. (2007 [1981]). *El Palacio de los Sueños*. Madrid: Alianza. Trad. de Ramón Sánchez Lizarralde.
- KIŠ, D. (2012 [1978]). *Lección de anatomía*. Barcelona: Acantilado. Trad. de Luisa Fernanda Garrido y Tihomir Pištelek.
- KRAUS, K. (2011). «La Antorcha». *Selección de artículos de «Die Fackel»*. Barcelona: Anagrama. Trad. de Adan Kovacsics.
- KUNDERA, M. (1986 [1984]). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets. Trad. de Fernando de Valenzuela.
- MAGRIS, C. (1998 [1982]). *Ítaca y más allá*. Madrid: Huerga y Fierro Editores. Trad. de Pedro Luis Ladrón de Guevara.
- (2014 [1984]). *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*. Turín: Einaudi.
- (1997 [1986]). *El Danubio*. Barcelona: Anagrama. Trad. de Joaquín Jordá.
- (1998). *Microcosmi*. Milán: Garzanti.
- (2008 [2005]). *El viatjar infinit*. Barcelona: Edicions de 1984. Trad. de Anna Cassas.

- (2015). *Non luogo a procedere*. Milán: Garzanti.
- MARTÍ MONTERDE, A. (2015). *El far de Løndstrup. Assaig sobre la memòria moral dels espais*. València: Publicacions de la Universitat de València.
- MATAS PONS, A. (2010). *La ciudad y su trama. Literatura, modernidad y crítica de la cultura*. Madrid: Ed. Lengua de Trapo.
- ROTH, J. (2010 [1919]). *Primavera de café. Un libro de lecturas vienesas*. Barcelona: Acantilado.
- SEBALD, W. G. (2008 [1995]). *Los anillos de Saturno*. Barcelona: Anagrama.
- (2003 [1999]). *Sobre la historia natural de la destrucción*. Barcelona: Anagrama.
- STASIUK, A. (2005 [2000]). «Cuaderno de bitácora». En ANDRUJOVICH, Y.; STASIUK, A. *Mi Europa. Dos ensayos sobre la llamada Europa central*. Barcelona: Acantilado. Trad. de Iury Lech, Jerzy Slawormiski y Anna Rubió.
- (2008 [2005]). *Camino a Babadag*. Barcelona: Acantilado. Trad. de Alfonso Cazenave Cantón.
- (2015 [2009]). *Taksim*. Barcelona: Acantilado, 2015. Trad. de Alfonso Cazenave Cantón.
- TODD, E. (1995 [1990]). *La invención de Europa*. Barcelona: Tusquets. Trad. de Juana Bignozzi.
- UGREŠIĆ, D. (2009 [2005]). *No hay nadie en casa*. Barcelona: Anagrama. Trad. de Luisa Fernanda Garrido Ramos y Tihomir Pištelek.
- VILA-MATAS, E. (1999). «Trieste, tres veces triste». *Revista de Libros*, abril.
- ZWEIG, S. (2001 [1942]). *El món d'ahir. Memòries d'un europeu*. Barcelona: Quaderns Crema. Trad. de Joan Fontcuberta.

LES FRONTERES ALS BALCANS: EL PES DE LA HISTÒRIA, EL TERRITORI COM A CONFLICTE I ELS INTERESSOS GEOESTRATÈGICS DE LES GRANS POTÈNCIES

XAVIER BARÓ I QUERALT

Universitat Internacional de Catalunya

En una obra col·lectiva de temàtica tan apassionant i necessària com és la qüestió de les fronteres, siguin discursives, siguin relatades o siguin físiques, hom pot preguntar-se sobre la necessitat de dedicar un capítol a l'estudi de les fronteres balcàniques. Tot i ser a prop geogràficament (Barcelona és més a prop de Belgrad que no pas de Copenhagen), els països situats a l'àrea dels Balcans els sentim (se senten) molt lluny. Només cal pensar en la quantitat d'intercanvis acadèmics entre universitats. Si un alumne vol cursar estudis a la Unió Europea (essencialment de l'Europa occidental) o als Estats Units d'Amèrica, tot són facilitats (sempre que la seva butxaca ho permeti). Ara bé, quants convenis hi ha amb universitats sèrbies, albaneses o montenegrines?

El present treball pretén investigar les causes que expliquen aquesta llunyania, aquest desinterès i, fins i tot, aquest menysteniment de l'Europa occidental envers una part d'Europa que sembla que només interessa quan es parla de posar fre als fluxos de migrants, o quan s'estudia la barbàrie de les guerres de la darrera dècada del segle xx. I en el cas espanyol, per descomptat, quan es nega *ad infinitum* la sobirania de Kosovo. En qualsevol cas, cal advertir que aquest no és un text sobre història, entès en el sentit d'acumulació (i exposició) de dades i fets sobre el passat, sinó una reflexió per entendre per què els fets del passat han condicionat la realitat del present i com aquest pot ésser transformat en un futur que esperem que pugui ser un espai de pau i reconciliació per a aquesta macroregió tan important d'Europa.

FRONTERA I IDENTITAT ÈTNICA

És sempre clarificador recórrer als diccionaris per entendre de què s'està parlant i des de quina perspectiva. I el *Diccionari de la llengua catalana* de l'Institut d'Estudis Catalans inclou tres entrades per a la veu *frontera*: «ratlla o límit que

separa dos territoris fronters», «línia que assenyala els límits reconeguts d'un estat» i (*frontera lingüística*) «límit geogràfic que separa dos dominis lingüístics».

Per al nostre cas, els Balcans, els matisos proposats per l'IEC són sens dubte necessaris. Hom entén sense complicacions la primera accepció de *frontera*. Pel que fa a la segona i la tercera accepcions, les coses ja no resulten tan senzilles ni tan nítides. Els Balcans són terres de matisos, certament. En parlar dels límits reconeguts d'un estat, immediatament sorgeixen les preguntes: reconeguts per qui?, per totes les institucions en l'àmbit internacional?, reconeguts d'igual manera? Pensem, sense anar més lluny, en la qüestió de Kosovo, però també en la denominació de Macedònia, que ha fet perdre (o aconseguir) el poder a més d'un governant a la zona. En la segona accepció, tampoc no tindrem receptes màgiques. En poques zones d'Europa com els Balcans és més imprecís referir-se a dominis lingüístics. A Albània la població grecoparlant és notable, però també ho és l'albanesa a Grècia. Els bulgaroparlants són destacats en determinades zones de Turquia, i no sempre gaudeixen de l'estatus legal que els dignifica. I així es podrien definir desenes de casos més. Per tant, tot i saber que entrem en un tema en què res pot ser absolutitzat, haurem de referir-nos a la qüestió de la identitat ètnica, que tampoc no ofereix lectures úniques i tancades.

Per anar aterrant en el tema de les fronteres balcàniques, caldrà fer un darrer avís previ. Les fronteres no romanen sempre estàtiques, encara que a alguns això els pugui semblar impensable i fins i tot atroç, i els imperis, els estats i les nacions modifiquen llurs límits territorials al llarg del temps. Inclús alguns (bé, la majoria) han anat desapareixent o s'han modificat de manera substancial: Roma, Bizanci, Turquia, Àustria-Hongria, la Unió Soviètica o la mateixa Iugoslàvia. Un altre tema ben diferent és si a les grans potències els interessa o no que aparegui un nou estat, o que es fusionin alguns dels ja existents. Tal com deia el caputxí Jordi Llimona, cal sempre defugir els judicis absoluts o absolutitzants (Llimona, 2009, p. 63), i els Balcans, amb una història tan curulla de passat traumàtic, poden resultar un antibiòtic infal·lible respecte a aquesta qüestió, si més no si es confia mínimament en la dimensió moral de la història.

Sigui com sigui, convé aclarir de què s'està parlant quan es fa referència a la identitat ètnica. Tot cercant un cert consens entre els especialistes, es podria definir el concepte de grup ètnic a partir de tres característiques: llengua, territori i les diverses formes d'organització social, política, econòmica o religiosa que defineixen un col·lectiu (Bogdanovic, 2005, p. 21), a les quals caldria afegir, sens dubte, els distints processos d'evolució històrica que condicionen (però no determinen) el col·lectiu. Ara bé, resulta fonamental matisar aquesta caracterització, car els grups ètnics no es troben isolats en l'espai, com tampoc

són estàtics i impertorbables en el temps, i alhora cal insistir en els elements objectius i subjectius que defineixen un col·lectiu (Barth, 1976). A més, cal recordar que les darreres línies d'investigació tendeixen de manera clara a la desconstrucció de les identitats nacionals (Espagne, 2007, p. 6), ja que aquestes es mostren incompletes quan es tracta de marcs geogràfics (i mentals) més amplis que els de l'estat nació. Així doncs, és imprescindible —i cal repetir-ho— defugir els determinismes. Per posar un exemple evident, però segurament encara necessari, no tots els serbis odien els kosovars, de la mateixa manera que no tots els croats se senten aixoplugats pel catolicisme. Les generalitzacions són reduccionistes per definició, però en el cas que ens ocupa també són veritablement imprecises, injustes i perilloses per etiquetar realitats que són més complexes i polièdriques.

SOBRE EL CONCEPTE DE BALSANS I EL LLEGAT HISTÒRIC PROFUND

Podem sospitar que som davant d'un tema complex quan les denominacions són també problemàtiques. Probablement els Balsans són la regió d'Europa que ha rebut més denominacions al llarg dels segles. Així com hi ha un clar consens quan es parla de l'Europa mediterrània o dels països escandinaus, no succeeix el mateix amb la península Balcànica. Fins a finals del segle XVIII predominà encara el pes del llegat hel·lènic, i abunden les referències a la península Hel·lènica o dels romans (o Rüm-lli, la 'terra dels romans', entenent romans com els continuadors de l'Imperi Romà d'Orient o de l'Imperi Bizantí), però a inicis del segle XIX, amb l'esclat dels moviments independentistes a Grècia i Sèrbia, es començà a parlar de l'Imperi Otomà d'Europa, la Turquia europea o l'Imperi del Gran Turc. A finals del segle XIX s'imposà la referència geogràfica a la suposada cadena muntanyosa (la Catena Mundi) que separava la península Balcànica de la resta d'Europa, si bé aquest error topogràfic ja apareixia en les obres de Ptolemeu. Els viatgers, doncs, començaren a emprar el mot *balkan* ('muntanya', en turc) per definir les muntanyes que havien de creuar quan anaven des de l'Imperi Austrohongarès fins a l'Imperi Otomà. Djurdjevic ha anotat que el mot adquirí ràpidament una càrrega negativa, pejorativa, per definir aquella zona d'Europa tacada per l'estigma orientaltzant dels turcs (Djurdjevic, 2009, p. 273), poblada per una sèrie de pobles violents, delerosos d'alliberar-se del jou dels turcs, però prou diferents dels *civilitzats* europeus de París, Londres o Berlín.

La prolongada presencia otomana tendria un eco tardio en tradiciones politicas de corte autoritario que hoy serian un obstaculo para el intento de instauracion de sistemas democraticos liberales (Taibo, 1992, p. 67).

Es tracta, sens dubte, de factors indiscutibles. Ara be, hom podria preguntar-se si la corrupcio i la tendencia a l'autoritarisme son elements que només tenen lloc als Balcans. Però això seria tot un altre tema.

EL PES DELS IMPERIS I LES POTÈNCIES OCCIDENTALS

Arribats ja al segle XIX, els Balcans viuen un procés lent de canvis i transformacions, que es faran evidents en els processos de secessió de l'Imperi Turc. Seran processos molt dilatats en el temps, ja que entre la independència de Grècia (1821) i la d'Albània (1912) transcorre gairebé un segle. D'altra banda, es produiran situacions ben diferents. Així, per exemple, mentre que la independència grega és ben vista per les potències europees, perquè ajuda a desestabilitzar un Imperi Otomà en crisi, del procés serbi desperta antipaties i oposició en el també decadent Imperi Austrohongarès, aliat d'Alemanya. D'una manera o d'una altra, però, tots els processos reben la influència del moviment romàntic i nacionalista europeu, que viu un moment de reviscolament després del Congrés de Viena (1815).

Ara cal afegir un altre tret distintiu de la realitat balcànica, que sens dubte ha tingut, i té, una enorme influència a la zona: el paper decisiu de les grans potències. Ja fos l'Imperi Romà, el Bizantí, l'Otomà o l'Austrohongarès, els pobles dels Balcans poques vegades han pogut decidir el seu propi destí, mediatitzats per aquests grans imperis als quals ara (al segle XIX) s'hi haurien d'afegir les potències europees de França, Anglaterra o Alemanya, sense oblidar, sobretot per al cas de Sèrbia, la influència de l'Imperi Rus. I quan entrem en el període de la Guerra Freda (1945-1990), definit amb contundència per Tony Judt com a «postguerra», caldrà afegir-hi el paper determinant dels Estats Units i Anglaterra (per a Grècia) i de la Unió Soviètica (per a la resta de països que esdevingueren repúbliques socialistes sota el mestratge i la direcció de Stalin). Aquest fet, la manca de sobirania real en molts casos, és fonamental per comprendre com es desenvoluparan els fets (Voltes, 1999, p. 13).

Però no avancem esdeveniments. La declaració d'independència de Grècia (1821) i la guerra posterior contra l'Imperi Otomà (1821-1832) comportaren el degoteig de conflictes que situaren els Balcans en l'ordre de prioritats de la política internacional (Veiga, 1995, p. 25). Les potències europees tenien un

enemic comú (l'Imperi Otomà), però alhora maldaven per mantenir la seva pròpia influència a la regió. Per exemple, Àustria-Hongria veia amb recel l'expansió de la influència russa a la zona. Amb el pas de les dècades i seguint processos prou complexos (configuració d'aliances entre nacions balcàniques, ruptura d'aquestes aliances, intervenció de les potències europees, conflictes armats amb els turcs), els grecs (1821), els romanesos (1877), els serbis (1878), els búlgars (1908) i els albanesos (1912) assoliren la seva independència. Cal destacar, com a curiositat, que Marx veié amb recel, per exemple, la independència d'Albània, car considerava que la situació gairebé tribal de la zona no ho aconsellava. Així, el 1853 afirmava:

Nos basta mencionar brevemente a los arnaútes. Es una raza endurecida de antiguos montañeses. Establecidos en la región que desciende hasta el Adriático, hablan una lengua propia, sin embargo, pertenecen, al parecer, a la gran familia de los indoeuropeos. Son cristianos ortodoxos o musulmanes. Por lo que sabemos, apenas están preparados todavía para la civilización. Sus costumbres rapaces obligarán a cualquier Gobierno vecino a mantenerlos bajo estricto control militar (Marx, 2017, p. 42).

Cal destacar, també, el paper crucial que tingueren les potències occidentals en l'acord del Tractat de Berlín del 1878 (1981, p. 241-243; Jelavich, 1999), que certificava, segons el nostre parer, dos fets: en primer lloc, la decadència irreversible de l'Imperi Otomà, que esdevenia subjecte passiu en les negociacions, i, en segon lloc, la influència creixent de les potències europees occidentals a la zona. Mentrestant, des de Rússia, Lenin advertia del creixent interès de l'Europa occidental a la zona. En un article del 1908, el polític rus observava el següent:

La rivalidad de las potencias capitalistas, que desean «sacar tajada» y ampliar sus posesiones y colonias, y el temor al movimiento democrático independiente entre los pueblos dependientes o «tutelados» por Europa, son los dos motores de toda la política europea (Lenin, 1983, p. 229).

A inicis del segle xx, els Balcans tornaren a ser escenari de conflictes armats arran de les dues guerres balcàniques (1912 i 1913). En un primer moment, la formació de la Lliga Balcànica (Bulgària, Montenegro, Sèrbia i Grècia) s'enfrontà amb l'Imperi Otomà per recuperar territoris de la Macedònia otomana, i en un segon termini els búlgars s'enfrontaren amb grecs i serbis per la possessió de la Tràcia, que finalment perderen. Les guerres balcàniques d'inicis del

segle XX ocasionaren més de cent vint-i-cinc mil morts. El líder comunista búlgar Georgy Dimitrov (1882-1949) ja advertia de les conseqüències d'aquests conflictes no resolts:

Desde hace ocho meses nuestro país y los demás Estados de la Península de los Balcanes se hallan envueltos en la vorágine mortífera de la actual guerra balcánica. La terrible tormenta desencadenada con esta guerra «liberadora» cubrió los campos de batalla con decenas y centenares de miles de cadáveres, redujo a cenizas y ruinas no pocas ciudades florecientes de Tracia, Macedonia, de la Vieja Serbia y Albania, desorganizó la vida económica y política normal de los pueblos balcánicos y es hoy, a la hora de repartirse «las tierras y poblaciones liberadas», una nueva y terrible amenaza que puede desembocar en una sangrienta catástrofe entre los «aliados balcánicos» de ayer. Por su naturaleza, este nuevo conflicto es capaz de ahogar en su propia sangre la libertad y la independencia de los pueblos balcánicos y provocar incluso un terrible incendio en toda Europa (Dimitrov, 1977a, p. 62).

Efectivament, aquests dos conflictes fomentaren de nou les discrepàncies entre les nacions balcàniques i augmentaren encara més les tensions a la zona, que havien d'esclatar de bell nou amb l'inici de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la causa immediata de la qual fou l'assassinat de Francesc Ferran, hereu d'Àustria-Hongria. El *casus belli*, òbviament, fou aquest, però és evident que les tensions entre els bàndols arrencaven de feia dècades, i no només pels Balcans. Tot i això, un cop més, els Balcans apareixien com a sinònim de mort i destrucció.

Després de la guerra desaparegueren ni més ni menys que tres imperis: l'Imperi Otomà, l'Austrohongarès i el Rus (immers en el procés revolucionari del 1917). Als Balcans, el fet més destacable fou la creació del regne iugoslau dels serbis, croats i eslovens (1918-1941), en el qual fou incorporat Kosovo. També cal dir que durant les dècades de 1920 i 1930, i com a conseqüència de les fronteres establertes sovint de manera arbitrària, arrelaren els projectes de les «grans» nacions, ja fos la Gran Sèrbia, la Gran Croàcia, la Gran Albània o la Gran Grècia, a partir del projecte de la *Megáli Idéa* ('Gran Idea') (Dalègre, 2002). Els polítics nacionalistes d'aquests estats pretenien modificar les fronteres existents i crear projectes expansius, sense tenir en compte, és clar, les masses de població d'altres col·lectius. Per acabar-ho d'adobar, el 1939 esclatà la Segona Guerra Mundial com a conseqüència de les ferides no tancades el 1918. Ràpidament tota la regió caigué en mans de Hitler i Mussolini, i no fou fins al 1944 que tots els països, a excepció de Grècia, foren alliberats del jou feixista i caigueren en l'òrbita de l'Exèrcit Roig de Stalin, que ràpidament maldà per instaurar-hi re-

públiques socialistes que seguissin de manera obedient els preceptes rebuts des de Moscou.

ELS BALSANS SOTA L'INFLUX DEL SOCIALISME (1945-1990): L'ILLA GREGA

A partir del 1945 els Balcans entraren en una nova fase històrica, aquest cop sota la direcció de la Unió Soviètica. Com ja s'ha dit, només Grècia es mantingué sota l'òrbita occidental (sobretot pel paper proactiu de Churchill), després d'una llarga guerra civil entre monàrquics i comunistes (1946-1949) que deixà ferides obertes fins a la dècada de 1980, quan el Partit Comunista de Grècia fou legalitzat. A part del conflicte armat, cal pensar que es tornà a qüestionar la legitimitat de les fronteres existents, de manera que, per exemple, els comunistes grecs tenien previst fundar una república socialista de Macedònia, formada per la Macedònia grega i la iugoslava. Però el desenvolupament del conflicte armat impossibilità aquest projecte.

D'altra banda, Iugoslàvia es constituí en una federació comunista que integrava sis repúbliques (Sèrbia, Croàcia, Eslovènia, Macedònia, Montenegro i Bòsnia) i la regió autònoma de Kosovo, sota jurisdicció sèrbia. El mariscal iugoslau Tito tingué la idea d'incorporar Albània com a república dins de Iugoslàvia, fet que el distancià del dictador comunista albanès Enver Hoxha, que titllà el iugoslau de *revisionista* (Czekalski, 2013, p. 33-35; Vickers, 2014, p. 172-176; Mēhilli, 2017, p. 43-47). Altrament, se sap que Tito (Iugoslàvia) i Dimitrov (Bulgària) parlaren de crear una gran federació balcànica, idea que fou desestimada de manera contundent per Stalin (Ulam, 1975, p. 368; De los Reyes, 2013, p. 20-21).

Mentrestant, cadascun dels estats socialistes balcànics emprengué el seu viatge vers la construcció del comunisme. A grans trets, Bulgària fou sempre fidel als postulats soviètics; Iugoslàvia optà per la via del denominat socialisme autogestionari, de manera que fins i tot establí pactes amb potències occidentals; Romania fou dirigida amb mà de ferro per Ceaușescu, que decidí plantar cara a la Unió Soviètica, i Albània seguí la via de l'estalinisme més ortodox, ja que arribà a acords de col·laboració amb la Xina de Mao (Manca, 2019). En qualsevol cas, es poden constatar dos fets: en primer lloc, tots aquests països optaren per un sistema de partit únic, en què la democràcia de caire liberal fou prohibida i substituïda per la «democràcia popular», en segon terme, tots els dictadors comunistes de la segona meitat del segle xx als Balcans (Tito a Iugoslàvia, Hoxha a Albània, Ceaușescu a Romania i Jívkov a Bulgària) es conside-

raren a si mateixos els veritables intèrprets de la ideologia marxista leninista i iniciaren una disputa, a voltes molt agressiva, en la qual el veí era titllat de revisionista, dogmàtic o proimperialista. El primer a marcar distàncies amb la Unió Soviètica fou Tito, probablement perquè feia valer la força geoestratègica del nou estat iugoslau, i acusà Stalin de promoure polítiques en les quals sota una «unidad monolítica de los países socialistas figuraba el hegemonismo» (Broz, 1981, p. 24). Segons la conjuntura, se signaren acords entre estats. Per exemple, el pacte de col·laboració entre Albània i Bulgària el 1947, que segons Dimitrov possibilitava, sota la direcció de Stalin, «dar al traste con los pérfidos planes belicosos y de conquistas de los imperialistas en los Balcanes» (Dimitrov, 1977b, p. 443). I fins i tot, quan escaigué, s'elogiaren mútuament. Ceaușescu definia Tito com «un combatiente firme y decidido por el socialismo» (Ceaușescu, 1973, p. 340), tot i que a Tirana fos acusat de ser un revisionista proimperialista.

Per la seva banda, Grècia prosseguí el seu camí com a *illa* capitalista i democràtica dins els Balcans socialistes. S'hi mantingueren les tensions frontereres amb Albània (Meta, 2006) i també la inestabilitat política i econòmica, que la portà, sense anar més lluny, a l'establiment d'una dictadura militar (la Dictadura dels Coronels, 1967-1974, amb el suport dels Estats Units) i a problemes constants per la qüestió de la sobirania de l'illa de Xipre, disputada a Turquia. No fou fins a la dècada de 1980 quan Grècia tancà la seva transició vers la democràcia, amb l'entrada del país a la Comunitat Econòmica Europea (1981) i la victòria del Partit Socialista (PASOK) a les eleccions (Clogg, 1998, p. 161-191).

Però la dècada de 1980 havia de portar molts canvis convulsos a la zona. El 4 de maig de 1980 va morir Tito i ràpidament es va percebre que seria molt difícil mantenir la situació política que el vell mariscal havia configurat al llarg de dècades. Tot i això, durant el primer lustre gairebé res (Baró, 2019, p. 102) feia pensar que al socialisme li quedaven pocs anys d'existència i que Iugoslàvia iniciaria un procés de descomposició que generaria conflictes armats.

EL TERRITORI COM A BASE DEL CONFLICTE: LA DESINTEGRACIÓ DE IUGOSLÀVIA (1990-2008)

Tal com han assenyalat Taibo i Lechado, es pot parlar d'un doble fracàs iugoslau en el projecte de creació d'un estat plurinacional i en la seva experiència de construcció del socialisme (Taibo i Lechado, 1994, p. 15). Ara bé, quines causes

portaren Iugoslàvia a aquest fracàs monumental, que generà centenars de milers de morts i refugiats en l'Europa de la darreria del segle xx? Es poden apuntar diverses causes. En primer lloc, tot i que pugui semblar paradoxal, el mateix sistema d'equilibris entre les repúbliques iugoslaves, que sempre fou fràgil i es mantingué només sota la direcció amb mà de ferro de Tito. Heus ací un fragment d'un discurs que va fer el 1971:

Si no prenem mesures per resoldre aquesta situació, pot ser que en sis mesos tinguem una guerra civil. Sabeu què vol dir això? Podria jo, com a president de l'Estat i del Partit Iugoslau, permetre a algú que vingui a establir la pau i l'ordre en lloc de nosaltres? Vaig dir que no ho permetria mai, tot i que hagués de recórrer a mesures excepcionals. Ja sabeu vosaltres quines són aquestes mesures! (Bogdanovic, 2005, p. 84).

En segon lloc, hi ha el problema de la distribució territorial de les principals nacions. Els especialistes consideren que les fronteres polítiques de l'antiga Iugoslàvia només estaven ben definides per als casos d'Eslovènia i Macedònia (Taibo i Lechado, 1994, p. 21). Curiosament, si s'analitza amb deteniment on es produïren els vessaments de sang més salvatges, no hi trobem ni Macedònia ni Eslovènia. Tal com apunten Bogdanovic i Morozzo della Rocca, cal cercar la base principal del conflicte iugoslau en la disputa pel territori i la qüestió ètnica (Morozzo della Rocca, 2001, p. 129; Bogdanovic, 2005, p. 36-37). Tot i que a vegades s'ha presentat com un conflicte religiós, la realitat és ben diferent. La religió constitueix un factor de suport a les ideologies ultranacionalistes, però la clau es troba en la disputa pel territori. La tensió entre serbis i kosovars no aparegué perquè els primers fossin ortodoxos i els segons musulmans, sinó perquè els serbis creien que no podien tolerar que es reduís el seu territori, l'arrel històrica de la seva nació (Vickers, 1998). I el mateix es pot dir per a les tensions entre croats i serbis envers els musulmans de Bòsnia, o entre els croats i els serbis que vivien a Croàcia. Per tant, caldria foragitar la idea de la disputa religiosa i centrar-se en la tensió ètnica i territorial entre pobles.

En aquest sentit, la taula següent pot resultar clarificadora sobre la problemàtica del territori i les diferents comunitats:

Nacionalitat	Idioma	Religió principal	Ubicació territorial	Vincles històrics i polítics	Any d'independència
eslovena	eslovè	catòlica	Eslovènia	Imperi Austro-hongarès	1991
croata	serbocroat	catòlica	Croàcia, Bòsnia-Hercegovina	Imperi Austro-hongarès	1991
sèrbia	serbocroat	ortodoxa	Sèrbia, Croàcia, Bòsnia-Hercegovina	Imperi Austro-hongarès i Imperi Otomà	1996 (amb Montenegro)
montenegrina	serbocroat	ortodoxa	Montenegro	–	2006 (fins llavors mantingueren la unió amb Sèrbia)
bosniana	serbocroat	islam	Bòsnia-Hercegovina	Imperi Otomà	1992
macedònica	macedònic	ortodoxa	Macedònia	Imperi Otomà	1992
albanesa de Kosovo	albanès	islam	Kosovo, Macedònia, Montenegro	Imperi Otomà	2008

En tercer lloc, hi ha el factor, difícilment mesurable i quantificable, dels recels i les rancúnies existents entre diverses comunitats, que fou hàbilment sacsejat per polítics delerosos de conquerir el poder pagant el preu que fos necessari. I si aquest preu comportava l'eliminació de membres d'una altra nacionalitat, encara millor. Tot i que és una mica extensa, la citació de Taibo sobre els odis i recels atàvics és molt il·lustrativa:

Cuando en 1941, los serbios de Kosova eran perseguidos y dispersados, algunos de ellos fueron a ver a un prohombre albanés y le pidieron su protección, no en vano estimaban que no eran responsables de los crímenes cometidos por otros. En lugar de responderles, el prohombre les contó la historia de dos albaneses que, paseando, se toparon con un perro. El animal empezó a jugar con uno de ellos, pero este reaccionó dándole una patada con todas sus fuerzas. Su amigo, sorprendido, le preguntó por qué se había comportado así si el perro no le había hecho daño alguno. «Él no hizo nada malo, pero el año pasado, cuando yo estaba en Constantinopla, su padre me mordió la pierna.» Estas anécdotas se cuentan también de la otra parte —esto es, de los serbios—, lo cual parece sugerir que unos y otros tienen razón en alguna medida pero que no la tienen por completo (Taibo, 1999, p. 9).

En quart lloc, cal esmentar el factor de la passivitat i el silenci de la comunitat internacional, que intervingué tard i malament. Tal com apunta Drnovsek, primer president de govern de l'Eslovènia independent, la comunitat internacional intentà preservar la unitat iugoslava fins al darrer extrem, menystenint les veus d'alarma que arribaven des dels Balcans. Fins i tot es considerà que la responsabilitat primera del conflicte s'havia d'atribuir als afanys secessionistes de croats i eslovens, i no a la política agressiva de Sèrbia (Drnovsek, 1999, p. 303).

En cinquè lloc, és fonamental reconèixer els interessos geoestratègics de les grans potències estatals i les multinacionals. El conflicte dels Balcans no té una arrel econòmica, però els interessos econòmics influïren en el desenvolupament dels esdeveniments (Radeljić, 2014, 52). Mentre que Alemanya i el Vaticà s'afanyaren a reconèixer les independències d'Eslovènia i Croàcia, la Unió Europea, com hem vist, restà paralitzada i els Estats Units intervingueren militarment, sobretot en el conflicte de Kosovo, i també aprofitaren per instal·lar la seva base militar més important d'Europa (7.000 efectius) a Kosovo (De los Reyes, 2013, p. 40). Per aquest motiu, els Estats Units es convertiren en els principals defensors de la legitimitat de la independència de Kosovo. Poc importà als nord-americans que Espanya, Grècia, Xipre, Eslovàquia i Romania es mostressin contraris a la independència de Kosovo. Per la seva banda, Rússia, aliada tradicional de Sèrbia, no tingué problemes a ocupar l'aeroport de Priština, capital de Kosovo. Cal pensar que l'any 2012 les inversions russes a Sèrbia superaven ja els mil milions de dòlars (De los Reyes, 2013, p. 44). També cal destacar l'important contraban d'armes que es feu amb total impunitat durant la guerra. En qualsevol cas, també s'ha de posar en relleu un fet positiu: la veïna Albània, molt sensible a tot el que passava a Kosovo, mantingué una actitud de prudència durant el desenvolupament del conflicte armat. Sali Berisha, primer ministre d'Albània en aquells anys, afirmà:

Per a nosaltres, la prioritat és la prevenció del conflicte. Som un país que ha perdut cinquanta anys del segle XX i la recuperació del temps perdut és el nostre objectiu principal (Morozzo della Rocca, 2001, p. 72).

En sisè lloc, cal tenir present la manca de cultura política sobre el concepte d'estat. Als Balcans la idea d'estat és fràgil i l'arrelament a una comunitat, a una nació, té molta més força, fet que dificulta la construcció d'estats nítidament democràtics, amb poca presència, per exemple, de la corrupció. Per a alguns, estafar l'estat és compatible amb sentir-se plenament nacionalista (Baró, 2019, p. 109-110).

UNA BREU CONCLUSIÓ

Aquest treball no pretén idealitzar el passat dels Balcans, que ja s'ha vist que és prou complex (Deulonder, 2019). Però tampoc no pretén furgar en el tòpic que presenta aquesta macroregió d'Europa com l'origen de gairebé tots els defectes que es puguin atribuir a diverses comunitats nacionals. A l'estudiós del passat li correspon entendre, però no jutjar, i encara menys prejutjar basant-se en tòpics i idees escapçades. Els Balcans, veritable cruïlla entre Occident i Orient, han tingut un passat marcat per problemàtiques molt diverses, algunes atribuïbles als seus habitants i altres d'importades, com la constant ingerència de les potències mundials (europees, dels Estats Units o de la Unió Soviètica/Rússia), a la qual cal afegir una diversitat cultural d'una gran riquesa. Tots aquests factors han condicionat la configuració de les fronteres en aquesta zona. Només cal consultar un mapa del segle XIX, un de mitjan segle XX i un dels nostres dies per veure com s'han anat modificant les fronteres que separen comunitats històriques que sovint són fragmentades i dividides.

Potser ja ha arribat el moment d'estudiar *també* els Balcans com a font d'enriquiment cultural, on es troben religions diferents, alfabetos distints i nacionalitats històriques ben diverses. Potser cal començar a estudiar personatges com Adem Demaçi (1936-2018), conegut com el «Mandela de Kosovo», un kosovar que passà vint-i-vuit anys en presons iugoslaves (1958-1961, 1964-1974 i 1975-1990), i entendre per què un home pot estar bona part de la seva vida entre reixes defensant els seus ideals. Per descomptat, cal mantenir vives les diverses memòries històriques del que s'ha viscut (Ruiz Jiménez, 2012, p. 126-127), però no per utilitzar la memòria com a arma llancívola, sinó per emprarla com a eina de pau i reconciliació, amb l'esperança de construir un futur més just per a tothom.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BARÓ I QUERALT, X. (2019). «Europa desde la frontera: el final del socialismo en los Balcanes (1980-1990)». *Cuadernos Europeos de Deusto*, núm. esp. 2, p. 95-113.
- BARTH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ciutat de Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- BOGDANOVIC, I. (2005). *Els Balcans*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- BROZ, J. (1981). *Sesenta años de lucha revolucionaria de la Liga de los Comunistas de Yugoslavia*. Belgrad: Cuestiones Actuales del Socialismo.
- CEAUȘESCU, N. (1973). *Rumania hacia la construcción de la sociedad socialista multilateralmente desarrollada*. Bucarest: Meridiane.
- CLOGG, R. (1998). *Historia de Grecia*. Madrid: Cambridge University Press.

- CZEKALSKI, T. (2013). *The Shining Beacon of Socialism in Europe: The Albanian State and Society in the Period of Communist Dictatorship 1944-1992*. Cracòvia: Jagiellonian University Press.
- DALÈGRE, J. (2002). *Greco et Ottomans 1453-1923: De la chute de Constantinople à la disparition de l'Empire Ottoman*. París: L'Harmattan.
- DEULONDER, X. (2019). *Història dels Balcanes*. Barcelona: Llibres de l'Índex.
- DIMITROV, J. (1977a). *Obras escogidas*. Vol. I. Madrid: Akal.
- DIMITROV, J. (1977b). *Obras escogidas*. Vol. II. Madrid: Akal.
- DJURDJEVIC, M. (2009). «Los Balcanes: pasado y presente del pluralismo cultural». *Quaderns de la Mediterrània*, núm. 12, p. 271-279.
- DRNOVSEK, J. (1999). *El laberinto de los Balcanes*. Barcelona: Ediciones B.
- ESPAGNE, M. (2007). «Más allá del comparatismo: el método de las transferencias culturales». *Revista de Historiografía*, núm. 6, IV, p. 4-13.
- Historia de Bulgaria*. L'Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1981.
- INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS (2007). *Diccionari de la llengua catalana*. Disponible a: <https://dlc.iec.cat/> [Consulta: 18/7/2019].
- JELAVICH, B. (1999). *History of the Balkans: Eighteenth and nineteenth centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JUDT, T. (2006). *Postguerra: Una historia de Europa desde 1945*. Madrid: Taurus.
- LENIN, V. I. (1983). *Obras completas*. Vol. 17. Moscou: Progreso.
- LLIMONA, J. (2009). *Ofrena de capvespre*. Barcelona: Mediterrània.
- MANCA, L. (2019). *Enver Hoxha e la Cina: Storia dell'eterna amicizia sino-albanese (1961-1978)*. Nardo: Besa.
- MARX, K. (2017). *Contra los nacionalismos*. Madrid: La Catarata.
- MAURA CASTILLA, A. (2013). «Simbolismos imaginarios europeos. Una aproximación crítica al estudio de los Balcanes». *Balkania*, núm. 4, p. 31-45.
- MÈHILLI, E. (2017). *From Stalin to Mao: Albania and the Socialist World*. Ithaca: Cornell University Press.
- META, B. (2006). *Greek-Albanian Tension, 1939-1949*. Tirana: Academy of Sciences of Albania.
- MOROZZO DELLA ROCCA, R. (2001). *Kosovo-Albània. La guerra a Europa: Orígens, evolució i actualitat d'un conflicte ètnic*. Barcelona: Icaria.
- SAMARDŽIĆ, Nikola (2004). «Sobre la identidad espacial de los Balcanes pre modernos». *Balkania*, núm. 2.
- RADELJIĆ, Branislav (2014). «Las discrepancias oficiales: la independencia de Kosovo y la retórica en Europa Occidental». *UNISCI Discussion Papers*, núm. 36, p. 51-65.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001). *Diccionario de la lengua española*. Disponible a: [<https://dle.rae.es/>](https://dle.rae.es/). [Consulta: 18/7/2019].
- REYES, M. J. de los (2013). *Los conflictos de los Balcanes. La guerra civil en Yugoslavia y los intereses externos*. Pontevedres, IGADI, 1 febrer 2013. Disponible a: www.igadi.org/web/analiseopinion/los-conflictos-en-los-balcanes-la-guerra-civil-en-yugoslavia-y-los-intereses-externos. [Consulta: 18/7/2019].

- RUIZ JIMÉNEZ, J. A. (2012). «Las sombras de la barbarie. Confrontación de memorias colectivas en los países ex yugoslavos». *Balkania*, núm. 3, p. 126-151.
- TAIBO, C. (1992). *La Europa oriental sin red: De la revolución de 1989 a la Comunidad de Estados Independientes*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- TAIBO, C. (1999). *Para entender el conflicto de Kosova*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- TAIBO, C.; Lechado, J. C. (1994). *Los conflictos yugoslavos: Una introducción*. Madrid: Fundamentos.
- ULAM, A. B. (1975). *Stalin: El hombre y su época*. 2 vol. Barcelona: Noguer.
- VEIGA, F. (1995). *La trampa balcánica: Una crisis europea de fin de siglo*. Barcelona: Grijalbo.
- VICKERS, M. (1998). *Between Serb and Albanian: A History of Kosovo*. Londres: Hurst.
- VICKERS, M. (2014). *The Albanians: A Modern History*. Londres / Nova York: I. B. Tauris.
- VOLTES, P. (1999). *Historia de los Balcanes*. Madrid: Espasa.

EL GUETO COM A FRONTERA: EL TESTIMONI DEL DIARI DE JANUS KORCZAK (DE L'ANTISEMITISME A LA SOLUCIÓ FINAL)

RAQUEL DE LA ÀRADA ACEBES
Universitat de Barcelona

CONRAD VILANOU TORRANO
Universitat de Barcelona

Una vasta distancia separa el viejo y el nuevo tiempo, el espacio entre la primera operación, a la que todavía llamábamos «redada», y la segunda, a la que por primera vez llamábamos con el término correcto: *Aktion*. El tiempo nuevo no expulsó de golpe al viejo, que estaba acomodado en las costumbres y los pensamientos; fue un proceso lento y apenas perceptible y, sin embargo, implacable y consecuente, que se completó irremisiblemente tras la segunda operación. Esta segunda *Aktion* tenía ciertas cualidades que la definían con más detalle. El espacio que separaba las dos operaciones era una zona fronteriza.

IDA FINK, *Huellas*

És evident que el tema de l'Holocaust continua copsant l'atenció de les institucions i els organismes públics, que organitzen exposicions de manera recurrent, i de les editorials, que no paren de publicar novetats bibliogràfiques entorn d'aquesta temàtica, justament quan la idea d'Europa viu moments delicats.¹ Efectivament, la Xoà —és a dir, l'Holocaust del poble jueu, però també d'altres minories com ara els gitanos, els homosexuals, els testimonis de Jehovà, etc.— constitueix un dels grans genocidis que han afectat el continent europeu, tot i que fou precedit per l'armeni (1915-1923), tal com va recordar la

1. Entre les iniciatives promogudes per les institucions públiques, citem —sense ànim de ser exhaustius— l'exposició «Més enllà de Mauthausen. Francesc Boix, fotògraf», que va tenir lloc al Museu d'Història de Catalunya del 18 de juny al 18 d'octubre de 2015. Igualment, cal ressenyar l'exposició «Fugint de l'Holocaust. Catalunya i els refugiats jueus de la Segona Guerra Mundial», comissariada per Josep Calvet i la qual s'ha mostrat de manera itinerant en diferents poblacions catalanes. En el seu dia, l'Institut Nacional de Commemoració dels Màrtirs i Herois de l'Holocaust va organitzar l'exposició «Un dia al gueto de Varsòvia: un passeig d'aniversari a l'infern. 19 de setembre de 1941», que va tenir lloc el 1995 sota el patrocini de Caixa Girona.

mostra que el mes de maig de 2017 es va presentar al *Memoriale della Shoah* de Milà, situat als baixos de l'estació central de la capital llombarda, construïda l'any 1931 com a símbol del poder feixista. No per atzar, al seu subsòl, en concret a la via 21, es formaven els combois que partien cap a Auschwitz a través d'un elevador que permetia que els vagons dels deportats fossin amagats a la vista del públic, cosa que confirma els lligams de la modernitat científica i tecnològica amb la màquina mortífera de la Solució Final, alimentada pel gas letal Zyklon B. Se sap que la frontera entre la vida i la mort passava sovint per la deportació a un camp d'extermini a través d'una estació de ferrocarril, un dels símbols de la modernitat. «El crimen nazi estuvo vinculado a las estaciones porque el transporte hacia los campos de exterminio se hizo por tren» (Espada, 2013, p. 7). Precisament, a Varsòvia s'ha aixecat un memorial per recordar les deportacions que sortien de l'estació d'Umschlagplatz, al costat d'una plaça de mides reduïdes (vuitanta metres de llargada per trenta d'amplada) on s'arribaven a reunir diàriament fins a deu mil persones que omplien els trens cap a Treblinka; un monument que s'ha inspirat en els murs del gueto i on hi ha inscrits els noms de milers de víctimes de l'Holocaust.

Així, doncs, no és gens estrany que Adorno, en el seu breu text sobre l'educació després d'Auschwitz, escrivís: «El tipo inclinado a la fetichización de la técnica es, dicho llanamente, el correspondiente a personas incapaces de amar» (Adorno, 1998, p. 88). En altres paraules: la tendència a la tècnica fa individus absolutament freds, una reflexió que coincideix amb l'expressada per Viktor E. Frankl —supervivent d'Auschwitz—, que assenyala que quan tot s'havia perdut, només li restava el record de la seva esposa, sobretot quan marxava entrebancant-se sobre el gel, sense tenir cap notícia sobre la sort de la seva parella: «Fue entonces cuando aprehendí el significado del mayor de los secretos que la poesía, el pensamiento y el credo humanos intentan comunicar: la salvación del hombre está en el amor y a través del amor» (Frankl, 1996, p. 46).

JUDAISME I FRONTERES A LA VELLA EUROPA

És una cosa comprovada històricament que la qüestió del judaisme constitueix un factor important en la història de l'Europa moderna i contemporània, que ha originat, després de l'Holocaust (Xoà o *Shoah*), una literatura notable, sacsejada sovint pels que adopten posicions negacionistes o bé per aquells altres, com ara Daniel Goldhagen —tot i que la nòmina és molt més extensa: James Carroll, Garry Wills, John Cornwell, Rolf Hochhuth, David Kertzer, etc.—, que denuncien actituds col·laboracionistes, com les que han qualificat Pius XII

com el papa de Hitler. Potser això és degut al fet que sovint s'acusa el catolicisme de ser el causant de l'antisemitisme, la qual cosa justificaria la passivitat de l'Església davant de la Solució Final, extrem que el rabí David G. Dalin ha negat rotundament i que, al mateix temps, ha posat en relleu el paper de molts eclesiàstics en la salvació de persones jueves en situacions difícils, com el del nunci Angelo Rotta a Hongria i, fins i tot, el dels capellans catòlics a Polònia, una cinquena part dels quals van acabar a Auschwitz o en altres camps (Dalin, 2006, p. 124). Mentre que hi ha qui ha denunciat el paper de l'Església catòlica en el tema dels jueus, David G. Dalin ha sortit en defensa dels catòlics i, més en concret, de Pius XII i Joan Pau II, a qui ha qualificat de papes filosemites: «Pío XII no fue “el Papa de Hitler”, sino el protector y amigo del pueblo judío en el momento de la historia que más importaba» (Dalin, 2006, p. 34). Per consegüent, a hores d'ara, els possibles vincles de l'Església amb l'Holocaust han esbatanat una nova disputa que segurament generarà més llibres i recerques per tal de donar llum a la controvèrsia entre els detractors i els defensors de Roma. La disputa sobre el paper de l'Església en l'Holocaust serà difícil de tancar.

Al marge d'aquesta controvèrsia, som del parer que cal analitzar la presència dels jueus a Europa com un procés de llarga durada que, per mitjà d'una fenomenologia complexa, va arribar fins al segle xx, tot i que l'assumpte també roman obert a la vista dels esdeveniments que s'han produït des de la fi de la Segona Guerra Mundial a l'Orient Mitjà. És fàcil adonar-se que el judaisme, sobretot després de la creació de l'estat d'Israel (1948), incideix en la geopolítica mundial d'una manera decidida, fins i tot en l'evolució de la Unió Soviètica. A causa d'això, resulta obvi que sense l'Holocaust l'estat d'Israel no hauria sorgit mai i que va tenir des del primer moment el suport dels Estats Units. Per altra banda, durant anys Israel no va mantenir relacions diplomàtiques amb Espanya (fins al 1986) ni tampoc amb el Vaticà (fins al 1993), fins que va arribar al pontificat Joan Pau II, que, com a polonès, coneixia el drama dels jueus i dels catòlics del seu país. «A lo largo de su pontificado, Juan Pablo II “condenó la Shoah de forma insistente, vigorosa e inequívoca”» (Dalin, 2006, p. 217).

Hom sap, també, que el fracàs de l'assimilació dels jueus a l'Europa moderna té molt a veure amb una dinàmica històrica de marginació i eliminació. Passem ara a considerar que el somni d'una zona lliure de jueus (*Judenfrei*) es va començar a forjar després de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), quan es va fer palesa la fallida de l'assimilació hebraica, un procés que es va viure a la segona meitat del segle XIX i que va seguir l'emancipació que es va donar a redós dels vents de la Revolució Francesa del 1789 i després dels conats revolucionaris (1830 i 1848) que van impregnar l'atmosfera política d'aires liberals.

Per exemple, el gueto de Roma es va mantenir fins al 1870, quan es va consumir la unitat italiana, per bé que el 1943 el malson de les deportacions va tornar a assolar la Ciutat Eterna. Pel que fa a l'Imperi Austrohongarès, la situació d'alguns guetos es va mantenir, com en el cas de Cracòvia fins al 1867, quan l'emperador Francesc Josep va atorgar als jueus la llibertat per instal·lar-se on volguessin. Pròpiament, va ser a la zona polonesa que depenia de l'Imperi Austrohongarès, després de la partició del país entre Alemanya, Àustria i Rússia, on la vida dels polonesos i jueus va ser més respectada, tal com va posar de manifest Soma Morgenstern en les seves memòries de joventut. Per la seva banda, Morgenstern constata l'existència d'un institut polonès a la ciutat de Ternopil' (Galítsia), que llavors formava part de l'Imperi Austrohongarès i que avui està integrada a Ucraïna, on tenia un professor jueu (Arian Heilpern) que impartia la classe de literatura polonesa. Aquest aiguabarreig va fer que Morgenstern fos poliglota, que estudiés alemany perquè era la llengua culta del centre d'Europa i que durant els anys de batxillerat copsés un ambient de concòrdia, si més no aparent, entre les diferents comunitats (polonesa, ucraïnesa i jueva).

Malgrat tot i a pesar que la guetització es va diluir en bona part d'Europa, no és menys cert que l'estigma de la condició jueva es va mantenir, tot i que el gueto va quedar a la darreria del segle XIX com un anacronisme (Bettelheim, 1991, p. 216). És per aquest motiu que van romandre zones urbanes amb presència d'importants nuclis de població jueva que donaven una fesomia especial a aquelles ciutats que mantenien l'existència d'un barri jueu, per bé que prosseguien el bandejament i la separació, però sense els llindars i murs que s'havien aixecat durant l'edat mitjana. En aquest punt, podem esmentar Kazimierz, el barri jueu de Cracòvia, originàriament una illa cedida a la comunitat jueva per Kazimierz el Gran i que actualment forma part del nucli històric de la ciutat, que ha estat reconegut com a Patrimoni de la Humanitat (Keneally, 1994, p. 57).

Tot i que els jueus havien estat expulsats de diferents indrets, a finals del segle XIX la seva presència va augmentar al centre d'Europa, com a conseqüència de les migracions que es van produir des de l'est cap a l'oest. La raó d'aquest fet és la gran quantitat de jueus que van ser expulsats de Rússia a causa d'un seguit de persecucions (pogroms) que hi hagué sobretot amb l'arribada al poder d'Alexandre III, que va substituir Alexandre II, víctima d'un atemptat el 1881. El nou tsar, mogut per un afany nacionalista d'afirmació eslava, veia en els jueus —acusats de simpatitzar amb idees progressistes— un perill per a Rússia, de manera que es van produir diverses accions (pogroms) per tal d'atemorir la població israelita, que arribava als cinc milions de persones, és a dir, un cinc per cent de la població total de l'imperi tsarista. «En la corte de Ale-

jandro III se solía decir que el problema judío se resolvería cuando una tercera parte de ellos emigrara, otra tercera parte se convirtiera y el resto pereciera. El zarismo había preparado, pues, de forma rudimentaria, su propia *solución final*» (García Voltá, 2012, p. 44-45). Atesa la política antisemita del tsarisme, milers de famílies israelites emigraren cap a l'Europa central; aquesta situació es donava des de la divisió de Polònia a la fi del segle XVIII, una part molt important de la qual —amb Varsòvia al capdavant— va caure sota el poder tsarista.

Así pues, la partición de Polonia provocó de golpe un tremendo desplazamiento de los judíos orientales a los reinos centroeuropeos. Desencadenó asimismo los más importantes movimientos migratorios de judíos del Este al Oeste (hacia el interior de Alemania y, a partir de 1849, hacia Viena) y del Este al Sur (a Hungría) que había vivido Europa desde la Edad Media hasta aproximadamente 1880 (Karady, 2000, p. 71).

La població jueva presentava dos mons ben dispars: els que procedien dels ambients rurals de l'Est —i que vivien pobrament en llogarets (*shtetles*) i parlaven en ídix— i els que gradualment es van assentar a les ciutats, on sovint van ésser assimilats i van adquirir posicions benestants, sobretot quan se'ls va permetre entrar a la universitat (ni que fos en una proporció limitada) i accedir a l'exercici de professions liberals (advocacia i medicina, principalment, si bé molts estudiants van optar per les enginyeries, ateses les restriccions en altres carreres). Convé ressaltar la voluntat de pervivència dels *shtetles*, on residien rabins ortodoxos; un ambient que Marc Chagall va pintar i que, malgrat les destruccions constants, eren aixecats una vegada i una altra. Bábel va escriure el 1920: «Camino sin poder pararme, estoy fascinado, el *shtetel* ha sido destruido, lo reconstruyen, existe desde hace cuatrocientos años, los restos de la sinagoga. El nuevo y el antiguo cementerio, el *shtetel* tiene cuatrocientos años» (Bábel, 2008, p. 44).

Cal tenir present que els jueus es diferenciaven no només pel seu emplaçament, al camp o a la ciutat, sinó també pel llenguatge, ja que si els que vivien als llogarets (*shtetels*) parlaven ídix, els jueus urbans s'havien adaptat en general a la cultura dominant. «Existe al lado de *Yiddishland* —Polonia y Rusia, donde la lengua judía dominante es el ídish— una *Deutsch-Jüdischland*: Europa central» (Löwy, 2015, p. 16). En aquest sentit, cal posar en relleu que el jueu assimilat que s'havia obert camí en el món de la cultura, més enllà del tradicional món dels negocis, dominava diversos idiomes i, gradualment, abandonava les pràctiques religioses. Arran d'aquesta actitud, l'emancipació dels jueus va ge-

nerar un doble moviment: l'assimilació del món exterior i la pèrdua d'identitat en relació amb el que succeïa a l'interior de les comunitats israelites (Traverso, 2013, p. 21). No obstant això, i tal com recorda Bruno Bettelheim en comentar la infància de Korczak, tots els jueus que vivien a Polònia —un 10 % dels 33 milions d'habitants, la qual cosa dona una població jueva de 3.300.000 persones (Hilberg, 2005), la comunitat israelita més gran del continent— parlaven i llegien la llengua ídix, i seguien les seves tradicions i els rituals religiosos (Bettelheim, 1991, p. 173). Respecte a això, escau assenyalar que l'escriptor polonesoamericà Isaac Bashevis Singer —que sempre va utilitzar la llengua ídix— va obtenir el Premi Nobel de Literatura el 1978 i és autor d'alguns contes de contingut hebraic, com el dedicat al gólem, una llegenda medieval que Martin Buber no va dubtar a recuperar.

L'assimilació dels jueus va fer que reformulessin la idea de la *Bildung*, i és per això que es pot parlar d'un ideal formatiu que va sorgir de la fusió d'ambdós mons: el jueu i l'alemany (Kaiser, 1999). S'esdevingué així una síntesi cultural judeogermànica que es manifesta en la modernitat de Viena —una ciutat antisemita— de finals del segle XIX i començaments del XX, en la producció d'artistes, literats, teòrics i científics jueus (Le Rider, 2016, p. 21). En aquesta mateixa direcció s'han manifestat altres historiadors que han posat en relleu que els jueus van sobrevalorar la formació, per la qual, segons George Prochnik, tot estrafant Zweig, van manifestar una autèntica devoció, però que no va ser suficient per frenar l'ascens de Hitler. «La reverencia por la *Bildung*, esa idea mágicamente potente del desarrollo completo y riguroso del carácter intelectual, basado en la fluidez a la hora de conocer el canon occidental, había hecho imposible que los alemanes educados se tomaran en serio a Hitler, escribe Zweig» (Prochnik, 2014, p. 75). Sembla evident, doncs, que els jueus, exclosos secularment de la cultura, van participar de l'«ideal goethiano y humboltiano de la cultura personal (*Bildung*) como forma de contribuir y participar en la cultura colectiva (*Kultur*)» (Le Rider, 2016, p. 34). A la llarga, emperò, els jueus polonesos van ser víctimes de la *Kultur* germànica —una perversió de l'ideal formatiu de la *Bildung*, tal com han descrit autors com ara Victor Klemperer (2019) i Rosa Sala Rose (2007)— que es va llançar sobre terres poloneses els primers dies del mes de setembre de 1939, quan les tropes de la Wehrmacht, que reunia les forces alemanyes de tots els exèrcits (mar, terra i aire) durant la guerra, van envair Polònia. S'ha dit que després de la Segona Guerra Mundial a Polònia només van quedar vius uns trenta mil jueus, xifra que pot servir per il·lustrar la magnitud de la tragèdia de la població israelita: es calcula que tres milions de jueus polonesos van ser víctimes de l'Holocaust, dels quals més de vuit-cents mil van morir a Treblinka.

Per tal de donar llum al que comentem, sembla oportú parar atenció a la capital imperial de Viena —la metròpoli dels jueus de l'Est, segons Le Rider—, que es va convertir en el centre nuclear de la qüestió jueva i on, després del fracàs de l'assimilació, va aparèixer el sionisme que va proposar Theodor Herzl i que Martin Buber va promoure en distanciar-se de l'ideal cosmopolita de la cultura universal que perseguia aconseguir una persona culta (*Bildung*). Enfront d'aquesta formació o cultura universal predicada per autors com Herder i Goethe, Buber va reclamar un humanisme nacional inspirat en la història del mont Sió i caracteritzat per la purificació i la redempció fins al punt de generar un tipus d'home jueu d'acord amb la tradició de Jahvé, per la qual cosa va reivindicar una educació nacional (Buber, 1978, p. 111-129). Vist en perspectiva, es pot considerar que aquesta posició, ben contrària a la que va defensar l'humanisme universal i cosmopolita de Stefan Zweig, constitueix una autoafirmació hebrea i una resposta a l'antisemitisme —un nou codi cultural— que des de 1880 no va parar de créixer a tot Europa.

Al capdavant, l'arribada de jueus de l'est d'Europa, arran dels pogroms russos esperonats per les autoritats tsaristes des de 1881 i que es van accentuar a partir de 1904, va impulsar els vents i les disposicions antisemites. «En Viena, la llegada de los judíos procedentes del ámbito rural exacerbó el antisemitismo de la población. Desde 1900 judíos y turcos eran los únicos que vestían con su traje nacional por las calles de la ciudad» (Johnston, 2009, p. 112). Amb aquest rerefons, l'expressió «östjuden» ('jueus de l'est') constituïa un insult i apareixien en dos tipus de jueus: els assimilats, que participaven dels béns culturals, i els jueus de l'est, una figura que Joseph Roth va retratar magistralment (Roth, 2008). A més, en una Europa secularitzada els jueus es van veure obligats a adaptar-se a un món modern que exaltava la importància del progrés tècnic, una manifestació de l'Anticrist, segons Joseph Roth, atès que «los inventos, bendición del espíritu, se han convertido en elemento del Anticristo» (Roth, 2013, p. 49).

Segons Roth, l'Anticrist també va prendre cos en els antisemites, que a la Rússia tsarista, com hem vist, van dur a terme pogroms contra els jueus, a la darrera del segle XIX, amb «la intenció d'aterrir els joves jueus revolucionaris», si bé a la llarga els pogroms silenciosos van constituir una persecució sistemàtica que limitava els drets dels israelites, que eren confinats territorialment (Roth, 2008, p. 114). Al cap i a la fi, el sorgiment del sentiment antisemita va posar en dubte la pretesa convivència que es donava en un imperi com l'austrohongarès, format per múltiples pobles que parlaven llengües diferents, entre les quals cal comptar el polonès i l'ídic, quan el territori polonès es trobava sota el jou dels imperis alemany, rus i austrohongarès. Tampoc no és exagerat pensar, tot

seguint Roth, que sense la participació jueva difícilment hauria reeixit la Revolució Russa, sobretot després de la guerra civil russa (1917-1923), perquè els jueus van voler posar fi a l'opressió antisemita tsarista. Altrament, i sempre segons Roth, els jueus es van convertir en els revolucionaris (*rerum novarum cupidi*, és a dir, desitjosos de coses noves) perquè no tenien la vida fàcil en cap lloc d'Europa i buscaven, per una via o altra, l'alliberament (Morgenstern, 2008, p. 55).

Si Cracòvia havia pertangut a l'Imperi Austrohongarès, Varsòvia havia caigut sota l'hegemonia del tsarisme, de manera que des de feia dècades vivia un procés de russificació que, després d'un breu parèntesi, tot i la influència germànica des de 1915, va tornar a aparèixer un cop alliberada Polònia per l'Exèrcit Roig. No endebades, la figura del patriota polonès desterrat a Sibèria és una realitat que queda reflectida en obres com la novel·la *Resurrecció* (1889), de Tolstoi. Cal tenir en compte, a més, que la història de Polònia ha estat ben dissortada, i encara més si tenim en compte que la geografia polonesa es va dividir a finals del segle XVIII en diverses reparticions (1772, 1793 i 1795) entre la Confederació Germànica que lideraven Prússia, Rússia i Àustria. Així fou com Varsòvia va quedar en l'òrbita russa, per la qual cosa no és estrany que Korczak hagués de formar part de l'exèrcit tsarista en la Guerra Russojaponesa (1904-1905) que va significar la derrota russa i, consegüentment, l'esclat de la revolució de signe liberal de 1905, preludi de la revolució de 1917.

És per això que els manuals sobre la història de Polònia divideixen la trajectòria del país en dues grans etapes: l'anterior i la posterior a 1795 (Lukowski i Zawadzki, 2001). «Polonia fue poco más que un concepto durante los siguientes cien años y sus defensores eran considerados soñadores románticos» (Zamoyski, 2008, p. 2). Efectivament, a partir de 1795 es va posar fi a la independència polonesa, tot i que, després dels intents de revolta dels anys 1830 i 1846-1848, el 22 de gener de 1863 va esclatar a Varsòvia una protesta dels joves contra el reclutament per a l'exèrcit tsarista, una rebel·lió que va ser esclafada violentament per les tropes russes, fins al punt que Alexandre Herzen va defensar la posició polonesa des del seu diari *The Bell*.

Arribem així al moment de l'esclat de la Gran Guerra, quan el tsar va dirigir una proclama a les regions poloneses sota el poder dels imperis germànics —l'alemany i l'austrohongarès— per animar-les a la insurrecció a canvi de la independència, una notícia que va ser acollida amb recel per la comunitat russa que es trobava a París, segons reflecteix Gaziell al seu diari d'estudiant a la capital francesa, escrit durant el mes de setembre de 1914. Aquella insurrecció havia d'afavorir els interessos dels aliats, que es pensaven que els polonesos podien debilitar el front oriental i afavorir els atacs militars russos, que avança-

rien per l'oest en la seva lluita contra l'Imperi Austrohongarès. Quan va començar a circular aquest rumor per París, segons la premsa, els russos instal·lats a la capital francesa recordaven —com recull Gaziél— la política tirànica del tsarisme contra la cultura polonesa. Aquest és el testimoni d'una professora russa d'un col·legi de nenes de la Polònia sotmesa al tsar, recollit per Gaziél al seu diari:

Es imposible que ustedes se hagan cargo de la tiranía que nuestro Gobierno ejerce sobre la población indígena. Les está prohibido el uso oficial y la enseñanza de su lengua. La historia de Polonia ha desaparecido por completo de las escuelas. Los impuestos más absurdos y las vejaciones más inauditas se aplican a los poloneses con un rigor implacable. Y su vida en su propio país se hace tan difícil y penosa, que muchos de ellos se ven obligados a emigrar para siempre (Gaziél, 1915, p. 157).

Va caldre, doncs, esperar a la fi de la Gran Guerra (1914-1918), gràcies a la declaració del president Woodrow Wilson (8 de gener de 1918), per traçar un nou mapa d'Europa que semblava un veritable mosaic i on van sorgir nous països, com Polònia. De totes maneres, els límits fronterers que es van desprendre del Tractat de Versalles (1920) —una pau cartaginesa, segons John Maynard Keynes— no van quedar definits nítidament a causa de la presència de minories ètniques a l'interior dels nous països, tal com va succeir a Polònia amb ucraïnesos i bielorrussos. «El nacionalismo ucraniano era más antipolaco y antisemita que antiruso» (García Voltá, 2012, p. 107).

A causa d'això, el jueu oriental aspirava a fugir cap a Amèrica, de manera que després de la Primera Guerra Mundial els vaixells d'emigrants cap al nou continent se succeïen l'un rere l'altre. Una bona mostra del que diem es troba en l'article que Joseph Roth va publicar el 18 de febrer de 1923 al *Prager Tagblatt*, sobre la sortida del vaixell *Pittsburgh* del port de Bremerhaven, un dels més importants d'Alemanya. Una tercera part dels mil vuit-cents passatgers eren jueus que, segons Roth, havien pogut escapar sortosament dels pogroms.

Vienen de Rusia y los países sucesores, de Polonia y Lituania, los expulsa la Europa oriental. Desde hace siglos emigra esa población de judíos orientales, de campesinos pobres, hacia el oeste, dejando su patria, buscando su patria. De ellos emana una gran tristeza: de sus barbas grises, de sus rostros surcados, de sus conmovedores fardos toscos (Roth, 2020, p. 25-26).

No és exagerat afirmar que aquesta fenomenologia pot explicar la presència de milers de jueus polonesos a Alemanya, els quals, sense avís previ i mancats

d'equipatge i de pertinences, van ser expulsats la nit del 27 al 28 d'octubre de 1938, i desproveïts de tots els seus béns. Es tracta d'una llarga odissea que es va produir en un moment en què Polònia seguia un antisemitisme infame (Koch, 2020, p. 30). Segons els especialistes, la disposició va afectar divuit mil *östjuden*, amb passaport polonès, que van ser retornats en ferrocarril a Polònia, en una *Aktion* que preludiava pogroms com el de la Nit dels Vidres Trencats que va tenir lloc pocs dies després, la nit del 9 al 10 de novembre de 1938, que es pot considerar l'inici de l'Holocaust.

Les penalitats d'aquests jueus deportats van ser moltes, atès que van ser considerats apàtrides i van quedar en una terra de ningú entre ambdós països, sense ajuda ni protecció. Aquesta situació límit, en què es trobaven els familiars, pares i germans de Herschel Grynszpan, va desencadenar l'atemptat d'aquest jove jueu de només disset anys, que s'havia refugiat a París amb un passaport polonès, contra Ernst von Rath, diplomàtic del III Reich a la capital francesa. L'atac va tenir lloc a la seu de l'ambaixada el dilluns 7 de novembre, després que l'adolescent Grynszpan —el 3 de novembre havia rebut una postal de la seva germana Berta, en què li comunicava les penalitats viscudes i la situació en què es trobaven— adquirís una petita arma que va ser suficient per malferir el representant del govern hitlerià a la capital francesa, que va morir hores després. La mort d'aquest diplomàtic —que va ser presentada pel III Reich com la prova fefaent de l'existència d'un complot o una conjura del judaisme internacional contra Alemanya— va ser el detonant de la Nit dels Vidres Trencats (*Kristallnacht*), un pogrom en tota regla contra la comunitat jueva que va comptar amb la passivitat i la connivència de les autoritats, que van esperonar la persecució dels seus negocis, establiments i sinagogues i van atemorir la població israelita assentada a Alemanya per tal que fugís, fase prèvia a la Solució Final que es va acordar a la conferència de Wannsee (20 de gener de 1942), poc després que les tropes alemanyes fossin aturades a les envistes de Moscou el desembre de 1941. Però no avancem esdeveniments i tinguem present que Herschel Grynszpan va ser portat a Alemanya després que els nazis ocupessin França, on romania empresonat, el 1940. No obstant això, mai no va ser jutjat públicament, per bé que els capitosts del nazisme, com Goebbels, havien pensat a organitzar un muntatge propagandístic per justificar que Alemanya s'havia defensat en iniciar la guerra. Fos com fos, Grynszpan va declarar de manera fantasiosa que mantenia una relació homosexual amb la seva víctima, que va motivar la mort del diplomàtic, la qual cosa pot explicar que els nazis renunciessin al judici públic. Potser per això, la pista de Grynszpan es perd entre els esdeveniments de la Segona Guerra Mundial i els especialistes assenyalen que probablement va morir en algun moment del darrer episodi del

conflicte bèl·lic, després de romandre internat en diferents presons de la Gestapo i en diversos camps (Koch, 2020).

A part d'això i en un altre ordre de coses, hem d'insistir en la vinculació entre la religió catòlica i el nacionalisme polonès. Sobre aquest punt, són clarividents les paraules d'Hilari Ragner: «Els polonesos sempre han considerat la fe catòlica romana com la clau de volta de la seva identitat nacional, amenaçada històricament pels russos ortodoxos, pels tàrtars musulmans i pels suecs i prussians luterans» (Ragner, 1998, p. 64). No és pas temerari apuntar que aquests vincles arriben fins a l'època recent, encara més si tenim en compte que Joan Pau II, després d'ingressar a Cracòvia en el seminari subterrani i clandestí on va salvar la vida quan va escapolir-se de l'acció contra els joves el 6 d'agost de 1944 (conegut com a Diumenge negre), el 22 de juny de 1983 va «beatificar a Cracòvia Rafael Kalinowski i Albert Chmielowski, per la seva participació en la insurrecció polonesa del 1863» (Ragner, 1998, p. 61). Si el primer havia estat condemnat a mort, tot i que finalment va ser desterrat a Sibèria, el segon va ser mutilat com a càstig. Així s'entén igualment que Edith Stein —nascuda el 1891 a Breslau, llavors una ciutat alemanya que ara és polonesa (Wrocław) i la població de la qual va ser gasificada a Auschwitz (1942) després de convertir-se al catolicisme— fos beatificada el 1987 i santificada el 1998 per Joan Pau II. De fet, l'oposició entre russos i polonesos ha estat una constant en la història recent d'Europa, i l'agressió soviètica de 1939, que va atacar per l'est, tot coincidint amb la invasió alemanya per l'oest, és una bona mostra del que diem, d'acord amb les clàusules secretes del pacte Ribbentrop-Molotov del 23 d'agost de 1939.

Així doncs, la nació polonesa va caure sota el poder del nazisme, que va portar Korczak i els seus infants a la mort, en la gran acció de l'estiu de 1942. Més tard i una vegada derrotat el nazisme, es va establir la República Popular (1948), és a dir, un règim satèl·lit de la Unió Soviètica que, sota l'hegemonia estalinista i amb tics antisemites, va condemnar Korczak a l'ostracisme. Tal vegada, és possible que Andrzej Wajda —el pare del qual va ser víctima de la matança soviètica de Katin, que Wajda va portar al cinema el 2007— no rodés la pel·lícula sobre Korczak fins al 1990, un any després de la caiguda del mur de Berlín, quan les circumstàncies van permetre vindicar el seu nom.

Naturalment, després de l'aliança entre l'Alemanya nazi i la Unió de Repúbliques Socialistes Soviètiques (URSS), el destí de Polònia va quedar en mans de les dues potències, que es disputaven la influència sobre l'Europa central i de l'est i, nogensmenys, sobre els Balcans. L'esclafament de la insurrecció de Varsòvia iniciat el dia 1 d'agost de 1944 per les tropes nazis, quan l'Exèrcit Roig —que havia estat derrotat pels polonesos l'any 1920— es va

palplantar per venjança a la riba del Vístula sense intervenir-hi, té molt a veure amb el que comentem. Encara a hores d'ara, per a molts resulta una incògnita el fet que l'estiu de 1944 les tropes soviètiques no ataquessin Varsòvia per ajudar els polonesos, encara que hi ha historiadors que troben una resposta per justificar la passivitat soviètica: «Las tropas soviéticas estaban exhaustas y Stalin no tenía ningún interés en ayudar a unos insurrectos que eran claramente anti-comunistas» (García Voltá, 2012, p. 215). Per aquesta raó, Varsòvia va esdevenir una ciutat màrtir: si primer va ser germanitzada en un procés de neteja ètnica, després va viure un procés de russificació —que escriptors com Sándor Márai i Agota Kristof han denunciat en el cas d'Hongria— fins a la caiguda del mur de Berlín (1989).

En qualsevol cas, les tensions venien de lluny, atès que, com hem indicat, el Tractat de Versalles (1920) no va deixar ben definides les fronteres entre Polònia i Rússia, antagonisme que va desencadenar la Guerra Polonesosoviètica (febrer de 1919-març de 1921), que es va saldar amb la victòria polonesa després de fets heroics com la batalla de Varsòvia (13-25 d'agost de 1920), en què, sota la direcció del mariscal Józef Pilsudski, es va rebutjar l'atac soviètic que assetjava la ciutat. És clar que aquella contesa bèl·lica polonesosoviètica volia resoldre per la via de les armes les disputes pels límits territorials entre les dues nacions, quan la nova Polònia sorgida de la Gran Guerra aspirava a recuperar zones que havien estat sota la seva jurisdicció abans de fer-ne el repartiment. La Pau de Riga (1921) va posar fi a aquell conflicte, en què Rússia va haver de compensar econòmicament Polònia per la seva dominació des de l'època del repartiment d'aquell territori, a la fi del segle XVIII, mentre Polònia assegurava la seva expansió cap a l'est, per bé que la vigència del nou ordre —sempre amb conflictes— només va durar un parell de dècades, fins al 1939.

No obstant això, els límits fronterers de la nova Polònia, que va alimentar el somni d'una expansió o gran Polònia, van ser una qüestió disputada pels seus veïns, de manera que si els soviètics es van llançar a una guerra que van perdre, els alemanys i els polonesos es van enfrontar durant els anys 1918 i 1922 amb diverses formacions paramilitars pel control de les fronteres de Silèsia i Pomerània (Zaloga, 2007, p. 8). Amb tot, cal afegir-hi els conflictes entre polonesos i diferents minories (ucraïnesos, bielorusos) que van ressorgir de nou durant l'ocupació nazi de Polònia, quan homes armats d'aquelles ètnies es van posar al costat del III Reich contra la població polonesa.

Arran d'aquestes disputes pels límits territorials i les hostilitats entre els diferents grups ètnics que vivien dins de Polònia, les fronteres de nova planta sorgides a la fi de la Gran Guerra van obligar a introduir-hi el passaport, una novetat per als que abans circulaven lliurement dins de cadascun dels imperis

respectius, unes extenses demarcacions on hom es podia traslladar sense visats. El 7 d'agost de 1919, Roth va escriure al diari *Der Neue Tag* les paraules següents: «Las fronteras políticas tampoco son ya puntos, rayas, líneas, etc., sino vejaciones dolorosas, pasiones, gólgotas, crucifixiones, en una palabra: *registros*» (Roth, 2010, p. 213). Per consegüent, resulta innegable l'impacte del Tractat de Versalles, que va significar una nova reordenació del mapa geopolític europeu, de manera que Polònia —que havia perdut la seva independència feia dècades— va recuperar la singularitat política, per bé que la seva identitat religiosa i cultural havia romàs en el temps, malgrat els intents de germanització i russificació que s'havien portat a terme.

Fos com fos, aquella nova geografia va deixar ciutats lliures, com Gdansk, que va rebre l'estatut d'autonomia, sota la protecció de la Societat de Nacions, encara que el somni expansionista del nazisme, que cercava nous espais vitals (*Lebensraum*), va proclamar-ne la inclusió en el III Reich, tal com va fer el 12 de març de 1938 amb l'annexió (*Anschluss*) d'Àustria i la incorporació dels Sudets pocs mesos després (1-7 d'octubre de 1938). En últim terme, el pretext que els alemanys van esgrimir per envair Polònia va ser aconseguir un passadís que connectés la Prússia Oriental amb Gdansk (Danzig). En resum, l'1 de setembre de 1939 la Wehrmacht va endegar una campanya militar en què va aplicar les noves tècniques de la guerra llampec (*Blitzkrieg*), amb noves armes com les divisions cuirassades (*Panzer*) i bombarders de vol en picat (*Stuka*) (Zaloga, 2007, p. 6). Això palesa que Polònia va esdevenir un camp propici per a les proves militars, que més tard van ser aplicades a la campanya de França (1940).

Resta consignar que, segons els especialistes en història militar, el mite d'un exèrcit polonès amb tropes a cavall i armades amb llances que s'havien d'oposar a les divisions motoritzades alemanyes va ser més el producte d'una invenció que no pas una realitat, invenció que el nacionalisme polonès va potenciar i que el cinema surrealista d'Andrzej Wajda va refermar en la pel·lícula *Lotna* (1959), nom d'una euga (Zaloga, 2007, p. 90). Tampoc s'ha d'oblidar que, mentre que les tropes alemanyes atacaven per l'oest, a partir del 17 de setembre de 1939 les soviètiques ho van fer per l'est, en un front on les defenses poloneses eren minses. A més, aquella agressió va ser una sorpresa fins a l'extrem que algunes persones confiaven que la invasió soviètica serviria per oposar-se a l'avanç alemany i ajudar la nació polonesa, cosa que no va succeir. Tot i que una part petita de l'exèrcit polonès va poder fugir i es va incorporar a la Polònia lliure que va lluitar contra el nazisme, Varsòvia va caure el 27 de setembre, després de ser bombardejada durant dos dies per l'aviació enemiga. Així es va consumir la derrota militar de la Segona República Polonesa, que no va poder aturar l'avanç d'aquells dos grans exèrcits que van escometre simultània-

ment tant per l'est com per l'oest, amb la voluntat afegida de desnaturalitzar un país que havia de ser —com abans de 1918— germanitzat i russificat, cosa que significava perdre les pròpies senyes d'identitat.

VERS UNA CIUTAT SENSE JUEUS

És obvi que la despolonització implicava un retrocés de la llengua nacional del país en favor de l'alemany i del rus. Això vol dir que el tema lingüístic també constitueix una variable que s'ha de tenir en compte, aspecte que adquireix encara més relleu si tenim en compte que els jueus assimilats eren poliglotes, sense perdre de vista que l'estudi de l'hebreu havia afavorit la imaginació, de la mateixa manera que ho feia la prohibició de realitzar imatges de Déu. «El manejo del lenguaje contribuyó a mitigar las humillaciones infligidas a los judíos por los gentiles» (Johnston, 2009, p. 107). Aquesta fascinació pel llenguatge dins l'òrbita jueva es confirma en els casos de Wittgenstein i Freud, dos referents vienesos, i també en els de Karl Kraus i Hugo Bettauer: els primers, en el camp del pensament; els segons, en el de la literatura satírica. A més, aquests dos darrers autors han estat recuperats en els últims anys, primer amb una notable antologia de Kraus (Kraus, 2011) i un excel·lent estudi monogràfic del mateix autor (Santana, 2011) i, més recentment, amb l'obra més famosa d'Hugo Bettauer, *La ciudad sin judíos* (1922), apareguda dos anys abans que Hitler escrivís *Mein Kampf* a la presó i tres anys abans de la seva publicació. En tot cas, cal assenyalar que Janusz Korczak (1878-1942) —pseudònim de Henrik Goldszmit, que el va treure d'una novel·la polonesa que estava llegint (Bettelheim, 1991, p. 173)— va ser un pediatre amb velleïtats literàries, que va escriure narracions per a infants que van tenir molt èxit, com *El rei Maties I* (1923), un llibre que segons Bruno Bettelheim es pot vincular al gènere de la *Bildungsroman* i en què el mateix Korckzac esdevé el rei Maties. Endemés, Korckzac va col·laborar a Ràdio Varsòvia fins que va ser-ne expulsat per la seva condició jueva, abans de la invasió alemanya de 1939.

És interessant observar que la paraula va ocupar un lloc de privilegi al cenacle jueu vienes en les seves múltiples manifestacions: teatrals, periodístiques i humorístiques. La presència jueva competia, doncs, amb l'alemanya, de manera que la paraula —en mans de la minoria hebrea— es va transformar en una arma del pensament i de la sàtira, una situació que va perdurar fins i tot durant els primers temps del gueto, a partir de 1940, quan funcionaven els cabarets. Aquí entra en escena *La ciudad sin judíos*, d'Hugo Bettauer —nascut el 1872 i mort a les mans d'un estudiant el 1925—, en què s'ironitza sobre la

vida vienesa sense la presència jueva. «Un estudiante de odontología acusó a Bettauer de haber fomentado la promiscuidad sexual y le disparó en su oficina el 10 de marzo de 1925. Bettauer, aliado socialista de Karl Kraus, murió dieciséis días más tarde, prácticamente sin que nadie lo lamentara» (Johnston, 2009, p. 114). Segons assenyala Murray G. Hall, Bettauer dirigia des de 1924 la revista *Er und Sie* (“Ell i Ella”), «semanario para la cultura vital y el erotismo» que fou denunciat per presumpta pornografia (Bettauer, 2015, p. 171).

Res no és com abans després de l'expulsió dels jueus, segons aquesta obra que Murray G. Hall considera una «petita novel·la de futur», una macabra història que els jerarques nazis haurien d'haver tingut en compte per preveure els passos que calia seguir i evitar la ruïna econòmica que significava l'expulsió dels jueus. De fet, Bettauer presenta una radiografia de les diferents posicions polítiques sobre la qüestió jueva en la incipient república austríaca que va començar el seu camí el 1919. Els socialcristians i els nacionalgermànics estaven en contra dels jueus, que eren defensats per la minoria socialdemòcrata. A més, els personatges d'aquesta novel·la d'anticipació són identificables amb els que regien la política austríaca des de la cancelleria o el consistori vienès. Així, Murray G. Hall no dubta a assenyalar el dirigent obrer socialcristià Leopold Kunschak com el «pare espiritual» de la novel·la, ja que va esperonar disposicions contra els jueus.

En conseqüència, Bettauer va partir d'una realitat històrica que situava la minoria jueva en una situació de vulnerabilitat i marginació i, a la llarga, d'exclusió i expulsió. Amb tot, l'esborrany presentat per Kunschak pot considerar-se moderat si es compara amb les pretensions del Partit Obrer Nacional-socialista de Hitler (1920). Murray G. Hall escriu al postfaci: «A diferencia de Kunschak, estos últimos aún no hablan de campos de concentración. Kunschak, en un largo discurso pronunciado en la Asamblea Nacional Constituyente el 29 de abril de 1920, los contempla como una solución, aunque hay que subrayar que el concepto tenía entonces un significado completamente distinto al que tiene en la actualidad» (Bettauer, 2015, p. 163). Mentrestant, a l'inici de la dècada dels anys vint, a Àustria apareixien llibres —generalment d'autors cristians— carregats d'un profund antisemitisme, en un context que va propiciar l'annexió (*Anschluss*) al III Reich el 12 de març de 1938, un somni per als partidaris —austríacs i alemanys— del pangermanisme. El llibre d'Éric Vuillard *L'ordre del dia*, guanyador del premi Goncourt (2017), posa de manifest com va anar aquell procés d'annexió i com el president de la república austríaca (Wilhelm Miklas) i el canceller alemany (Kurt Shuschnigg) van cedir a les exigències de Hitler. I això que a Àustria imperava des del 1934 un règim autoritari, l'austrofeixisme, inspirat en el model italià i dirigit per Engelbert

Dollfuss, qui, tot i haver-se oposat al Partit Socialdemòcrata, que comptava amb les forces del Schutzbund, aquell mateix any va ser víctima d'un atemptat perpetrat per agents nacionalsocialistes després d'haver-se prohibit el Partit Nazi. El plebiscit posterior (10 d'abril de 1938) va ser una pantomima que va servir per mantenir les aparences formals d'una annexió que va ser duta a terme sota pressió i amenaces. Per això quan aquell mateix any 1938 Victor Serge es va referir a Àustria com a cementiri d'Europa, es feia ressò del gran nombre de suïcidis que s'havien produït en aquell país després de la seva annexió, davant del silenci de la burgesia dirigent i de l'Església catòlica (Serge, 2011, p. 31-35).

Potser és inútil recordar que la fi del món d'ahir —feliç expressió de Stefan Zweig— no es va produir el 1918, en finalitzar la Gran Guerra, sinó el 1938, quan, arran de la incorporació d'Àustria al III Reich, fou impossible sortir en tren des de Viena i es va tallar la llibertat de moviments cap a Praga i Budapest. De fet, Friedrich Torberg i Sándor Márai van considerar que la fi del món d'ahir es va produir el 1938, quan es va impedir la llibertat de moviments en tot el centre del continent, que va caure sota el jou del nazisme. Aquell dia, Europa —o, com a mínim, la vella Europa danubiana, que permetia una lliure circulació de persones— va quedar ferida d'una mort gairebé definitiva o, com va expressar Malaparte a *Mamma marcia*, després de la Segona Guerra Mundial va esdevenir una «vieja madre exhausta, marchita, podrida» (Malaparte, 1969, p. 330). Quelcom similar ha escrit Olivier Guez en el llibre sobre Mengele: «Europa, valle de lágrimas. Europa, necrópolis de una civilización aniquilada por Mengele y sus esbirros de la Orden Negra de la Calavera, punta envenenada de una flecha lanzada en 1914» (Guez, 2018, p. 127). Una vella Europa que va veure que de bell nou sorgien guetos a les ciutats dominades pels alemanys, una rèmor de l'edat mitjana que es va mantenir fins al segle XIX i que retornava com una prova de la deshumanització i la barbàrie de la civilització continental.

Com que és impossible donar compte de tots els entramats de *La ciudad sin judíos*, convé precisar alguns punts del seu argument. Tot comença amb l'aprovació al Parlament austríac, a fi de salvaguardar la identitat ària i cristiana del país, d'una llei antijueva que serveix per dictar normes d'expulsió que són acceptades pels sionistes «porque responde a nuestras metas» (Bettauer, 2015, p. 23). La paradoxa sorgeix ben aviat, quan es comprova que moltes famílies cristianes tenen la seva sang barrejada amb la jueva. Podem afegir que, segons la ficció i després d'unes setmanes d'alegria als carrers de Viena, l'expulsió dels jueus comporta —sempre segons la novel·la—conseqüències funestes per a la marxa econòmica de la ciutat. Els negocis perden la clientela jueva. Així, l'alta

costura, els restaurants, els cafès, els joiers, els botiguers, etc. es queden sense clients i entren en crisi. Els banquers de Viena no tenen la perícia dels jueus, que sabien aconsellar i invertir a l'estranger. Els lloguers —malgrat que els jueus havien deixat molts habitatges lliures— també augmenten, amb el consegüent perjudici per a la població vienesa. La corona es devalua i la inflació creix sense parar. Més d'un nou ric que s'aprofita de l'expulsió dels jueus fa fallida. Amb tot, s'ha de recordar que va ser Hjalmar Schacht qui, des de la direcció del Reichsbank (1923-1931), va salvar l'economia alemanya —primer de la inflació de l'època de la República de Weimar i, més tard, quan ocupà el càrrec de ministre d'Economia durant els anys 1933-1939— i qui, al mateix temps, va ser responsable del Reichsbank de nou entre 1934 i 1937, del sotrac que va representar la marginació dels jueus de la vida financera i productiva a partir del 1933.

Segons *La ciudad de los judíos*, novel·la escrita —recordem-ho— el 1922 en to satíric, ja llavors es veien pels carrers joves amb la creu gammada, fins al punt que «casi todos los hombres y mujeres, niños y adolescentes, llevaban la insignia, que proliferaba en banderas y emblemas» (Bettauer, 2015, p. 95). Si en un primer moment es va culpar els jueus vienesos de tots els mals, davant del desastre econòmic que s'acostava es va atacar el judaisme internacional, acusat de tenir la col·laboració de la maçoneria. Així, es va afaiçonar una mena de complot mundial que s'articulava a partir de la conjura judeomaçònica que volia socavar els fonaments de la cultura occidental amb la connivència del comunisme, encoratjat pel desig de revenja per la derrota soviètica del 1920 davant de Polònia. Sense anar més lluny, el franquisme també va assumir aquesta brama de l'existència d'un contuberni internacional judeomaçònic, amb el suport explícit del règim soviètic, en la seva croada contra el comunisme.

Àdhuc és pertinent anotar que *La ciudad de los judíos* inclou una història d'amor entre un jove jueu que per camuflar-se adopta el nom francès de Henry Dufresne, probablement per similitud amb el cognom Dreyfus, i una austríaca de soca-rel anomenada Lotte. Finalment i gràcies als estratagemes del jove jueu amb vestit francès, es convoquen unes noves eleccions i així es genera una majoria suficient (malgrat les dificultats resoltes de manera grotesca) que facilita la desaprovació de la llei antijueva. Un final feliç per a una història que, com sabem, fou molt diferent. Malauradament, també aquí la realitat supera la ficció, de manera que la novel·la de Bettauer —inspirada en personatges i esdeveniments reals— sembla un joc d'infants, una vulgar sàtira amb voluntat àcida i crítica, al costat del que va succeir realment a Europa després del 1933, quan la deshumanització es va imposar arreu. Auschwitz va convertir-se en un referent —però no l'únic, perquè Korczak va acabar a Treblinka— d'aquesta fenomenologia que traça un llarg camí (terme que manllevem de Jorge Semprún) que ens

porta des de la novel·la futurista *La ciudad sin judíos* fins a Auschwitz, població que fa frontera amb l'Alta Silèssia, on conflüen, a més de diversos camins, les aigües del Vístula amb les del seu afluent Sola.

S'ha de tenir en compte que Auschwitz s'emplaçava en terra polonesa amb el nom d'Oświęcim, ciutat que havia format part de l'Imperi Austrohongarès i que estava connectada amb tres línies de ferrocarril amb Cracòvia, Katowice i Viena. Tal com ha indicat Christian Ingrao, habilitar i repoblar van ser les formes del fervor nazi per tal d'eliminar jueus i polonesos dels territoris de l'est, amb la intenció de deixar espai vital (*Lebensraum*) per acollir els immigrants alemanys (*Volksdeutsche*), que, entre altres feines auxiliars, van actuar com a agents d'alfabetització (Ingrao, 2017, p. 282). Es pot afegir que, segons Steinbacher, la germanització dels nous territoris annexionats al III Reich va implicar molt més que un simple canvi de nom, d'Oświęcim a Auschwitz. El 4 de maig de 1940 el comandant Rudolf Höss fou nomenat responsable del camp i va col·locar a la porta d'entrada el famós lema «El treball us farà lliures» (*Arbeit macht frei*), ja present en altres camps. «En cíclos etno-nacionalistas dicha sentencia ya estaba en boga desde finales del siglo XIX» (Steinbacher, 2016, p. 41).

El cas és que es tractava d'una visió distorsionada del poble jueu, presentat com un poble brut, que propagava malalties com el tifus, gandul i que es dedicava a l'especulació sense treballar, de manera que els alemanys procedien a reeducar-lo per mitjà dels camps. Per tant, no és gens sorprenent que la ciutat d'Auschwitz —el «baluard de la germanitat a l'Est» (Steinbacher, 2016, p. 85)— es convertís en una ciutat model, segons la idea de «comunitat ètnica nacional-socialista» (Steinbacher, 2016, p. 94), en una ciutat lliure de jueus (*Judenfrei*) i que va rebaixar els polonesos, com a poble eslav, a una categoria devaluada dins del Reich alemany. Una ciutat que va eliminar la presència de l'element catòlic, tret essencial de l'espiritualitat religiosa del poble polonès que, a més a més, va ser combatut després de la guerra pel règim comunista. Per aquest motiu, el cardenal Wyszyński —primat de Polònia des del 1948 i el qual durant l'aixecament de Varsòvia va ser capellà de l'exèrcit interior polonès— va identificar en una homilia del 9 d'octubre de 1966, signada a Włocławek pocs mesos després de la cloenda del Concili II del Vaticà, el cristianisme amb la cultura nacional polonesa, alhora que vinculava la barbàrie teutònica a l'anticultura. El cardenal polonès recordava als feligresos d'aquella ciutat el següent:

Más de una vez, los caballeros teutónicos y sus herederos espirituales les han tratado de destruir la catedral. Siendo joven seminarista, vi desde las ventanas del liceo Pío X, el miércoles de ceniza de 1918, a los invasores saquearla, arrancando

las campanas y los órganos, decapitando su noble ornamentación, el artesonado de cobre. El recuerdo de aquellos días terribles quedó profundamente grabado en mi espíritu (Wyszynski, 1985, p. 157).

Comprat i debatut, l'Església polonesa també es va oposar al nazisme i, així, el bisbe Miquel Kozal, mort a Dachau, i el franciscà Maximilià Kolbe, executat a Auschwitz, integren una llarga llista de màrtirs catòlics. No per atzar, Bruno Bettelheim, que va romandre un any empresonat a Dachau i Buchenwald, situa Maximilià Kolbe al costat de Janusz Korczak per la seva decisió de morir en un camp d'extermini després de bescanviar la seva vida per la d'un pare de família condemnat en una represàlia. Això establert, es pot afegir que es considera que uns dos mil cinc-cents capellans catòlics van ser executats o van morir als camps de treball (Wyszynski, 1985, p. 11). En altres paraules: si el neopaganisme del nazisme va apuntar directament als jueus, a la llarga també hauria combatut els catòlics —com, de fet, va passar— i, fins i tot, els luterans, perquè la creu gammada significava un trencament radical amb la tradició judeocristiana, ja que propugnava l'anticristianisme revolucionari i la doctrina d'una nova elit (Kahler, 1977, p. 351).

Per enllestir aquest apartat, tampoc no voldríem negligir —encara que es pugui tractar d'una facècia— el que Malaparte explica en relació amb el que va succeir a Cracòvia (ciutat que havia format part de l'Imperi Austrohongarès i base ferroviària del cos expedicionari italià en el front rus) el gener del 1942, quan va ser recriminat per un sergent alemany perquè ell —amb uniforme de capità italià— dinava en un restaurant obert exclusivament per als polonesos. La mateixa situació es va repetir a l'exterior, quan es va trobar amb uns urinaris públics reservats per als alemanys i uns altres per als polonesos. Si donem crèdit a la seva història, ell va optar pels destinats als polonesos, que, com els italians, són catòlics (Malaparte, 1969, p. 1141-1145). Amb aquesta afirmació, Malaparte volia contraposar el catolicisme al neopaganisme del nazisme, per bé que règims catòlics com el franquisme no van dubtar a col·laborar amb la política antisemita del III Reich en impedir la sortida de jueus de les zones ocupades, abans que és prohibís l'emigració (Sontheimer, 2018). Tot i això, no ens podem estar de recordar alguns diplomàtics de les legacions d'Espanya a l'estranger, com Àngel Sanz Briz —anomenat l'Àngel de Budapest—, que va salvar la vida de molts jueus que ocupaven diferents cases sota la protecció de l'ambaixada espanyola, que sovint els alemanys i els membres del Partit de la Creu Fletxada, els feixistes hongaresos liderats per Ferenc Szálasi, no van respectar (Espada, 2013).

DE L'ANTISEMITISME A LA SOLUCIÓ FINAL

D'entrada i tal com hem anat assenyalant, cal reconèixer que l'antisemitisme posseeix una llarga història i una fenomenologia complexa que afecta molts indrets d'Europa. Ja en el seu dia Saul Friedländer (1971) va fer una anàlisi de l'antisemitisme i va indicar-ne una sèrie de fases que van des de la configuració del mite sobre els jueus fins a la fixació identificadora dels arbres genealògics i familiars, incloent-hi l'obsessió purificadora que fou el preludi de la segregació del gueto, amb el punt final de la purificació definitiva de la Solució Final. En tot cas, es tracta d'una dinàmica que, encara que s'ha centrat en l'Alemanya recent i en el nazisme en particular, s'estén per tot Europa. Per tant, sembla avinent de notar que si anteriorment ens hem referit als pogroms de Rússia, també a Polònia es van dictar mesures contra els jueus, abans i després de la Gran Guerra, fins a l'extrem que l'antisemitisme forneix un continu històric que va ser reactivat amb la victòria polonesa del 1920, quan l'ofensiva soviètica va fer pensar que existia un complot judeomaçònic per destruir la civilització cristiana, d'acord amb les directrius del *Komintern* establert el 1919 (Zamoyski, 2008, p. 118). Amb tot, hi ha —i aquí seguim Imre Kertész— una gran diferència entre l'antisemitisme del segle XIX i la Solució Final: es tracta d'un salt qualitatiu perquè l'Holocaust constitueix una conseqüència que depèn de més d'una variable, entre les quals hi ha la raó tècnica i l'eficàcia administrativa. «Eichmann confesó en el judici de Jerusalén no haber sido nunca antisemita, y si bien el público presente en la sala se echó a reír, yo no considero en absoluto improbable que dijera la verdad. Al fin y al cabo, para asesinar a millones de judíos, el estado total no necesita antisemitas, sino buenos gestores» (Kertész, 2002, p. 80).

Ben mirat, existeix una frontera entre l'antisemitisme i la Solució Final, de la mateixa manera que Ida Fink apunta que hi ha una altra frontera entre les batudes i l'*Aktion*, o Gran Extermini o Gran Deportació, de l'estiu del 1942, a la qual van seguir altres accions (*Aktionen*). Recordem que Aktion Reinhard va ser el nom en clau del pla secret per a l'extermini dels jueus que es va acordar a la Conferència de Wannsee el 20 de gener de 1942, que va presidir Reinhard Heydrich, mort aquell mateix any a Praga en un atemptat que va comportar greus represàlies. De resultes d'aquella acció, que, com hem anticipat, es va engegar l'estiu del 1942, Korczak i els seus infants, que en van ser unes de les víctimes, van morir. Al cap i a la fi, segons Ida Fink, la paraula *Aktion* es va integrar en l'univers mental dels jueus polonesos, atès que en moltes poblacions les *Aktionen* se succeïen de manera continuada (Fink, 2012, p. 18). Sens dubte, sobreviure a cada *Aktion* constituïa una veritable odissea que general-

ment tenia un mal final, perquè si hom no queia en la primera o en la segona, ho feia en la tercera (Fink, 2012, p. 143).

Ara bé, cal remarcar que, tot i la distància entre l'antisemitisme i la Solució Final (*Aktion Reinhard*), el fet constatable és que l'antisemitisme constituïa un fenomen que superava fronteres polítiques i que es trobava, d'una manera latent o manifesta, en tots els països europeus. De fet, els mateixos polonesos —si fem cas d'Isaak Babel, jueu i comissari de l'Exèrcit Roig— també van promoure pogroms quan les seves tropes van envair la ciutat ucraïnesa de Jitomir amb l'ajut dels cosacs. Aquest fet, que s'inscriu dins la Guerra Russopolonesa de 1920, és detallat de la manera següent:

Tras la primera aparición de nuestra vanguardia, los polacos han entrado en la ciudad y se han quedado tres días, *pogrom* antijudío, han cortado barbas —eso es habitual—, robado a 45 judíos en el mercado, se los han llevado al matadero, torturas, lenguas cortadas, aullidos que llenaban la plaza. Han quemado 6 edificios (Babel, 2008, p. 7).

Al seu torn, Viktor Karady es fa ressò de les mesures que es van adoptar contra els jueus en terres poloneses després de la independència aconseguida el 1918. Justament, aquesta hostilitat antisemita es va fer evident en el camp de l'ensenyament universitari, la qual cosa posa en relleu les dificultats per a l'assimilació dels jueus, una via que havia defensat Stefan Zweig en contra de l'opinió d'alguns dels seus amics, com Joseph Roth. «Tras la campaña pública para implantar el *numerus clausus* en las universidades (1922) se cerraron parcialmente a los judíos más de la mitad de las facultades polacas. En los años treinta se introdujo en las universidades la segregación manifiesta (“pupitres judíos”), medida que se legalizó en 1937» (Karady, 2000, p. 232-233). En aquest punt, cal rescatar la història d'Emanuel Ringelblum, que es va doctorar en història el 1927 amb una tesi sobre la presència dels jueus a Varsòvia durant l'edat mitjana. S'ha de tenir present que el 1527 els jueus havien estat expulsats de Polònia. A més, Ringelblum impartia classes nocturnes a l'organització jueva de Polònia i es va singularitzar per lluitar contra les quotes d'estudiants jueus a les aules universitàries (Ringelblum, 2003, p. 13-14). Es pot afegir que la crònica de Ringelblum sobre el gueto de Varsòvia constitueix un dels millors documents que tenim d'aquella tràgica etapa de la història de la humanitat, un text que miraculosament es va poder recuperar si més no en part («arxius a preu de sang», va escriure Michel Borwicz), atès que l'autor va morir amb la seva família després de refugiar-se en una casa d'una família de la zona ària que també va ser castigada amb la mort per acollir jueus. «Fueron fusilados Rin-

gelblum, su familia y 35 personas más, así como su protector, el polaco Mieczyslaw Wolski» (Borwicz, 1985, p. 6).

Tal com va posar de manifest el treball de Pawel Korzec (1980), la dinàmica de l'antisemitisme a Polònia es canalitza a través de diferents etapes. Així, a la fase inicial, que coincideix amb la creació de l'estat polonès (1918-1921), va seguir-la el període de l'antisemitisme parlamentari (1922-1926), que va ser continuat per l'antisemitisme temperat que va marcar els anys del règim de la Sanacja, el moviment de regeneració o sanació moral que va instituir-se amb el cop d'estat de Josef Pilsudski el mes de maig de 1926. Per la via del cop d'estat, Pilsudski —que fou un revolucionari durant la joventut— va enderrocar el règim parlamentari de Stanislaw Wojciechowski, que el 1922 va substituir el president Gabriel Narutowicz, nomenat l'11 de desembre de 1922 i assassinat pocs dies més tard, el 16 de desembre de 1922. Així, Pilsudski, que liderava el partit de la sanació moral, Sanacja, va implantar un govern de signe catòlic i autoritari que va tallar les aspiracions jueves d'autonomia cultural i reconeixement públic. La situació va empitjorar encara més després de la mort del mariscal Pilsudski el 1935, ja que es va accentuar l'orientació antisemita, sobretot després que el partit del mariscal, Sanacja, pactés amb la Unitat Nacional, un grup de dretes i antisemita, amb el suport de sectors de l'Església polonesa inquiets —com en altres llocs d'Europa— per una hipotètica conxorxa judeobolxevic, a la vista del gran nombre de jueus presents a les files revolucionàries soviètiques. No obstant l'expansionisme comunista, els polonesos van poder aturar l'expansionisme comunista en la guerra de 1920, quan van intentar estendre la revolució al centre d'Europa (Zamoyski, 2008, p. 120). I això en un país com Polònia, amb poca indústria i on la població jueva dedicada al comerç i a la producció artesanal era vista per la resta de polonesos com un veritable risc per a la seva identitat i economia (Korzec, 1980, p. 280).

No cal dir que a Polònia l'antisemitisme es va fer cada vegada més evident, sobretot entre aquells que veien en el nazisme una solució per als problemes nacionals, la qual cosa deixava els jueus polonesos en una situació ben precària. «Hubo pogromos contra la población judía en muchas ciudades, empezando por Grodno en 1935» (Keneally, 1994, p. 87). Així, es va implantar una política nacionalista que va fomentar la persecució contra els jueus fins i tot abans de la invasió alemanya, atesa l'existència de posicions d'extrema dreta partidàries de l'antisemitisme. «En 1936 se les quitó a los judíos polacos que vivían en el extranjero la ciudadanía estatal, con lo que decenas de millares se convirtieron en apátridas» (Karady, 2000, p. 233). Segons altres fonts, a finals de la dècada dels anys trenta es va produir un boicot dels polonesos cap als negocis jueus, que van poder sobreviure gràcies a l'ajuda que procedia dels Estats Units (Gar-

cía Voltá, 2012, p. 190). Per consegüent, queda ben palès que a Polònia l'antisemitisme és anterior a la invasió alemanya del setembre de 1939, fins al punt que afaïçona un fenomen d'abast continental, per bé que va ser a l'Alemanya del III Reich, amb les Lleis de Nuremberg (1935), reproduïdes a Itàlia (1938), on la persecució contra els jueus es va fer més ferotge, la qual, en el cas de Polònia, es va agreujar lògicament a partir del 1939.

De tota manera i d'acord amb el retrat de Stefan Zweig, la imatge de Polònia durant la dècada dels anys vint havia millorat en relació amb les etapes anteriors, quan, en acabar la guerra, les mancances del país, amb una indústria deficient i una xarxa ferroviària ineficaç, eren ben visibles. No obstant això, quan Zweig va visitar Rússia el setembre de 1928, va tenir una grata impressió de Polònia quan va creuar-la en ferrocarril.

A Varsòvia no es veia cap traça que l'haguessin travessat, dues, tres o quatre vegades, exèrcits victoriosos o vençuts. Els cafès resplendien amb bellesa de dones elegants. Els oficials, que es passejaven pels carrers ben cossats i amb uniformes a mida, feien més aviat la impressió de consumats actors de la cort que interpretaven el paper de soldats. Arreu es respirava activitat, confiança i un orgull justificat pel fet que la República de Polònia s'alçava amb tanta pujança per damunt dels enderrocs dels segles (Zweig, 2001, p. 404).

Però aquesta visió un xic ideal de Zweig contrasta amb el que va succeir a Polònia després de la seva derrota militar davant del III Reich, quan les mesures contra els jueus es van fer cada vegada més restrictives. No per casualitat, amb l'ocupació de l'exèrcit alemany a finals del mes de setembre de 1939 es pretenia altra volta la germanització del país, procés que incloïa l'eliminació dels jueus. «Los primeros guetos aparecieron en los territorios incorporados durante el invierno de 1939-1940, y el primero de gran tamaño se estableció en abril de 1940 en la ciudad de Lodz» (Hilberg, 2005, p. 237). Com se sap, Varsòvia va tenir el gueto més gran d'Europa, erigit arran d'una ordre del governador Ludwig Fischer de data 2 d'octubre de 1940. A banda que no es va fer cap concessió als jueus polonesos que van combatre —com Korczak— durant la Primera Guerra Mundial, la màquina burocràtica, policial i militar del nazisme va retornar els jueus a la situació de l'edat mitjana, tot generant un «nouveau Moyen Âge» (Serge, 2011, p. 27-30). Mentrestant, els guetos més petits de les diferents poblacions del districte de Varsòvia van ser aixecats a l'inici de 1941. Així, a la darrera d'aquell any gairebé tota la població jueva de Polònia vivia en guetos (Hilberg, 2005, p. 237-247).

En un primer moment va fer la impressió que les autoritats alemanyes plantejaven una simple reordenació de l'emplaçament de les comunitats a la ciutat. A continuació es va disposar un conjunt de mesures, com ara l'aparició

de filferades, les quals van ser seguides de la construcció del mur, per desgastar psicològicament els jueus, que eren tractats inhumanament. Tot estava estudiant i allò que inicialment semblava un simple reassentament urbà va acabar per convertir-se en una veritable tragèdia. És per això que probablement en un primer moment el Consell Jueu (Judenrat) va col·laborar amb les autoritats nazis, convençut de les seves bones intencions (Tuszynska, p. 90). Paul Johnson assenyala que, per tal de reduir la resistència jueva, els alemanys van utilitzar tot tipus d'enganyos, una idea que Michel Borwicz ja va emprar quan es va referir a l'afer Korczak, aspecte que abordarem més endavant. «El engaño a menudo era eficaz porque los judíos querían que los engañaran. Necesitaban tener esperanza» (Johnson, 2003, p. 606). A més, segons aquest autor, l'educació religiosa jueva tendia a fomentar la passivitat, atès que els jueus estaven disposats a acceptar la voluntat divina. Fins a arribar a l'extrem que Bruno Bettelheim es refereix a la mentalitat del gueto, que es va manifestar en la submissió per acceptar passivament les disposicions, per tal de definir la inacció dels jueus davant la seva dissort. «La inercia condujo a millones de judíos a los guetos que las SS crearon para ellos. La inercia hizo que cientos de miles de judíos se sentaran en sus hogares a esperar a sus ejecutores, cuando fueron confinados en sus casas» (Bettelheim, 1991, p. 220).

En fi, Varsòvia va adquirir la condició de ciutat màrtir des del moment en què, després de les deportacions massives de jueus i les batudes de la gran acció del 22 de juliol de 1942, es va produir la revolta armada que es va iniciar el gener de 1943 i la posterior insurrecció del gueto del 19 d'abril al 16 de maig de 1943, que va ser sufocada brutalment pel general Jürgen Stroop (Borwicz, 1985). Convé tenir en compte el que Borwicz assenyala quan es refereix a una resistència moral —on es pot situar el cas de Korczak i el suïcidi de Czerniakow, el líder de la comunitat jueva del gueto de Varsòvia— que anticipa la resistència militar que va tenir lloc l'any 1943. Per la seva banda, els responsables de l'Organització Jueva de Combat (ZOB) van deixar constància des del primer moment (*La voix du peuple massacré*) que la revolta resultava inviable, atesa la manca d'armes i la negativa de col·laboració de l'exèrcit clandestí polonès. Amb tot, el gener de 1943 s'havien resolt bona part d'aquests entrebancs i van començar les hostilitats, després que es conegués la intenció dels alemanys de liquidar el gueto. En aquesta mateixa direcció i per tal de rebatre la passivitat dels jueus, Michel Borwicz els defensa, cosa lògica si tenim en compte que el 18 de gener de 1943, quan els nazis van emprendre el setge del gueto de Varsòvia, els jueus van respondre amb uns primers combats que van ser el preludi de la insurrecció del mes d'abril d'aquell mateix any. En aquelles mateixes dates, concretament el 13 de març de 1943, va començar la liquidació del gueto de

Cracòvia, que va ser dirigida per Amon Goeth. Si durant la insurrecció del gueto de Varsòvia els jueus van comptar amb l'Organització Jueva de Combat (ZOB), l'Associació Militar Jueva i algun suport dels membres de l'exèrcit interior polonès, a la llarga també els polonesos aris es van aixecar contra els invasors, amb una altra insurrecció durant el període comprès entre l'1 d'agost i el 2 d'octubre de 1944 que va desencadenar la ira alemanya, amb la consegüent destrucció de la ciutat amb mines per part dels sapadors de la Wehrmacht, tal com havia succeït abans amb el gueto. En altres paraules: Varsòvia va quedar totalment anorreada, perquè la màquina de destrucció del III Reich no respectava ni jueus ni eslaus, que eren tinguts ambdós com a pobles inferiors.

Una vegada Varsòvia va ser arrasada, les tropes soviètiques van entrar-hi el 17 de gener de 1945, després d'haver vist passivament des de l'altra riba del Vístula com els alemanys esclafaven la revolta polonesa i destruïen la ciutat. Aquesta actitud es pot inscriure en el desig de revenja del règim soviètic, que havia estat humiliat amb la derrota de 1920 (Zamoyski, 2008, p. 116). Així, doncs, els soviètics —que van ser atacats pels nazis el 22 de juny de 1941— no van donar un cop de mà als habitants de Varsòvia, que es van veure abandonats una vegada més a la seva sort. Per la seva banda, Polònia —que va derrotar l'Exèrcit Roig durant la Guerra Polonesosoviètica (1919-1921)— va patir en carn pròpia la revenja soviètica amb la massacre de Katyn (primavera de 1940), on van morir més de vint mil membres de la classe dirigent polonesa, principalment oficials i intel·lectuals, que eren presoners dels soviètics després que l'Exèrcit Roig envaís Polònia el 17 de setembre de 1939. «Los oficiales del ejército, contra los que Stalin sentía un odio particular, fueron asesinados en los bosques de Katyn y otros puntos. Los soldados rasos y los civiles fueron deportados a Gulags, donde murió la mayoría» (Zamoyski, 2008, p. 117). Com se sap, després de decapitar la *intelligentsia* polonesa els soviètics van negar l'autoria de la matança de Katyn, que van atribuir als alemanys, els quals sempre van negar haver-hi participat i devien conèixer el que s'havia esdevingut, atès que en aquells moments romania en vigor el pacte germanosoviètic.

Vist el que diem, no és gens estrany que Irme Kertész hagi equiparat el totalitarisme de la creu gammada amb el de la falç i el martell. No tothom, emperò, comparteix aquesta opinió i, així, hi ha especialistes que justifiquen, des de posicions d'esquerra, la política estalinista en funció de l'economia de guerra d'aquell moment. «Nada, pues, de fantasías totalitarias» (García Voltá, 2012, p. 251). En tot cas, tampoc no podem passar per alt que la història de Polònia, una mena de corredor entre Alemanya i Rússia, marca un punt d'inflexió en la història europea, tal com es desprèn de la desventura del govern polonès a l'exili, història que Jan Karski va poder escriure per informar el món

lliure (anglès i nord-americà), a finals del 1942, del que havia vist al gueto de Varsòvia i al camp d'Izbica Lubelska. Llavors només feia uns mesos que s'havia optat per la Solució Final (*Endlösung*), que va marcar el destí tràgic dels jueus polonesos sobretot a partir de la posada en marxa dels plans de l'acció Reinhard, que va dissenyar Reinhard Heydrich i que es va activar el 22 de juliol de 1942 —la primera gran *Aktion*, que va posar fi a la vida de Korczak—. En la crònica de Ringelblum es troba l'anotació següent:

[...] el heroísmo del doctor Korczak, de Koninski [un professor d'una escola jueva que també va anar a morir amb els infants del seu orfenat] y de la señora Janowa [no hi ha dades sobre ella]. Korczak creó el ambiente propicio para que todos se fueran juntos a la Umschlag. Algunos responsables de los internados sabían perfectamente lo que les esperaba allí, pero no obstante consideraron que en un momento tan duro no podían dejar desvalidos a los niños y que debían ir con ellos a la muerte (Ringelblum, 2003, p. 370).

Per tot plegat, la independència de Polònia va romandre restringida, després de la derrota del 1939, a un simple estat secret que va haver de recórrer a l'escola clandestina —amb mestres itinerants, ensenyaments domèstics i exàmens camuflats— per poder resistir pedagògicament davant de la influència de la *Kultur* germànica, que volia imposar un nou ordre totalitari —neopagà, antidemocràtic i antihumanista— a Europa (Karski, 2011, p. 380-399). De fet, aquesta *Kultur* havia tingut un precedent a la zona de la Polònia alemanya durant el *Kulturkampf* de Bismarck, a finals del segle XIX, quan es va aplicar una política a favor de la cultura germànica i en perjudici de la polonesa i de la religió catòlica. Per consegüent, la pedagogia també va formar part de la resistència activa del poble polonès en favor de la seva llibertat, i encara més si es té en compte que els alemanys van tancar les escoles secundàries i superiors. «La societat polonesa va engegar immediatament el seu sistema d'ensenyament clandestí, experimentat abans de 1914, en la resistència a la russificació i a la germanització per l'escola» (Karski, 2011, p. 538).

En cap cas s'ha de perdre de vista que els alemanys es consideraven el poble superior, que els eslaus (la família ètnica a la qual pertanyen els polonesos i els russos) quedaven en segon terme i que molt més avall hi havia els jueus, desproveïts de qualsevol consideració humanitària. D'acord amb el mite de la superioritat ària que Rosenberg va divulgar amb la seva teoria racial a *El mite del segle XX* (1930), els eslaus i els jueus pertanyien a la categoria dels infrahumans (*Untermensch*), a la qual es podien afegir les persones malaltes, les velles i els infants, tres grups vulnerables. S'ha de tenir present, per exemple, que el

tema dels malalts mentals va servir d'argument per a la novel·la de Lem Stanislaw *El hospital de la transfiguración*, que va finalitzar a Cracòvia el 1948, per bé que el règim comunista no va permetre'n la publicació fins al 1956. Lem, que havia estudiat medicina, hi descriu les tensions que afecten un hospital de malalts mentals que és liquidat per les forces d'assalt de la Gestapo.

Precisament a Cracòvia va succeir la història protagonitzada per Oskar Schindler, un alemany procedent de la zona dels Sudets, que Hitler havia anexionat. Schindler, un industrial catòlic, seductor i especulador, va salvar uns quants centenars de jueus del gueto de Cracòvia. La història va ser coneguda arreu per la pel·lícula de Steven Spielberg *La llista de Schindler* (1993), basada en la novel·la històrica homònima de Thomas Keneally, publicada el 1982. Després de posar en marxa una fructífera indústria d'esmalts que va ampliar amb una petita fàbrica de guerra al camp de Plaszow, a Cracòvia, la novel·la descriu la destrucció del gueto amb detalls. Ara bé, davant l'avanç de les tropes soviètiques, que s'apropaven, la indústria es va traslladar a la zona de Moràvia, per la qual cosa es va haver de confeccionar una llista amb mil cent noms de treballadors jueus, vuit-cents d'homes i tres-cents de dones, els quals, enmig de múltiples vicissituds —amb una estada a Auschwitz pel que fa a les dones en què Schindler va haver d'intervenir per desbloquejar-la—, van poder salvar la vida (Keneally, 1994).

A partir del que hem exposat queda clar que Varsòvia es va convertir en una ciutat sacrificada, amb la qual cosa el mur del gueto marcava una línia de separació, una frontera, entre els aris i el no aris, o, el que és el mateix, entre els cristians i els jueus, és a dir, entre la vida i la mort. Així, emergia de nou una frontera ètnica i religiosa que separava dins de les ciutats dues collectivitats que, tot i les dificultats, havien conviscut des de feia dècades. En aquesta situació s'imposava la necessitat de l'evasió, és a dir, de creuar la frontera d'una manera clandestina, circumstància que cada vegada es va fer més difícil, tot i el suport de la resistència. Encara que en els primers moments el contraban del mercat negre i el contacte amb l'exterior van ser possibles a través d'infants i passos subterranis, la situació es va fer cada vegada més asfixiant i perillosa. En un primer moment el gueto tenia vint-i-vuit sortides a l'exterior, que es van reduir després a quinze, de manera que va adquirir també la condició de ciutat estat, amb els responsables (Consell Jueu o *Judenrat*), però vigilada des de l'interior per la policia jueva, sovint col·laboracionista, la policia polonesa i la Gestapo, i des de l'exterior per les tropes alemanyes (Hilberg, 2005, p. 253). Cal notar, a més, que la lògica repressiva sobre la població jueva va generar diversos nivells d'actuació, a saber: concentració en zones específiques de la ciutat, amb la consegüent separació de la resta de la població; tancament

en el gueto, on funcionaven algunes fàbriques i tallers per a la indústria de guerra alemanya, segellament del gueto amb vigilància des de les torres d'observació, impossibilitat de sortida; batudes aleatòries pels carrers; accions programades sobre els immobles de determinats carrers, amb execucions sumàries, deportacions des de l'estació d'Umschlagplatz i liquidació als camps d'extermini (Hilberg, 2005).

En concret, el sistema que el nazisme va utilitzar contra els jueus va seguir diferents estratègies, per bé que la violència va ser emprada des del primer moment. «Mesures de vexació variades, ràtzies i pogroms se succeeixen a un ritme cada vegada més accelerat» (Krakowsky, 1965, p. 18). Altrament, les accions contra les manifestacions culturals dels jueus —ja fossin escoles, ja fossin impremtes— es van donar ben aviat, i més endavant es van fer contra les llibreries. Sembla incontestable que els alemanys volien impedir l'accés dels jueus a la lectura a fi d'evitar una posició de resistència mental. La cosa va arribar a l'extrem de prohibir «escoltar música de compositors no-jueus o interpretar obres de teatre d'autors no-jueus, així com llegir obres d'autors estrangers» (Krakowsky, 1965, p. 121). No obstant això, els jueus —com ja havien fet els polonesos— van organitzar sense permís un ensenyament elemental a partir del desembre del 1940. Tot i que era impossible portar a terme un programa escolar sistemàtic i complet, van intentar seguir el mètode Decroly i es van plantejar centres d'interès per a l'estudi (Marcinkowski, 2005, p. 50). Així, David Rubinowicz, un infant que vivia al camp a Polònia i que va ser víctima de l'Holocaust el 1942, va deixar escrit en el seu diari, amb data del 12 d'agost de 1940, el següent: «Desde el comienzo de la guerra, estudio solo, en casa. Cuando recuerdo el tiempo en que iba a la escuela, me dan ganas de llorar» (Rubinowicz, 1962, p. 21).

El 16 d'octubre de 1940 es va tancar el gueto amb un mur de tres metres d'alçària. S'hi acumulava una població que arribava a les quatre-centes seixanta mil persones, mentre que el conjunt de les persones jueves de Varsòvia abans de l'ocupació alemanya era d'unes cent mil menys. La forma del gueto no era regular: «En forma de T, el gueto era más estrecho en un punto en el que una cuña "aria" separaba la porción del Norte, más grande, de la del sur, de menor tamaño» (Hilberg, 2005, p. 243). Com és lògic, els negocis jueus situats a la zona ària van ser confiscats i dins del gueto la manca d'aliments i de medicines es va fer cada vegada més peremptòria. Els abrics de pell van ser requisats, mentre que els problemes d'habitatge creixien sense aturador. Mentrestant, Varsòvia va ser dividida en tres sectors: el centre va ser assignat als alemanys i els altres dos espais es van destinar, respectivament, als polonesos i als jueus. «Els alemanys, és clar, havien triat el barri més pobre de Varsòvia

com a emplaçament del gueto. Les cases eren velles i desgavellades, i no eren de més de dues o tres plantes. Els carrers eren estrets, les calçades i les voreres, poc més que aparences» (Karski, 2011, p. 421). Les condicions dins del gueto eren cada vegada més deplorables: «El gueto de Varsovia tenia por lo menos 445.000 judíos, con una densidad por habitación de 7,2 personas; allí, 83.000 individuos murieron de hambre y enfermedad en menos de veinte meses» (Johnson, 2003, p. 605).

No cal dir que l'amuntegament de la població jueva dins d'aquell recinte, la continuada reducció de les seves mides (el 23 d'octubre de 1941 es va desmantellar el gueto petit), la manca de queviures, les malalties i el creixent nombre de defuncions van empitjorar les condicions de vida, que esdevenien cada vegada més precàries. S'ha fet ben coneguda la fotografia de la passarel·la de fusta i elevada, per a ús dels vianants, que superava el carrer Chlodna i que unia el gueto gran amb el petit entre els mesos de gener i agost de 1942. Avui, els límits del gueto de Varsòvia són recordats per un conjunt de monuments que indiquen les seves dimensions, i la passarel·la del carrer Chlodna és recordada per una instal·lació artística que s'il·lumina durant la nit.

Per mirar de completar el que diem, podem reportar que, després de la gran acció del 22 de juliol de 1942 que va comportar la deportació dels infants de l'orfenat de Korczak, la població del gueto va quedar reduïda a la meitat durant el mes de setembre de 1942. Atès que cada dia eren arrestats entre quatre mil i cinc mil jueus, el Consell Jueu (Judenrat) es veia superat davant la demanda de lliurar sis mil persones diàriament. «Des del 22 de juliol a l'11 de setembre, cada dia, milers d'homes, dones i criatures són amuntegades en camions que es dirigeixen cap a Treblinka, la "màquina asfixiant", el camp de la mort per a tots» (Kraakowsky, 1965, p. 125). Aquestes persones eren conduïdes a l'estació d'Umschlagplatz, de Varsòvia, des d'on eren expedides cap a Treblinka amb només quinze quilograms de bagatge. A això caldria afegir que les atrocitats de Treblinka van ser conegudes pels representants de la diplomàcia espanyola l'estiu de 1943, tal com reflecteix Arcadi Espada en el llibre dedicat a l'acció de Sanz Briz en favor dels jueus a Budapest (Espada, 2013, p. 64). Igualment, alguns representants dels serveis consulars espanyols van donar notícia de l'infern que va viure Polònia en llibres com *El martirio de Polonia* (Sofia Casanova i Miguel Branick, 1946) i *El drama de Varsovia: 1939-1944* (Granzow de la Cerda, 1945), que Arcadi Espada recull i comenta i que, lamentablement, no han estat reeditats (Espada, 2013).

KORCZAK I EL DIARI DEL GUETO

Ja ens hem referit més amunt als diaris que Emanuel Ringelblum va elaborar i que han servit per donar compte del que va succeir al gueto de Varsòvia. També Janusz Korczak va escriure un diari que, com el de Ringelblum, es va salvar de manera miraculosa. Val a dir que Jacek Leociak qualifica el diari de Janusz Korczak de veritable obra mestra, tot i el seu estil fragmentat i trencat. Pel que fa a la cronologia, Leociak confirma les dades següents: el 2 d'octubre de 1940 es va aprovar la creació del gueto, que es va anunciar públicament el dia 12, tot coincidint amb la festa de Iom Kippur o Dia de l'Expiació, la festa més assenyalada del calendari jueu, mentre que el 16 de novembre el gueto va quedar definitivament clos. Com hem dit, les dimensions del gueto es van reduir i la situació es va fer cada vegada més asfixiant, amb l'afegitó dels mesos de cru hivern entre 1941 i 1942, quan els cossos sense vida d'infants apareixien abandonats pels carrers. Al seu torn, l'inici de les deportacions va tenir lloc el 22 de juliol de 1942, el dia de la gran acció contra els jueus, la qual va començar a les onze del matí. L'endemà, el 23 de juliol, Adam Czerniakow —president del Judenrat del gueto, enginyer químic de professió i espòs de la pedagoga Felicja Zwajjer— es va suïcidar després de negar-se a avalar la deportació dels infants (Karski, 2011, p. 546). Altres fonts indiquen que es va llevar la vida després de rebre la visita de dos oficials de les Schutzstaffel (SS, 'grup de protecció') el 23 de juliol. Llavors, una vegada es va quedar sol, va demanar un got d'aigua, on va dipositar el cianur que li va servir per suïcidar-se. A la seva taula només hi van trobar un paper on hi havia anotada la xifra «7.000», que devia ser el nombre de jueus que reclamaven els alemanys per deportar diàriament (Borwicz, 1985, p. 21).

Pocs dies després, el 5 d'agost, Korczak i els cent noranta-dos infants de la Casa dels Orfes, els educadors i Stefania Wilczynska, la seva lleial col·laboradora, van ser enviats a Treblinka en un viatge sense retorn. Van franquejar la frontera dels murs del gueto d'una manera alegre i il·lusionada, ja que els infants creien que marxaven de vacances al camp. «El día señalado, el mayor de los niños les guiaba, enarbolando la bandera de la esperanza, un trébol dorado de cuatro hojas sobre un campo verde, el emblema del orfanato» (Bettelheim, 1991, p. 171). L'última anotació del diari correspon al 4 d'agost i, així, aquest diari, que comença a la primavera del 1942, cobreix els darrers tres mesos de la vida de Korczak, nascut el 1878, pediatre per formació i educador per vocació (Lewowicki, 1994).

Tot indica que dins del gueto hi havia diversos orfenats (aproximadament, una centena), que resultaven insuficients per atendre una població que supe-

rava els vint mil infants, tot i els esforços de la comunitat israeliana del gueto. Llevat d'un parell d'orfenats, la resta van ser eliminats durant el mes d'agost de 1942, amb la deportació dels infants i dels seus cuidadors.

Durante las redadas más fuertes en el gueto pequeño, uno de los primeros orfanatos en liquidarse fue el del doctor Korczak. Todo el personal de esta institución, con Janusz Korczak y Stefania Wilczynska al frente, acompañó a los niños a la deportación, a pesar de que tuvieran la oportunidad de salvarse incluso cuando ya estaban en la Umschlagplatz. Aquel mismo día los alemanes deportaron también a los niños del orfanato del número 7 de la calle Twarda, con su director, el señor Dabrowski, y su mujer. Lo mismo le ocurrió al orfanato para niñas (Sliskaz 8) con su jefe, la señora Broniatowska, y el resto del personal [...] (Grynberg, 2004, p. 191).

Al costat d'això, és necessari fer-se ressò de les consideracions que Michel Borwicz va dedicar a l'afer Korczak en els llibres sobre els escrits dels condemnats a mort durant l'ocupació alemanya en què reflexiona sobre els lligams entre el llenguatge i l'Holocaust. «La réalité d'extermination se reflète déjà dans le langage» (Borwicz, 1954, p. 259), fet que coincideix amb la posició de Victor Klemperer sobre la manipulació del llenguatge per part del III Reich en recórrer al camuflatge que va afectar tota la societat (Klemperer, 2019, p. 99). Des d'aquest prisma, Borwicz considera que a través de les paraules els alemanys van procedir a un terrible engany, atès que camuflaven els seus objectius de liquidació del poble jueu sota falses aparences del llenguatge que indicaven altres propòsits. Ens trobem, doncs, davant d'una *Tarnung* ('camuflatge') que indueix a l'error, sota una aparença de normalitat que en realitat era una trampa, però que servia per mantenir viva l'esperança fins a la darrera instància. «Le but était de faire croire que toujours un "miracle" pouvait intervenir» (Borwicz, 1954, p. 28).

És per aquesta raó que Borwicz denuncia que els alemanys van utilitzar malèvolament el principi d'ajuda mútua dels jueus, que van crear dins del gueto hospitals per a malalts, asils per a persones grans i orfenats per a la infància. De fet, aquestes institucions, que van obtenir l'autorització dels invasors, van servir per reunir els jueus per tal de preparar l'últim viatge. «Par conséquent, les institutions en question n'étaient en réalité que des lieux de rassemblement pour le dernier voyage. Tout le dévouement des organisateurs et du personnel servait non pas à secourir, mais au contraire, à faciliter d'une façon involontaire le crime allemand» (Borwicz, 1954, p. 184). Aquest és, a parer de Michel Borwicz (1911-1987), fill d'una família jueva assimilada que parlava polonès i que va ser reclus al camp de Janowska (Ucraïna), un dels aspectes més

sinistres de la perfídia alemanya, que es va aprofitar de la solidaritat israelita per portar a terme la liquidació del gueto amb tot tipus d'engany, fins a l'extrem que a Treblinka —amb rètols a tot arreu: a l'estació del ferrocarril, a les diferents dependències camuflades com a sales de bany; amb allocucions radiades que anunciaven que després de la higiene i de posar-se roba nova els deportats marxarien a treballar a Ucraïna, etc.— es volia transmetre una sensació de normalitat. Paraules i indicacions enganyoses que ocultaven la veritable intenció dels nazis, que, com a botxins brutals, van convertir els camps en universitats de la barbàrie («Université des bourreaux»), una situació extrema que va generar l'aparició de la literatura dels condemnats a mort, que Borwicz va resseguir i estudiar (Borwicz, 1954).

Al marge de l'engany alemany com a estratègia per liquidar els jueus, potser convé recordar que el *Diari* de Korczak ens ha arribat després d'un seguit de vicissituds (Pombo Sánchez, 2017, p. 135-137). Cal remarcar que el diari inclou el currículum que en data 2 de febrer de 1942 va acompanyar la sol·licitud tramesa al Consell Jueu per dirigir l'internat per a orfes del número 39 del carrer Dzielna, al capdavant del qual Korczak va donar testimoni del seu compromís pedagògic. En realitat, Korczak, que va visitar Palestina el 1936, quan les mesures antisemites el van apartar de la ràdio polonesa, hauria pogut evitar l'Holocaust i fugir fins i tot a l'estranger, atès que tenia suficients contactes a la zona ària de Varsòvia per poder abandonar el gueto. No obstant això, Korczak va acceptar el seu destí amb tota dignitat.

Il se plaça volontairement à la tête du cortège de ses petits. Il marchait lentement, la tête nue, le regard ferme et sans peur, à travers des rues martyrisées où dansait la mort. Un enfant tenait le pan de sa veste tandis qu'il portait deux tous petits dans ces bras. Il monta avec eux dans un des wagons de la mort et c'est ainsi qu'ils périrent ensemble dans l'enfer de Treblinka (Borwicz, 1954, p. 183).

Amb independència d'aquesta actitud certament exemplar i com ell mateix reconeix, Korczak no va militar mai en cap partit polític i va optar per quedar-se al costat dels seus estimats infants, la qual cosa dona a la seva trajectòria una dimensió universal, per damunt de credos i faccions. És important ressaltar que Korczak —que va ampliar els estudis a París i Berlín— havia viscut els estralls de la guerra en diferents conteses, com la Guerra Russojaponesa i la Primera Guerra Mundial.

Probablement aquest itinerari vital, al qual es pot afegir la demència del seu pare, el va convèncer sobre la importància de les qüestions demogràfiques, per la qual cosa es va interessar per l'eugenèsia i l'eutanàsia. Per la seva banda,

es va mantenir solter i no va tenir descendència, una actitud que coincideix amb els plantejaments neomalthusians. Amb tot, va practicar una religiositat que combinava elements cristians, jueus, teosòfics i orientals (Korczak, 2018, p. 146), en una síntesi que agombolava ciència mèdica i espiritualitat, amb una inequívoca vocació pedagògica per salvar i educar vides d'infants, per bé que la mort també formava part del seu univers mental. «El hospital me enseñó con qué dignidad, madurez y sapiencia puede morir un niño» (Korczak, 2018, p. 160). Per descomptat, aquests tres vèrtexs (medicina, pedagogia i espiritualitat) poden ser representats en el seu univers mental per noms com ara Froebel, Spencer, Pasteur, Tolstoi, Tagore, etc., de tal manera que aquests referents afaïonen una pedagogia amorosa que s'allunya del ressentiment de Nietzsche i enllaça amb el pensament pedagògic romàntic (Pestalozzi), que es fonamenta en l'amor matern i filial, punt de partida d'un amor o àgape fraternal que destaca el paper de la família i l'atmosfera de llibertat, per la qual cosa Korczak es presenta com un antecedent de la pedagogia antiautoritària de Neill (Betelheim, 1991, p. 175). És per això que, segons Korczak, l'orfenat havia de tenir una atmosfera familiar i, al mateix temps, permetre que l'infant reivindicés l'autonomia a través d'un sistema de representació que fomentava la responsabilitat i preparava per a l'exercici democràtic, un punt en què coincideix amb Dewey.

Des del punt de vista humà, un altre aspecte que s'ha de considerar és precisament l'espiritualitat del nostre autor, que l'any 1922 va publicar un llibre (*Tot sol amb Déu*) que ha estat traduït al francès i en què, des d'una posició de solitud, va escriure una sèrie de pregàries destinades als que no resen mai. Gràcies a la iniciativa de Maria del Mar Galceran, aquestes pregàries han estat traduïdes per Josep Torner i Cubells, de la comunitat cistercenca de Poblet. Per la seva significació, reproduïm seguidament un petit fragment de la pregària d'un «pobre diable» que podem identificar amb ell mateix i que hem manllevat del número 257 (2018) de la revista *Catalunya Franciscana*:

Senyor Déu nostre, faig el que puc.
 I com que puc poc, faig poc, però sempre
 conscientment, prou que ho saps. Tothom
 no pot ser pas un gran talent, cadascú s'ha
 d'espavilar segons els seus recursos. Jo m'espavilo
 com puc, Senyor. L'important per a mi
 és obrar bé, ésser útil als altres
 sense fer mal a ningú. Penso que si
 cadascú complís el seu deure, Tu n'estaries

ben content, Senyor Déu. Com que jo no dono gran cosa a la humanitat, tampoc no n'exigeixo pas molta.

Pot ben dir-se que dels versos d'aquesta pregària es desprèn una personalitat humil que busca no fer patir el germà i fer el bé. És ben palès que ens trobem davant d'un evangeli universal que, per damunt de credos i confessions, propugna l'obertura i la cura d'altri. «L'important és ser just, així ho crec», continua la pregària. La seva lectura es pot complementar amb les pregàries pronunciades per la mare, un noi, un vell, de recolliment, de reconciliació, etc. Tot plegat confirma la vocació altruista, l'amor al proïsme i, sobretot, l'estima pels infants que Korczak va mostrar al llarg d'una trajectòria compromesa amb les criatures de la seva ciutat, Varsòvia, que «ha sido el terreno de mi trabajo o mi taller, aquí he recalado, aquí están las tumbas de los míos» (Korczak, 2018, p. 45). En conseqüència, la capital polonesa constitueix el centre de les seves activitats, amb el pas del riu: «amo el Vístula de Varsovia y, cuando estoy lejos de él, siento una añoranza punzante» (Korczak, 2018, p. 45). Potser per això, quan va abandonar Varsòvia el 5 d'agost de 1942 sabia que anava de dret cap a la mort; un viatge que ha estat teatralitzat per Mireia Gabilondo en l'obra *Último tren a Treblinka*, estrenada l'1 d'octubre de 2016 al Centre Cultural Larratzo de Sant Sebastià.

És també significatiu que Jan Karski pogués visitar el gueto a finals de l'estiu de 1942 i parlés amb dirigents de la comunitat hebraica. Així, va donar notícia als aliats del que succeïa no només en el confinament jueu de Varsòvia, sinó també en els camps d'extermini. En concret, va veure en directe les expedicions ferroviàries i les execucions dels jueus al camp d'Izbica Lubelska, situat a mig camí entre Lublin i Belzec (Karski, 2011, p. 551). La descripció de Karski «morir patint» ens colpeix i ens recorda alhora la sort dels infants que Korczak conduïa. Pel que fa al camp de Treblinka, situat a més de seixanta quilòmetres de Varsòvia en direcció est, cap a on van marxar alegrement Korczak i els seus cent noranta-dos infants, en tenim la descripció que ens ha deixat Vasili Grossman, que, com que formava part de les tropes soviètiques, va veure el que quedava d'aquell camp amb l'avanç de l'Exèrcit Roig l'estiu del 1944, molt abans que els russos arribessin el 27 de gener de 1945 a Auschwitz.

Segons Grossman, a Treblinka hi havia dos camps: el número 1, de treballs forçats, i el número 2, per als jueus: «El campo N° 1 existió desde otoño de 1941 hasta el 23 de julio de 1944. Fue completamente suprimido cuando los detenidos oían ya el sordo rugido de la artillería soviética» (Grossman, 2017, p. 10). El segon camp es va començar a aixecar el maig del 1942 i va entrar en

funcionament al juliol, moment àlgid de les victòries del nazisme, sobre la base que allà no hi havia res pensat per a la vida, sinó per a la mort (Grossman, 2017, p. 14). Segons el testimoni de Grossman, durant tretze mesos (del 15 de juny de 1942 fins a l'agost de 1943, després de la revolta del 2 d'agost que es va desencadenar dins del camp) van arribar combois a Treblinka, cadascun format per seixanta vagons que podien transportar cent cinquanta, cent vuitanta o dues-centes persones. Mentrestant, els alemanys van decidir eliminar el gueto de Varsòvia, en una nova acció que es va iniciar el 19 d'abril de 1943, quan només quedaven seixanta mil jueus, que van resistir durant vuit dies (Johnson, 2003, p. 607).

No és necessari descriure les atrocitats comeses al camp de Treblinka, que, sota les malvestats de sanguinaris com ara Kurt Franz, Franz Stangl i Kurt Küttner, es va convertir en una màquina un xic rudimentària però eficaç de matar en sèrie, alhora que sí que cal significar l'interès del nazisme per liquidar els infants en mans de degenerats com el membre de les SS Zepf. «Se había especializado en el asesinato de niños. Dotado de una enorme fuerza, este antropoide agarraba bruscamente a un niño de la multitud y, o bien lo enarbolaba como una maza y golpeaba su cabeza contra el suelo, o bien lo partía por la mitad» (Grossman, 2017, p. 35). Igualment, ens podem fer ressò de l'aparició recent de la biografia novel·lada (atès que hi ha parts que resulta impossible documentar) de Josef Mengele (Guez, 2018). Capità de les SS, després de cursar uns estudis brillants en el camp de l'antropologia física, l'herència humana i la genètica, Mengele va portar a terme diversos experiments amb germans bessons per tal d'intentar promoure el naixement d'infants aris que germanitzessin els territoris ocupats (Guez, 2018, p. 79). Mentre que Korczak és el nou Pestalozzi, el protector de la infància desvalguda, Mengele —que exemplifica la biopolítica a favor de la raça nòrdica, la superior— representa l'altra cara, la foscor i la crueltat de l'Europa de la *Kultur* nazi. «El médico orgulloso ha diseccionado, torturado, quemado a niños» (Guez, 2018, p. 127).

Convé recordar en aquest punt que l'estrena de la pel·lícula *El pianista* (2002), de Roman Polanski, Palma d'Or al Festival de Cannes i guanyadora de tres premis Oscar el 2003 (millor direcció, millor actor i millor guió adaptat), va portar fins al gran públic el drama del gueto de Varsòvia, preludi de la destrucció de la ciutat pel nazisme després de la insurrecció de l'1 d'agost de 1944 que va seguir l'aixecament del gueto que es va produir entre el 19 d'abril i el 16 de maig de 1943. De fet, el film es va basar en el relat que l'any 1946, pocs mesos després de l'alliberament de la ciutat, va escriure el pianista jueu Wladyslaw Szpilman, una obra que va ser publicada en anglès el 1999 i va ser

traduïda el 2001, un autèntic èxit editorial que va coincidir amb l'estrena del film de Polanski.

Sabem que dins del perímetre del gueto on vivien amuntegats milers de persones la vida continuava enmig d'esculls que cada dia augmentaven. Szpilman, que treballava com a pianista en diversos cafès, esmenta Janusz Korczak, que defineix com un home de lletres que coneixia els principals artistes del moviment de la Jove Polònia: «No se le consideraba un escritor de primerísima línea, tal vez porque sus logros en el campo de la literatura tenían un carácter muy especial: eran historias sobre y para niños, notables por su profunda comprensión de la mentalidad infantil» (Szpilman, 2001, p. 7). Però el que sobresurt de la personalitat d'aquest metge jueu preocupat per la infància és, sens dubte, la seva entrega a la defensa dels drets dels infants, fins i tot en les circumstàncies extremes del gueto. El pianista, Wladislaw Szpilman, ho diu d'una manera clara i contundent: el veritable mèrit de Korczak (autor de contes, novel·les i obres de teatre) no rau en allò que escrivia, sinó en què vivia el que escrivia.

En efecte, Korczak va dedicar tota la vida a tenir cura dels infants i va posar el seu patrimoni, fins a l'últim zloty, a favor de la infància. Va fundar orfenats, va organitzar col·lectes en benefici dels infants, va impartir xerrades a la ràdio i, així, «el vell doctor» va esdevenir un veritable apòstol de la infància, en unes condicions certament extremes. Tampoc no s'ha de perdre de vista que la fam i el fred constituïen dues estratègies prèvies a l'aplicació de la Solució Final, que es va accelerar pel fracàs de l'exèrcit alemany al front de Rússia quan les tropes comandades per Heinz Wilhelm Guderian van quedar aturades a Tula, a uns dos-cents quilòmetres de Moscou, el desembre del 1941. Paga la pena insistir en el fet que tan sols un mes va separar aquell primer fracàs militar alemany de l'aprovació de la Solució Final el gener del 1942, una situació que també es va precipitar per la crisi alimentària, que va determinar que es deixés de donar menjar a una població de tres milions de jueus (García Voltà, 2012, p. 205). Amb tot, el maig del 1941 ja es recollien cossos de jueus morts pels carrers i s'enterraven més de cent persones cada nit, però la cosa es va agreujar al llarg d'aquell any (Tuszynska, 2018, p. 83). «En octubre de 1941 empezaron a caer las primeras nieves sobre Varsovia; en noviembre, los niños descalzos morían de frío en las calles del gueto» (Tuszynska, 2018, p. 91).

Així s'explica que molts infants vagaregessin sense protecció i morissin pels carrers, extrem que no ha d'estranyar si tenim en compte que —com hem indicat— els infants van ser unes de les víctimes predilectes en l'infern de Treblinka (Grossman, 2017, p. 35). És clar que els infants, com a éssers vulnerables, van ser víctimes propiciatòries del nazisme, per l'aprovació tàcita de bona part del poble alemany, la indiferència de la societat europea i la incredulitat

del món (Marcinkowski, 2005, p. 44). Nogensmenys, els infants —i aquí Anna Frank és la primera d'una llarga nòmina— van ser testimonis directes de la seva pròpia destrucció i, així, ens han deixat diversos diaris que reflecteixen —sempre amb ulls d'infant— la barbàrie del nazisme, ja fos en els ambients rurals de Polònia (Rubinowicz, 1962), ja fos en ciutats com Praga (Ginz, 2006). Hi ha, per altra banda, l'exemple i el sacrifici de persones poloneses com Irena Sendlerowa, que, per la seva condició de treballadora social, va poder salvar uns dos mil cinc-cents infants de l'Holocaust (els ajudà a evadir-se del gueto de Varsòvia) i, sortosament, va poder sobreviure després de ser apallissada i empresonada.

En relació amb el gueto de Varsòvia, podem esmentar que la cantant de cabaret Wiera Gran va ser acusada per Szpilman de col·laborar amb els jueus gestapistes, és a dir, els que col·laboraven amb la policia alemanya. Certament, Szpilman havia acompanyat al piano Wiera Gran durant molts mesos al cafè Sztuka, del gueto, i li va compondre cançons que van tenir un gran èxit, encara que en les seves memòries no l'esmenta perquè considerava que es tractava d'una confident dels jerarques jueus que feien negocis amb la Gestapo. Al seu torn, Wiera Gran —que, com Szpilman, va poder sobreviure a la barbàrie— comenta que Janusz Korczak deia que el barri jueu era com la Xina plantada al centre d'Europa: «Gente marcada, gris, que arrastraba los pies, amontonada en el exiguo espacio de unas pocas calles. Anormalmente agitados y apáticos» (Tuszynska, 2018, p. 76). La descripció de Karski no és millor: «Pertot arreu hi havia gana, dolor i la pudor horrible dels cadàvers agonitzants, els crits de desesperació d'un poble que es debat en una lluita espantosament desigual» (Karski, 2011, p. 422).

Dit això, deturem-nos un moment en Curzio Malaparte, que va mantenir contactes amb el governador general de Polònia, Hans Frank, que identificava els infants del gueto amb les rates i que definia el gueto com la «ciutat prohibida», tancada per «l'alta paret de maons vermells que els alemanys han construït a l'entorn» (Malaparte, 1965, p. 191). A l'últim, un enclavament hebraic enclausat i envoltat d'una ciutat ària que aspirava a quedar-se sense jueus (*Judenfrei*) i que, sota el jou germànic, desconfiava dels eslaus, que també eren considerats infrahumans. És en aquest sentit que es pot entendre que l'antisemitisme constituïa quelcom arrelat a la història d'Europa, tal com confirmen l'afer Dreyfus i els escrits de denúncia que Victor Serge va publicar en la dècada dels anys trenta, abans de l'esclat de la Segona Guerra Mundial que va comportar l'extermini sistemàtic dels jueus (Serge, 2011). És per això que no sorprèn el cartell d'avertiment de l'elegant parc Saski de Varsòvia, amb jardins d'inspiració versallesca, que anunciava que l'accés estava prohibit als jueus i als gossos, una frase que

—pel que sembla— ja s’havia popularitzat molt abans en zones d’Alemanya i Àustria, on era penjada a les portes de comerços i establiments.

De tot el que hem exposat es desprèn que Korczak va ser un metge preocupat per la salut dels infants, una atenció que es palesa, entre altres aspectes, per l’interès que mostrava per les mesures antropomètriques: «Tras medir y pesar a los niños cada semana a lo largo de un cuarto de siglo, poseo una inestimable colección de diagramas: perfiles de crecimiento de niños en edad escolar y en la adolescencia» (Korczak, 2018, p. 160). Si Rousseau, conscient que la seva mare havia mort en el seu part, es va preocupar per l’enfortiment corporal i l’educació física, Korczak recordava que la seva mare va morir en contagiar-se del tifus en tenir cura del seu fill, de manera que la seva actuació va estar presidida pel desig amorós de preocupar-se pels infants dels orfenats, en una actitud ben bé amorosa d’estimar el proïsme. És per això també, molt probablement, que té passió per observar i mesurar els infants, sobretot el pes, en especial a partir del moment en què va constatar que els nois i les noies de l’orfenat el perdien a causa de les contínues diarrees i que els que tenien cinc anys feien el pes dels que en tenien un. Malgrat aquestes constatacions, Korczak es presenta com l’antítesi de la barbàrie de metges com Mengele, i simbolitza alhora la confiança en la infància, en l’endemà, en el futur. Enfront de l’horror inhumà, Korczak és l’esperança que, d’acord amb les categories del messianisme hebraic, esguarda sempre el futur, és a dir, l’esdevenidor. Aquests fets han donat lloc a tot tipus de manifestacions artístiques, entre les quals destaca la pel·lícula d’Andrzej Wajda *Korczak* (1990), que explica aquesta història i destaca la decisió del seu protagonista de no deixar els infants a la seva sort, tot renunciant a les possibilitats de passar a la zona ària.

A TALL DE CLOENDA

Per posar fi a aquest capítol no hi ha res més oportú que assenyalar que l’exemple i el testimoni de Korczak rau en haver mort com havia pensat i viscut, fins a l’extrem que Lawrence Kohlberg —que devia llegir la versió del diari del gueto (*Ghetto Diary*) que va publicar a Nova York el 1978 l’Holocaust Library— considera que assoleix el nivell més alt de moralitat, una mena d’estadi que fins i tot podria superar el grau sis (el més alt de la seva teoria del creixement moral), en una perspectiva d’amor (àgape) amb un horitzó universal que el situa al costat de Sòcrates i de Martin Luther King (Kohlberg, 1981). Altres autors, com Alberto Sucsasa, en el pròleg al llibre de Pombo Sánchez, fan la tríada següent: Sòcrates, Jesús de Natzaret i Thomas More. Sigui com

vulgui, el nom de Korczak remet a un seguit de models exemplars que van donar la seva vida en favor de la humanitat.

En resum, la dèria de Korczak va ser protegir la infància desvalguda, i més encara si es té en compte que en polonès les paraules *educar* i *criar* signifiquen 'protegir'. «Nació de la necesidad de esconder a los niños durante las incursiones de los tártaros, cosacos, lituanos, valaquios y muchos, muchos otros» (Korczak, 2018, p. 189). En poques paraules, Korczak —en el deixant de Pestalozzi i Froebel— és el pedagog de l'amor pels infants, tal com es desprèn de la seva obra més emblemàtica (*Com estimar l'infant*, 1919-1920) i d'altres escrits en què es poden llegir textos com el que va escriure el gener del 1942, en què ressona la veu de les seves pregàries (Korczak, 2018, p. 155):

Quiero, porque amo.
 Quiero, luego sé cómo se hace.
 Quiero, luego puedo.
 Quiero, porque creo.

En fi, un veritable credo d'inspiració evangèlica i pregona fe humanista que es troba a la base del reconeixement dels drets dels infants (1989). Per reblar-ho, podem afirmar que ens situem davant d'un missatge que no s'hauria d'oblidar en aquests temps en què el populisme —una versió postmoderna del totalitarisme que, com assenyala Traverso (2013), ha suplantat l'antisemitisme per la islamofòbia— plana de bell nou sobre una Europa en crisi que no pot perdre de vista que allò més preuat continua sent, adés i ara, la defensa de la dignitat humana, que no entén d'ètnies, religions ni fronteres. No hi ha cap mena de dubte que aquesta dignitat —representada no només pels adults, sinó també pels infants— va ser trepitjada, negada i anorreada al gueto de Varsòvia, que, a través de les batudes pels carrers o les accions successives que els nazis van dur a terme, només oferia una porta de sortida que conduïa per la via fèrria cap a l'Holocaust (*Shoah*). Altres possibles recursos, com la fugida de jueus per les clavegueres per passar a la zona ària, van aconseguir resultats ben minsos (Borwicz, 1985, p. III-126).

Per totes aquestes raons, l'Holocaust ha esdevingut un punt de referència per a l'educació i la memòria, en el sentit que hem de formar les noves generacions amb l'objectiu que allò que fou possible no es torni a esdevenir. Això és tan cert que en els darrers anys han proliferat materials i guies didàctiques (Forges, 2006; Cordero de Ciria, 2010) que posen l'èmfasi en la necessitat d'educar contra l'horror i a favor de la humanitat. Tot amb tot, cal tenir ben

present que el viatge de Korczak i els seus infants no va ser en l'últim tren que anava a Treblinka, que s'ha convertit —sense cap mena de dubte— en un lloc per rememorar la tragèdia viscuda per la vella Europa, en un dels episodis més foscos de la seva història.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ADORNO, T. W. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.
- BÁBEL, I. (2008). *Diario de 1920*. Barcelona: Planeta/BlackList.
- BASHEVIS SINGER, I. (1986). *El Golem*. Barcelona: Empúries.
- BETTAUER, H. (2015). *La ciudad sin judíos: Novela de pasado mañana*. Càceres: Periférica.
- BETTELHEIM, B. (1991). *El peso de una vida: La Viena de Freud y otros ensayos autobiográficos*. Barcelona: Crítica.
- BORWICZ, M. (1954). «L'affaire de J. Korcak». A: *Écrits des condamnés à mort sous l'occupation allemande 1939-1945: Étude sociologique*. París: Presses Universitaires de France, p. 181-183.
- BORWICZ, M. (1985). *La insurrección del ghetto de Varsovia*. Barcelona: Orbis.
- BUBER, M. (1978). «Sobre la educación nacional». A: *Sionismo y universalidad*. Buenos Aires: Ediciones Porteñas, p. III-129.
- CORDERO DE CIRIA, J. E. (2010). *Guía didáctica del Holocausto*. Madrid: Hebraica.
- DALIN, D. G. (2006). *El mito del Papa de Hitler: Cómo Pío XII salvó a los judíos de los nazis*. Madrid: Ciudadela.
- ESPADA, A.; CAMPOS CACHO, S. (col.l.) (2013). *En nombre de Franco: Los héroes de la embajada de España en el Budapest nazi*. Barcelona: Espasa.
- FINK, I. (2012). *Huellas*. Madrid: Errata Naturae.
- FORGES, J. M. de (2006). *Educar contra Auschwitz: Historia y memoria*. Barcelona: Anthropos.
- FRANKL, V. E. (1996). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- FRIEDLÄNDER, S. (1971). *L'antisémitisme nazi: Histoire d'une psychose collective*. París: Seuil.
- GARCÍA VOLTÁ, G. (2012). *Comprender el estalinismo*. Barcelona: Carena.
- GAZIEL (1915). *Diario de un estudiante en París*. Barcelona: Estudio.
- GINZ, P. (2006). *Diari de Praga, 1941-1942*. Barcelona: Quaderns Crema.
- GROSSMAN, V. (2017). *El infierno de Treblinka*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- GRYNBERG, M. (ed.) (2004). *Voces del gueto de Varsovia*. Barcelona: Alba.
- GUEZ, O. (2018). *La desaparición de Josef Mengele*. Barcelona: Tusquets.
- HACKL, E. (2004). *La boda d'Auschwitz*. Barcelona: Columna.
- HILBERG, R. (2005). *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Akal.
- INGRAO, Ch. (2017). *Crear y destruir: Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*. Barcelona: Acantilado.
- JOHNSON, P. (2003). *La historia de los judíos*. Barcelona: Vergara.

- JOHNSTON, W. M. (2009). *El genio austrohúngaro: Historia social e intelectual (1848-1938)*. Oviedo: Krk.
- KAHLER, E. (1977). *Los alemanes*. Ciutat de Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- KAISER, A. (1999). *La Bildung ebraico-tesca del Novecento*. Milà: Bompiani.
- KARADY, V. (2000). *Los judíos en la modernidad europea: Experiencia de la violencia y utopía*. Madrid: Siglo XXI.
- KARSKI, J. (2011). *Història d'un estat clandestí*. Barcelona: Quaderns Crema.
- KENEALLY, Th. (1994). *La lista de Schindler*. Barcelona: RBA Proyectos Editoriales / La Vanguardia.
- KERTÉSZ, I. (2002). *Un instante de silencio en el paredón: El Holocausto como cultura*. Barcelona: Herder.
- KLEMPERER, V. (2019). *Cultura. El vell i el nou humanisme*. Traducció de Marc Jiménez Buzzi. Introducció d'Antoni Martí Monterde. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- KOCH, S. (2020). *El chivo expiatorio de Hitler: La historia de Herschel Grynszpan y el inicio del Holocausto*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- KOHLBERG, L. (1981). «Education for Justice: The Vocation of Janusz Korczak». A: *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. Cambridge: Harper & Row, p. 401-408.
- KORCZAK, J. (1995). *Seul à seul avec Dieu. Ou prières de ceux qui ne prient jamais*. París: Seuil [Aquestes pregàries han estat traduïdes per Josep Torner i Cubells i publicades en diferents números de la revista *Catalunya Franciscana* a partir del núm. 254 (2017), en què es va reproduir la «Pregària de la mare»].
- KORCZAK, J. (1999). *Com estimar l'infant*. Pròleg d'Antoni Tort. Vic: Eumo.
- KORCZAK, J. (2018). *Diario del gueto y otros escritos*. Epíleg de Jacek Leociak. Barcelona: Seix Barral.
- KORZEC, P. (1980). *Juifs en Pologne: La question juive pendant l'entre-deux-guerres*. París: Presses de la Fondation Nationales des Sciences Politiques.
- KRAKOWSKY, A. E. (1965). *Com gossos abandonats: Crònica de Varsòvia 1939-1943*. Barcelona: Nova Terra.
- KRAUS, K. (2011). «La Antorcha»: *Selección de artículos de «Die Fackel»*. Edició d'Adan Kovacsics. Barcelona: Acantilado.
- La voix du peuple massacré: Récit détaillé de l'insurrection du ghetto de Varsovie en avril 1943*. París: Réveil Des Jeunes, 1945.
- LE RIDER, J. (2016). *Los judíos vieneses en la Belle Époque*. Barcelona: Subsuelo.
- LEM, S. (2008). *El hospital de la transfiguración*. Madrid: Impedimenta.
- LEWOWICKI, T. (1994). «Janusz Korczak». *Perspectivas: Revista Trimestral de Educación*, vol. XXIV, núm. 1-2, p. 37-48.
- LÖWY, M. (2015). *Judíos heterodoxos: Romanticismo, mesianismo, utopía*. Barcelona: Anthropolos.
- LUKOWSKI, J.; ZAWADZKI, H. (2001). *A Concise History of Poland*. Cambridge: Cambridge University Press.

- LUZSCIENSKI, M. (1945). *Historia de Polonia*. Barcelona: Surco.
- MALAPARTE, C. (1965). «Críquet a Polònia». A: *Kaputt*. Barcelona: Plaza & Janés, p. 157-193.
- MALAPARTE, C. (1969). *Obras*. Vol. II. Barcelona: Plaza & Janés.
- MALAPARTE, C. (2009). *Técnicas del golpe de estado*. Barcelona: Planeta / BlackList.
- MARAI, S. (2016). *Lo que no quise decir*. Barcelona: Salamandra.
- MARCINKOWSKI, R. (2005). «La sorte dei bambini ebrei alla luce degli archivi clandestini del ghetto di Varsovia». A: COSTAZZA, A. (cur.). *Rappresentare la Shoah*. Milà: Cisalpino Istituto Editoriale Universitario.
- MORGENSTERN, S. (2005). *En otro tiempo: Años de juventud en Galitzia oriental*. Barcelona: Minúscula.
- MORGENSTERN, S. (2008). *Huida y fin de Joseph Roth*. València: Pre-Textos.
- NARANJO, R. (2009). *Janusz Korczak: Maestro de la humanidad*. Madrid: CEP.
- POMBO SÁNCHEZ, A. (2017). *La derrota de la razón: Janusz Korczak. Médico, educador y mártir*. Barcelona: Xoroi.
- PROCHNIK, G. (2014). *El exilio imposible: Stefan Zweig y el fin del mundo*. Barcelona: Planeta.
- RAGUER, H. (1998). *Leviatan: L'Església i els totalitarismes*. Barcelona: Pleniluni.
- RINGELBLUM, E. (2003). *Crónica del gueto de Varsovia*. Traducció, selecció i notes de Katarzyna Olszewska Sonnenberg i Sergio Trigán. Barcelona: Alba.
- ROTH, J. (2008). *Judíos errantes*. Barcelona: Acantilado.
- ROTH, J. (2010). «La frontera». A: ROTH, J. *Primavera de café: Un libro de lecturas vienesas*. Barcelona: Acantilado, p. 213-217.
- ROTH, J. (2013). *El Anticristo*. Madrid: Capitán Swing.
- ROTH, J. (2020). *Años de hotel: Postales de la Europa de entreguerras*. Barcelona: Acantilado.
- RUBINOWICZ, D. (1962). *Diario de un niño judío*. Ciutat de Mèxic: Era.
- SALA ROSE, R. (2007). *El misterioso caso alemán: Un intento de comprender Alemania a través de sus letras*. Barcelona: Alba.
- SANTANA, S. (2011). *El laberinto de la palabra: Karl Kraus en la Viena de fin de siglo*. Barcelona: Acantilado.
- SEMPRÚN, J. (2015). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets.
- SERGE, V. (2011). *L'extermination des Juifs de Varsovie et autres textes sur l'antisémitisme*. París: Joseph K.
- SONTHEIMER, D. (2018). *Les set caixes*. 2a ed. Barcelona: Angle.
- STEINBACHER, S. (2014). *Auschwitz*. Madrid: Melusina.
- SZPILMAN, W. (2001). *El pianista del gueto de Varsovia*. Madrid: Turpial / Amaranto.
- TRAVERSO, E. (2013). *El final de la modernidad judía: Historia de un giro conservador*. València: PUV, Publicacions de la Universitat de València.
- TUSZYNSKA, A. (2018). *La cantante del gueto de Varsovia: Wiera Gran, la acusada*. 2a ed. Madrid: Alianza.
- VUILLARD, E. (2018). *L'ordre del dia*. Barcelona: Edicions 62.

- WYSZYNSKI, S. (1985). *El calvario de Polonia: Un obispo al servicio del pueblo de Dios*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario.
- ZALOGA, S. J. (2007). *La invasión de Polonia: Blitzkrieg*. Barcelona: RBA.
- ZAMOYSKI, A. (2008). *Varsovia 1920: El intento fallido de Stalin de conquistar Europa*. Madrid: Siglo XXI.
- ZWEIG, S. (2001). *El món d'ahir: Memòries d'un europeu*. Barcelona: Quaderns Crema.

NOTES BIOGRÀFIQUES

MIGUEL AMORÓS. Llicenciat en Biologia, especialitat d'Organismes i Sistemes per la Universitat de Barcelona (UB). Llicenciat i doctor en Pedagogia (UB). Màster en Educació per la Ciutadania i en Valors (UB). Llicenciat en Filosofia (UB). Doctorand en Filosofia (Filosofia de la Ment i la Cognició) (UAB). Professor de secundària (especialitat de Biologia i Geologia). Professor associat a la Facultat d'Educació (UB).

RAQUEL DE LA ARADA ACEBES. Llicenciada en Ciències de l'Educació (1988) i doctora en Pedagogia (2006) per la Universitat de Barcelona. És catedràtica de geografia i història en un institut públic del Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya des del 1991. Així mateix, col·labora com a professora associada a la Facultat d'Educació en el màster de Formació del Professorat. Ha participat en grups de recerca relacionats amb els estudis de gènere, la història oral i l'hermenèutica del discurs pedagògic, que han donat lloc a diverses publicacions en l'àmbit de la història de l'educació i el de la pedagogia.

XAVIER BARÓ I QUERALT. Professor adjunt de la Facultat d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya i doctor en Història per la Universitat de Barcelona. És autor d'una tesi doctoral sobre la historiografia catalana del barroc. Ha publicat deu monografies i més d'una cinquantena d'articles en revistes especialitzades. Pel que fa a l'època moderna, s'ha ocupat de temes d'història de la cultura, de la historiografia catalana i de l'estudi de les missions en el Pacífic. Pel que fa a l'època contemporània, ha treballat els temes vinculats a la memòria històrica (sobretot en el cas dels Balcans i, específicament, d'Albània). També s'ha interessat per la figura de Torras i Bages.

FLÁVIA BASTOS DA CUNHA. Professora de l'Institut Federal Goiano (Brasil). Doctoranda en Educació per la Universitat de Barcelona amb la tesi *Cuerpo, educación y decolonialidad: consideraciones acerca de la relación entre el cuerpo y*

la escuela en Brasil. Les seves àrees de docència principals són la filosofia de l'educació, l'ètica, la introducció a la filosofia i la psicologia del desenvolupament. Les seves línies de recerca principals, en relació amb el fenomen educatiu, són el pensament decolonial, la biopolítica, les cosmovisions afrobrasileres i la història del cos.

ÀLEX EGEA ANDRÉS. És professor del Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Facultat d'Educació de la Universitat de Barcelona i membre del Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social (GREPPS). La seva docència i investigació se centren principalment en les àrees del pensament pedagògic, la prospectiva pedagògica i l'educació per a l'equitat i el desenvolupament sostenible. En concret, en els últims anys el seu interès s'ha focalitzat en el posthumanisme i les seves implicacions com a relat pedagògic, tant en l'àmbit ontològic com en l'epistemològic i el metodològic.

JORDI GARCIA FARRERO. És pedagog, té un màster en Història Contemporània i Món Actual i és doctor en Educació per la Universitat de Barcelona. Va rebre el Premi Extraordinari de Doctorat el curs 2012-2013. És professor del Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Universitat de Barcelona i membre del Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social (GREPPS). És autor d'articles, capítols de llibres i llibres sobre diferents assumptes relacionats amb el pensament pedagògic contemporani. Recentment ha treballat, al costat dels professors Conrad Vilanou i Eulàlia Collelldemont, en l'estudi introductor i l'edició del llibre *Textos fundamentales en el exilio: Pedagogía culturalista y educación viva*, de Joan Roura-Parella (Edicions UB). Les seves línies de recerca són principalment l'estudi dels discursos pedagògics contemporanis, la història de la pedagogia catalana i la docència en història de l'educació.

DANI IZQUIERDO. És mestre i llicenciat en Psicopedagogia. Està elaborant una tesi doctoral sobre el silenci i el *logos* poètic d'Antonio Machado, del qual és expert, com també d'altres autors de la literatura espanyola i mundial. És membre del grup poètic Nadir-Bcn. Feia d'ensenyant fins que la malaltia el jubilà de manera anticipada. Ha publicat diversos poemaris, dels quals destaquen *El alféizar del tiempo* (2005 i 2007, 2a ed.) i *Las cicatrices invisibles* (2016).

ÀLEX MATAS I PONS. És professor de Teoria de la Literatura i Literatura Comparada a la Universitat de Barcelona i membre del Grup de Recerca Literatura Comparada en l'Espai Intel·lectual. És autor de *La ciudad y su trama: Literatura, modernidad y crítica de la cultura* (Lengua de Trapo, 2010), *En falso: Una*

crítica cultural del siglo XX (Pre-Textos, 2017) i *Els marges dels mapes: una geografia desplaçada* (Edicions 3i4, 2021). Ha col·laborat en volums col·lectius i ha publicat en diferents revistes articles dedicats a la teoria literària, la crítica de la cultura, la història intel·lectual i el pensament estètic.

ANDREA MONTOYA. Té el títol de Màster en Teoria de la Literatura i Literatura Comparada per la Universitat de Barcelona i és graduada en Estudis Literaris per la mateixa universitat. Exerceix la crítica literària i es dedica a la traducció literària. Ha traduït John Ashbery (Kriller 71, 2021) i Margaret Atwood (Navona, 2019).

ERIC ORTEGA GONZÁLEZ. És graduat en Pedagogia amb Premi Extraordinari té el títol de Màster en Educació en Valors i Ciutadania i el de Doctorand en Educació per la Universitat de Barcelona. És investigador predoctoral FPU del Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Universitat de Barcelona. És membre del Grup de Recerca en Educació Moral (GREM) i del Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social (GREPPS). És autor de diferents articles i capítols de llibre relacionats amb el pensament pedagògic contemporani i la filosofia de l'educació. Actualment, compagina les tasques docents en el Grau de Pedagogia amb l'estudi de l'exemplaritat com a categoria pedagògica, temàtica sobre la qual elabora la tesi doctoral.

JORDI PLANELLA. És catedràtic de Pedagogia Social a la Universitat Oberta de Catalunya, on dirigeix la Càtedra Fundació Randstad-UOC sobre Discapacitat, Ocupació i Innovació Social. Les seves línies d'investigació se centren en la pedagogia social reflexiva, els estudis sobre discapacitat (*disability studies*) i els estudis corporals aplicats a l'educació. És autor, entre d'altres, de *Cuerpo, cultura y educación* (2019), *Pedagogías sensibles: Sabores y saberes del cuerpo y la educación* (2017), *Acompañamiento social* (2016) i *El oficio de educar* (2014).

ENRIC PRATS. És doctor en Pedagogia i té el títol de Màster en Teoria de la Literatura i Literatura Comparada. És professor de Pedagogia Internacional i de Gestió Cultural en el Grau de Pedagogia de la Universitat de Barcelona. És membre del Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social (GREPPS). Dirigeix la col·lecció «Pedagogies UB», que publica Edicions UB. És membre del Programa de Millora i Innovació en la Formació de Mestres. És autor de *L'escola importa* (2019), *Aprendre de lletres* (2016) i *L'educació, una qüestió d'estat* (2016).

HÉCTOR A. SALINAS FUENTES. És professor titular del Departament de Teoria i Història de l'Educació (THE) de la Facultat d'Educació de la Universitat de Barcelona. És llicenciat en Pedagogia, doctor en Ciències de l'Educació, i llicenciat i doctor en Filosofia. És professor d'assignatures vinculades a l'antropologia pedagògica i a la filosofia de l'educació.

FERRAN SÁNCHEZ MARGALEF. És professor associat del Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Universitat de Barcelona (UB), professor col·laborador de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) i professor tutor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). En aquestes universitats imparteix la docència d'assignatures de política, ètica, teoria de l'educació i pràctica educativa. La seva recerca se centra en àrees com l'epistemologia educativa, la història i filosofia de l'educació o el transhumanisme, temàtica de la qual ha realitzat la tesi doctoral, titulada *Axiologia i pedagogia en la cosmovisió transhumanista: una aproximació fenomenològica i hermenèutica* (UB, 2020).

CONRAD VILANOU TORRANO. És catedràtic del Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Facultat d'Educació de la Universitat de Barcelona. És l'investigador principal del Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social (GREPPS). Dirigeix la revista *Temps d'Educació*, que edita l'Institut de Desenvolupament Professional (abans ICE) de la Universitat de Barcelona. S'ha especialitzat en la història conceptual i discursiva del pensament pedagògic contemporani.

Les fronteres sempre han suscitat un gran interès i cada època les interpreta d'acord amb unes motivacions polítiques, filosòfiques, literàries, històriques i pedagògiques particulars. Aquesta obra, que neix de la reflexió sobre les correspondències entre la literatura europea i les fronteres, ha estat bastida per abordar-les des d'una perspectiva disciplinària àmplia i sense defugir-ne les contradiccions.

Els autors exploren els límits del que es considera humà, el terreny entre la biologia i la filosofia, la pedagogia del cos, les relacions entre la pedagogia i la literatura, les divisions ontològiques del jo i de l'altre, la fragilitat del destí i altres qüestions que se situen en espais geogràfics concrets com ara París, els Balcans o Varsòvia.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions