

ECOS

Pensar la contemporaneïtat i el present des de l'Ètica, l'Estètica i la Filosofia Política

Treballs de fi de grau - Grup B2

Grau de Filosofia

Universitat de Barcelona

Curs 2020-2021

Tutora: Dra. Núria Sara Miras Boronat

Editora: Hypatia Pétriz



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Facultat de Filosofia

ECOS

PENSAR LA CONTEMPORANEÏTAT I EL PRESENT DES DE L'ÈTICA, L'ESTÈTICA I LA FILOSOFIA POLÍTICA

AUTORS I AUTORES:

Paula Fontanet

Pau Güell

Magí Herràndiz

Eduvigis Sardà

Clàudia García-Albea

Júlia Vernet

Gemma Cervelló

Queralt Antú

Josep Maria Gatnau

TUTORA:

Dra. Núria Sara Miras Boronat

EDITORA:

Hypatia Pétriz

Imatge de portada extreta de the Deutsche Fotothek

Barcelona, 2021

ÍNDIX

<i>Pròleg de la tutora. Núria Sara Miras</i>	4
<i>Introducció. Hypatia Pétriz</i>	6
<i>Individus egoistes o grups altruistes: Hume i Rand sobre la moralitat. Paula Fontanet</i>	9
<i>On a Genealogy of life through Gilles Deleuze's Spinoza and Nietzsche: an aesth-ethics. Pau Güell</i>	23
<i>El teatre de la crueltat d'Artaud: representació, política i afectes. Magí Herràndiz</i>	40
<i>El cine y Zambrano. Un nuevo espacio para el proyecto de la razón poética. Eduvigis Sardà</i>	55
<i>Draguejant pel metro de Barcelona: pràctiques de desidentificació i transgressió del gènere en l'espai públic a través del Drag King. Clàudia García Albea</i>	69
<i>Democràcia i Participació Infantil. L'escola com a punt de partida per una cultura de la participació. Júlia Vernet</i>	92
<i>Les joves i la política. Dissidència en moviment. Gemma Cervelló</i>	104
<i>La crisi del treball de cures en l'era de la covid-19. Queralt Antú Serrano</i>	121
<i>Genealogía y rasgos esenciales del paraíso fiscal. Josep Maria Gatnau</i>	134

PRÒLEG DE LA TUTORA

Núria Sara Miras Boronat

La publicació conjunta dels Treballs de Fi de Grau de l'alumnat de Filosofia arriba a la seva quarta edició. A mi m'agrada dir en broma que un any és novetat; el segon, repetició; el tercer, ja és tradició... I el quart, simplement, segueix una inèrcia que ja s'ha consolidat els anys anteriors, quan l'acció ha superat el llindar de probabilitats que la podrien desestabilitzar. Hauria escrit això un any acadèmic ordinari. Però se'm fa molt difícil eludir el fet que aquest any no ha tingut res de normal ni d'ordinari, res que ens recordi a com érem abans en aquell mon que coneixíem... Aquests mesos he pensat sovint en un fragment d' *El món d'ahir* (1944) de Stefan Zweig que ara només puc evocar de memòria: no érem conscients, llavors, quan hi vivíem que el futur era fràgil, perquè vivíem immersos en el present, i no va ser llavors, fins anys després, quan tots els dics i murs ens van caure sobre el cap, que ens vam adonar que feia molt que el mon ja era en runes. Bé, potser la cita de Zweig no fa exactament així, però aquesta versió lliure vol acostar-se al sentiment que volen transmetre aquestes línies.

El mon com era abans no m'agradava especialment, de fet, feia temps que volia escapar-me'n ni que fos per una estona. Però quan el virus me'l va arrabassar va fer molt de mal i em va situar en un lloc en què tampoc se'm permetrà gaudir de l'estabilitat que el costum i la convenció proporcionen. Tot és canviant, incert i sobretot està tenyit del dol que encara ens neguem a fer pel que hem perdut.

En aquest context, seguir endavant amb l'assignatura no ha estat fàcil. La primera trobada amb el grup va ser amb mascareta, en la distància, amb molt de soroll ambiental i amb el meu intent desesperat de crear amb ells i elles una complicitat que només pot construir-se amb somriures i estones robades. No hem tingut aquestes estones, però sí penso que al final hem pogut trobar maneres de dibuixar somriures davant la càmera de l'ordinador, de trobar-nos tot i les dificultats. Per primer any he descobert el "format híbrid-gimcana" de fer exposicions que consisteix en el següent: tenir una part del grup a l'aula, una part del grup a casa i aconseguir que es comuniquin fent-los pujar i baixar de la tarima en el cantó exacte on hi ha càmera i micròfon. Per mi va ser una alenada d'aire fresc, un petit gest de resistència

i de camí cap a la reconstrucció del que érem. Penso que a la classe també li va fer bé poder-nos riure de l'absurditat de tot plegat ni que fos per uns minuts.

Hem aconseguit acabar el curs i per la classe aquestes línies clausuren el Grau de Filosofia. No sé què ens espera, però sí us desitjo una vida plena d'il·lusió i d'alegria que, al final del dia, és el triomf de la vida que ens travessa.

Us recordarà sempre amb afecte, la vostra tutora,

Núria Sara Miras Boronat

Barcelona, 4 de febrer de 2021

INTRODUCCIÓ

Hypatia Pétriz

Els assajos que es presenten en aquest recull són d'indole diversa i parteixen de marcs teòrics força diferents; tanmateix, hi trobem preocupacions comunes. Tots els textos reflexionen sobre aspectes vinculats a les conseqüències del final de la Modernitat i d'altres propis de la Filosofia Contemporània. Pertanyen a tres disciplines diferents que a vegades s'entrecreuen: l'Ètica, l'Estètica i la Filosofia Política.

Quan presentàvem versions primerenques dels treballs, ens sorpreníem en trobar ponts implícits entre plantejaments en aparença tan dispars. Hi havia persones llegint als mateixos autors, o bé pensant sobre problemàtiques que estaven interrelacionades. No s'ocupaven exactament dels mateixos temes, però esdevenia possible un diàleg. Durant les sessions prèvies al congrés, el diàleg va ser fructífer, malgrat les dificultats que suposen la docència i l'aprenentatge virtuals. Per aquest motiu, el títol del recull d'assajos inclou la paraula 'ecos', ja que és possible trobar ressonàncies d'un treball a l'altre. Escriure és una tasca prou solitària, però en aquests moments de diàleg i exposició vèiem com, en realitat, comptàvem amb l'escolta i el suport de companyes i companys i de la tutora.

L'ordre dels textos intenta donar compte d'aquests ecos. El primer és l'assaig de la Paula Fontanet, dedicat a les teories ètiques de David Hume i Ayn Rand, amb el propòsit de veure quina fonamenta millor la direcció de l'acció humana: l'egoisme racional que proposa Rand o l'altruisme nascut dels sentiments morals de Hume? Ella opta per defensar l'egoisme racional com a explicació del comportament humà.

El segueix l'escrit de Pau Güell, que s'ocupa dels encreuaments entre l'ètica i l'estètica a partir de l'obra de Gilles Deleuze, centrant-se sobretot en les seves lectures de Friedrich Nietzsche i Baruch Spinoza. A partir d'aquí, mostra com l'art pot intervenir en la vida i potenciar-ne la seva generació, per acabar proposant una est-ètica nascuda de la intersecció entre l'art i la vida.

En tercer lloc trobem un assaig que parteix també de l'obra de Deleuze. A partir de la proposta deleuziana d'un cos sense òrgans, en relació amb el teatre de la crueltat d'Artaud, el Magí Herràndiz explica en què consistiria un teatre sense òrgans: una forma teatral crítica amb la representació i amb connotacions polítiques.

El succeeix una comunicació dedicada a una filòsofa que admirava molt a Nietzsche i Spinoza, com Deleuze, i que també tractà el problema de la dissociació entre la filosofia i la vida: María Zambrano. La comunicació d'Eduvigis Sardà pensa el cinema com un nou espai on pot florir la raó poètica, projecte filosòfic que recorre tota l'obra de Zambrano. Aquesta pensadora estava interessada en el cinema perquè l'experiència cinematogràfica ens permet de repensar la nostra concepció del temps i, segons l'autora de l'assaig, també és un espai on pot advenir la il·luminació dels clars del bosc.

Prosseguint el plantejament d'aquests darrers treballs, que aborden la relació entre l'art i la vida, trobem el de la Clàudia García-Albea, dedicat a pensar les possibilitats transgressores del fenomen *drag-king* a l'espai públic. Ho fa no només de forma teòrica, atenent a la performativitat de gènere i a l'anàlisi sociològica de l'espai urbà, sinó també mitjançant la seva pròpia experiència actuant i transitant el metro de Barcelona com a Klaus, el *king* que l'autora encarna.

Si en l'anterior assaig trobem una reflexió sobre la presència de persones amb identitats de gènere no normatives a l'espai públic i polític, en el de la Júlia Vernet l'atenció se centra en l'exclusió dels infants d'aquests espais. Defensa la necessitat de repensar l'educació perquè esdevingui una possibilitat d'emancipació per la ciutadania, i ho fa mitjançant dos eixos principals de transformació: primer, centrar l'atenció a l'existència i necessitats de l'infant i, segon, reconèixer que és un ciutadà present, i no futur. Pensa perquè les idees de l'educació il·lustrada, basades en el *sapere aude* kantianà, no s'han pogut realitzar amb èxit, i tracta de pensar les condicions de possibilitat de la participació política infantil.

La Gemma Cervelló s'ha centrat també en els més joves i la política en el seu assaig, dedicat a pensar el paper que té el jovent en diversos moviments socials i polítics dels segles XX i XXI. Va des de Walter Benjamin i Aleksandra Kol·lontai, passant per Che Guevara i el jovent del maig del 68, fins a referents actuals com Greta Thunberg i Malala Yousafzai. Defensa com aquesta forma de subjectivitat política té cada vegada més pes en els discursos i moviments polítics.

Tanmateix, sembla que els moviments juvenils i polítics han trobat una dificultat en el seu desenvolupament habitual: la pandèmia de la covid-19. Molts motius de protesta dels moviments polítics i socials contemporanis, com els feminismes o el moviment ecologista, s'han fet encara més evidents amb la crisi que ha esclatat arrel d'aquestes noves

circumstàncies. La comunicació de la Queralt Antú versa, en concret, sobre la crisi en els treballs de cures, és a dir, aquells destinats al manteniment de la vida, en circumstàncies normals ja molt feminitzats i precaritzats. La seva anàlisi parteix de l'obra de teòriques de l'economia feminista, com Silvia Federici, Nancy Fraser i Amaia Pérez-Orozco, i acaba proposant una redistribució de les tasques de cures i una reconstrucció de l'Estat del benestar per a fer front a la situació.

Clou el recull un assaig dedicat a l'anàlisi filosòfica de conceptes econòmics. En Josep Maria Gatnau ens proposa una conceptualització i definició dels paradisos fiscals, tractant de destriar allò contingent d'allò essencial d'aquests. Per aquests motius, en recorre la seva història i les diverses definicions donades. Conclou que el tret essencial dels paradisos fiscals són els privilegis que atorga un Estat a certes persones, fent-ne una constant excepció.

Amb aquests treballs, els autors i autores finalitzen el seu pas per la carrera de Filosofia. Desitgem que gaudiu amb la lectura i que ressonin els ecos.

Barcelona, 29 de gener de 2021

INDIVIDUS EGOISTES O GRUPS ALTRUISTES: HUME I RAND SOBRE LA MORALITAT

Paula Fontanet Miralles

Resum

La causa o motivació del comportament humà és un tema fonamental de la filosofia moral sobre el que no existeix cap consens definit, existeixen doncs diferents teories que busquen definir quina és la pauta a seguir per garantir una actuació correcta. Aquesta ponència busca estudiar i comparar dues teories ètiques que defensen posicions contràries, l'altruisme (defensat per David Hume) i l'egoisme (defensat per Ayn Rand), per poder contraposar aquestes dues tesis que el que busquen és definir el que es considera correcte en la pràctica humana. L'objectiu principal és intentar concloure quina de les posicions anteriors podria donar una millor explicació sobre el que es considera que impulsa a actuar de manera adequada als éssers humans.

Ningún hombre puede tener el derecho de imponer a otro hombre una obligación no escogida, un deber no recompensado o un servicio involuntario.
(Ayn Rand, 1964)

1. Introducció

Durant el transcurs de la història de la humanitat ha sigut assumpte de rellevància la investigació del comportament humà i l'elaboració de vàries teories que donessin compte de les inclinacions que porten a actuar a les persones de determinada manera. Existeixen diferents disciplines que defensen posicions contràries sobre quina és la pauta que haurien de seguir les persones per garantir una actuació correcta en les seves decisions. Entre aquestes es troben dues teories sobre la naturalesa humana, rellevants a nivell social perquè afirmen que la conducta de les persones es troba impulsada per motivacions que es mostren antitètiques: l'altruisme i l'egoisme. Es farà així un estudi sobre aquestes a través de dos autors que dediquen, almenys, una part de la seva obra filosòfica al tema de la motivació moral. Aquests dos son, en primer lloc, l'autor David Hume, pensador del segle XVIII, que defensa la pràctica altruista com la tendència natural dels éssers humans i que a través de realitzar aquest tipus d'accions les persones actuen de manera correcta. Argumenta que és gràcies als sentiments interns de les persones que aquestes poden actuar de manera moralment adequada, com a criteri vàlid en les qüestions d'ètica. Per altra banda tenim l'autora Ayn Rand, filòsofa del segle XX, defensora de l'egoisme racional i de què l'ésser humà no pot conèixer de forma automàtica el que és bo o dolent per a ell. Es necessita la

facultat del pensament per crear els seus propis drets i elegir els seus valors correctes a seguir, plasmats en un codi moral raonat i que es veuran reflectits en les seves accions i son aquestes les que ajudaran a la seva subsistència.

La metodologia principal emprada en el desenvolupament d'aquest treball consisteix a seguir una lectura detallada sobre les dues obres corresponents d'ambdós que tracten sobre el tema cabdal del treball que és l'ètica i la moralitat. De Hume s'ha escollit l'obra *Investigación sobre los principios de la moral* (1751) i de Rand la lectura es centrarà en l'obra *La virtud del egoísmo* (1961). La tesi del treball, doncs, consistirà en contrastar les seves visions diferents sobre el que porta a actuar correctament, per poder extreure conclusions en relació a l'egoisme o altruisme que predomina en els individus. Després de comprovar millor els seus arguments es vol mostrar que la posició de l'autora Rand resulta més convincent pel que respecta al tema del comportament humà, explicant des de la posició personal el motiu d'aquesta elecció.

2. David Hume: defensa de l'ètica altruista

La teoria ètica de Hume es caracteritza per la seva defensa a l'altruisme i això es relaciona amb el fet que per a ell la finalitat de la moral és assolir la felicitat de la mateixa persona i només es pot arribar a aquesta si es troba lligada amb la dels altres. Aquesta finalitat de la moral és la mesura de la utilitat de les virtuts emprades. La utilitat es troba dins de les virtuts socials i és un fonament principal de la moral. És part considerable del mèrit atribuït a la humanitat i és l'únic principi d'aprovació moral que es cedeix a les qualitats i principis: «Podemos observar que en la vida ordinaria siempre se apela a la utilidad y se supone que no puede ofrecerse un elogio mejor a ningún hombre que exponer su utilidad al público y enumerar los servicios que ha prestado a la humanidad y a la sociedad» (Hume, 2008, p.125). La inclinació cap a l'útil, socialment parlant, és deguda a una influència universal que forma part de la naturalesa humana. Es té en compte en totes les determinacions de la moralitat. Vista com l'única font d'aquesta alta atenció perquè és justa, fidel, honorífica, lleial i honesta. La utilitat com a l'únic principi d'aprovació moral que es cedeix a les qualitats i principis útils i volguts. L'obligació moral és equiparable a la utilitat, les regles morals ajuden a complir els interessos de la societat. La utilitat pública que regula la moral està arrelada dins de la naturalesa de les persones. La moralitat implica així un sentiment universal que ajuda a

cada persona a inclinar al seu esperit fent-li preferir l'útil i pràctic per a la societat, per garantir la felicitat del conjunt.

Per l'autor qualsevol individu té una naturalesa personal que resulta comuna a la humanitat i la realització d'actes altruistes és conseqüència de formar part dels principis generals d'aquesta. Aquesta naturalesa és social i és per aquest motiu que existeix una inclinació immediata a actuar tenint en compte al col·lectiu. Les persones com a éssers socials intenten promoure les virtuts que assegurin l'ordre de la comunitat. Totes les persones es veuen afectades pels principis de felicitat o desgràcia dels que els són propers, o dels aliens als seus vincles i això és degut a una inclinació que porta a sentir afecte cap als altres, la simpatia. Aquesta preocupació transcendeix els éssers humans, la naturalesa de les persones fa que aquestes tendixin a sofrir amb el patiment dels altres i a gaudir amb la satisfacció aliena (Hume, 2008, pp. 32-33). Qualsevol individu es veu afectat per les idees de correcte i incorrecte i en qualsevol de les seves accions té en compte que els altres poden ser sensibles amb efectes similars als seus. El mèrit que es vincula als éssers humans està relacionat amb la possessió dels sentiments de comprensió i tolerància, d'aquesta manera sorgeix també de promoure els interessos de la humanitat. El desig o el rebuig que es té cap a alguna acció o fet depèn de l'acord o desacord amb els afectes humans. Els primers principis es troben arrelats a les persones i per això afecten les accions de manera personal, tan positiva com negativament, realitzades pels altres. Les conductes personals han d'estar aprovades per la resta perquè els afecten els mateixos principis, per tant, la valoració dels actes no respon al privat. La bondat és natural i resulta totalment necessària perquè a través d'assolir-la es pot arribar a mantenir la societat en harmonia: «Parece que una tendencia al bien público y a promover la paz, [...], nos atrae siempre hacia las virtudes sociales, pues afectan a los principios benevolentes de nuestra constitución» (Hume, 2008, p. 144). Forma part de les nostres distincions morals el fet de preocupar-se pel benestar dels altres. És del mateix interior de cadascú d'on sorgeix la necessitat d'aproximar-se a la virtut per mitjà de la connexió amb els altres. La qualitat distintiva que s'aprova per tots els humans i que és la que té més bona voluntat general és aquesta disposició d'actuar en benefici dels altres, de sentir afecte cap a aquests i d'interessar-se generosament. Als principis bondadosos de la naturalesa humana afecten les virtuts socials i per això existeix la tendència cap al bé públic: «Al final parece innegable que nada pueda otorgar más mérito a una criatura humana que el

sentimiento de benevolencia en un grado eminente y *que una parte*, al menos, de su mérito surge de su tendencia a promover los intereses de nuestra especie y a hacer feliz a la sociedad humana» (Hume, 2008, p. 92).

Les virtuts naturals no tenen a veure ni amb l'educació ni amb la cultura. La virtut és vista la qualitat mental que produeix en el que l'observa un sentiment d'aprovació, és volguda per la satisfacció immediata que es dona quan es realitza. La de la justícia és la que s'utilitza per intentar proporcionar la felicitat i seguretat quan es guarda l'ordre social. Les virtuts socials i la generositat exerceixen la seva influència de manera immediata pel fet que existeix una tendència directa que fa que la persona es preocupi per allò singular que mou les seves accions. Les qualitats intel·lectuals i morals influeixen en les inclinacions de la conducta. Es desitgen les qualitats socials, ja que resulta agradable per a un mateix quan s'observa que la seva presència és ben rebuda per la resta. La bondat natural i la dignitat fan possible la subsistència i son deures a complir per poder mantenir la societat. Una de les qualitats més necessàries és la prudència, però també existeixen d'altres que son rellevants:

Se elogia la *honestidad*, la *fidelidad*, y la *integridad* por su tendencia inmediata a promover los intereses de la sociedad; pero una vez que dichas virtudes se establecen sobre este fundamento se consideran también ventajosas para la persona misma pues son la fuente de ese crédito y de esa confianza, que hacen a un hombre merecedor de respeto en la vida (Hume, 2008, p.152-153).

L'autor li atorga una prioritat al sentiment moral per sobre d'altres motivacions, son el fonament de la moral, les emocions ocupen un lloc cèntric en l'acció i el judici moral, son font de la distinció. Defensa l'ètica altruista com la norma per excel·lència pròpia dels humans perquè considera que no hi ha res el suficientment fort per poder corrompre els sentiments naturals de les persones que les motiven a actuar pel conjunt. Així doncs els principis de la humanitat tenen una certa autoritat en els sentiments personals (Hume, 2008, p. 128). S'estima el valor dels actes pel sentiment d'aprovació o desaprovació que sorgeix a l'examinar aquests: «Se supone que todas las circunstancias del caso están ante nosotros antes de poder determinar un veredicto de condena o aprobación» (Hume, 2008, p. 205). L'autor considera que la raó no és capaç de servir com a eina per acceptar la bondat o la maldat d'una situació o ésser individual, però és útil a l'hora d'observar i avaluar per formar judicis respecte a aquestes qualitats. Les persones necessiten la formulació dels judicis perquè

aquesta ajuda a convertir els seus sentiments en més socials. Hume atén a una espècie de sentimentalisme moral, perquè els judicis no poden basar-se en la raó.

Finalment s'observa que Hume no només defensa l'ètica altruista sinó que a més a més critica tots els arguments i autors que s'oposen a aquesta visió perquè els titlla com a defensors de teories simplistes. jutja a les persones seguidores de l'egoisme com a individus que es deixen guiar per un amor desmesurat de tot allò que és ingenu. L'egoisme resulta un argument més senzill perquè només té en compte el personal, però ell assegura que aquesta simplicitat o ingenuïtat només és artificial, ja que en realitat la teoria aplicada a la pràctica porta a què la filosofia egoista resulti més complicada de defensar: «Y sería difícil mostrar por qué un hombre pierde más por una acción generosa que por cualquier otro modo de gastar, puesto que lo más que puede alcanzar mediante el egoísmo más elaborado es la satisfacción de algún afecto» (Hume, 2008, p. 198).

L'autor posa com a exemple el caos en l'Estat de naturalesa inicial per mostrar que l'ètica egoista no és vàlida: «El poder era la única medida del derecho y una guerra perpetua de todos contra todos era el resultado de salvaje egoísmo y de la barbarie de los hombres» (Hume, 2008, p. 99). Les persones depenen de les altres per assolir la felicitat perquè això fa que es trobin totes al mateix nivell social, sinó algunes tindrien més avantatges que les altres pels seus atributs individuals i no es podrien establir relacions entre iguals. Els drets han de formar part del col·lectiu. Les persones egoistes no es podran veure afectes pel vici o la virtut perquè per a elles el bé o mal social no els afecta, i sempre tendiran a apropar-se als vicis. Critica la filosofia egoista perquè creu que la raó no és suficient per a la moralitat, es necessita les determinacions dels sentiments i els que la defensen no son capaços de tenir en compte els sentiments de virtut que es troben en la naturalesa i per això només busquen satisfer l'interès personal. El tema de l'egoisme universal té conseqüències en la ciència reflexiva de la naturalesa humana. Els actes individuals de cada persona egoista poden portar al fet que siguin nocius per al col·lectiu i a què existeixin inoportuns en les comunitats que portin, per exemple, a pensar la idea de justícia i de propietat de manera separada (Hume, 2008, p. 95).

3. Ayn Rand: defensa de l'egoisme racional

Primerament es podria afirmar que gran part de la filosofia de l'autora Rand es troba dedicada a l'estudi de l'ètica i la teoria individualista es veu com a factor essencial en aquesta. És la

defensora de la raó i la llibertat individual. La finalitat de la moral es troba lligada amb la supervivència individual. No es dona cap enfrontament entre la supervivència i la moral quan la persona sap jutjar els seus valors d'acord amb els criteris que ha establert sent racional, però ha d'escollir ser racional en primer lloc. La racionalitat és la condició prèvia a la independència i a la confiança d'un mateix. Per tant, l'eina per garantir la supervivència és la raó, però escollir la facultat del pensament és un acte voluntari, és el propòsit ètic personal. Els valors de la persona mostren la seva autoestima i fan que considerin que pràcticament tot està obert al seu coneixement, el coneixement garanteix la supervivència.

Les persones no poden ser moralment neutres, han de prendre decisions. El sistema social ha de permetre que siguin lliures per obtenir i conservar els valors. Les accions, desitjos i emocions personals sorgeixen de la ment i són els valors físics els que mantenen la vida de les persones. La guia de valors en l'ètica objectivista és la garantia de supervivència de les persones i aquesta s'obté a partir de l'esforç personal que identifica els coneixements que van més enllà de les percepcions immediates. Els valors han de ser racionals i tot el que els envolta també, ja que serveixen per fer digna la vida, la felicitat sorgeix a l'escollir-los. Les persones quan són egoïstes són capaces de mantenir els seus valors que li permetran apreciar el seu voltant.

L'arrel de l'egoïsmes és el dret i la necessitat que té la persona d'actuar d'acord amb el seu judici. El judici moral ha de permetre el fet de protegir la percepció personal i la racionalitat de l'acció escollida. La persona ha de jutjar, pensar i valorar independentment i ha de ser un fi en si mateixa. Les persones racionals són guiades pels seus pensaments, no pels seus sentiments. El principi dels drets de l'individu és el necessari a acceptar perquè les persones puguin viure pacíficament, productivament i racionalment en una societat amb tals característiques i que els permeti relacionar-se entre elles per poder assolir un benefici que els resulti mutu: « Para que los hombres puedan vivir juntos en una sociedad pacífica, [...] deben aceptar el principio social básico sin el cual no puede existir una sociedad moral o civilizada: el principio de los derechos del individuo» (Rand, 2006, p. 154). La naturalesa personal fa necessari el codi de valors definit.

Rand defensa que la inclinació natural de les persones les porta a comportar-se de manera egoïsta, ja que les accions tenen com a principal finalitat la satisfacció del propi interès. Això és degut al fet que considera que la naturalesa humana és racional, d'aquí prové

el dret a la vida personal: «Reconocer los derechos del individuo significa reconocer y aceptar las condiciones que requiere la naturaleza humana para una supervivencia adecuada» (Rand, 2006, p. 154). Aquestes condicions d'existència humana, en l'àmbit de la normalitat, són les normes en la naturalesa dels individus, i són les apropiades per a desenvolupar correctament la seva existència, permeten viure a través del judici personal. És la llibertat la que garanteix que els éssers humans puguin realitzar els actes que requereix la seva naturalesa, per a poder mantenir i gaudir de la pròpia vida. L'ajuda al proïsme no està predefinida com a deure moral perquè Rand diu que no existeix un concepte previ a l'acció de què és correcte, la correcció depèn de la finalitat de l'acció.

El desig personal es vincula amb una necessitat psicològica humana, una recompensa emocional que serveix com a motor de l'existència, això és el plaer. Aquest es relaciona amb l'ús de la ment. Desitjar la seva obtenció és l'aspiració a gaudir del control de la pròpia vida, aquesta experimentació es refereix al fet que la persona s'accepta com a ésser racional, es vol a ella mateixa. El plaer suprem sorgeix en el moment en què s'assoleix l'èxit personal i la creació de la pròpia identitat, és la recompensa que s'obté quan s'ha escollit actuar de manera racional i ha permès a les persones mantenir i realitzar accions correctes i les motiva a seguir actuant d'aquesta manera: «El placer y el disfrute son, por lo tanto, una recompensa emocional para la acción exitosa y un incentivo para continuar actuando» (Rand, 2006, p. 87).

La vida es percep com al propòsit ètic individual. L'ètica serveix per a guiar a les persones en la seva subsistència i en el seu coneixement de la vida. Té com a tasca la definició del codi de valors correctes, els individus han d'acceptar-lo per elecció perquè es converteixi en el codi moral. Es vista com a moral de l'interès personal racional, s'entén aquest interès propi com al patró de la moralitat. També implica la responsabilitat de mantenir i millorar la vida individual. S'ha de mencionar aquí la realitat perquè els fets d'aquesta són objectius per ells sols no informen si una cosa és bona o dolenta, són les persones que han de denominar-los com a tal. El primer que s'ha de tenir en compte a l'hora de crear les normes i codis de conducta ètics és la realitat, aquests no han de portar en cap moment a l'autodestrucció personal. El principi de les metes, valors i accions individuals es situa en la percepció que és té del món (Rand, 2006, p. 37). L'autoestima de la persona es veu lligada amb el control que

té aquesta de la realitat, això implica independència individual. Els judicis aquí es basen en els fets. L'ètica s'observa com una necessitat objectiva i metafísica per sobreviure en el món.

El conjunt de qualitats per les quals s'aprecia a una persona existeixen sempre que hi hagi una meta final, però els valors han de ser definits per la mateixa persona a través de la seva pròpia consciència que depèn de la voluntat individual:

El hombre carece de un código automático de supervivencia [...]. Sus sentidos no le indican automáticamente lo que es bueno y lo que es malo para él, [...], cuáles son las metas que debe perseguir y con qué medios podrá alcanzarlas, cuáles son los valores de los que depende su vida y qué curso de acción requieren. Es su propia conciencia la que debe hallar las respuestas a todas estas cuestiones, pero su conciencia no funciona en *forma automática*. (Rand, 2006, p. 28).

Els tres valors primordials d'aquesta ètica són la raó, el propòsit i l'autoestima, als quals els corresponen respectivament les virtuts de la racionalitat, la productivitat i l'orgull: «El *valor* es aquello por lo cual uno actúa, para obtenerlo y/o conservarlo. La *virtud* reside en la acción por la cual uno obtiene y/o conserva» (Rand, 2006, p. 36). La racionalitat és la virtut que li permet a les persones tenir la capacitat de conèixer. La productivitat s'obté a través del procés que es realitza per poder mantenir la vida i ajustar-se a les necessitats. La virtut de l'orgull permet a les persones considerar-se a elles mateixes com el valor màxim, primari. Els interessos personals depenen de les metes que es vulguin assolir, les metes depenen dels desitjos i els desitjos dels valors personals (Rand, 2006, pp. 16-19).

Per acabar, també s'observa que Rand dedica part de la seva obra a la crítica, en el seu cas d'ètiques col·lectivistes que només tenen en compte els drets del conjunt de la societat i que acaben en certa manera negant els drets individuals i porten a les persones a viure en un constant sacrifici. Per ella els drets col·lectius no poden estar vigents perquè porten a una superioritat de les persones dins del mateix grup. Va en contra de l'ètica altruista perquè la considera immoral i causadora molts problemes socials, ja que dona suport a dues premisses mancades d'humanitat: defensa que la preocupació per l'interès personal no és bona i que aquest interès s'ha de rebutjar per a centrar-se en els interessos dels altres: «El altruismo declara que toda acción realizada en beneficio de los demás es buena y toda acción realizada en beneficio propio es mala. Así resulta que el beneficiario de una acción es el único criterio de comparación del valor moral de ésta, y mientras el beneficiario sea cualquiera salvo uno mismo, todo está permitido» (Rand, 2006, p. 10). No pot establir-se així una relació correcta entre persones i justícia.

També critica que no s'ha dignat a definir cap codi de valors morals, acaba sent el sacrifici el principi moral de l'acció i això porta al fet que els desitjos siguin irracionals, aquests van en contra del propi pensament i de la pròpia vida. No es pot organitzar el seguiment de la felicitat amb un estatus moral d'una persona que es sacrifica. El valor del patró de l'ètica altruista és l'autodestrucció, per això es basa en virtuts com la de negació i sacrifici, així no es pot garantir la supervivència del món civilitzat. Ha destrossat les relacions entre persones, els altres individus son vistos com una amenaça perquè hi ha una necessitat de destacar socialment i no se'ls respecta perquè se'ls veu com a vulnerables. Ha aconseguit que als seus seguidors els manqui l'autoestima i percebin el plaer com una amenaça. Per ella l'ètica altruista defensa que preocupar-se pel desig de viure és dolent, hi ha un esforç per elevar la negació de la moral, amb una negació de la realitat, resulta una moralitat no absoluta perquè no sap decidir entre el bé i el mal. Acaba eliminant la realitat del que és ser una persona, aquestes han perdut la consciència de la seva existència pública.

4. Comparativa entre les filosofies morals de Hume i Rand. Una defensa personal de l'egoisme racional

Tot un article de l'autor Alejandro Ordieres (2008, pp. 233-247) es troba dedicat a argumentar la importància que té el context històric en la filosofia moral de l'autor Hume, tot i que això no resulta tema de rellevància directa aquí el que sí que es podria destacar entre Hume i Rand és que no formen part de la mateixa època i aquesta diferència podria ser un motiu perquè existís discrepància en la seva filosofia moral. Hume va viure en el període de l'empirisme i la Il·lustració anglesa i el context filosòfic es caracteritzava per respondre a les qüestions morals per mitjà d'un sentimentalisme. Per una altra banda, Rand nascuda en el segle XX, vivia als Estats Units on el capitalisme havia ingressat com a sistema dominant i la seva percepció sobre aquest sistema caracteritza la visió individualista de l'autora.

Un aspecte més rellevant per contrastar les seves teories es relaciona amb el fonament general de la moral, existeix discrepància pel que respecta a la seva procedència. D'entrada s'observa com Hume rebutja el raonament i considera que s'assoleix el coneixement de la moralitat per un sentiment intern que forma part de la naturalesa dels humans i que els porta a actuar altruistament. L'extrem contrari és defensat per Rand, on la moralitat deriva de la raó, a través del pensament s'escullen els valors i metes correctes a seguir que fan a una

persona actuar de manera adequada perquè busca el seu benefici. Existeix discrepància també pel fet que l'autor Hume no considera que s'hagi de crear cap codi moral pròpiament perquè per ell està inherent en les persones i no necessita cap reflexió prèvia, però Rand sí que acudeix a una facultat dels humans per poder establir un conjunt de normes morals correctes que guien les decisions. Si la base comuna de l'ètica és oposada en sentit estricte per ells, la concepció que tenen sobre el que significa actuar de manera moralment adequada tampoc és iguala. Hume apel·la que les persones dignes de reconeixement són aquelles que basen els seus actes en la satisfacció dels altres, però Rand considera aquesta actuació com un sacrifici i defensa que les persones actuen correctament quan ho fan d'acord amb el que els interessa a elles mateixes: «La idea de que el interés personal del hombre sólo puede satisfacerse a través de una relación *sin sacrificios* con los demás nunca se les ocurrió a estos humanitarios apóstoles del desinterés, que proclaman continuamente su deseo de lograr la hermandad entre los hombres» (Rand, 2006, p. 44).

Com a conseqüència d'aquesta discrepància inicial la finalitat de la vida humana també és diferent. En Hume es percep una certa relació entre els actes altruistes i el propòsit de la vida humana, si les persones actuen sempre en benefici dels altres significa que tenen com a fi últim ajudar a garantir el benestar de la vida de les persones i de la societat: «Al final parece innegable *que* nada pueda otorgar más mérito a una criatura humana que el sentimiento de benevolencia en un grado eminente y *que* una parte, [...], de su mérito surge de su tendencia a promover los intereses de nuestra especie y a hacer feliz a la sociedad humana» (Hume, 2008, p. 91). La felicitat s'obté quan s'utilitza el valor per beneficiar als altres. Els drets dels individus pertanyen al grup i les lleis d'equitat i justícia busquen mantenir i fonamentar l'ordre social i ajuden a retenir la tendència natural de les persones que es basa en la generositat i la benevolència. Altrament Rand apel·la a la vida com al procés d'acció que té com a finalitat la supervivència individual de qui la decideix viure com a ésser racional seguint les normes ètiques correctes. Els drets importants són els individuals. Reconèixer aquests com a tal vol dir que s'han acceptat les condicions que necessiten les persones per sobreviure dins la Terra: «Los *derechos* son condiciones de la existencia requeridas por la naturaleza del hombre para sobrevivir de manera adecuada» (Rand, 2006, p. 137). El propòsit del govern ha de ser la protecció dels drets de les persones.

Resumidament s'observa que l'ètica de Hume és més col·lectiva i la de Rand és individualista.

Pel que respecta a la defensa de l'ètica de Rand, primerament s'ha d'introduir que penso que allò que ha estat present durant una llarga successió de temps és que els individus es troben guiats majoritàriament per tendències que els fan tenir en compte al col·lectiu de la societat, amb la finalitat de beneficiar a aquesta i realitzar accions que prioritzin el bé comú. Però el que estic intentant constatar aquí, segons el meu criteri, és que s'hauria de tenir en compte més el parer individual i pensar si s'actua així per una satisfacció personal real o resulta més aviat fruit d'una "obligació moral" i per tant, defenso l'ètica que argumenta Rand com la més apta per al comportament humà: «El individualismo [...] sostiene que una sociedad civilizada [...] puede lograrse únicamente sobre la base del reconocimiento de los derechos de cada individuo [...]» (Rand, 2006, p. 185).

Es considera personalment que la posició de l'autora pel que respecta a la manera d'actuar dels éssers humans resulta més contundent. Primerament perquè Hume defensa que existeix un sentiment de simpatia cap a les altres persones propi en tots els humans, però troba igualment necessària la virtut de la justícia per regular l'ordre social. Això em porta a una confusió, perquè sí que les persones es veuen afectades pel que passa al seu voltant, però aquest sentiment crec que no és tan fort com per fer actuar a les persones de manera altruista. Les lleis del govern busquen potenciar aquestes accions i castiguen a qui va en contra d'elles, és per això que considero que s'actua de manera sacrificada perquè existeix una por al càstig i una necessitat de resultar agradable a nivell social. Crec que més aviat hi ha una pressió constant imposada que obliga a actuar en bé del col·lectiu i que no permet considerar els interessos personals com al principal. Hi ha, per a mi, una pressió constant que s'imposa i que fa intentar contínuament ser agradable, acceptat i acaba forçant més la bona voluntat que pas sorgeix de forma natural.

Per això estic d'acord amb la manera com Rand argumenta que la motivació fonamental de la conducta humana és l'egoisme racional. Els éssers humans som racionals, el que busquem quan decidim realitzar accions és que aquestes ens beneficien directament perquè l'esforç personal busques que et gratifiqui en primera persona. Degut a aquesta naturalesa racional l'interès personal és el que ha de ser el motor dels actes. L'ètica ha de servir com la norma per poder definir les metes i valors correctes a seguir, però aquesta

elecció tal com diu l'autora és voluntària, cadascú valora i decideix viure dignament com a ésser racional per poder substituir dins el món a través dels seus actes. Amb tot això no es defensa que buscar resoldre l'objectiu personal hagi de permetre interferir en l'ordre social, o danyar els valors que son diferents als propis o fins i tot fer sacrificar als altres per obtenir aquesta finalitat, de fet l'autora considera que no es pot legitimar mai cap acte que et pugui ferir els drets individuals de les altres persones, ningú té el poder ni és superior per utilitzar de manera perjudicial res del que l'envolta: «En un sistema social adecuado, un ciudadano particular está en libertad de realizar toda acción que desee (siempre y cuando no viole los derechos de los demás)» (Rand, 2006, p. 157). Les persones vivim en societat i les relacions que establim amb els altres éssers resulten imprescindibles també per a la pròpia supervivència i gratificació de la vida, però això no vol dir que el que els passi als del nostre voltant hagi de ser l'únic o el més important.

L'ètica de l'autora Rand resulta més convincent en la majoria d'aspectes perquè té com a base la defensa a la llibertat individual, el principi són els drets individuals i això vol dir que les persones no son béns de l'Estat, poden decidir sobre la seva pròpia vida i realitzar les accions pertinents que les ajudin a mantenir i gaudir de la seva existència sense sacrificar-se constantment pels altres. A més a més, l'autora no veu la satisfacció de l'interès personal com a res que s'hagi de jutjar o penalitzar, no és incorrecte viure per garantir allò que vols assolir, el comportament humà atén a aquesta ètica egoista. L'ordre social no es veu perjudicat per la definició individual del codi de valors, no hi ha motius aparents per intentar rebutjar aquesta explicació com a nociva. Si a les persones se'ls permetés aquesta llibertat que els és inherent enfocarien la vida de manera diferent, assolirien el seu fi i això comportaria un plaer, com explica l'autora, que seria el que els gratificaria personalment i resultaria l'impuls per continuar actuant de manera racional. L'esforç personal es veu recompensat directament i això és el que considero que motiva a actuar a les persones, la seva naturalesa racional els fa voler decidir sobre la seva pròpia existència i el reconeixement dels seus drets individuals porta a una millora social i personal.

6. Conclusions

Així doncs, en primer lloc, després d'aprofundir en les teories morals i ètiques dels dos autors s'ha conclòs que no existeix un acord general que et garanteixi una actuació correcta a nivell

global, ja que a través d'estudiar més detalladament aquestes dues doctrines, l'altruisme i l'egoisme, s'ha observat que el que beneficia a les persones, la finalitat de la vida, la guia de les accions i el motiu que porta a intentar prendre les decisions que es consideren correctes i que de manera consegüent ajuden a mantenir la societat i a garantir el seu ordre, son absolutament contràries i no atenen als mateixos valors. Hume serviria per a justificar que les persones tenen la responsabilitat d'oferir-se plenament a l'ajuda desinteressada cap als altres i que realitzar i comportar-se en benefici d'aquests garanteix que tot allò que es realitzi sigui moralment adequat i alhora implica una satisfacció personal que fa assolir la felicitat perquè es contribueix a assolir la dels altres. Rand, al contrari, serviria a les persones que tenen com a principi fonamental complir les seves metes i gaudir d'aquestes personalment per poder sobreviure, es veuen consolats per aquesta defensa a l'egoisme que fa pensar que les persones no son morals sinó que més aviat son egoistes racionals i que actuar d'acord amb el seu interès i preocupació és el que les dignifica i hauria de resultar la meta principal.

En definitiva a través de la lectura dels diferents autors i d'aprofundir més en la seva manera de tractar el comportament humà, s'ha conclòs que la teoria de l'autora Rand resulta més contundent respecte a la manera de procedir de les persones. Si ens fixem en la defensa altruista de Hume i es compara amb com actuen les persones, es pot observar que la majoria d'elles quan decideixen les seves accions ho fan pensant amb la recerca d'un reconeixement social, d'una gratitud per part de la resta, com si més aviat es sentissin obligades a actuar per mitjà d'aquest sacrifici que els fa beneficiar als altres perquè és el que s'ha vist imposat com al correcte o digne. La conducta altruista fa sentir a les persones aclamades però no recompensades personalment. Així doncs considero que les persones es veuen més motives a actuar així per una por a alguna sanció o algun desprestigi social que provocaria el fet d'actuar intentant satisfer el propi interès personal. Qualsevol persona hauria de ser honesta i realitzar accions que realment els resultessin beneficioses i que estiguessin d'acord amb els seus principis i valors racionals. El problema principal és la manera que té la societat de percebre l'egoisme, actuar per un mateix si no danya a ningú ni provoca cap desordre hauria de ser la premissa que motives el comportament humà. Una ètica com la de Rand dona una millor explicació sobre el que es considera que impulsa a actuar de manera adequada perquè els individus son egoistes per la seva naturalesa racional i en conseqüència busquen decidir sobre tot el que els convé gratament per al desenvolupament de la seva existència.

7. Bibliografía

Hume, David. (2008). *Investigación sobre los principios de la moral*. Edició i traducció Enrique Ujaldón. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L. ISBN: 978-84-9742-630-5

Rand, Ayn (2006). *La virtud del egoísmo*. Traducció: Kofman, Luís. Buenos Aires, Argentina: Grito Sagrado. 208p., ISBN: 9871239084.

Documents web

Badhwar, Neera; Long, Roderick T. (2010), «Ayn Rand», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/ayn-rand/>, 10/12/2020.

Morris, William Edward; R. Brown, Charlotte (2020). «David Hume», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/hume/>, 10/12/2020.

M.O'Neil, Patrick (1983). «Ayn Rand and the Is-Ought Problem», *Department of History State University of New York, Binghamton*,

https://cdn.mises.org/7_1_4_0.pdf?token=1_eDLtZv 11/12/2020.

Extebarria, Gorka. (2004). «Ayn Rand y los fundamentos morales del liberalismo», *Cuadernos de pensamiento político*, número 4, p. 187-198,

https://fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130423140535ayn-rand-y-los-fundamentos-morales-del-liberalismo.pdf 11/12/2020.

Stanforth, Philip R., (2018), «Ayn Rand's fiction and the shaping of modern American individualism» (resum), *Dialnet*, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=170929> 15/12/2020.

Mercado Montes, Juan Andrés, (2008), «David Hume, en Fernández Labastida», *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*,

<http://www.philosophica.info/archivo/2008/voces/hume/Hume.html> 17/12/2020.

Ordieres, Alejandro (2018), «Importancia del contexto histórico en filosofía: el caso de la filosofía moral de David Hume», *Alpha*, número 46, p.233-247. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6532545>.

Tasset, Jose L. (2017), «Virtudes y utilidad en David Hume y Jeremy Bentham», *Agora*, número 36, p. 119-147. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6166924>

ON A GENEALOGY OF *LIFE* THROUGH GILLES DELEUZE'S SPINOZA AND NIETZSCHE: AN *AESTH-ETHICS*

Pau Güell Castellví

Abstract

This essay addresses the relations between the fields of art and politics through French philosopher Gilles Deleuze. I offer a vitalist reading of his works, aiming to point at the political element of artistic practices. First, I outline a genealogy of the concept of *life*, which I articulate with Deleuze's monographs on Baruch Spinoza and Friedrich Nietzsche. Afterwards I attempt to present a Deleuzio-Guattarian aesthetic framework to understand art's capacity to affect or intervene in *life*. There is, I argue, an ethical imperative of sorts in the creative practices which consists in affirming *life* and transforming it, freeing it from that which imprisons it: the saddening passions that separate it from what it can do. An *aesth-ethics* consisting of this very intersection between *art* and *life* is presented by way of conclusion.

Art and nothing but art! It is the great means of
making life possible, the great seduction to life, the
great stimulant of life.
(Nietzsche, 1967, p. 453)

1. Introduction

Echoing a text by Simon O'Sullivan, there are two questions orbiting around the very centre of the present essay: «what am I capable of creating?» and thus «what am I capable of becoming?» (O'Sullivan, 2010, p. 206). The two intersect, weaving a tapestry of what could be called an *aesth-ethics*, i.e. a conceptual framework in which aesthetics and ethics are intertwined. These two questions delineate an approach to the relationship between art and politics I endeavour to present through French philosopher Gilles Deleuze.

Both his solo works and those co-authored with Félix Guattari are an symbol of the political and intellectual effervescence that took place in France before and after May 1968. Moving away from the structuralism and the negative dialectics that dominated academia up to that point, Deleuze and Guattari explored the relationships between art, science and philosophy as affirmative disciplines. They brought together theory and experimentation, concept creation, critical thinking and social practice, generating a long-lasting impact in a wide variety of fields.

In their exploration of the conjunction Deleuze *and* Contemporary Art, O'Sullivan and Zepke propose fertile usages of some of the French authors' concepts most akin to contemporary practices of creation. To my knowledge, there seems to be one which remains

fairly unexplored, which is the concept of *life*. This notion, I argue, allows a great opportunity for the articulation of a Deleuzio-Guattarian *aesth-ethics*, in line with the latter's final book titled *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*.

I begin with an outline of this concept of *life*, a notion riddled with ambiguity which I do not intend to define but rather unravel, following Giorgio Agamben's dictum in a text titled *Absolute Immanence* where he requires future philosophy «to embark on a genealogical inquiry into the term *life*.» (Agamben, 1999, p. 239). Agamben considers this concept to be the great legacy of post-structuralism and more specifically of the works of Michel Foucault and Gilles Deleuze. I trace this hazily defined notion of *life*, inextricably linked with the concept of immanence for the Italian author. He proposes Baruch Spinoza and Friedrich Nietzsche as the two predecessors of a philosophy of immanence, which is a philosophy of life, later developed by Foucault and Deleuze.

It is no coincidence that Deleuze dedicated two monographies to each predecessor. Spinoza and Nietzsche are key figures for the development of his thought, and so will they be for the articulation of this essay. In the main section I focus on a close reading of *Spinoza: Practical Philosophy* (1988) to which I uncover resonances with *Nietzsche and Philosophy* (1962). I will draw insights into the concept of *life* from these two books as a first approximation to a genealogy, fulfilling Agamben's request. Here I will show how Spinoza and Nietzsche's philosophies are intimately connected through a mutual understanding of *life*.

Afterwards, another section will be devoted to further expand the genealogical outline through the works of Deleuze and Guattari, finally leading to the ethical and aesthetic implications of their concepts of art and *life*. Their final book *What is philosophy?* originally published in 1992 will be the central source, and the second volume of *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus* will serve as complementary reference. I also rely on additional sources such as the interviews to Deleuze compiled in *Negotiations* or his compilation of essays on literature *Critical and Clinical* as well as Guattari's last published works.

«It may be that believing in this world, this life, becomes our most difficult task, or the task of a mode of existence still to be discovered on our plane of immanence today» (Deleuze and Guattari, 1994, p. 75). In my conclusion, I will contend that for Deleuze and

Guattari —and through Spinoza and Nietzsche— art is to be understood as a commitment to this very task. There is in art a will of experimentation, of a liberation of the potentiality of life, of an overcoming of everything familiar (or as Nietzsche would have it, that which is *human-all-too-human*,) an increase in our capacity of feeling. Art is in the service of *life*. Deleuze writes: «There is no work of art that does not indicate an opening for life, a path between the cracks» (1995, p. 143). I argue that art can, as Nietzsche predicated of philosophy, «invent modes of existence or possibilities of life» (Deleuze and Guattari, 1994, p. 72).

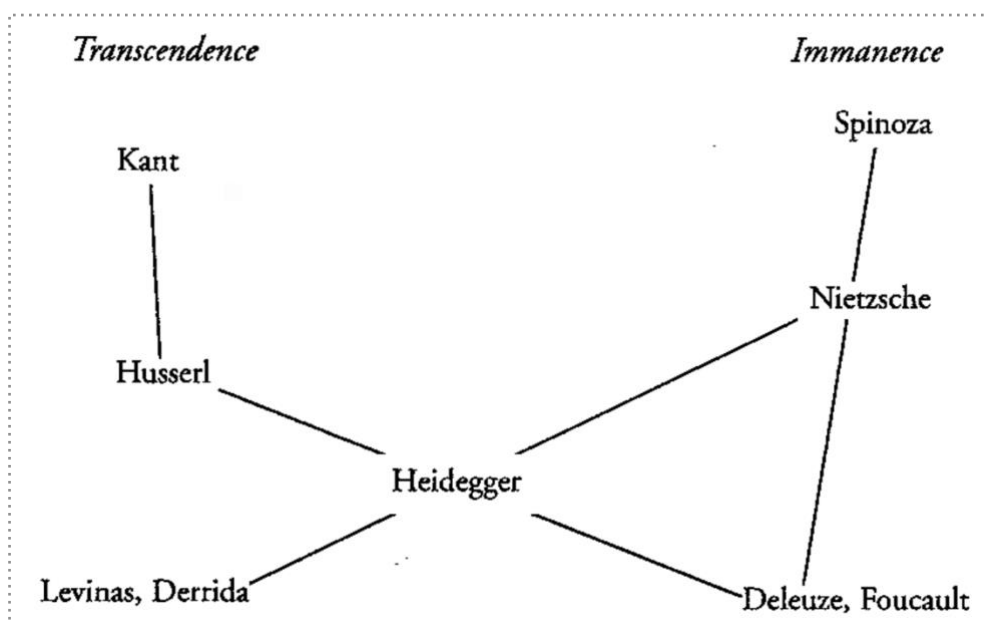
2. A Genealogy of *life*

Giorgio Agamben is a long-established figure of today's continental thought, acclaimed for his investigations around concepts such as the 'state of exception' (after Carl Schmitt,) 'form-of-life' (borrowed from Ludwig Wittgenstein,) and 'biopolitics,' incipient in Michel Foucault's works and understood as a political rationale which takes the administration of life and populations as its subject: «to ensure, sustain, and multiply life, to put this life in order.» (Foucault, 1978, p. 138).

As mentioned above, Agamben's text *Absolute Immanence* serves this essay as an opening to the question of *life*. After delving into Foucault and Deleuze's last published texts coincidentally titled «Life: Experience and Science» and «Immanence: A Life...» respectively, Agamben posits that «the concept of 'life,' as the legacy of the thought of both Foucault and Deleuze, must constitute the subject of the coming philosophy.» (Agamben, 1999, p. 239). Even though this gesture could be read as Agamben's self-proclamation as the heir of the philosophical tradition—after all he has indeed expanded on the lines of thought that the previous generation initiated, the concept 'life' being present throughout his works—his direction is nonetheless of great value.

Mainly focusing on Deleuze, the Italian author develops an exegesis of the seemingly cryptic «Immanence: A Life...». I omit Agamben's specific textual analysis (from which emerges a philosophy of punctuation) for reason of extension, and skip to the last section where he clarifies the sense in which he can state the concept of 'life' as the legacy of post-structuralism. He prescribes a close reading of Foucault's last thoughts on biopower along with Deleuze's final reflections on 'A Life...' as an absolute immanence or beatitude. «To

assume this legacy as a philosophical task, it will be necessary to reconstruct a genealogy that will clearly distinguish in modern philosophy—which is, in a new sense, a philosophy of life— between a line of immanence and a line of transcendence, approximately according to the following diagram:» (Agamben, 1999, p. 239)



Following the line of immanence traced by Agamben as pointed out in the introduction, I «embark on a genealogical inquiry into the term ‘life’» (Agamben, p. 239) with the intention to articulate a fundamental understanding of the concept which is key for this essay.

2.1. Deleuze’s own Spinoza and Nietzsche

Although Nietzsche rarely evinced his knowledge of Spinoza throughout his works, there exist very intense encounters between the two. In a letter that Nietzsche wrote to his friend Franz Overbeck in 1881, he explains the revelation he experienced in discovering Spinoza. I quote and translate from German (for lack of an authorised translation):

I am absolutely amazed, really delighted! I have a predecessor and what a predecessor! I hardly knew Spinoza, my longing for him came as an act of instinct. Not only that his overall tendency is the same as mine —to make ‘Erkenntniß’ (knowledge, understanding or perception) the most powerful affect— I find myself reflected in the five main points of his teaching, this most abnormal and lonesome thinker is closest to myself in these things: he denies free will —; any purpose or teleology —: the moral world order —; the unegotistical or disinterested —; evil —; the differences albethey immense, lie in the difference of time,

culture and sciences. In summa: my solitude which, like being on high mountains, often, often giving me a shortness of breath and let my blood flow forth, is now at least a 'Zweisamkeit' (a 'togetherness of two' or partnership). Whimsical! (Nietzsche, 2009).

It is worth noting this letter (and the revelation it contains) was written before the elaboration of his major works. For Nietzsche to leave behind his cherished solitude and take Spinoza's hand he must have seen much of himself in the other. Thus Giorgio Agamben's line of immanence begins. I now set to articulate this affinity through the readings provided by Deleuze.

In the preface for his translation on the first English edition of Deleuze's *Spinoza: Practical Philosophy* to which I dedicate this section, Robert Hurley writes: «This work is provocative from the start: a book on Spinoza, subtitled Practical Philosophy, that starts with the name Nietzsche. As Deleuze will say, we always start from the middle of things; thought has no beginning, just an outside to which it is connected» (Deleuze, 1988 p. i). I will therefore combine Spinoza and Nietzsche, avoiding a merely linear exposition to achieve an affective reading of Deleuze's works as symbiotic interpretations.

For Deleuze, working on a philosopher involves going beyond their lexis and excavating further to encounter the sense of a text and its problems. Deleuze aligned the lens perfectly in his book on Spinoza: in this piece of philosophical shadow play he makes the characters of his two predecessors come into a dance of kinship, presenting his heritage of difference, multiplicity, immanence and vital affirmation. The problems of Spinoza become those of Nietzsche and vice versa. This is one of those «[b]ooks which teach one to dance» (Nietzsche, 1998, p. 96). I argue that the mutualistic relationship of Spinoza with Nietzsche has its most intense intersection around the concept of *life*. Deleuze (1988, p. 26) writes: «Spinoza is not among those who think that a sad passion has something good about it. Before Nietzsche, he denounces all the falsifications of life, all the values in the name of which we disparage life. We do not live, we only lead a semblance of life; we can only think of how to keep from dying, and our whole life is a death worship»

The trajectories of Deleuze's two predecessors were marked by this struggle to liberate life. After expounding Spinoza's biography in Chapter One, Deleuze marvels at his vitality: «[t]his frugal, propertyless life, undermined by illness, this thin, frail body, this brown, oval face with its sparkling black eyes how does one explain the impression they give of being suffused with Life itself, of having a power identical to Life?» (1988, p. 12). An

outline of the concept of *life* starts to emerge when Deleuze examines the philosophers' circumstances. It reaches beyond any singular life — note the sudden capitalization of the two last iterations of 'Life.' Regarding Spinoza's difficult existence in 17th century Dutch Republic he writes: «In a world consumed by the negative, he has enough confidence in life, in the power of life, to challenge death, the murderous appetite of men, the rules of good and evil, of the just and the unjust». Deleuze (1988, p. 13) continues: «Enough confidence in life to denounce all the phantoms of the negative. Excommunication, war, tyranny, reaction, men who fight for their enslavement as if it were their freedom — this forms the world in which Spinoza lives» (Deleuze, 1988, p. 13).

Finally, the closing paragraph in Chapter One reveals a crucial fact: «In Spinoza's thought, life is not an idea, a matter of theory. It is a way of being, one and the same eternal mode in all its attributes. And it is only from this perspective that the geometric method is fully comprehensible» (Deleuze, 1988, p. 13). *The Ethics*, his most ambitious project, is in this sense «in opposition to what Spinoza calls satire; and satire is everything that takes pleasure in the powerlessness and distress of men, everything that feeds on accusations, on malice, on belittlement, on low interpretations, everything that breaks men's spirits (the tyrant needs broken spirits, just as broken spirits need a tyrant).» Deleuze shows how the geometric mode ceases to be uniquely a means of presentation «but rather a method of invention. It becomes a method of vital and optical rectification. If man is somehow distorted, this torsion effect will be rectified by connecting it to its causes *more geometrico*» (1988, p. 13).

The Ethics is presented thus, as a means of liberation. It is in Chapter Two when the references to the German philosopher become manifest altogether. With «On the Differences Between the Ethics and a Morality», Deleuze puts forth three axes of denunciation to be found in Spinoza's *Ethics*, which in turn resonate ever so clearly with Nietzsche. In what follows I endeavour in a comparative reading of each of the three denunciations or practical theses of Spinozism, which in turn are «the three major resemblances with Nietzsche» (Deleuze, 1988, p. 17).

The first one, *A devaluation of consciousness (in favour of thought): Spinoza the materialist*, introduces Spinoza's new philosophical model as 'the body,' with the well-known Spinozan utterance «we do not even know what a body can do.» (Deleuze, 1988, p. 17). Right away, the link is clear: «As Nietzsche will say, we stand amazed before

consciousness, but the truly surprising thing is the body...» (Deleuze, p. 18). The *parallelism* of mind and body that Spinoza proposes is central to the philosophers inscribed in the line of immanence. Deleuze continues: «Here again, Nietzsche is strictly Spinozan when he writes: The greater activity is unconscious; consciousness usually only appears when a whole wants to subordinate itself to a superior whole» (1988, p. 18). He participates of a similar devaluation of consciousness and admiration of the body as Spinoza does.

The second denunciation is titled *A devaluation of all values of good and evil in particular (in favour of 'good' and 'bad'): Spinoza the immoralist*. The Nietzschean reference is unmistakable in this case. Deleuze writes «There is no Good or Evil, but there is good and bad» (1988, p. 22). To reference Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*: «Beyond Good and Evil, at least this does *not* mean: beyond good and bad'» (1994, p. 33). Deleuze explains how «[t]he good is when a body directly compounds its relation with ours, and, with all or part of its power, increases ours» (1988, p. 22), much to do with his Nietzschean notion of power and his *transvaluation of all values*: «In this way, Ethics, which is to say, a typology of immanent modes of existence, replaces Morality, which always refers existence to transcendent values. [...] The opposition of values (Good-Evil) is supplanted by the qualitative difference of modes of existence (good-bad)» (Deleuze 1988 p. 23).

The third and last axis, titled *A devaluation of all the 'sad passions' (in favour of joy): Spinoza the atheist* holds the most interest for a genealogy of *life*. Deleuze writes: «Throughout his work, Spinoza does not cease to denounce three kinds of personages: the man with sad passions; the man who exploits these sad passions, who needs them in order to establish his power; and the man who is saddened by the human condition and by human passions in general.» (1988, p. 25). He is referring to «The slave, the tyrant, and the priest... the moralist trinity» (Deleuze, 1988, p. 26). I quote a fundamental passage about the connection between tyrants and slaves to which I will come back to in the concluding section, where the creative practices will come to liberate *life* from them in an affirming gesture: «The tyrant needs sad spirits in order to succeed, just as sad spirits need a tyrant in order to be content and to multiply. In any case, what unites them is their hatred of life, their resentment against life» (Deleuze, 1988, p. 25).

To conclude, at the end of this third axis, Deleuze states:

There is, then, a philosophy of 'life' in Spinoza; it consists precisely in denouncing all that separates us from life, all these transcendent values that are turned against life, these values that are tied to the conditions and illusions of consciousness. Life is poisoned by the categories of Good and Evil, of blame and merit, of sin and redemption. What poisons life is hatred, including the hatred that is turned back against oneself in the form of guilt. Spinoza traces, step by step, the dreadful concatenation of sad passions; first, sadness itself, then hatred, aversion, mockery, fear, despair, morsus conscientiae, pity, indignation, envy, humility, repentance, self-abasement, shame, regret, anger, vengeance, cruelty... (Deleuze, 1988, p. 26).

Deleuze's understanding of Spinoza's philosophy as one of *life* is strikingly familiar to any reader of Nietzsche. *The Ethics* is staged by Deleuze as a lens to heal people from the torsions they undergo, the passions of negativity of which they are prisoner, the devaluation of *life* and of *their life*. As quoted above, «[i]t becomes a method of vital and optical rectification» (Deleuze, 1988, p. 13). In the same vein, Nietzsche is on a quest for 'thought'. A *Critique* is to Nietzsche that which an *Ethics* is to Spinoza. Both are specific type of thought, which is intimately connected to *life*. There is a fascinating section titled «*Thought and Life*» in his powerful *Nietzsche and Philosophy* that must be considered at this point. Deleuze elaborates:

But does not critique, understood as critique of knowledge itself, express new forces capable of giving thought another sense? A thought that would go to the limit of what life can do, a thought that would lead life to the limit of what it can do? A thought that would *affirm* life instead of a knowledge that is opposed to life. Life would be the active force of thought, but thought would be the affirmative power of life. Both would go in the same direction, carrying each other along, smashing restrictions, matching each other step for step, in a burst of unparalleled creativity. Thinking would then mean *discovering, inventing, new possibilities of life*. (Deleuze, 1989, p. 101).

The two philosophers are together in a struggle for *life*, to salvage *life* from that which negates it, from that which keeps it from what it can do, as Nietzsche lists in his letter as five points. Deleuze continues: «In other words, life goes beyond the limits that knowledge fixes for it but thought goes beyond the limits that life fixes for it. Thought ceases to be a *ratio*, life ceases to be a reaction. The thinker thus expresses the noble affinity of thought and life: life making thought active, thought making life affirmative» (1989, p. 101). These words encapsulate a whole tradition, perhaps the one Agamben was writing about. Deleuze closes asserting: In Nietzsche this general affinity is not only the pre-Socratic secret *par excellence*, but also the essence of art.» (1989, p. 101). The essence of art, as for this fragment, is to be

located in the affinity between life and thought, i.e. the functioning of the conjunction art *and* life as a bursting engine of unparalleled creativity.

3. 'Art' and 'aesthetics'?

While discussing a 'new aesthetic paradigm' in the last book he authored before his death, Félix Guattari points at how «any reading of the past is inevitably overcoded by our references to the present» (1995, p. 99). So, what do I really mean when I use the terms 'art' and 'aesthetics'? I would like to add two remarks on the two, which frame the entirety of this essay as well as Deleuze and Guattari's approach.

The modern aesthetic paradigm, from which the commonplace notion of art arose in the 18th and 19th centuries, has usually been projected onto past artistic practices in order to make sense of them in the present. As Guattari writes: «It was only quite late in Western history that art detached itself as a specific activity concerned with a particularised axiological reference. Dance, music, the elaboration of plastic forms and signs on the body, on objects and on the ground were, in archaic societies, intimately connected with ritual activities and religious representations» (1995, p. 98). Even though it is not in Guattari's intention to trace this extraction of the different art practices from their former ritualistic or religious context, he is evincing a crucial fact.

Elaborating on this fact, Larry Shiner writes in his book titled *The Invention of Art: A Cultural History* that «The modern system of art is not an essence or a fate but something we have made. Art as we have generally understood it is a European invention barely two hundred years old» (2001, p. 3). Through an exhaustive genealogy of the modern concept of art, Shiner presents the emergence of an autonomous sphere devoted to it, propelled by a series of social transformations. Just as Guattari's, his interpretation counters the universalizing tendencies that characterized the Enlightenment in a paradigmatic post-structuralist gesture: Shiner's method of a 'cultural history' resembles that of Michel Foucault's preface in *The Order of Things* (2005), the former's 'invention of art' resonating with the latter's formulation of 'man as a recent invention'.

This is important, because it is in this very moment when the aesthetic discourse as a discipline came to be. The term 'aesthetics' was firstly coined by the German philosopher Alexander Baumgarten in his *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema*

pertinentibus published in 1735. He appropriated the word from the ancient Greek ‘αἰσθητικός’ (*aisthetikos*, «of or for perception of the senses; sensitive, perceptive» in Liddell & Scott’s (1940) *A Greek–English Lexicon*) leaving behind its original meaning to come to signify taste or sense of beauty, thereby inventing its modern usage which was consolidated in his subsequent treatise titled *Aesthetica* appearing in 1750. Paul Guyer offers a detailed explanation of this in his *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics* (2005).

The classic aesthetic regime (initiated by Baumgarten and further developed by Kant) which asked the question ‘What is art?’ was responsible for the institutionalization of the canonic fine arts. As explained by Shiner, it was through the development of modern societies that the arts were set apart from their former direct involvement in social practices, now exhibited in museums or galleries, inscribing the ‘works of art’ in the market as commodities. Deleuze and Guattari clearly abandon this model. In their works they return to the original meaning of aesthetics, and in so doing they rip out the arts from the modern paradigm introduced above.

For the two authors ‘aesthetics’ refers to the study of the sensible, which will never be reducible to a theory of the work of art by itself. Art is concerned with the force of sensation, and as such, it inevitably intersects with many other fields. In the second volume of their joint effort *Capitalism and Schizophrenia* titled *A Thousand Plateaus*, Deleuze and Guattari write: «In no way do we believe in a fine arts system; we believe in very diverse problems whose solutions are found in heterogeneous arts. To us, Art is a false concept, a solely nominal concept» (1987, p. 301). Thus, art ceases to be the bearer of the ‘aesthetic experience’ as Baumgarten would have it. It also breaks free from being exclusively a human practice. Birds are perhaps the best example of this. Deleuze and Guattari unfold an animal poetics that ranges from territorial stagemaking to bird songs. The two continue: «We cannot decide whether animals have painting, even though they do not paint on canvas, and even when hormones induce their colours and lines; even here, there is little foundation for a clear-cut distinction between animals and human beings.» (1987, p. 301). In this way, the limits of art are blurred, and precisely for that reason Deleuze and Guattari’s works offer valuable tools to approach contemporary art practices.

4. An aesth-ethics

4.1. Nietzsche's art

So far I have elaborated on a conception of *life* common to the philosophers of Agamben's line of immanence. In the former section I provided with a preliminary remark on 'art' and 'aesthetics' relevant to the whole of this essay. To come back to the question of *life*, I now finally turn to its intersection with art. Not coincidentally, Deleuze's section on «*Thought and Life*» discussed above is followed by one titled «*Art*». I quote a crucial passage from it to disclose Nietzsche's conception of art and its relation to *life*.

It is known that Nietzsche had a tragic conception of art. As early as 1872 he wrote his germinal *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music*, where his pre-Socratic inspiration shines most brightly. Deleuze sums up two principles which tie back to the introduction of this piece: «Firstly, art is the opposite of a 'disinterested' operation: it does not heal, calm, sublimate or pay off, it does not 'suspend' desire, instinct or will. On the contrary, art is a 'stimulant of the will to power', 'something that excites willing.'» (1988, p. 102). Understood this way, the opening quote of this essay gives away the intimate link between his concept *life* and that of will to power: «Art and nothing but art! It is the great means of making life possible, the great seduction to life, the great stimulant of life» (Nietzsche, 1967, p. 453). Nietzsche's understanding contradicts that of the 'disinterested' aesthetic experience that Kant characterised, which then «exposes every reactive conception of art.» (Deleuze, 1988, p. 102). There exists a triple confrontation with Aristotle, Kant and Schopenhauer:

«[Nietzsche insists] Who looks at beauty in a disinterested way?» Art is always judged from the point of view of the spectator and [a decreasingly] artistic spectator at that. Nietzsche demands an aesthetics of creation, [...]. But why, from this new standpoint, does art emerge as a stimulant of the will to power? Why does the will to power need something to excite it when it needs no motive, goal or representation? This is because it can only be set up as affirmative in relation to active forces, to an active life. Affirmation is the product of a way of thinking which presupposes an active life as its condition and concomitant. According to Nietzsche we have not yet understood what the life of an artist means: the activity of this life serves as a stimulant to the affirmation contained in the work of art itself, to the will to power of the artist as artist. (Deleuze, 1988, p. 102).

In this way 'truth' perhaps takes on a new sense. Deleuze concludes the section with this equation: «Truth means bringing of power into effect, raising to the highest power. In Nietzsche, 'we the artists' = 'we the seekers after knowledge or truth' = 'we the inventors of new possibilities of life.'» (1988, p. 102). This knowledge is then no longer kept only by the

philosophers. Truth is now to be discovered by artists, as truth now equals an affirmation that brings its power into effect. Art is the great means for an affirmation of the will which, is to say an affirmation of *life*.

4.2. Deleuze and Guattari

Deleuze and Guattari's co-authored book *What is Philosophy?* (1994) can be read as a handbook of creation. On the very first lines they define philosophy as «the art of forming, inventing, and fabricating concepts» (1994, p. 2). Indeed, their work was thoroughly shaped by conceptual artistry. Further on they continue: «Philosophers have not been sufficiently concerned with the nature of the concept as philosophical reality. They have preferred to think of it as a given knowledge or representation that can be explained by the faculties able to form it (abstraction or generalization) or employ it (judgment). But the concept is not given, it is created; it is to be created» (1994, p. 11).

Alongside philosophy they present science and art, which configure the triad of fields of creation. There is a necessary correspondence between them, but neither of them has any prerogative over the other. «Percept, Affect, and Concept» are the three notions giving title to the last chapter of the book before the conclusion. It conforms a rich and complex study of sensation where art holds a special role. In it, Deleuze and Guattari define the work of art as «*a bloc of sensations, that is to say, a compound of percepts and affects*» (1994, p. 164) and as «a being of sensation and nothing else: it exists in itself.» (1994, p. 164). To come back to Spinoza now, Felicity J. Colman starts her entry of «Affect» in the *Deleuze Dictionary* edited by Adrian Parr as follows:

Watch me: affection is the intensity of colour in a sunset on a dry and cold autumn evening. Kiss me: affect is that audible, visual and tactile transformation produced in reaction to a certain situation, event or thing. Run away from me: affected are the bodies of spectres when their space is disturbed. In all these situations, affect is an independent thing; sometimes described in terms of the expression of an emotion or psychological effect, but all the while trans-historical, trans-temporal, trans-spatial and autonomous. (Parr, 2005, p. 11).

What does the work of an artist (i.e. a sensation-bearing artefact) have to do with politics? As Deleuze and Guattari write in *A Thousand Plateaus*: «Affects are becomings.» (1987, p. 256). Here is where the two questions formulated by Simon O'Sullivan already in the introduction of this essay come back: «what am I capable of creating?» and thus «what am I capable of becoming?» (2010, p. 206). J. Colman (2005, p. 11) continues «Affect is not

only an experiential force, it can become a material thing, and as such, as Deleuze describes it, it can compel systems of knowledge, history, memory and circuits of power.» The artist manifests political power as the craftsperson of the vehicles of affect understood here as ethical forces too. In the *creation* of such materialisations they *become* again and again.

J. Colman closes her entry explaining how: «Within a Deleuzian framework, affect operates as a dynamic of desire within an assemblage to manipulate meaning and relations, inform and fabricate desire, and generate intensity — yielding different affects in any given situation or event. [...] Affect describes the forces behind all forms of social production in the contemporary world» (2005, p. 12). And coming back to Nietzsche too, as in «Deleuze's singular and collaborative work with Guattari, affective forces are depicted as reactive or active (following Friedrich Nietzsche) [...] As Deleuze portrays it, affective power can be utilised to enable ability, authority, control and creativity. Embrace me» (Colman, 2005, p. 12).

As promised before, I return to the passage involving Spinoza's invocation of the tyrant and the slaves. From the point of view of this *aesth-ethics*, art political in that it ruins the business of those involved in practices of exploitation of the other's sad passions. The tyrant produces a reactive (following Nietzsche) affect or sad passion onto the slaves, who are thus separated from what they can do. Art is capable of taking the slaves out of their sad register in a flash of active affect — the work compounds with the body of the slaves, allowing them to be reunited with what they can do, their *life*, their will to power, their desire. Art liberates men from the burden of sad passions, the burden generated by «those who know how to break men's minds rather than strengthen them, [...] burdensome both to themselves and to others» (Deleuze, 1988, p. 25).

5. In Conclusion

To bring the essay to a close I finally turn to Félix Guattari's final work, referring to a valuable passage which describes the *aesth-ethics* discussed heretofore.

The new aesthetic paradigm has ethico-political implications because to speak of creation is to speak of the responsibility of the creative instance with regard to the thing created, inflection of the state of things, bifurcation beyond pre-established schemas, once again taking into account the fate of alterity in its extreme modalities. (Guattari, 1995, p. 107).

He raises the question of otherness, which has been left outside the domains of this essay but is nonetheless traversing it. Guattari elaborates on it in a passage that serves as a conclusion:

It is in underground art that we find some of the most important cells of resistance against the steam roller of capitalistic subjectivity — the subjectivity of one-dimensionality, generalised equivalence, segregation, and deafness to true alterity. This is not about making artists the new heroes of the revolution, the new levers of History! Art is not just the activity of established artists but of a whole subjective creativity which traverses the generations and oppressed peoples, ghettos, minorities... I simply want to stress that the aesthetic paradigm —the creation and composition of mutant percepts and affects— has become the paradigm for every possible form of liberation. (Guattari, 1995, p. 91).

In the fragment, Guattari lists the traits of a flattened subjectivity, and his claim on the importance of endeavouring in the arts (or ‘the creation and composition of mutant percepts and affects’ as he puts it) could not be bolder. «The artist is a seer, a becomer,» the two write (Deleuze and Guattari, 1994, p. 171), «He has seen something in life that is too great, [...] [art] is always a question of freeing life wherever it is imprisoned, or of tempting it into an uncertain combat» (1994, p. 171). The aesthetic realm becomes ethical as it opens a space for the liberation of *life*.

As Simon O’Sullivan and Stephen Zepke put it in their introduction, «Contemporary art is a social ‘probe-head’ creating micro-political mutations and inhuman becomings within contemporary subjectivity, ‘existential events’ opening new possibilities to life» (O’Sullivan and Zepke, 2010, p. 3). Art is to be understood as an exploration of the possibilities of becoming, an experimentation with one’s body and others, as an immanent engagement with *life*, as a struggle for liberating the power of *life*.

I finish with a remark on *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (1990), a monograph on Spinoza published earlier than the one most studied in the present essay. In it Deleuze sets the foundation of an ethics not with the concept of the ‘individual’ but rather the ‘body’ (any body, human and non-human). Bodies are here not defined by an identity but by their relations with bodies. Hence Deleuze writes: «Extensive parts do not belong to a given mode except in a certain relation. And a mode is said to have affections by virtue of a certain capacity of being affected» (1990, p. 217). What is a mode? A mode is a body configured by certain relations. «A body’s structure is the composition of its relation. What a body can do

corresponds to the nature and limits of its capacity to be affected» (Deleuze, 1990, p. 218). The function of art has to do with the alteration of a body's composition.

The work of art, as seen before, is defined as an affect bearing artifact. These affects reach to the bodies, they become affected and thus their possibilities of acting are multiplied. We can ask with Deleuze: «Does it [‘it’ referring to the work of art] increase our power of action? Does it help us to come into full possession of that power?» (1990, p. 269). Art allows for new connections to be established, and increases the intensity of existing ones. The Nietzschean creative imperative of *inventing new possibilities for life* is in Spinoza «A philosophy of pure affirmation, [...] a philosophy of the joy corresponding to such affirmation» (Deleuze, 1990, p.273).

I propose a reformulation of the Spinozist thesis that Deleuze famously presents in the opening of his 1978 course *Sur Spinoza* at Vincennes «What counts is the question, of what is a body capable? [Spinoza] sets out one of the most fundamental questions in his whole philosophy [...] by saying that the only question is that we don't even know what a body is capable of, we prattle on about the soul and mind and we don't know what a body can do.» (1978, p.7). I transform this question which inspires an ethical strive to increase the possibilities of the body to now sum up art's capacity to affect *life* — after all, *we do not even know what an artwork can do (to us)*.

6. Sources:

Primary:

Agamben, Giorgio (1999), *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford: Stanford University Press.

Deleuze, Gilles (1990), *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books.

Deleuze, Gilles (2020), «Sur Spinoza», *Webdeleuze*, trad. Timothy S. Murphy, <https://www.webdeleuze.com/textes/14>.

Deleuze, Gilles (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco: City Light Books.

Deleuze, Gilles (1989), *Nietzsche and Philosophy*, London: Continuum.

Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (1987), *A Thousand Plateaus*, Minnesota: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (1994), *What is Philosophy?*, New York: Columbia University Press.

Guattari, Félix (1995), *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*, Bloomington: Indiana University Press.

Nietzsche, Friedrich (1994), *On the Genealogy of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich (2009), «135. An Franz Overbeck in Basel (Postkarte)» in *eKGWB or Digitale Kritische Gesamtausgabe*, trans. my own, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1881,135>

Shiner, Larry (2001,) *The Invention of Art: A Cultural History*, Chicago: The University of Chicago Press.

Secondary:

Deleuze, Gilles (1998), *Critical and Clinical*, London: Verso.

Deleuze, Gilles (1995), *Negotiations*, New York: Columbia University Press.

Foucault, Michel (1978), *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (2005), *The Order of Things*, London: Routledge.

Guyer, Paul (2005), *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Liddell, H. G. and Scott, R. (1940), *A Greek–English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

Nietzsche, Friedrich (1996) *Human All-Too-Human: A book for free spirits*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich (1967), *The Will to Power, ed. trans. Walter Kaufmann*, New York: Vintage Books.

O'Sullivan, Simon and Zepke, Stephen (2010), *Deleuze and Contemporary Art*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

EL TEATRE DE LA CRUELITAT D'ARTAUD: REPRESENTACIÓ, POLÍTICA I AFECTES

Magí Herràndiz Serentill

Resum

Aquesta reflexió s'inicia a partir d'una experiència personal que em duu a pensar sobre l'efecte de l'art sobre les emocions. S'introdueix el problema de la Representació des del pensament de Gilles Deleuze, posant a l'eix la diferència. En segon lloc, partint d'una nova concepció vital i política; el Cos sense Òrgans, el punt d'intersecció entre Deleuze i Artaud, s'anticipa el concepte de Laura Cull, Teatre sense Òrgans, que plantejarà un dispositiu a partir del qual definir un nou motor performatiu. Les claus per acabar amb aquest problema d'origen polític, que és tant epistèmic com afectiu sorgeixen completament d'Antonin Artaud, més concretament el Teatre de la Crueltat. La seva crítica a la representació a diferents nivells. Un procés per repensar la presentació i superar els problemes que ha comportat, la creació d'un nou motor d'expressió performativa. Una lluita materialment política, formalment teatral i idealment filosòfica.

Però la crítica no consisteix en justificar, sinó en sentir d'una altra manera: una altra sensibilitat.
Gilles Deleuze (1952, p.134)

1. Introducció

Artaud; Antoine Marie Joseph Artaud neix a Marsella el 4 de setembre del 1896 i mor a París un 4 de març de 1948. Artaud és autor d'una extensa obra que explora la majoria dels gèneres literaris, utilitzant-los com a camins cap a un art absolut i "total". Explica en el capítol «El Teatre i la Pesta» (Artaud, 1938) com el 1720 un vaixell va estar a punt de transportar i introduir la pesta d'orient a la ciutat de Cagliari. Es van salvar gràcies a un somni que va tenir el virrei de Sardenya; Saint-Rémys. El virrei va prohibir amb amenaces que el vaixell Grand-Sant-Antoine -amb l'encara desconeguda pesta dins- atraqués a l'illa. Cagliari paradoxalment va ser per mi el germen que va iniciar el camí cap al Teatre de la Crueltat.

Tot just fa un any, per una sèrie de buscades coincidències vam acabar en un petit cinema del nucli antic de la ciutat de Cagliari, a Sardegnia, la ciutat on vaig viure durant més de mig any. Allà, amb una colla d'amics vam visionar el documental *For Sama* (Waad al-Kateab, 2019). Imatges devastadores de la incomprendible cara de la vida, la mort en la batalla i setge d'Àlep — حلب, *Halab*—, del 2012 al 2016.

A darrere la pantalla un cap de la milícia de la resistència Siriana i metge de diferents hospitals de batalla; Hamza al-Kateab. La portadora de la càmera, la protagonista, periodista i directora del documental; Waad al-Kateab. La parella es casa i té una filla, Sama, durant els

quatre anys que dura la guerra. El metge que presència la mort una vegada i una altra des de la seva posició laboral, i política. És aquell que s'encarrega d'encoratjar als ciutadans, de demanar ajuda a organitzacions internacionals externes i de fer-se visible en els mitjans de comunicació. Ella, es planteja en un moment si està fent bé quedant-se, si la seva filla no està corrent perill, si la causa és justa... Es calcula que un 76% de tots els morts eren civils, mentre només el 24% eren militars. L'abril de 2013, els EUA van anunciar que transferiria 123 milions de dòlars per suportar als rebels sirians. Les parts importants que recolzen al règim de Bashar Al-Assad són Rússia, Iran i Hezbollah. El cos d'oposició de Síria —la coalició siriana— rep suport logístic i militar dels Estats Units, Gran Bretanya, França i Països Baixos. Alguns rebels sirians van rebre entrenament des de la CIA en bases externes al país; Qatar, Jordània i Aràbia Saudita. Causes de les morts foren: explosions, 910 morts; enrunaments, 6.384 morts; execució, 1.549 morts; bales, 9.438 morts; bombardeig, 11.233 morts; gas químic i tòxic, 46 morts (Violation Documentation Center in Syria, 2020).

En acabar el documental dos companys s'havien adormit. Una companya, estudiant de medicina i psicologia, que no havia entès res. Li passà el mateix que quan entrava a quiròfan, havia saltat el dispositiu que l'alienava, deixava d'empatitzar, inhibint afectes per poder fer bé la seva feina. Jo no podia parar de plorar. Les imatges semblaven haver passat davant seu com poc més que una trista història que no acabaven de seguir.

A partir d'aquí intentaré entendre que va passar davant de la pantalla aquella nit —i tantes altres—, com pot ser que la mort presentada sense postproducció, gairebé, no ens arribi com un missatge. El gruix del treball intentarà abordar el problema de la representació, tal com se m'ha aparegut. El problema de la representació en la filosofia, entendre que vol dir representar, com es relaciona amb «la Diferència» (Deleuze, 1969a) i com aquesta és clau per superar el problema. Que succeeix epistèmicament en l'acte de representar i com rebem sensorialment l'acte. Com un «Cos sense Òrgans» (Deleuze, Guattari, 1980, p. 155-171) és una possible traça de la solució. El «Teatre sense Òrgans» (Laura Cull, 2020) apareix com a motor actiu de repetició de la diferència, com a una nova forma de posar en escena, de performance, per superar els problemes del subjecte o cos que només observa.

Finalment m'introdueixo en el «Teatre de la Crueltat» (Artaud, 1938) una crítica a les teories teatrals, al llenguatge, a la representació escenogràfica. Una teoria del teatre allunyada d'allò preconcebut, que necessita ser llegida de nou. Una concepció que és una

solució al problema inicial i que s'ha de plantejar com un motor creador, una estructura teatral generadora de vida que trenca —i ha de trencar— amb la representació tal com l'havíem entès fins ara.

2. El problema de la representació en la filosofia

Els accidents, com defensa Jose Luis Pardo en el llibre *A propósito de Deleuze* (2014), entesos des de l'aristotelisme, no serveixen per a definir la substància. No diem res de l'essència d'alguna persona si l'enunciat és “està de peu”, “s'ha trobat en mig d'una tempesta”, “ara té fred”, etc. Així i tot, «No es cierto que esas también son —aunque pequeñas y sin importancia— diferencias?» (Pardo, 2014, p. 147). Les coses és representen, s'identifiquen, per una sèrie de qualitats que són la forma de distinció més comuna com és: “ser grec”, “estar calb”, “ser filòsof”... Representem tal com veiem les coses, tal com les distingim. Per a referenciar alguna cosa, tornar-la a presentar, en fixem en un tipus d'atributs i no en uns altres. Si representem una pilota, no deixa de ser una presentació dels aspectes que la diferencien de tot allò que és “no-pilota”, tal com la individualitzem del conjunt. Com aquests atributs poden ser problemàtics per expressar realment certes coses? «Como recoge Deleuze en *Diferencia y Repetición* de una cuádruple raíz: analogía, semejanza, identidad y oposición. Estos cuatro caracteres, que hacen posible la representación, son también los que hacen imposible (impensable e insensible) la diferencia» (Pardo, 2014, p. 62). Deleuze traça a *Diferència i Repetició* (1969a) la genealogia de la representació a través de l'anàlisi dels conceptes de la quàdruple arrel —analogia, semblança, identitat i oposició— a través de Plató, Aristòtil, Descartes, Leibniz, Kant i Hegel. És com Deleuze determina com funciona el joc de la representació. La representació també entranya problemes d'intensitat, un problema que afecta a la nostra sensibilitat, quan es representen certes coses la nostra sensibilitat es pot col·lapsar fent que no percebem ja res, la nostra sensibilitat com a motor epistemològic té uns límits, uns ombralls:

En el problema bien conocido de los umbrales liminares: a partir de cierta zona nuestra sensibilidad, lo dado es incapaz de producir en nosotros excitaciones pertinentes, y no percibimos ya las diferencias. Sentir es sentir una diferencia, una intensidad diferencial; pero cuando lo sentido es representado, aparece como cualidad o como extensión, y la diferencia de intensidad se anula y tiende a desaparecer en la igualación. [...] Lo que justamente se reprocha a la representación es estar rigurosamente calcada sobre la percepción empírica [...]. La diferencia no impide la percepción, sino que la posibilita; por tanto, la representación tampoco impide la diferencia, simplemente la elude... (Pardo, 2014, p. 69).

La sensibilitat juga un paper fonamental en la representació. Potser la sensibilitat tenia molt de pes en l'experiència que vaig viure, sobretot relacionada amb els obralls liminars. Continuo però, per intentar anar més enllà: què vol dir "representar"? En la representació, la diferència es dona per suposada, la diferència es dona amb anterioritat a la representació i al voler presentar-la es deixa de tenir en compte l'essència de l'experiència que es vol representar, que en el seu origen te a veure amb la diferència i es representa quelcom basat en atributs empírics de l'esdeveniment de conèixer l'objecte, atributs que formen part d'una manera concreta de relacionar-se amb l'entorn, que fan analogies sobre allò que volem representar, l'objecte, amb una mecànica molt diferent a la que es produeix quan experimentem la diferència, quan la nostra vida canvia realment. El que Deleuze ens intenta explicar es que la representació porta un problema en la seva matriu, que en les seves arrels ja trobem una concepció errònia de com se'ns presenten les coses, de l'epistemologia, intentem representar en el marc de la percepció empírica, però hi ha altres maneres de percebre, altres vies d'informació que fem anar. La clau no esta només en com representem l'objecte, les petites diversitats a què no donem importància, sinó de com representar en si, a través de quines vies actua la vida.

Així doncs, el que hem d'intentar és repetir l'experiència per la qual coneixem d'una manera diferent, ja que la vida flueix pel canal sensorial, hem de repetir l'experiència, repetir la diferència que fa que allò divers es doni, i que es produeixi en nosaltres el canvi que ens fa entendre la diferència, que ens canvia completament. La repetició és —tot i la seva convencional connotació negativa— la sortida a la vida. La repetició lluny d'entendres com una còpia exacta, l'entenc com repetir els factors claus perquè es doni l'experiència, perquè es doni aquest transmetre informació a través de l'art que és la vida per Deleuze, i la vida que és l'art.

Escrits, colors, fotografies, formes, ens dibuixen doncs tot de proves de que la diferència crea diversitat, la diferència és com un llamp que ens obliga a reaccionar, a canviar, no tenim altra opció. «Lo diverso se da. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado se da. Es aquello por lo cual lo dado se da como diverso» (Deleuze, 1968, p. 286). Així doncs, em plantejo com caminar cap a l'horitzó de la diferència, aquesta característica que ens canvia, com la podem dur a un laboratori amb connotacions escèniques, com provocar aquest "esdevenir diversos".

La meua intenció serà introduir una variació en l'exercici teatral per tal de superar el problema transversal de la representació, a part d'enfrontar-me col·lateralment al problema dels ombralls liminars, als marcs conceptuals i estructures cognitives creades pel teatre convencional, o a la representació tradicional que Artaud i tants altres han intentat superar. Quins són els canals pels que s'expressa la sensació i l'afecte, tan potents i decisius? La representació entesa com a germen, estructura i contingut, presenta una triple lluita, de contingut; el atributs dels objectes –la diversitat–, una mala concepció del mecanisme –escenificar–, i de la forma que funciona l'experiència vital; com i quan es dona la diferència.

3. El Teatre sense Òrgans

Com podem repetir la diferència si nosaltres mateixos representem tot el que la impedeix? Quins límits portem a sobre tant per entendre com per expressar-nos? Artaud va escriure el que hauria de ser una retransmissió radiofònica. Parlem de «Para terminar con el juicio de dios» (Artaud, 2019b, pp. 73-104). Aquest conjunt de sons, paraules escatològiques, havia de ser retransmès radiofònicament el 2 de febrer de 1948, però es va acabar anul·lant. Artaud, que moriria mesos després, parlava de les seves dolències i les de la humanitat en general en una experiència auditiva total.

El 28 de noviembre de 1947, Artaud declara la guerra a los órganos: Para acabar con el juicio de Dios, «Pues atadme si queréis, pero yo os digo que no hay nada más inútil que un órgano». Y es una experimentación no sólo radiofónica, sino biológica, política, que provoca la censura y la represión. [...] Os impedirán experimentar en vuestro rincón. Sustituid la anamnesis por el olvido, la interpretación por la experimentación. [...] El CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones. El psicoanálisis hace justo lo contrario: lo traduce todo en fantasmas. (Deleuze i Guattari, 1980, p.156-157).

El punt vertebrador; el Cos sense Òrgans: «Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos y lo habrán devuelto a su verdadera libertad» (Artaud, 2019b, p. 95). Aquesta experiència va inspirar a Deleuze i Guattari a escriure un capítol en concret del llibre *Mil Mesetas* (1980). La crítica a la psicoanàlisi de Deleuze i Guattari, la politització del subjecte, o més aviat hauria de dir la despolitització, els porta a formular una forta crítica, porta a analitzar com els cossos de la societat estan codificats, pel poder que ens afecta en termes de bio-política. Un anàlisi de caire estructuralista enfocat al cos, més concretament al desig que regeix la voluntat del subjecte

(Deleuze i Guattari, 1972). El Cos Sense Òrgans que encarna perfectament la peça clau per poder entendre allò immanent, el cos deslligat de totes les representacions, lliure de les impressions de la societat i del poder, un prisma on s'hi pot refractar la diferència. Per arribar al Cos sense Òrgans –CsO– des d'Artaud també hem de passar per la seva crítica al psicologisme occidental, a l'etnocentrisme hegemònic i al llenguatge limitant que prohibeix altres maneres d'expressió i de vida. Un camí paral·lel al de Deleuze, que recorreré en el pròxim capítol, que acaba arribant també cap a aquesta concepció del Cos sense Òrgans.

Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido hay aquello que Artaud descubrió y nombró: cuerpo sin órganos (...) El cuerpo sin órganos se opone no tanto a los órganos como a esa organización de los órganos que se llama organismo. Es un cuerpo intenso, intensivo, lo recorre una onda que traza en el niveles o umbrales según las variaciones de su amplitud. El cuerpo no tiene órganos, sino umbrales según las variaciones de su amplitud (...) La sensación es vibración (...) Una onda de amplitud variable recorre el cuerpo sin órganos; traza en el zonas y niveles según las variaciones de su amplitud. (Deleuze, 1981, pp. 33-34).

Això em porta inexorablement en aquest camí a pensar en si és part de la solució, en com encaixen el cos sense òrgans amb una concepció de la repetició com un mecanisme que desorganitzi el cos, que instrueixi, que creï una experiència de com viu un cos sense òrgans, que pugui treballar la repetició i pugui transmetre emocions, idees, afectes a través d'una altra manera, d'un altre llenguatge que alhora descodifiqui els lligams del subjecte amb el poder. I és aquí on apareix el Teatre sense Òrgans –o TsO– (Laura Cull, 2020). La cita proposa deixar d'interpretar per experimentar; deslliurar-nos potser dels prejudicis, la mirada que vol conquerir i adquirir una mirada que només contempla, admira. El Teatre sense Òrgans ha de néixer com la presència, l'espai, el motor de la diferència, d'una experiència comunicativa nova, de concebre el Cos sense Òrgans, una activitat transversal i performativa sense límits. Ha de ser una prolongació del Cos sense Òrgans, és una nova dinàmica del cos, la recerca de repetir la diferència. Però com?

Així doncs, he cregut necessari començar a dibuixar el mapa del TsO, llavors m'agradaria posicionar el nou Teatre de la Crueltat des d'una vessant política, una política dels afectes, un teatre del subjecte. El Teatre sense Òrgans serà un teatre viu que evitarà la representació entesa com a tal, buscarà repetir la diferència mitjançant una experiència vital no feixista, allunyada de l'alienació, repensant els llindars afectius i els vincles empàtics.

1. Los ascetas políticos, los militantes morosos, los terroristas de la teoría, aquellos que quisieran preservar el orden puro de la política y del discurso político. Los burócratas de la revolución y los funcionarios de la Verdad. 2. Los lamentables técnicos del deseo –los psicoanalistas y semiólogos– que registran cada signo y cada síntoma y que desearán reducir la organización múltiple del deseo a la ley binaria de la estructura y de la carencia. 3. Por último, el enemigo mayor, el adversario estratégico (ya que la oposición del Anti-Edipo con sus otros enemigos constituye más bien un combate táctico): el fascismo. Y no solamente el fascismo histórico de Hitler y de Mussolini –que tan bien supo movilizar y utilizar el deseo de las masas– sino también el fascismo que existe en todos nosotros, que habita en nuestros espíritus y está presente en nuestra conducta cotidiana, el fascismo que nos hace amar el poder, desear esa cosa misma que nos domina y nos explota [...].

Yo diría que el *Anti-Edipo* (ojalá que sus autores me perdonen) es un libro de ética, el primer libro de ética escrito en Francia desde hace mucho tiempo... Ser anti-Edipo se ha convertido en un estilo de vida, en un modo de pensar y de vivir (Foucault, 2010, pp. 673-676).

He volgut afegir aquest fragment perquè crec que defineix molt bé que vol dir el CsO. Parla políticament de tot el que no ha de ser un CsO. Sobretot tenint en compte el mal també com una manera de limitar la vida, com a òrgan. Una de les explicacions possibles també del que va succeir en el setge d'Alep, que crec molt important per formar un TsO (2009), es la concepció que planteja Zygmunt Bauman a través del terme 'Adiaforització'. Zygmunt Bauman, en el seu llibre *Modernitat i Holocaust* (Bauman, 2008) proposa el concepte de «Adiaforització». Adiafóra és un terme ja en ús en altres camps del coneixement, amb el significat general d'indiferència. Per a Bauman, adiaforització significa «fer que l'acte, i el propòsit d'aquest acte, es tornin moralment neutres o irrellevants» (Bauman, 1998). Hem de dotar el TsO d'una capacitat crítica total per combatre també aquest problema dels cossos organitzats per la societat i anihilats. Hem de dotar el CsO de judici moral, de compromís persistent amb el món i amb la vida en general per evitar que el passat torni a succeir, ja que segueix succeint avui en dia. L'adiaforització forma part del present i té molt a veure amb el problema de la representació.

El TsO ha d'anar més enllà de la mentida de l'art, ha d'estar connectat amb la vida, això és, amb la més profunda diversitat. Ha de poder ser un cos que treballa però que genera el contingut que treballa. Ha de ser un teatre que no es pugui diferenciar de la vida mateixa, hem de deixar de parlar de representació, hem de passar a l'acció, a la performativitat del cos sense òrgans, que la mateixa descriptió del cos faci de contingut i que la temàtica; la vida regeixi els únics límits que ha de tenir aquest teatre. Una experiència immersiva que ens faci plantejar els límits de la raó i de la moral per poder estar en constant moviment, en constant canvi. Un teatre que sigui la pura diversitat d'intensitats tal com planteja Deleuze;

«no hi ha res més que diferència d'intensitats, ni espècie, ni identitat, ni individu» (Pardo 2014, p. 53). El teatre ha de ser això un camp de força on el vehicle sigui el cos, la sensibilitat i ens hagem de deixar transportar. «Se intentará hacer un cuerpo-sin-órganos del pensamiento, un pensamiento que valga la pena ser pensado. ¿Un pensamiento nuevo? ¿O quizás el pensamiento más nuevo ha sido ya pensado, viene siendo pensado desde la eternidad y se trata tan solo de pensar su eterno retorno?» (Pardo, 2014, p. 58). Hem de fer aquest exercici, el lloc i el cos, on no es distingirà actor de persona, ni espai de temps. Aquest teatre ha d'existir per poder trencar les línies que ens separen de l'alteritat, de la diversitat i de la vida que duem dins.

4. El problema de la representació en el Teatre

Per poder acabar de dibuixar el TsO (Laura Cull, 2009), hem d'entendre l'altre problema que conflueix aquí: una petita genealogia del problema de la representació escènica a través d'Artaud. Aquest afluent, el teatre, ha estat l'art per excel·lència d'Artaud, on va vessar tots els seus esforços per canviar. Tot i que mai va aconseguir posar realment en practica aquest teatre. La seva única obra que es va atansar va ser, per molts denominada obra de teatre surrealista, *La conquesta de Mèxic* escrita el 1933, que mai es va arribar a representar per la seva violència i provocació històrica i per l'alt cos de la posada en escena. Era una ferotge crítica a la civilització occidental i a l'home blanc; pretenia fusionar l'espectador i l'actor/actriu (Jamieson, 2007).

L'anomenada per tants «Paradoxa d'Artaud», com explica Lee Jamieson en el seu estudi complet d'Artaud (2007), recau en què és impossible tirar endavant les seves proposicions. No ha deixat una tècnica concreta després d'ell, ni cap mètode. Ha deixat visions, metàfores. La ironia del llegat que ens ha deixat és que ell pretenia, com podem acabar llegint en totes les seves obres, concebre un art completament diferent i total. Em pregunto fins a quin punt les interpretacions d'Artaud l'han deixat, o no, en aquest llimbs estàtic, fora del que realment volia acabar produint en el teatre. La seva manera d'escriure, la seva impossibilitat d'expressar s'ha girat en contra seva. Artaud sembla ser per molts una manera més de fer teatre —dins de la diversitat de teories teatrals, que en ocasions semblen aportar un component fins i tot consumista a la manera d'ensenyar i de promoure el teatre—. La representació d'Artaud i la representació a través d'Artaud dona continuïtat a la

in(di)ferència de què tant havia buscat allunyar-se. «El propio Shakespeare és responsable de esta aberración y esta decadencia, de esta idea desinteresada del teatro: una representación teatral que no modifique al público, sin imágenes que lo sacudan y le dejen una cicatriz imborrable...» (Artaud, 1938, p. 88). Dedicava un capítol a criticar severament les obres mestres de la història del teatre, el poc compromís que ha adquirit el teatre realment, la incapacitat de canviar.

Artaud fou actor de cinema, de teatre, poeta, escriptor, va escriure peces radiofòniques, seqüències sonores, etc. Una de les peces que més m'ha fascinat i que crec que és clau per entendre'l és *Heliogàbal o l'Anarquista coronat* (2018). En aquest escrit, descriu la història d'Heliogàbal. El 203 després de Crist neix a Roma i mor el 222 assassinat. Va ser un sacerdot i noble romà, emperador que va regnar des de 218 fins a 222 d. C.. Una de les figures més polèmiques de l'Imperi Romà. Mentre va regnar, cal denotar el seu poc respecte per la tradició religiosa de Roma i els tabús sexuals de l'època. Artaud planteja l'androgínia a treves d'aquest personatge històric, una de les primeres interpretacions d'aquest personatge irreverent que tant fascinava a Artaud, i al qual dedica una espècie d'assaig. Aquest cos que desitja, en contra de totes les tradicions romanes, irreverent i trencador, trenca amb el gènere i amb el sexe i imprimeix en Artaud una clau per entendre la ment, entendre's, crec, a ell mateix (Artaud, 2018).

Arribo al Teatre de la Crueltat (Artaud, 1938), el teatre i el seu doble, i el seu cantó fosc, potser la seva ombra, la màscara del teatre. «Lo que no es sino un modo de reivindicar la tesis de Hume según la cual la repetición no cambia nada en el objeto que se repite, pero cambia algo (produce una diferencia) en el espíritu que la contempla» (Pardo, 2014, p. 29). Qui llegeix *El teatro y su Doble* (Artaud, 1938) canvia per complet. És la peça clau per entendre Artaud, la més llegida, admirada i la que més problemes ha portat a la posteritat. Artaud, en aquest obra, critica entre d'altres el psicologisme occidental al teatre que s'està fent a França en aquell moment, un teatre només per la pura recreació de la psicologia de l'espectador. Critica la concepció de l'esquizofrènia i la bogeria. El nombre de persones ingressades en aquell moment en sanatoris mentals i internats psiquiàtrics superava les 400.000. Ell va estar ingressat diversos anys en un sanatori. Va ser expulsat d'Irlanda per viure en la precarietat de la vida de carrer (Jamieson, 2007). Artaud té una concepció antropològica molt interessant, una crítica a la societat moderna occidental i al seu

etnocentrisme. Artaud va viatjar arreu del món. V estar a Mèxic, on criticà la cultura preponderant com a eina de control social. Occident, tal com ell el descriu (Artaud, 1938), no deixa espai per la diversitat. És una manera reduccionista d'entendre el món i de relacionar-se amb allò extern. En les obres de teatre d'Artaud s'hi pot llegir una profunda crítica al psicologisme occidental, forma de pensament hegemònic amb la que ell no se sentia identificat i que trobava limitant. Buscava la manera d'expressar allò que sentia, una nova sensibilitat, una manera de defensar la diversitat que tant admirava. Un del cops que quedà fascinat fou al 1931, quan Artaud va presenciar una escena de ball tradicional balinès a l'Exposició Colonial de Paris. El mateix any va publicar a la revista *La Nouvelle Revue Française* el *Primer Manifest per un Teatre de la Crueltat* (Jamieson, 2007, p. 38), que anys més tard es va publicar com un capítol en la seva obra més transcendent: *El teatre i el seu doble* (Artaud, 1938). Artaud pateix una estranya relació amb el cos, un atac prematur greu de meningitis, dolor físic constant a causa d'una possible neurosífilis i una paranoia que no l'abandonaran mai, causes de la seva addicció als opiacis. Sentia la necessitat de trobar un nou llenguatge, una nova manera d'expressar, d'intentar transmetre les coses que amb el llenguatge convencional no es poden dir. «Se acerca el día en que apenas será ya posible escribir libros de filosofía como desde hace tanto tiempo se acostumbra a hacer. La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica fue inaugurada por Nietzsche, y ha de ser continuada en nuestros días en conexión con la renovación de otras artes, el cine o el teatro, por ejemplo» (Deleuze, 1968, p. 130). Artaud representa una nova manera de ser “crític”, la nova història de la filosofia. Artaud és vida i és concepte, és la cristal·lització de les dues vessants; la filosofia i el teatre, la reflexió feta metàfora i l'afecte convertit en idea. El teatre d'Artaud intenta —igual que Deleuze amb el pensament— violentar.

Successors del pensament artaudià com el Living Theater, una companyia americana de teatre que neix al 1947, amb la seva concepció del teatre viu, sense límits ni temps concret, concep l'espai escènic sense la quarta paret. És un espai obert com Artaud va deixar entreveure: el públic i l'escena són una i la mateixa cosa. També trobem el moviment anglosaxó In-yer-face, un moviment d'autors i autores anglosaxones nascudes a finals del s. XX. Un teatre on el contingut és cruel, un moviment que mostra la crueltat immanent en la vida, i són cruels en la forma de mostrar-ho al públic. Juguen amb l'humor i la violència amb un premissa, diria jo: no hi ha bons ni dolents. Un clar exemple és la *Trilogia de Leenane* de

1997 de Martin McDonagh, un teatre que s'apropa a la idea d'Artaud. És un tipus de teatre que sacseja al públic fins que no li entri el missatge. Un estil descaradament agressiu, provocatiu o impossible d'ignorar o evitar. Tots aquest moviments teatrals constaten el poder que ha tingut Artaud.

«Ho he deixat, ja que m'he adonat que l'únic llenguatge que puc utilitzar sobre els espectadors era treure'm bombes de les butxaques i tirar-les-hi a la cara en un gest d'inconfusible agressió¹» (Artaud, 2012, p. 50). En les seves cartes descriu el seu problema amb el llenguatge, que és un problema diria molt comú en el món de l'art. Viu fenòmens dins seu, però no els pot expressar. Quan aquestes idees primàries les porta al text, la idea o l'emoció es perden, ja que les paraules convencionals són incapaces de copsar tals experiències. Aquest problema comporta una resposta que en Artaud és una introducció de la diferència en l'escenificació, ara el so, el crit, el cos desorganitzat, la llum i sobretot la respiració, seran el nou llenguatge escenogràfic. «Un cop parlat tot el discurs és mort i només és actiu en tant que es pronuncia. Una vegada que s'utilitza una forma, ja no té ús, brinda l'oportunitat de trobar una altra forma...» (Artaud, 1964, p. 88).

Totes aquestes experiències vitals formen part i ens porten cap al Teatre de la Crueltat. Com molt bé analitza Lee Jamieson (2007) el terme 'crueltat' és polièdric; té quatre cares. Utilitza el terme 'crueltat' i defineix la crueltat com a essència de la vida, força conductora dins del comportament humà, essència intrínseca en tot el que fem i el que som. Crueltat és també disciplina; crueltat vol dir ser rigorós i requereix una constància, requereix la fermesa d'una tècnica. Per exemple, Artaud admirava concretament la tècnica que provenia dels ballarins balinesos. Crueltat vol dir crueltat còsmica: existència. Artaud defineix la vida com un continu d'accidents que provoquen sofriment. Per a ell, la mort és la manera d'escapar de l'absurditat de la vida. Podem veure el millor exemple d'això en el seu text «El Teatre i la pesta», dins del llibre *El teatre i el seu doble* (Artaud, 1938, p. 53). L'última, Crueltat com la mateixa presentació teatral, separació entre el teatre i la realitat, la crueltat que ha creat la història del teatre. També podem entendre-ho com la crueltat de l'abandó de l'art, l'autonomia que adquireix l'art, com diria Adorno, l'abisme entre l'obra i la realitat; aquesta distància estètica és crueltat. (L. Jamieson 2007, p. 21).

¹ Traducció de l'autor.

Se trata nada menos que de cambiar el punto de partida de la creación artística, y del trastorno de las leyes habituales del teatro. Sustituir el lenguaje hablado por un lenguaje de naturaleza diferente...[...] la vida no puede dejar de ejercerse, pues si no, no sería vida; pero ese rigor, esa vida que sigue adelante y se ejerce en la tortura y el aplastamiento de todo, ese sentimiento implacable y puro, es precisamente la crueldad. He dicho “crueldad” como pude decir “vida” [...] Si nuestra época se aparta y se desinteresa del teatro, es porque el teatro ha dejado de representarla. (Artaud, 1978, pp. 124-131).

La crueltat és i serà vida. La crueltat d'Artaud és quelcom dinàmic, metafísic... Una funció, un dispositiu per combatre la mentida, tornar a fer del teatre una il·lusió, una promesa de veritat. El Teatre de la Crueltat ens apropa a l'actual performance, a la repetició de l'experiència, a deixar la mentida enrere, desemboca en el compromís i responsabilitat de cara a la vida, a la actitud crítica i a l'autoanàlisi com humanitat.

5. Conclusions

He exposat un problema des de la seva arrel. El problema de la representació presentat a través d'una experiència, que és només un fragment que parla per molts altres moments en què he estat amb conflicte amb la representació, sobretot escènica. Una seqüència de capítols m'han dut finalment al teatre. Em proposo en un treball futur exposar perquè aquest salt tant clar a la performativitat, perquè la fisicitat, el teatre i el cos són part de la solució. És una premissa que he introduït de forma abrupta i poc justificada. Ens podem preguntar per què no ho podria ser també el cinema. Suposo que concebo que no abandona la representació tal com l'exposo. També haguera volgut aprofundir en el concepte i concepció metafísica de la 'presència diferencial' (Laura Cull, 2009). Deixo doncs la justificació, resoldre aquesta qüestió, per un escrit futur.

He exposat el problema de la representació des de la filosofia de la vida, podríem dir, de Deleuze, molt lligada a l'estètica, a l'art. A través de la concepció política del cos he intentat mostrar com el CsO (Deleuze i Guattari, 1980) és un nou començar, també com l'entén Artaud. Per deixar de representar hem de deixar de projectar ombres, hem de trencar amb dinàmiques de poder i concepcions que anul·len la vida i, per tant, l'art com a tal. Aquest primer estadi que ens porta a fixar-nos en una manera diferent de ser, la diferència i com repetir-la. El Teatre sense Òrgans (Laura Cull, 2009) ha de ser el moment, l'espai de la repetició de la diferència, ha de ser la vida revoltada buscant violentar el pensament. Ha de ser una nova concepció del teatre. Ens apropa a la performance. El públic i l'actor o actriu no

es diferencien; formen part d'un mateix esdeveniment. Tendeixen al desordre dels cossos organitzats. El TsO no és res sense Artaud. Artaud parla sobre tot això. Incomprès durant molt temps, ha caigut en un prestatge d'interpretacions poc fidels que fan que el món del teatre el vegi com una opció més escenogràficament. He intentat desmuntar aquesta lectura errònia d'Artaud. Ell ha de ser rellegit com a origen del canvi, del trencament amb la representació convencional. Artaud és la crítica i el nou fonament, el nen que ja comença a ser en el lleó, de la concepció nietzscheana (Deleuze, 1962, p. 12). El Teatre de la Crueltat (Artaud, 1938) ha de ser la clau per concebre i donar forma al TsO (2009). Sense ell no entendrem el gir que ha de fer el teatre, el llenguatge artístic, per continuar comproment-se amb la societat, ni el CsO, ni, per conseqüència, el TsO (2009). Crec que s'ha de dur a terme el propòsit que Artaud ja apuntava, un art total (Jamieson, 2007). L'actual transversalitat de les arts ha de dur a terme una crítica a tot allò que anul·la la vida. A través d'allò que mai ha deixat de ser-hi, la cosa immanent: els afectes, el cos. Que el problema de la representació no sigui un problema de la filosofia, ni de l'escenografia tampoc. Que teatre i pensament deixin de ser dues coses diferents. Perquè puguem entendre l'art com el que realment és l'eina per poder canviar les coses realment, una revolució que ha de tenir per eix vertebrador l'art, en definitiva: ha de pronunciar "vida" davant de qualsevol altre principi.

6. Bibliografía

- Artaud, Antonin (1938). *El teatro y su doble*, trad. Enrique Alonso i Francisco Abelenda, Barcelona, Edhasa.
- Artaud, Antonin (2019a), *El teatro de la crueldad; Ciencia, poesía y metafísica*, trad. Rodolfo Cortizo, Madrid, La pajarita de papel.
- Artaud, Antonin (2019b), *Van Gogh, el suicidado por la sociedad*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- Artaud, Antonin (2018), *Heliogàbal o l'Anarquista coronat*, trad. Xavier Valls Guinovart, Barcelona, Edicions Poncianes.
- Artaud, Antonin (1964), *Oeuvres Complètes Tome IV: Le Théâtre et son double – Le Théâtre de Séraphin – Les Cenci*, París, Gallimard.
- Artaud, Antonin (2012), *Cartas a André Breton*, trad. Jaume Pomar, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.
- Bauman, Zygmunt (2008) *Modernidad y Holocausto*. trad, Ana Mendoza, Madrid: Sequitur, (l'original és de 1998).
- Cull, Laura (2009), How Do You Make Yourself a Theatre without Organs? Deleuze, Artaud and the Concept of Differential Presence. *Theatre Research International*, vol. 34, n.3, p. 243-255.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix (1972), *El Anti-Edipo*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles (1962), *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Gilles (1969a), *Diferencia y repetición*, trad. Maria Silvia Delpy i Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (1969b) *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Deleuze, Gilles (1981), *Francis Bacon: Lógica de la sensación*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix (1980), *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez i Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos.
- Fernández Gonzalo, Jorge (2011), El devenir artaudiano. Lectura de Deleuze sobre Artaud. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, n.75, pp. 1-15.
- Foucault M. (2010), *Foucault. Obras esenciales*, edit. F. Álvarez Uría y J. Varela, Barcelona, Paidós.
- Jamieson, Lee (2007), *Antonin Artaud from Theory to Practice*, Londres, Greenwich Exchange.
- Pardo, José Luis (2014), *A propósito de Deleuze*, Valencia, Pre-textos.
- Pardo, José Luis (2011), *El cuerpo sin órganos*, Valencia, Pre-textos.
- Próspero, Germán (2005), El cuerpo poseído como una forma de cuerpo sin órganos. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n.36, pp. 53-83.

Salinas Araya, Adán (2019), Filosofía teatral: lecturas posibles de Deleuze. *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía*, n. 32, pp.145-160.

Violations Documentation Center in Syria, «VDC», *Violations Documentation Center in Syria*, <https://vdc-sy.net/en/>, 20/12/2020

Waad al-Kateab i Edward Watts, *For Sama*. (2019). Aleppo, Siria. [Film]

Zuleta, Virginia (2012), Escribir con Artaud: Aproximaciones deleuzianas. *Memoria Académica*, VIII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria.

EL CINE Y ZAMBRANO. UN NUEVO ESPACIO PARA EL PROYECTO DE LA RAZÓN POÉTICA

Eduvigis Sardà Sánchez

Resumen

Zambrano escribe sobre el tiempo en *Los sueños y el tiempo* (Zambrano, 1992) como algo que necesita ser abordado de una nueva forma, dicha forma debe evitar una visión estática del tiempo y, por ello, debe abrirse a su maleabilidad. En el cine podemos abrirnos a esta posibilidad de abordar el tiempo gracias al lenguaje que lo compone. El cine puede verse como parte de la base sobre la que se sostiene el arte y el proyecto mismo de la razón poética. Y finalmente podemos en él advertir un espacio donde se advenga la iluminación del «claro del bosque». En el cine la arboleda de oscuridad se sustituye por una sala oscura donde la luz solo deja ver la pantalla. El cine ofrece, pues, una nueva forma de re-establecer vínculos con lo real.

1. Introducción

María Zambrano, nacida en Vélez-Málaga el 22 de abril de 1904, es conocida por su trabajo como pensadora, filósofa y ensayista española. Vivió el final de la Primera Guerra Mundial, pero sobre todo sus consecuencias, la postguerra. También la guerra civil española, por la cual tuvo que exiliarse, ejerció un fuerte efecto en su pensamiento. Tras eso pudo observar los estragos de la Segunda Guerra Mundial, especialmente en Europa. Murió a los 86 años en Madrid el 1991.

En esta ponencia la tesis que se defenderá es que el cine forma parte del proyecto de la razón poética de Zambrano. Para desarrollarla, el trabajo se divide metodológicamente en tres partes. En el primer capítulo, se explicará cual es el problema que ve Zambrano en Europa, el cual hace centrar su interés en el alma en tanto principio vital. En el segundo capítulo se defenderá que el cine en tanto arte guarda una relación particular con el proyecto de la razón poética. Y se presentará a su vez este proyecto de vida de la autora, que se considera inacabado. En el tercer capítulo, se presentará como el cine da un especial trato del tiempo, que oscila entre nostalgia y esperanza. El cine podría ofrecer, pues, una nueva manera de abrirnos a lo real. Insistir en que mi interés está enfocado en la contemplación que lleva a cabo el espectador, en el momento en que se expone a la película. Esta contemplación en el arte ya se ha relacionado con la razón poética (González, 2020, p. 80-92). Se pretende demostrar cómo en la relación con el cine se abre una nueva forma de abordar el proyecto de la razón poética.

Es importante entender la complejidad de esta autora. Por ejemplo, al negarse a definir o cerrar ciertos términos o, en la forma en que sus escritos mezclan elementos de distintas disciplinas filosóficas (ontología, política, antropología), sin presentarlos de forma sistematizada. No obstante, se podría considerar que su obra tiene dos dimensiones: la primera de ellas, la dimensión ético-política; en la medida que, entiende la filosofía como un modo de vivir hay una dimensión ética y una dimensión política inherente a sus preocupaciones. Como en las obras *La agonía de Europa* (Zambrano, 1988) o *Persona y Democracia* (Zambrano, 1992). Y la segunda, que llamaríamos una dimensión de crítica cultural o antropológica, como por ejemplo en los textos *Los bienaventurados* (Zambrano, 1990) o *Las palabras del regreso* (Zambrano, 1995). A este ámbito le corresponden todas sus reflexiones sobre la modernidad cultural, en las que por ejemplo concibe al hegelianismo como la culminación de una forma de cultura que se está desmoronando.

Hasta hace poco el tema del cine, en Zambrano, había recibido poca atención, puesto que, aunque se dice era adepta al cine, nunca llegó a escribir sobre él. Por ello, este trabajo pretende abordar un tema ausente en la recepción de Zambrano, ausencia que quizás venga dada por la complejidad de su obra. Gracias a obras como *Las palabras del regreso* (Zambrano, 1995) y la última publicación de la revista *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* se ha podido construir la idea de este trabajo. A parte de estar atravesada por obras esenciales, para conocer su pensamiento, como *Claros de bosque* (Zambrano, 2011), *Persona y democracia* (Zambrano, 1992), *La agonía de Europa* (Zambrano, 1988), etc. Por otro lado, instar a cualquiera que quiera saber más sobre la autora a leer cualquiera de los textos nacidos a manos de la Dra. Carmen Revilla Guzmán. Esta última mención nace, también, de que he tenido la suerte de asistir a todo un curso sobre el pensamiento político de Weil y Zambrano, en paralelo a la realización de este trabajo, con ella como profesora. Y ha sido una de las principales influencias teóricas que ha permitido construir este trabajo.

2. «Pensamos demasiado y sentimos muy poco» (Chaplin, 1940)

Para hablar de la obra de María Zambrano hay que plantearla como un proyecto antropológico de rehumanización, cuya principal preocupación es el alma. Considera que la conciencia racional característica del cartesianismo ha dejado estéril Europa, y en su culminación demanda una nueva forma de razón que pueda remediar los excesos de esa

conciencia racional. En el primero de los capítulos de *La agonía de Europa* (Zambrano, 1988), escribe sobre la culminación de un desastre, que tiene como resultado que se hagan visibles los bajos fondos de la conciencia, donde está el resentimiento. Y aunque su forma de proceder en espiral en su argumentación vuelve continuamente sobre lo mismo, nunca lo hace de la misma forma. Se puede plantear al resentimiento como el germen que inspiró esta idea de nostalgia, pero tampoco podemos darle a este su origen conceptual. Habla de cómo en el resentimiento queda esa conciencia de lo perdido, pero a la vez la abertura a nuevas posibilidades. Escribirá sobre el rencor en un momento muy determinado, cuando trata un momento de crisis en Europa, por ello, ese primer concepto de resentimiento no es necesariamente lo que la lleva a alcanzar su tratamiento de la nostalgia y la esperanza.

Somos prisioneros, a un tiempo, de lo pequeño y de la unidad que hizo posible esa rica diversidad, tan amplia y tolerante que lleva consigo la contradicción...Mientras hay vida hay dispersión, contradicción. Nada vivo alcanza la unidad sino en la muerte. Esta unidad en que Europa se aparece a nuestra nostalgia, nos hunde en la sospecha de que haya de verdad muerto. (Zambrano, 1988, p. 19).

La vida humana necesita de esperanza, la cual depende de la recuperación de la nostalgia, tal y como la entiende ella. Nostalgia como forma de vida, tocando así este lado antropológico de su pensamiento. En Zambrano el lado del vencido, del fracasado, es donde anida la posibilidad. El vencido puede ser foco de irrupción violenta, de rencor o resentimiento, pero también puede anidar en él la aparición de la nostalgia. Zambrano está atenta a las posibilidades que abre la figura del fracasado o vencido. Ella no se preocupa por la identidad o su limitación, sino que señala la pluralidad y porosidad de identidades que, puede comprender Europa. Define Europa por su capacidad de acoger y articular, una pluralidad potencialmente heterogénea, es decir, por su capacidad de generar esperanza.

Y por eso la historia europea es más historia que ninguna otra hasta el presente, porque además de la violencia o afán de existir, tiene la conciencia de esta esperanza al descubierto... La protagonista europea, pues, el sujeto de su vida histórica, de su cultura ha estado engendrado por una lúcida esperanza. Esperanza que le ha hecho habitante de la más rara manera que haya podido darse. (Zambrano, 1988, p. 46).

Combina una crítica cultural con una reflexión antropológica. Cuando se habla de crítica hablamos de un análisis. Para Zambrano la aportación de Descartes o Hegel corresponde a un análisis necesario en un momento de la cultura y, por ello, no las descarta, sino que las considera síntomas anunciadores de cierta enfermedad. No rechaza pues estos

sistemas de pensamiento, sino que considera que son correspondientes a otro momento de la historia de la cultura occidental. Distingue sistemáticamente entre los hechos y el porqué de esos hechos, es decir, distingue entre el contexto histórico, por el que surgieron estos sistemas, y los sistemas en sí. Zambrano anuncia que Europa ha perdido su forma originaria, su rostro. Hay que dejar ver, con la nostalgia, las víctimas generadas por la victoria de Europa. La historia, argumenta, tiene una raíz trágica, ese carácter trágico de la historia da lugar a una desatención sobre la realidad. Es algo que da lugar a los límites de la persona humana. En esta raíz trágica, ve el tema del hombre, el poder dar ejercicio a la libertad, libertad que permite abrirnos a lo real (Zambrano, 1988, p. 23). Narramos el pasado para abrir el futuro, el pasado tiene, pues, una función liberadora, y ese es el sentido de la historia para Zambrano, el facilitar esa función.

Ella propone que en el ser humano hay un principio vital que es el alma, la cual entiende como algo que conforma el cuerpo, que forma parte de él. Al centrarse la filosofía moderna más en la identificación con la conciencia que con la realidad, ha desatendido esta idea del alma como principio vital. Ella propone recuperar ese camino, un camino que fomente un saber sobre el alma, que tome al alma como sujeto de conocimiento y no solo la conciencia. «[...] vivirse como *sujetos*, cuyo ser trasciende la conciencia *inmediata* de sí» (Revilla, 2005, p. 175-176). Así, pues, *nos vivimos* «como sujetos *reales* y *efectivos* de la vida que llamamos “nuestra”... Y en este sentido conocerse es más *captar*, es *acogerla* para hacerla efectiva, esto es, hacerla vivir» (Revilla, 2005, p. 175-176). Zambrano considera que la primera reacción ante lo heterogéneo de la realidad consiste en no reconocerse a sí mismo, no conseguir ser fiel a lo que uno es, a los propios principios. Unos principios que aunque se nieguen permanecen, como parte de la carga de quien los rechaza. De aquí se deduce que lo que define al humano es permanecer como un ser abierto a la esperanza, pero sujeto a la necesidad. Una necesidad que radica en ese estar abierto a lo real del alma.

La autora pone en juego una concepción del alma —«ese trozo del cosmos en el hombre»— que posibilita un juego de espejos entre el ser humano y la naturaleza, radicalmente extraño al planteamiento moderno y en el que se sustenta la función atribuida a la razón, así como la actitud que se le exige y el modo en el que accede a su expresión (Revilla, 2005, p. 176).

El individuo, como portador de aquello a lo que Zambrano llama ‘alma’, se convierte en un fragmento que refleja el cosmos, no puede escapar de esa condición reflectante. La luz de lo real se le adviene independientemente de su condición, despertando esta necesidad.

Pero a su vez en la reconfiguración, puede que no tanto del alma, sino de su reflejar, el individuo puede abrirse a un ver cautivador, un ver *esperante*². «Es múltiple la imagen siempre, aunque sea una sola. Un doble, causa de alteración de aquel que se presenta. Siempre llega... como escapada de un reino donde solamente el ser y la vida caben. Mas la realidad, eso que llamamos realidad, es casi de continuo imagen» (Zambrano, 2011, p. 145). El cine tiene una función en este ver *esperante*, en el que se descubre al individuo como un reflejo de aquello que ya conoce, que le subyace, lo real. En el cine quedan reflejados fragmentos de realidad, de tal forma que las emociones comunican con lo real. Una realidad fílmica que puede despertar la reflexión ante este reflejo, con el que se encuentra el espectador durante la proyección, al salir de la sala; o incluso cuando, con un buen uso de la memoria, que no menosprecie la nostalgia con la que hay que abordar el pasado, recupere la proyección en su retina. Se refleja en el cine lo que el humano es mediante la forma en que uno se siente ante una película. La película, la sala, la proyección, esa situación concreta que permite abordar el tiempo de otra manera y aprender de nuestro sentir.

3. Razón poética, un proyecto inacabable

La razón poética será un proyecto de vida inacabable para la autora, destinado a la rehabilitación de los vínculos con lo real, pero el método o definición de esta forma de racionalidad esta todavía lejana. Por ello, aunque en este trabajo se trata, cuesta realmente, poder afirmar que solo hay una forma correcta de racionalidad poética, de la misma manera que no hay un único medio para abordar la realidad. Zambrano busca una racionalidad que sustituya la vieja y desfasada conciencia racional.

Zambrano anuncia que el problema de la modernidad es un problema de soledad ante la realidad, de hermetismo de la razón. Es el problema de la ruptura de la relación entre ideas y cosas (Zambrano, 1996, p. 225). Se plantea la idea de la razón poética como un proyecto y no un concepto cerrado porque se toma en consideración que al conceptualizarla se la limita. Esto iría en contra de su propósito, pues, hay que entenderla como un proceso abierto. En un momento inicial, sería una forma de racionalidad en la que el sujeto trasciende su conciencia inmediata de sí. Luego derivará hacia una reivindicación de la actitud del poeta.

² Se usa adrede este término para denotar por un lado el carácter esperanzado de ese ver, como su carácter paciente que mantiene a la espera a que algo se le advenga.

Ella pretende, más que proporcionar principios, ofrecer posibilidades, es decir, su proyecto es una razón generadora de posibilidades. Ella entiende la vida como transcendencia, como un continuo ir más allá, un proceso que se mantiene en permanente abertura (Zambrano, 2011, pp. 144-145). Lo importante pues, es ese pensar la vida como un continuo proceso de ir más allá en lo desconocido. La razón poética abre al individuo a esas posibilidades que van más allá, tiene una función *poiética*, comprende un carácter generador de posibilidades. Su proyecto es una razón que procede en espiral descendiendo a esos niveles de realidad que difícilmente llegan a expresión.

Propone este proyecto de uso de la razón el cual tiene tres características fundamentales, de las cuales se considera en este texto que el cine puede participar. En primer lugar, aquello que forme parte de la razón poética, debe adoptar o incorporar la actitud del poeta, claramente diferenciada de la actitud del filósofo. Zambrano presenta la actitud filosófica como algo alternativo y claramente diferente de la actitud poética, pues la actitud filosófica es una alienación ante lo real. La actitud del poeta permite alejarse sin abandonar la realidad. De esta forma el poeta apresa mejor la realidad con sus versos que el filósofo en su distanciamiento al pensar. El poeta, a diferencia del filósofo, no deja atrás elementos como el sentir (Zambrano, 2002, p. 4). La poesía, para Zambrano, tiene una mayor abertura a la realidad sin separarse de ella al alcanzar ciertos niveles de abstracción sin perder aquello de realidad que hay en ella. Y de la misma forma, se considera aquí al cine capaz de alcanzar los mismos niveles que la poesía. El cine, puesto que su base proviene siempre de la imagen, el *frame*, se ve sujeto a la realidad más que ningún arte, necesita de ella, de los fragmentos que de ella extrae para reproducirse, para contar sus historias. El cine reproduce el dinamismo de la realidad, a la vez que es capaz de elevarla muchos niveles por encima que cualquier discurso racional. En el cine subyace un lenguaje donde la realidad y el espectador acaban íntimamente relacionado. El proyecto zambraniano consiste en recuperar la actitud eufórica y rehacer el contacto con la realidad. En el cine, se puede considerar, por su forma de comprender lo real de forma dinámica, y a su vez, la manera en que se eleva sin perder lo que tiene de realidad; que existe la posibilidad de evitar la conciencia racional en ese camino de recuperación de vínculos con la vida. En el cine existe la posibilidad de abrir al espectador, al individuo, a la esperanza.

En segundo lugar, se debe hacer un uso de la razón que permita la recuperación de la memoria. Recuperación de una memoria que entienda el sustrato de la vida. La memoria es necesaria, en Zambrano, para tratar con el tiempo, pues en el plano del sentir, igual que en la memoria, el tiempo no es lineal. La memoria entendida como forma de volver sobre lo que hemos vivido. Hay una primera forma de actuación de la memoria que consiste en ir a aquello vivido para volver al presente. La segunda consiste en volver a lo que se ha vivido, girando en torno a ello, esto nos permite vernos a nosotros mismos y a aquello en lo que estamos inmersos. Y la tercera acción, que es el detenerse con atención, la detención atenta sobre lo vivido (Zambrano, 1992, p.19). Estas formas de la memoria se reproducen en imágenes para Zambrano. El cine de la misma forma que la memoria permite este primer volver al presente, anulando las perturbaciones del futuro y el pasado, al hundir al espectador en la película, proyectada solo en el aquí y ahora, en el tiempo presente. Por otro lado, toda narración contenida en una película consiste en esta composición laberíntica que obliga a la historia del film a re-plegarse una vez, tras otra sobre sí misma, girando en torno a un tema o mensaje que quiere transmitirse al espectador. De esta forma se abre la posibilidad al espectador de tomar ese mensaje, de observar aquello que se le está presentando bajo una mirada mayor, que no pierde de vista este suceder en el presente de la película. Y la tercera de las formas de la memoria queda reflejada en la forma en que el cine desmenuza la realidad, para servirla a disposición del espectador. Es en la toma de conciencia de esos detalles en los que habita uno de los elementos más excitantes de cualquier producción audiovisual, la toma de conciencia de todos los pequeños elementos que han sido necesarios para construir esa historia. Historia que pretende ser real y refleja lo real de forma fragmentada. Una toma de conciencia que arrastrada a la realidad abastece al individuo de un nuevo camino para percibir la manera en que comprende la forma en que se recibe lo real.

[...] el arte es un lugar de revelación del ser. Mientras que la razón occidental se ha ido distanciando de la vida y del ser, la razón poética aspira a integrar en ella la vida y, para hacerlo, se propone recuperar el sentido de la trascendencia del ser humano y ofrecerle acceso al sustrato íntimo de lo real, al ser mismo, al ser entrañado, pero a menudo oculto. Es aquí donde la razón poética se apoya en el arte, en la medida que ofrece un acceso privilegiado al secreto oculto en la realidad. (Caballero, 2020, p. 8).

Estas tres formas de memoria, que se han comentado, tienen mucho que ver con la creación artística, y como se defiende en este trabajo, con el cine. El pensar sobre la memoria en Zambrano es muy interesante, pues tiene un carácter esencial sin abandonar la realidad.

Otra característica de la autora es su uso de lo que se podría llamar metáforas esenciales, llamadas así no por una metaforicidad, sino por ser imágenes simbólicas que recogen la realidad sin abandonarla en el camino. Mediante estas metáforas se puede tratar con lo real sin el característico distanciamiento estático del pensar racional. Los símbolos llevan de un plano a otro al individuo, de un lugar a otro. Esta es una dinamización del pensar que se ve claramente reflejada en el cine. Estas imágenes son símbolos naturales y su contenido deriva del advenimiento concreto de lo vivido, del tiempo. Hay símbolos que forman parte de nuestro inconsciente colectivo, de los cuales el cine saca provecho para contar sus historias. Para ella la pintura es arte que nos hace ver y, se interesa por la imagen del sueño o las imágenes de la pintura por tradición. Estas imágenes simbólicas constituyen un pilar básico de la razón poética y, así pues, el cine también. Su forma de discurso está a veces muy en el límite del discurso filosófico, cuando se alcanzan razonamientos de este estilo:

Frente a la frialdad del lenguaje racional, que atiende únicamente a relaciones formales y que hace abstracción de toda experiencia inmediata y particular de las cosas, que le aleja de la vida, el lenguaje metafórico se constituye en expresión de lo originario...la metáfora es capaz de traducir en imágenes lingüísticas lo visto...este lenguaje metafórico acoge el orden patético del hombre...un lenguaje que aúna la razón con el sentimiento, en una simbiosis que acierta a decir imaginativamente aquello que clama en las entrañas. (Zambrano, 2011, p. 87).

Es así un lenguaje de imágenes lo que acaba por demandar su proyecto. Por ello escribe, en tercer lugar, que este proyecto debe comprender un uso que se abastezca de un lenguaje simbólico (Revilla, 2005, p. 125). La racionalidad poética es una propuesta de respuesta a una situación histórica concreta. Y como cada situación concreta necesita abastecerse de su propio lenguaje. La autora considera que el lenguaje racional es estéril para la razón que se necesita ahora. Demanda un nuevo lenguaje, un lenguaje simbólico, que se ve claramente reflejado en el arte, y como venimos argumentando en el cine. El cine, de hecho, es uno de los mayores productores del lenguaje simbólico, dado la multitud de disciplinas que comprende. De esta forma, igual que el arte, participa de este lenguaje poético.

Tendría así la pintura algo de la *Dichtung*, nombrar poético que constituye y funda el mundo, puesto que «figurarse lo que hay es hacerlo nacer, existir... al hombre no le basta que haya cosas, sino que tiene que nombrarlas, pensarlas, figurarlas»... «Pues es la pintura un misterio de la temporalidad, ante todo; de la luz que entra en el tiempo» (Revilla, 2005, p. 193).

El cine, como la pintura, juega este mismo papel en el misterio de la temporalidad y en el proyecto de la razón poética. «[...] el arte, en todas sus modalidades (incluida la lírica) y dada su capacidad creadora, evocadora, ensoñadora y transformadora, no solo tiene cabida dentro de la razón, sino que, además, se erige como uno de los pilares que posibilitan su ejercicio» (Caballero, 2020, p. 6). El cine como parte del arte, pues, se puede considerar no pilar, pero sí parte de ese pilar que se erige sujetando el proyecto de la razón poética. El cine se puede pensar como uno de esos claros escondidos, en los que podemos sentarnos a observar la luz, antes de continuar la senda.

Las raíces de la civilización occidental se han perdido y la razón poética se plantea como una forma de restablecer el nexo con las cosas. Esta asume el cuidado de la temporalidad y la memoria, para recuperar los vínculos con la realidad. Estas son características que sirven para pensar el proyecto de la razón poética, pero no lo comprenden en su totalidad. Se reitera, pues, la importancia de que este no está definido en ningún punto de su obra, ni se plantea nunca como un proyecto cerrado, sino como un proceso abierto. Siendo, más bien, un proyecto de vida el cual tenía como objetivo posibilitar esta racionalidad que abraza la vida en su totalidad. Una forma de racionalidad que comprenda el alma y sienta las entrañas de la realidad.

4. Nostalgia y esperanza, la memoria del tiempo

María Zambrano considera la memoria como un fondo del que surgirá algo, en otras palabras, del que depende este surgir de las cosas en el tiempo. El tiempo es algo más profundo que la historia, algo primario. En él hay una conciencia intrínseca de la historia, pues, da un origen al hombre en la historia. La historia es a la vida lo que el lenguaje es a la palabra. El lenguaje es el *logos*, el orden racional que se codifica en de distintas formas, es decir, la palabra originaria que se codifica. La vida como fondo de realidad, y la historia como una codificación concreta de esa vida. Dentro de los cuales el tiempo y la multiplicidad de este se muestran, en otras palabras, dónde aparecen y se hacen efectivos los distintos tiempos. Zambrano distingue claramente en su obra lo que sería el tiempo cronológico y el tiempo vital; de los cuales considera que el segundo es cualitativamente heterogéneo, y por lo tanto más adecuado a la heterogeneidad de la realidad.

El tiempo, el modo en que el hombre vive el tiempo y vive en el tiempo, depende de ese trascender inexorable. De este estar dentro de la realidad, por ella circundando, y de esta exigencia de atravesarla para ir ganando otras capas de realidad; y más allá de la realidad, del ser que con ella no coincide (Zambrano, 1992, p. 12).

La nostalgia consiste en un posicionamiento del individuo respecto al pasado. Esta puede proporcionar una re-significación de este que permita la apertura de nuevas posibilidades de futuro, las cuales quedan contenidas en la esperanza. Nostalgia, para Zambrano, se considera desde un punto de vista positivo. Para esta autora la vida humana se mueve entre la esperanza y la nostalgia. La nostalgia guía este transitar, sin exceso ni falta, en la multiplicidad del tiempo. Y permite recuperar el pasado para proyectarlo en el futuro, en forma de esperanza.

El tiempo durante el cual pensamos es nuestro enteramente; entonces es cuando poseemos realmente el tiempo. Y es cuando somos nosotros mismos en unidad; desaparece el personaje que nos hemos forjado. Aquel que piensa y el que es. En cambio, en la acción histórica es difícil que el sujeto de ella no sea el personaje que hemos forjado. (Zambrano, 1992, p. 78).

La humanización de la historia requiere saber tratar con el tiempo. Recuperando en este punto el razonar que se está llevando a cabo sobre el cine, en este texto se afirma que este tiene su propia forma de educar al individuo en este abordar el tiempo. El cine con su lenguaje, y la manera en que muestra el tiempo como algo maleable y dinámico permite, abordar el tiempo desde este. Y, además, un abordar que no consiste solo en este pasar lineal, sino que lo retuerce. Lo convierte en un laberinto en el que, sin perder el sentido, el espectador sabe recorrer. «Zambrano que, al ubicarse “en el aparente laberinto de los sueños”, alude a su empeño en adentrarse en el oscuro nivel de la realidad vivida en el que se asienta la existencia, con el ánimo de ascender a la luz, siguiendo el logos sumergido que lo recorre y muestra así una salida en el sólo aparente laberinto» (Revilla, 2005, p. 195). El tiempo en el cine se convierte en un laberinto similar al del sueño, pero consciente, donde las capas de imágenes se amontonan en la retina, en las secuencias que se construyen por momento concretos, los *frames*, que se apilan unos con otros, sin tener necesidad, ni respeto por exponerse de una forma lineal. El tiempo en el cine adviene un ciclón de movimientos, que no solo usa, sino que enseña sin ser enseñado³, un dinamismo con el que el tiempo y la historia se deben abordar según Zambrano.

³ Se reitera aquí que uno de los factores más interesantes es la no necesidad de educar en el lenguaje audiovisual al espectador, y, aun así, cualquiera podría entender una simple secuencia bien construida.

Los sueños son un caso de rescate y aparición de lo oculto, de lo perdido, de lo abismado. *Los sueños son, ante todo, la revelación de una ocultación espontánea –automática – o realizada por el hombre:* de lo que el tiempo es en su ambigua condición reveladora-ocultadora, esa presencia que salta en el instante para hundirse sin más... (Zambrano, 1992, p. 21).

Alude al sueño y al tiempo, y los trata de forma vinculada en su reflexión. A ella le interesa la forma del sueño, es decir, que es “aquello que es soñar”. En el sueño el tiempo se siente de forma distinta que al estar despiertos. Ella ve en esto, una oportunidad para aprender a abordar el tiempo de un modo diferente (Revilla, 2005, p. 125). Los sueños como una de estas experimentaciones donde la forma en que abordamos el tiempo, aquello que resume nuestra forma de comprender el mundo, se modifica y convierte en algo maleable, e incluso confuso a veces (Zambrano, 1995, p. 102). De este mismo modo el cine, como parte necesaria de su lenguaje, realiza cortes similares, mostrando, aunque no de la misma forma, otro medio diferente en el que somos capaces de abordar el tiempo. Es con la recuperación del tiempo mediante la memoria que tratamos con él. En el tiempo habita la historia siendo esta algo que surge y que en esencia reside en él. La memoria recupera el tiempo, lo proyecta al futuro, y permite que uno se haga consciente del mismo. Un reposicionamiento del individuo ante su tiempo, una forma de manejarlo y abrirlo a nuevas posibilidades

5. Conclusión

Para concluir este texto, se me hace necesario recapitular a la hipótesis principal, que considero demostrada: el cine forma parte del proyecto de la razón poética de Zambrano. En primer lugar, se ha presentado la forma en que Europa está en crisis, por olvidar la importancia del alma como principio vital. En el siguiente apartado del texto se ha explicado cómo el cine, en tanto arte, comparte su relación con el proyecto de la razón poética. En la tercera parte, se ha mostrado esta especial forma en que el cine nos pone en contacto con el tiempo. Y bajo este argumento también se ha demostrado la íntima relación que la nostalgia y esperanza tienen con esta manera de abordar el tiempo y el cine. Finalmente, se ha jugado con la idea de que el cine abre un espacio donde puede advenirse, bajo la correcta disposición del espectador, el claro del bosque. Aunque se advirtió que era un tema poco tratado, se ha demostrado que, a su vez, se puede encontrar de fondo en muchos artículos sobre Zambrano, y especialmente sobre el tema del arte. Dicho esto, y como forma de finalizar, quiero

compartir una de mis citas favoritas de esta autora, para explicar no tanto el porqué de este trabajo, sino el cómo llegue a Zambrano.

Vive en el no-lugar, en el desamparo. Está fuera y en vilo: «Le caracteriza más que nada: no tener lugar en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni [...] ontológico. No ser nadie, ni un mendigo: no ser nada. [...] Haberlo dejado de ser todo para seguir manteniéndose en el punto sin apoyo ninguno». (Zambrano, 2011, p. 28).

Poco después de quedarme huérfana, cayó en mis manos el libro de *Claros del bosque* (Zambrano, 2011). Y aunque en su momento solo alcancé a leer la introducción de Mercedes Gómez Blesa, me quedé prendada de su pensamiento, sobre todo cuando se habla de cómo ama su propio exilio, como ha hecho de aquella nada una forma de reorientarse. Ese texto, en cierta forma, me ayudó a poder orientarme también ante una situación en que sentía que todo mi mundo había cambiado, dejándome en algún lugar extraño, donde, de la misma forma que el exiliado, sentía que no pertenecía a ningún lugar.

6. Bibliografía

- Boyn, Svetlana (2001) *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books.
- Burges, J., «The Violence of Nostalgia, or the Crisis of Middle-Class Modernity». *Post45: Contemporaries*, [en línea]. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/371527> [Consultado: 15-11-2020].
- Caballero Rodríguez, Beatriz. «El papel del secreto en el concepto de arte de María Zambrano». *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, [en línea], Vol. 2020, Núm. 21, p. 4-12, <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/371288> [Consultado: 18-11-2020].
- Chaplin, Charles. (1940). *El gran dictador*, [DVD], Beverly Hills, United Artists Corporation.
- Guzmán, C. R., & Revilla, C. (2005). *Entre el alba y la aurora*, Barcelona, Icaria.
- Martínez González, Francisco. «Metáforas musicales en la filosofía de María Zambrano: el ritmo». *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, [en línea], Vol. 2020, Núm. 21, p. 34-49, <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/371502> [Consultado: 01-12-2020].
- Murcia, Serrano (2009) *La razón sumergida: el arte en el pensamiento de María Zambrano*, Salamanca, Luso-Española de Ediciones.
- Ramírez, Goretti. «El filósofo es un bailarín: María Zambrano y la danza». *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, [en línea], Vol. 2020, Núm. 21, p. 62-73, <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/371522> [Consultado: 10-10-2020].
- Rodríguez Inda, Natàlia. «Expresión poético-vital: el encuentro entre Unamuno y Zambrano en la poesía». *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, [en línea], Vol. 2020, Núm. 21, p. 74-79, <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/371523> [Consultado: 21-11-2020].
- Varón González, Carlos. «Nostalgia hacia la tierra: estética, emoción e historia en María Zambrano». *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, [en línea], Vol. 2020, Núm. 21, p. 80-92, <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/371527> [Consultado: 27-10-2020].
- Zambrano, María. (2011). *Claros del bosque*, 5a ed., Madrid, Cátedra.
- . (2009). *Sentido de la derrota*, Madrid, Verbum
- . «El payaso y la filosofía». *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, [en línea], 2002, Núm. 4, p. 117-20, <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/144946> [Consultado: 17-10-2020]
- . (1996). *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Ediciones Morata.
- . (1995). *Las palabras del regreso*, Madrid, Amarú Ediciones.
- . (1995). *Nostalgia de la tierra*, Madrid, Ediciones Siruela.
- . (1992). *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Ediciones Siruela.

- (1992). *Persona y Democracia*, Barcelona, Ediciones Anthropos.
- (1990). *Los bienaventurados*, Madrid, Ediciones Siruela.
- (1988). *La agonía de Europa*, Barcelona, Mondadori.

DRAGUEJANT PEL METRO DE BARCELONA: PRÀCTIQUES DE DESIDENTIFICACIÓ I TRANSGRESSIÓ DEL GÈNERE EN L'ESPAI PÚBLIC A TRAVÉS DEL DRAG KING

Clàudia García-Albea Sánchez-Casas

Resum

Aquest treball presenta el poder transgressor de les pràctiques Drag King en relació al context del metro de Barcelona, un espai urbà de sociabilitat transitòria que he considerat a dos nivells: com un lloc de performance artística i com un lloc on el gènere mostra la seva arrel performativa. A partir d'un recorregut teòric per la teoria de la performativitat de gènere i l'anàlisi sociològica de l'espai urbà, he identificat una sèrie d'elements rellevants per a l'anàlisi de les dinàmiques de gènere que configuren aquest espai i la possibilitat de transgredir-les. Al seu torn, he abordat el lliniar entre les dicotomies en què se situa el Drag King (art i realitat; femení i masculí) des d'una aproximació vivencial i participativa que m'ha permès explorar la capacitat de produir un saber King.

Un agraïment especial a la Gemma i a la Cris per haver maquillat a Klaus amb tot el seu amor i acompanyar-lo en algunes de les seves sortides al metro.

1. Introducció: King Klaus em porta a pensar(-me) diferent

Klaus neix al costat de Bob, Aleix, Johnny i Yeray (imatge 1). Sense gairebé experiència prèvia en *draguejar*, ens vam veure rastrejant pels armaris peces de roba que associàvem amb la masculinitat, posant-les en comú sota una reflexió espontània de les performativitats de gènere que ens són habituals. A través dels miralls, ens anàvem desidentificant de la nostra imatge habitual i explorant un altre jo que no se'ns feia aliè en la mesura que teníem el poder de manipular-lo. La mirada de la companya, o la pròpia mirada respecte la transformació de la companya, ens permetia un ull *altre* en quant a l'assoliment de la caracterització del tipus de masculinitat imaginada. El que ens va sorprendre més d'aquella experiència va ser el fet de relacionar-nos des d'una sociabilitat diferent. Les interaccions eren performatives: produïen subjectivitats (algú et preguntava pel teu nom i la teva resposta generava una característica nova amb la qual identificar-te) i produïen sabers sobre el nostre cos (llogàvem entre nosaltres i, al fer-ho, exploràvem una part oculta del nostre desig).



*Imatge 1: Aleix, Bob, Klaus, Johnny i Yeray (imatge de l'esquerra); Klaus (imatge de la dreta).
Barcelona, 2020. Fotografia de Irene Collado Clouet.*

D'aquesta manera, aquella fantasia es tornava real i la nova realitat es tornava capaç de produir noves fantasies: va arribar un punt en què les masculinitats caracteritzades cercaven la seva desarticulació, noves formes de ser, menys categoritzades. Inclús la identitat *queer* de Klaus es tornava obsoleta davant d'uns cossos que integraven tant les representacions que havíem generat com el retorn als nostres cossos habituals. Vam acabar parant a un llindar, un espai liminar que ara m'ha portat fins aquí, a pensar-hi més i narrar noves experiències.

El present treball esdevé la meua primera aproximació acadèmica a les pràctiques Drag King, pel que he necessitat situar el fenomen en una sèrie de consideracions teòriques. Parteixo d'una de les primeres definicions acadèmiques sobre el Drag King per remarcar la diversitat de gènere que travessa el context d'emergència del fenomen i el caràcter polític no-normatiu amb què irromp als anys 90: «qualsevol persona (independentment del gènere) que conscientment genera una performance de la masculinitat» (Halberstam, 1999: 16). Així com la cultura Drag Queen ha rebut cert reconeixement com una forma d'entreteniment en la indústria del teatre, la música i el cinema, tant per audiències gais com heterosexuales, les pràctiques Drag King tendeixen a ser confinades en espais (clubs i bars) o esdeveniments (desfilades i festivals) impregnats d'atributs LGBTIQ+, i aquest caràcter underground les relega a un lloc secundari en l'acadèmia (Drysdale, 2019). Els pocs estudis al respecte deixen

un camp obert per explorar que reclama ser atès des de perspectives alternatives a la del context anglosaxó. És per això que aquest assaig pretén contribuir a la reflexió entorn a «las (re)apropiaciones de lo drag desde contextos mediterráneos (y latinoamericanos), en una especie de diáspora de lo drag, que dialoga con ese origen norteamericano casi mítico y nostálgico, pero que a su vez se aleja de él, lo pervierte y lo expande, transformando dichas experiencias de la masculinidad drag desde otras latitudes geopolíticas, sociales y económicas» (Penna i Moreno, 2019: 98).

Inscrita en aquest marc, l'objectiu principal de la recerca és conferir certes claus discursives per poder analitzar les pràctiques Drag King en relació a un context urbà de sociabilitat transitòria, a saber, el metro de Barcelona. Al llarg de l'assaig es desenvolupen les dues motivacions principals que em duen a presentar aquesta recerca. En primer lloc, l'existència de tallers Drag King⁴ en què es reflexiona col·lectivament entorn a la pròpia identitat de gènere a través d'una transformació corporal dirigida a la performance de masculinitats (imatge 2), m'ha portat a pensar el Drag King en relació a l'espai públic. En aquests tallers, després d'haver realitzat les respectives caracteritzacions estètiques i socials dels Kings a través d'exercicis d'observació i teatralització de diferents masculinitats, s'experimenta amb una sortida a l'espai públic des de les noves corporalitats assolides (Pons, 2018). Més enllà d'esdevenir un procés d'autoconsciència, en aquest treball sostinc que *el resultat d'aquest experiment és la producció d'un saber entorn a les dinàmiques de gènere que configuren aquest espai.*

⁴ Els tallers Drag King comencen a difondre's a Nova York i Sant Francisco a mitjans dels 80, de la mà d'artistes com Diane Torr, Annie Sprinkle i Jack Armstrong. Al context espanyol, destaquem la seva emergència per part de col·lectius feministes com Les Fatales a Barcelona, Eskalera Karola a Madrid i O.R.G.I.A. a València (O.R.G.I.A, 2005: 85). A nivell institucional, el primer taller Drag King va tenir lloc al seminari que es va celebrar l'any 2003 a Sevilla amb el nom "Retóricas del género. Políticas de identidad: performance, performatividad y prótesis" (organitzat pel projecte *artepensamiento* de la Universidad Internacional de Andalucía). Memòria del congrés disponible a: <ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=44&Itemid=37> (consulta: 10 de gener de 2020).



Imatge 2: *New York Workshop group*. Taller dirigit per Diane Torr. Nova York, 2012. Fotografia: <dianetorr.com/workshops/man-for-a-day-

En segon lloc, la presència habitual de performances musicals tant en els punts autogestionats per Amuc (Associació de músics del carrer i del metro de Barcelona)⁵ com en els vagons, fa del metro un lloc de performance, un lloc on poder apel·lar al marc teatral o concertístic malgrat l'actuació en qüestió no esdevingui el focus principal de la situació social efímera i transitòria. Rarament es duen a terme performances Drag King en aquest context i, donada aquesta absència de referents, defenso que *la performance Drag King constitueix una transgressió de les pràctiques normatives del metro*.

Per tal d'abordar aquestes tesis, a nivell metodològic he desenvolupat una sèrie de qüestions teòriques que posen en relació la teoria de la performativitat de gènere (Butler, 2006) i l'anàlisi sociològica dels espais de trànsit urbà (Delgado, 2007; Goffman, 1979), i he produït una sèrie de traces autoetnogràfiques des de les quals analitzar aspectes relatius a la

⁵ Amuc – Associació de músics del carrer i del metro de Barcelona [web en línia]. Disponible a: <www.amucben.org>.

cultura de gènere i la performance al metro de Barcelona. La recerca autoetnogràfica que han produït les ciències socials, com l'antropologia o la geografia humana, posa al centre l'aproximació vivencial al fenomen investigat, ja sigui a nivell metòdic, per tal d'explicar realitats sociohistòriques i culturals des d'allò personal, o entenent que tal vivència genera una realitat que és o forma part del fenomen susceptible de ser estudiat. Tot i no ser habitual en els assajos filosòfics, he integrat aquest doble plantejament assumint el Drag King com a eina autoetnogràfica, en tant que em proporciona una experiència cabdal per desenvolupar i donar suport a les tesis que pretenc defensar.

L'estructura de l'assaig es concreta com segueix. En l'apartat *II. Les pràctiques Drag King*, plantejo el potencial transgressor del Drag King a través de diferents elements: la masculinitat performada, el component col·lectiu, la producció d'un saber i una subjectivitat King i la representació que té lloc en la transformació de gènere. En l'apartat *III. Sociabilitat i performance al metro de Barcelona*, argumento el potencial transgressor del Drag King en relació al context del metro de Barcelona a partir del tipus de sociabilitat que té lloc en aquest espai, les normes d'interacció social que el configuren i les relacions de poder que el travessen.

Per acabar, l'apartat *IV. El metro viscut com a King Klaus* es presenta com l'exercici narratiu i analític de dues experiències que han estat dissenyades per explorar en primera persona les dues tesis mencionades. Ambdues experiències han suposat la construcció d'un jo-King des del qual, en el primer cas, habitar el metro com a usuària que transita per la ciutat i, en el segon, habitar-lo com a músic que realitza una actuació en un punt habilitat del metro de Barcelona. Aquesta decisió ha estat basada en la dicotomia que estableix Richard Schechner entre les *performances quotidianes*, les quals tenen a veure amb els rols socials amb què ens relacionem i generen una creença sobre el real (*make-belief*) i les *performances preteses*, les quals mantenen clarament la frontera entre el món de la performance o la ficció i la realitat quotidiana (*make-believe*) (Schechner, 2013). Gràcies a tal distinció he pogut reflexionar entorn els límits entre ficció i realitat, entre el marc teatral i el marc quotidià en què s'inscriuen les pràctiques Drag King.

2. Les pràctiques Drag King

Considero les pràctiques Drag King des de tres vessants: l'artística, la teòrica-epistemològica i la política. Aquesta triple òptica em permet entendre el fenomen com una forma artística de representació que és a la vegada una forma experiencial de produir saber i subjectivitat des d'una praxis que té un poder subversiu i transgressor. També destaco la necessitat de construir una història del Drag King des dels tres vèrtexs mencionats. A més de traçar fils entre els diferents contextos artístics en què s'ha realitzat una representació explícita de la masculinitat des de cossos que socialment no són llegits com a homes, cal considerar l'emergència del fenomen i el seu desenvolupament en relació a la dels feminismes i els activismes LGTBIQ+, així com a la de les idees de la Teoria Feminista i la Teoria Queer. L'aparició dels tallers i les pràctiques Drag King suposa el sorgiment d'una cultura de la performance de la masculinitat que no només situa en el joc teatral la idea d'una *masculinitat femenina* (Halberstam, 1998), sinó que li confereix realitat i existència a base d'encarnar-la en uns cossos el performar teatral dels quals esdevé personal i, per tant, polític.

En la majoria de casos, podem parlar d'una intencionalitat feminista i d'una reivindicació d'identitats i estètiques lesbianes, *butch-femme*, trans* i *queer*, pel que podem entendre el Drag King com un dispositiu que obre un camp per l'expressió i la configuració d'una *masculinitat feminista* (Basiliere, 2019). D'entrada, perquè crea un espai crític per la masculinitat fora de l'opressió masclista. A més, el Drag King trenca la relació de necessitat entre masculinitat i «ser-home» (*maleness*) en la mesura que legitima uns usos no hegemònics de la masculinitat i l'apropiació d'aquesta per part de qualsevol cos, la qual cosa promou el reconeixement d'expressions de gènere no normatives que es veuen sancionades socialment (imatge 3). Cal destacar també que la figura de la *butch-femme*, de la lesbiana masculina i de la *marimacho*, que en la seva definició en els imaginaris socials se'ls ha renegat l'erotisme, en les pràctiques Drag King «se ensalzan como sujetos de deseo dentro de un imaginario bollero al margen de la heteronormatividad operante» (Penna i Moreno, 2019: 100).



Imatge 3: Ken Pollet. Retrat per l'exposició "Un sol moment: Relats sobre la identitat de gènere". Centre LGTBI (Barcelona), 2020. Fotografia de Álvaro García.

D'altra banda, *draguejar* suposa la vinculació amb una comunitat i les seves pràctiques, els seus referents i els seus espais d'expressió. El documental *Paris is Burning* (1990)⁶ mostra clarament «una vida cultural de la fantasia que no sólo organiza las condiciones materiales de la vida, sino que también produce lazos comunitarios que sostienen a sus miembros y mediante los cuales se posibilita el reconocimiento, además de rechazar la violencia, el racismo, la homofobia y la transfobia» (Butler, 2006: 305). En el cas específic del Drag King, les diferents edicions de *The International Drag King Extravaganza* (IDKE),

⁶ *Paris is Burning*. Dirigida per Jennie Livingston [pel·lícula documental]. Estats Units: Miramax, Off White Productions Inc, Prestige, 1990. Disponible a: <www.youtube.com/watch?v=2xrwoYSNFbg> (consulta: 15 d'octubre de 2020).

tal i com mostra el documental *A Drag King Extravaganza* (2008)⁷, són un exemple explícit de com les pràctiques s'articulen entorn a una col·lectivitat que reclama l'autoreflexió i l'espai de trobada.

En aquest marc, em sembla apropiat destacar la creació del *Colectivo Drag King España* com un projecte que neix l'any 2019 precisament amb l'objectiu de generar comunitat entre unes artistes d'arreu del territori que no es coneixen entre si⁸. El col·lectiu pren la forma d'una plataforma d'Instagram que permet la comunicació i visibilització de la seva activitat (@colectivodragking)⁹. Així doncs, a l'hora d'entendre el fenomen Drag King avui en dia, crec necessari apel·lar a les xares socials com un espai en què el jo-King es construeix com una subjectivitat en si mateixa, en ocasions en paral·lel al jo-quotidià i, d'altres, en relació d'identitat amb el mateix. Els jo-Kings tenen comptes d'Instagram específics on expressar-se des d'aquesta performativitat, la qual cosa els assimila ontològicament als individus que quotidianament s'expressen i es construeixen com a subjectivitats en aquests perfils. En el moment en què les dinàmiques socials es rendeixen a un món virtual que desdibuixa els límits entre el món de la ficció i el món real, la veritat de l'ésser es torna vulnerable i, per tant, mòbil, contingent, modelable. Deixant de banda els perills que això comporta per una veritat política i compromesa, il·luminem el cantó positiu de la *societat de la transparència* de la que ens parla Byung-Chul Han (2013), la qual, pel que aquí ens incumbeix, permet als jo-Kings existir fora de l'espai teatral.

Pel que fa als tallers, ressaltem també la seva dimensió col·lectiva: «lo importante no es haberse vestido de hombre, cosa que cualquiera puede hacer a solas en la privacidad de su espacio doméstico, sino haber hecho colectivamente la experiencia de la dimensión construida y arbitraria de nuestro género» (Preciado, 2008: 258). Preciado ens parla de la urgència de posar en marxa tallers Drag King que serveixin com a plataformes de creació de “brigades urbanes de kings” que, al seu torn, puguin reactivar nous tallers, la qual cosa teixiria una xarxa local de reprogramació del gènere. És des d'aquesta col·lectivitat que

⁷ *A Drag King Extravaganza*. Dirigida per Clare Smyth [curtmetratge documental]. San Francisco: Frameline, 2008. Tràiler disponible a: <www.youtube.com/watch?v=BQWdc_T7coM> (consulta: 15 d'octubre de 2020).

⁸ En la següent referència, la fundadora del col·lectiu Sara Rodríguez confereix informació sobre la creació del col·lectiu. *Drag is burning #6 – Con Rubén Antón y Sara Rodríguez (Colectivo Drag King)*. Produït per Rubén Antón [podcast]. Barcelona, 18 de gener de 2020. Disponible a: <open.spotify.com/episode/7oNR3Z24TVzajnR0M6glMq?si=pCeXC7QjQKq_msTj-ghixg> (consulta: 15 de novembre de 2020).

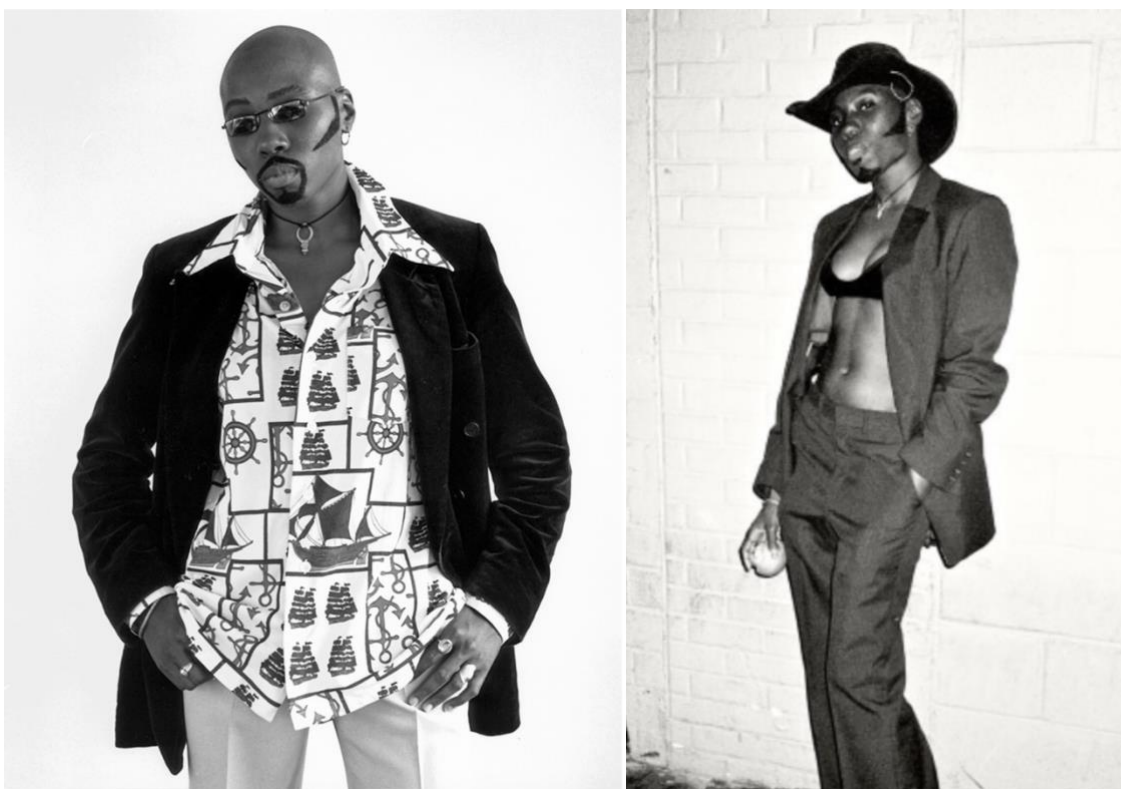
⁹ Drag King España Colectivo [perfil d'Instagram del *Colectivo Drag King España*]. Disponible a: <www.instagram.com/colectivodragking/> (consulta: octubre, novembre i desembre de 2020).

podem subvertir la patologització de la dissidència de gènere i entendre-la com una *teràpia política* que atén a les patologies polítiques que són la normalització i els seus efectes (Preciado, 2008).

Gràcies a un procés de desidentificació respecte allò que normalment assumim com a fonaments estables de la nostra identitat (sexe, gènere i sexualitat), *draguejar* promou la presa de consciència de la naturalització amb què fixem aquesta identitat. Ens adonem que no existeix una forma unívoca de corporalitat i de subjectivitat que respongui a la representació social que produeixen les categories d'identitat. En línia de Butler, l'emergència del subjecte es presenta «como *efecto* de un proceso performativo, es decir, como efecto de unas prácticas que vamos repitiendo en interacción con otros a lo largo del tiempo, y en cuya repetición va sedimentándose un *efecto de sujeto*» (Moreno, 2017: 310). *Draguejar* mostra en un acte d'autoconsciència corpòria aquest procés de construcció del subjecte que necessita de la seva ocultació per legitimar un tipus de subjectivitat i excloure tots aquells altres que tensionen la norma heterosexual. És per aquest motiu que afirmem que les pràctiques Drag King comporten la producció d'un saber.

Es tracta d'un saber que és *sociocorporal*, en tant que implica una transformació del propi cos (ocultació del pit, creació i col·locació del paquet, disseny de la barba, col·locació de pèl corporal, maquillatge) i de la pròpia sociabilitat (s'experimenta amb actituds que estan socialment masculinitzades) que genera un canvi de percepció de la realitat i del propi jo. És també un saber *vital-experiencial* en la mesura que la seva producció requereix d'una experiència que transcendeix el marc teatral i intervé en la reconfiguració de la pròpia subjectivitat. Així doncs, podem parlar d'un saber que no només atén a una concepció performativa del gènere, sinó que és per si mateix *performatiu*, és a dir, un saber el contingut del qual és un resultat pràctic: el ser-home es des-essencialitza.

Tal desnaturalització pren dos sentits en funció del caràcter de la performance: el ser-home es des-essencialitza en la mesura que puc “passar per”¹⁰ un home socialment tan sols amb el fet de representar-lo (imatge 4, esquerra) i en la mesura que integro elements de la masculinitat en una performance de gènere que transcendeix el binarisme i obre així nous camps d'intel·ligibilitat per a cossos no normatius (imatge 4, dreta). Pel que fa al primer cas, senyalem el caràcter mimètic de la representació que té cabuda en aquelles performances que privilegien el realisme. Els tallers són un clar exemple en què l'objectiu no és tant la producció exagerada d'un estereotip de gènere, com la construcció d'una forma de masculinitat banal (Preciado, 2008). En ocasions, s'experimenta amb una mirada recta, observadora i contundent, amb l'ocupar espai, amb una serietat que endureixi les pròpies faccions, i es pretén sortir a l'espai públic des d'aquesta corporalitat masculinitzada com una forma d'empoderament i autoconeixement (Pons, 2018).



Imatge 4: Dred / Mildred Gerestant. Arxiu *Drag King History*: <dragkinghistory.com/>. Fotografia de l'esquerra: Yvon Baumann, 1996. Fotografia de la dreta: Del LaGrace Volcano, 1996.

¹⁰ Es parla del «passar per» (*passing*) per indicar la capacitat de ser reconeguda amb el gènere que s'està interpretant.

Arribats a aquest punt, m'agradaria mencionar el debat teòric i polític que ha suscitat el plantejament de les pràctiques Drag King des del seu poder subversiu. El feminisme transexcloent, que considera que les dones trans reforcen els rols tradicionals de gènere, en particular en quant a la seva sobreactuació de la feminitat a través de pràctiques com el Drag Queen, estén la seva crítica als Drag Kings, considerant-los «performers que estan reforçant l'heteropatriarcat, soscavant espais feministes i lèsbics i obtenint èxit social a expenses de la dona» (Basiliere, 2019: 981). Lluny d'una carcassa argumental que, al meu parer, atempta des del privilegi contra realitats la dissidència de les quals és una forma de supervivència, la qüestió de fons es torna interessant en els termes que als anys 80 plantejaven les *butch-femmes* al respecte de la seva identitat: «¿esta feminidad se definía en relación con una masculinidad [...] que formaba parte de una estructura normativa que ya no podía ser cambiada, o era el desafío a esa estructura normativa?» (Butler, 2006: 295).



Imatge 5: Marcus Massalami. Publicades al seu perfil d'Instagram @kingmassalami (2019). Fotografia de Marta Ruf.

La temàtica és abordada per Butler en relació al Drag, el qual, segons ella, permet explicar la suposada còpia d'un original “dona” o “home” apel·lant a un origen que es tan performatiu com la còpia mateixa. L'autora no senyala el seu poder subversiu com a quelcom

necessari, però creu que el Drag mostra que els pressupòsits ontològics que determinen quins cossos i sexualitats són considerats reals i vertaders i quins no, són operatius alhora que estan oberts a la seva rearticulació (Butler, 2006: 293-310).

Des del punt de vista de la representació, en base a la concepció de la *mimesis* de Michael Taussig com el punt de contacte entre allò representat i la seva representació¹¹, podem entendre el jo-King com el punt de contacte entre el ser-home i la seva representació performativa a través de la qual el propi esdevenir home és transformat (Rosenfeld, 2003: 216). En aquest sentit, allò que el subjecte està representant en una performance Drag King és una altra representació, a saber, la representació que fa el subjecte dominant del subjecte marginat. És d'aquesta manera que el debilita, a base de controlar la seva dominació, ocupant-la a través d'allò ontològic (imatge 5). En aquest context, podem entendre la paròdia com un dispositiu que permet aquest debilitament i que no és merament un exercici cognitiu de fantasia, i la reconstrucció de la masculinitat com un mirall màgic que exagera, inverteix i magnifica la realitat per criticar-la (Rosenfeld, 2003: 215).

3. Sociabilitat i performance al metro de Barcelona

Un cop situades les pràctiques Drag King en els tres eixos mencionats (artístic, teòric-epistemològic i polític), en aquest apartat plantejo el metro de Barcelona com un lloc susceptible de ser habitat, practicat i experienciat des del Drag King. La meua intenció és desmarcar el treball de dues perspectives que han predominat l'aproximació teòrica a l'espai urbà. D'una banda, en front d'una visió pejorativa o desatenció acadèmica de la sociabilitat que es dona en els espais transitoris de les ciutats contemporànies (Lefebvre, 1969; Lindon, 2014), considero el metro com un territori de narrativitat i memòria, un desencadenant de records i emocions que tant poden viure's de manera individual, pel fet de remetre a moments de la vida privada, com col·lectiva, ja que pertanyen a un mateix entorn social que comporta una sèrie de significacions i simbologies compartides (Augé, 2009). D'altra banda, treballar la pràctica del metro des del Drag King em porta a considerar el dret de la ciutat des d'unes relacions de poder que no es redueixen a la qüestió de classe i apel·lar a una etnografia

¹¹ Segons Taussig, la *mimesis* es troba allà on la còpia té agència vers l'original: en el seu "pretendre semblar" (*to pose as*) l'original, la còpia influeix en la seva naturalesa, el transforma (Taussig, 1993: 47-8). L'autor entén aquesta ambigüitat com un "poder social màgic" que és interpretat en l'article de Rosenfeld en relació a la representació de la masculinitat que suposa el Drag King (Rosenfeld, 2003).

feminista que ens permeti apropar-nos a les dimensions emocionals de les desigualtats mitjançant les quals es reproduceix l'espai urbà (Pérez i Gregorio, 2020).

Els llocs de trànsit urbà són el resultat d'un nombre immens i immensament variat de moviments i ocupacions transitòries, imprevisibles moltes d'elles, que ocasionen mapes mòbils i sense vores (Delgado, 2007). La sociabilitat que té lloc al metro és, en aquest sentit, efímera i superficial. Les interaccions tendeixen a dissoldre's immediatament, i és precisament de la seva continuada finitud que emergeix una relació amb l'inesperat i el possible. Un possible que no s'esgota en la seva definició formal (l'absència de contradicció) ni en la determinació dels seus continguts (que sigui possible); un possible la especificitat ontològica del qual es la de posar-nos en una determinada relació amb «l'inacabament del real» (Garcés, 2002). Un possible que, en tant que imprevisible, confereix potència a la impotència de no poder res davant la propaganda discursiva (“tot és possible”, “un altre món és possible”) i redistribueix el camp d'allò que pot succeir i allò que es pot dir. Un possible, finalment, en el qual les pràctiques Drag King es fan subversives i transgredeixen la normalitat i el conformisme.

La sociabilitat transitòria i efímera que té lloc al metro no l'eximeix d'implicar una sèrie de normes socials de conducta i proporcionar un espai per a la reiteració de les mateixes. Normes que estan a la superfície així com ho estan els cossos, normes regulatives que funcionen com lesions per esforç repetitiu (RSI): «repetint uns gestos i no d'altres, orientant-se cap a unes direccions i no d'altres, els cossos es contrauen, es retorcen en formes que permeten certes accions només en la mesura que restringeixen la capacitat per altres tipus d'acció» (Ahmed, 2004: 153). Erving Goffman, a través de la metodologia d'anàlisi de l'interaccionisme simbòlic, teoritza el concepte de la *desatenció civil* com un criteri material que orienta les pràctiques urbanes entre desconeguts: es tracta de mostrar a l'altre que l'hem vist i parem atenció a la seva presència, és a dir, que el reconeixem com a individu, alhora que distraiem la mirada per fer-li comprendre que no és objecte d'una curiositat o intenció particular (Goffman, 1979). D'aquesta manera, reconeixem de l'altre el seu dret a la indiferència, a la reserva i a l'anonimat.

Segons Goffman, les normes afecten a l'individu de dues maneres: com a *obligació* que l'obliga a fer quelcom en relació als altres, i com a *expectativa* que el porta a preveure que els altres faran alguna cosa en relació a ell (Goffman, 1979: 109). En aquest marc, que

cert individu comporti un “estigma visible” és «una señal de que no ha logrado incorporar una de nuestras expectativas normales» (Goffman, 1979: 192). A partir d’aquesta consideració, cal tenir en compte que la participació en la *desatenció civil* requereix un sentit acurat de l’expressió identitària del subjecte i de la seva posició socioeconòmica en la societat urbana. «Éste es el acto primordial del racismo de nuestros días: negarles a ciertas personas calificadas de “diferentes” la posibilidad de pasar desapercibidas, obligarles a exhibir lo que los demás podemos mantener oculto o disimulado» (Delgado, 2007: 192). Pel que fa a les identitats Drag King, en la mesura que qüestionen el binarisme de gènere, formen part d’aquesta diferència, la qual, en un espai públic com el metro, es presenta com una amenaça a l’ordre i l’estabilitat. «No, la llei no ho prohibeix. Però qui intenti posar de moda aquesta indumentària serà sancionat de manera immediata i aclaparadora per les mirades esmolades dels altres» (Gros, 2018).

A més, el disseny arquitectònic que delimita els espais de sociabilitat transitòria pressuposa o pretén conformar una tipologia d’usuari, que tingui determinades habilitats i necessitats i, per tant, determinades maneres d’utilitzar el lloc: «El tipo de mobiliario está diseñado para que las personas se queden solamente los instantes necesarios, favoreciendo el control y la gestión y, aparentemente, inhibiendo las interacciones» (Vivas et al., 2008: 734). La societat també es veu controlada mitjançant campanyes o tècniques que permeten dirigir la població vers un tipus de pràctiques. El control de les usuàries del metro en termes de disciplina, seguretat i vigilància es materialitza en les barreres d’accés a les andanes, el personal de seguretat, els eslògans publicitaris que promouen el civisme i la difusió de l’existència de càmeres de videovigilància. A partir del treball de Michel Foucault (2013), els efectes de la vigilància es poden analitzar des dels modes en què contribueixen a la construcció social de la desviació i afavoreixen l’exclusió de les categories de persones considerades “indesitjables” (Lio, 2015).

Davant d’aquestes consideracions, les pràctiques musicals que es realitzen al metro de Barcelona, en les quals emmarquem la performance Drag King realitzada pel present treball, es presenten com un element de desestabilització social i, per tant, tendeixen a ser regulades, controlades i sancionades. El valor cultural que acompanya a totes aquelles que no estan pensades institucionalment és restringit. «Naturalización, en una sociedad donde reina la lógica del mercado, implica un cierto grado de desvalorización» (Martí, 2009: 167),

i en unes músiques que no assumeixen una funció indispensable per a la pràctica urbana del metro, així com tampoc per a la programació de cap esdeveniment, sinó que es presenten com a part intrínseca del paisatge sonor i visual de l'espai del metro, aquesta desvaloració es manifesta de manera rellevant. El ritual del qual podem parlar en aquestes performances no és el d'un pacte en què escena i espectador es posen d'acord per viure una experiència compartida, única i irrepetible (Szpunberg, 2019), sinó el resultat de la manifestació rutinària d'individus anònims que fan música. A més, la seva presència simbolitza una demanda econòmica que els situa immediatament en una posició socioeconòmica inferior.

A banda d'aquesta estigmatització, les identitats de gènere que queden al marge de la masculinitat hegemònica no es veuen justament representades en el context del metro com espai de performance ni en la figura del músic itinerant. Els mateixos usos de la llengua són un reflex dels rols de gènere que impregnen la manera de relacionar-nos amb l'entorn quan habitem l'espai públic: parlar d'una "dona pública" suposa apel·lar a la prostitució, mentre que el terme "home públic" refereix a aquell que té presència en la vida social¹². En la mesura que en un espai públic es genera un espai de performance, l'exhibició a la qual s'exposen els subjectes és doble i la càrrega simbòlica que presenten els seus cossos es tradueix en una valoració de les seves actuacions sota criteris diferencials desiguals.

Davant d'això, convé destacar que, històricament, el transvestisme realitzat per dones s'ha practicat en forma d'encobriment i resistència (Penna i Moreno, 2019: 101). En l'àmbit teatral, ha estat censurat en contraposició a una legitimació del realitzat per homes, el qual fins i tot ha servit per excloure les dones de la realització de personatges femenins. És aquest el cas del teatre de la Grècia clàssica, en què «les "dones" eren representades per actors homes a través del drag, mentre que a les dones identificades com a tals se'ls prohibia l'escenari» (Case, 1985). Per tot plegat, habitar el metro des del Drag King fent de la masculinitat representada un objecte de paròdia és atemptar contra la dominació del camp de la comicitat per part del subjecte "normal", al qual no és legítim ridiculitzar. I habitar el metro des del Drag King a base de conferir realitat a la pròpia expressió de la masculinitat és ocupar l'espai de l'imprevist i fer possible l'alteració de les normes que configuren les interaccions transitòries.

¹² Referències extretes del Diccionario de la lengua española – Real Academia Española (RAE) [en línia]. Disponible a: <dle.rae.es/?id=Q1vMnRp> i <dle.rae.es/?id=KaXUUZz> (consulta: 20 de novembre de 2020).

4. El metro viscut com a King Klaus

En la construcció de la subjectivitat i la corporalitat de Klaus em trobo amb un cantó ocult de la meua feminitat que no acostumo a expressar des de la performativitat de gènere que m'és habitual. Projecto la seva masculinitat des d'una identitat *queer-marica* que em porta a exagerar el maquillatge en la seva funció estètica (imatge 6) i a articular un caminar i gesticular una parla des de la seva codificació femenina estereotipada. A la vegada, experimento una transformació del meu cos que normalment és llegit com un cos de dona. Ressaltem les faccions amb el maquillatge per tal que siguin llegides com a masculines, oculto el pit i em col·loco uns mitjons que fan de “paquet”. Em vesteixo amb una roba que caracteritza a Klaus amb una estètica de l'escena ska: semblo un *rude boy* (imatge 7). Abans d'entrar al metro realitzo alguns exercicis teatrals per *passar per* una identitat *marica* en els meus moviments i actituds.



Imatge 6: Procés de caracterització de Klaus. Barcelona, 2020. Fotografia de Gemma Polo Bosch.

Elaborant conscientment performances de gènere que rebutgen les expectatives d'una societat binària, la presentació de la masculinitat s'escindeix dels privilegis masculins (Basiliere, 2019). En aquest sentit, la representació que construeixo ocupa un lloc híbrid, de resistència conscient, que escapa de la masculinitat vinculada al ser-home celebrada per la cultura dominant. Al seu torn, em permet un saber sobre com he format el subjecte

sexuat/sexual que m'identifica i com em distancio i m'adhereixo diàriament als horitzons de les diferents expressions de gènere.

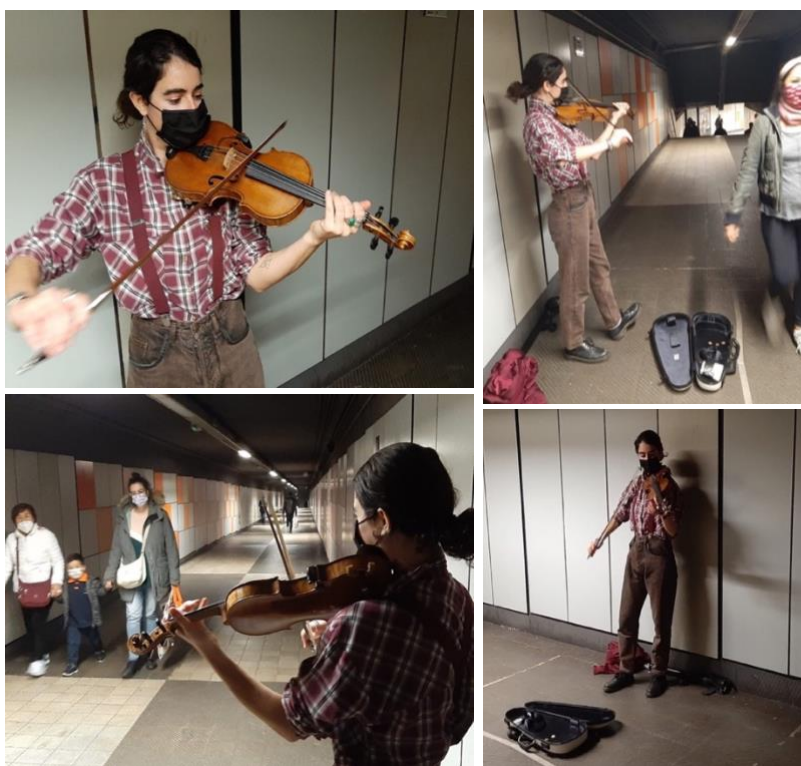
Quan estic als vagons del metro forço alguna interacció (com preguntar-li a algú per l'hora o per com s'arriba a certa estació) en què exploro una veu greu. Penso en què aquells desconeguts no saben com parlo "realment" i aquesta potència de crear realitat em genera adrenalina. Trasllado aquesta reflexió al caminar i ho faig pels passadissos des d'una postura d'espatlles més recta que l'habitual i uns gestos més marcats. Porto l'imaginari de la seducció femenina al meu cos i el performo des d'una masculinitat que desborda allò normatiu. És des d'aquí que experimento com el *caminar drag* permet als vianants desafiar les dicotomies clàssiques i interrompre l'ordre social en espais urbans dominats pel patriarcat i l'heteronormativitat (Greco, 2020).



Imatge 7: Sortida al metro com a usuària. Barcelona, 2020. Fotografia de Gemma Polo Bosch.

Em sento ocupant més espai. Sento que no l'ocupo a base de sostreure-li a algú altre, sinó des de l'exhibició. La presència de la resta d'usuàries confereix sentit a tal exhibició: d'alguna manera sóc conscient que la meva performativitat pot cridar l'atenció. El fet de sentir que puc ser objecte de la seva curiositat em fa trencar amb el principi de la *desatenció civil* mencionat a l'apartat anterior. La por a ser observada i sancionada que sosté i perpetua aquest principi és superada per un sentir-se *altre*. Sentir que és Klaus a qui miren m'allibera, em posa en contacte amb una alteritat que em confereix poder en la transgressió de la norma social.

Quan realitzo la performance musical com a Klaus (imatge 8), l'experiència de la *desatenció civil* pren una altra forma. En aquest cas, busco explícitament l'atenció de les usuàries del metro. Les interpel·lo a través de la demanda econòmica, a la qual algunes responen exitosament; les interpel·lo a través de les nades que interpreto, en tant que activen emocions codificades; les interpel·lo a base de produir una situació de performance que algunes se senten legitimades a enregistrar i altres a participar-hi cantant o comentant la jugada amb la del costat.



Imatge 8: Sortida al metro com a música. Plaça de Sants (Barcelona), 2020. Fotografia de Cristina Espuny Llasat.

Altrament, el cos *queer* de Klaus obre una escletxa en aquella interpel·lació definida com el mecanisme a través del qual «el individuo es llamado a situarse en el lugar que se le ha asignado y a asumir los contenidos asociados en lo que se refiere a prácticas y significados sociales» (Córdoba, 2003: 3). L'esperança *queer* es presenta, així, des del gaudi, com la possibilitat d'aquells cossos prohibits per impressionar de manera diferent la superfície de l'espai social, «creant la possibilitat de formes socials que no estan constretes per la forma de la parella heterosexual» (Ahmed, 2004: 165).

5. Conclusions: Un saber King entorn al potencial transgressor del Drag

Les característiques del present treball han restringit la part autoetnogràfica a unes poques sortides al metro des del Drag King. L'experiència resultant m'ha permès la identificació de certs elements rellevants per a futures reflexions entorn a les dinàmiques de gènere que configuren aquest espai i el poder transgressor del Drag King al respecte. Així, aquest treball obre la possibilitat metodològica d'explorar la recepció d'aquestes pràctiques en un context en què l'atenció vers l'espai és discontinua i fragmentada. La desatenció vers l'altre que caracteritza la sociabilitat del metro confereix possibilitat a cridar l'atenció des d'expressions de gènere excloses del marc de la intel·ligibilitat. Al seu torn, forçar certes interaccions amb les usuàries, tal i com he pogut experimentar, permet un saber sobre la nostra relació emocional amb les normes i la possibilitat interna de transgredir-les.

El resultat de l'exercici realitzat es presenta com la producció d'un saber encarnat. Aquest acte epistemològic fa del Drag King una pràctica transgressora respecte la centralització del coneixement aïllat d'experiència, que ens porta a tractar el gènere no tant com un objecte teòric, sinó com un «recurs que mobilitzem diàriament en el curs de les nostres interaccions» (Greco, 2020: 24). D'altra banda, representar una masculinitat des d'un cos que habitualment és llegit com a dona m'ha portat a posar de manifest el caràcter construït de tota identitat de gènere. A la vegada, m'ha proporcionat un espai per desestabilitzar la masculinitat hegemònica, així com el binarisme de gènere. Al seu torn, al llarg de l'assaig hem considerat aquest caràcter transgressor en relació amb l'estigma social. Les relacions de poder que es reiteren a través de les relacions socials efímeres que tenen lloc al metro donen compte de l'estigmatització amb què les pràctiques Drag King poden ser considerades, la

qual cosa apunta a la necessitat d'expandir el petit exercici individual realitzat per aquest treball a un experiment col·lectiu que funcioni com a dispositiu polític de transformació. Finalment, el present treball m'ha permès comprendre el metro com un lloc on fer palesa la capacitat que tenen les pràctiques Drag King d'habitar els límits entre ficció i realitat, d'irrompre l'espai públic qüestionant l'existència d'un original previ a la performance drag. Gràcies a la *desidentificació* de la subjectivitat assignada, ens situem en un *entremig* des del qual comprendre una noció de subjecte que està en diàleg i disputa amb els marcs de regulació social. Un *entremig* que busca la transformació de l'ordre imposat des del joc, la paròdia i la fantasia. Un *entremig* que reclama ser explorat en tant que concentra la possibilitat d'un saber performatiu i transgressor.

6. Referències bibliogràfiques

DOCUMENTS IMPRESOS

Ahmed, Sara (2004), *The Cultural Politics of Emocion*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Augé, Marc (2009), *El viajero subterráneo: un etnólogo en el metro*, Barcelona, Gedisa.

Basilier, Jae (2019), «Stating Dissents: Drag Kings, Resistance, and Feminist Masculinities», *Journal of Women in Culture and Society*, 44(4), p. 979-1001.

Butler, Judith (2006), *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós Studio.

Case, Sue-Ellen (1985), «Classic Drag: The Greek Creation of Female Parts», *Theatre Journal*, Vol. 37, núm. 3, p. 317-327.

Córdoba García, David (2003), «Identidad sexual y performatividad», *Athenea Digital*, Núm. 4.

Delgado, Manuel (2007), *Sociedades Movedizas*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Drysdale, Kerryn (2019), *Intimate Investments in Drag King Cultures: The rise and fall of a lesbian social scene*, Switzerland, Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel (2003), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

Garcés, Marina (2002), *En las prisiones de lo posible*, Barcelona, Bellaterra.

Goffman, Erving (1979), *Relaciones en público: Microestudios del Orden Público*, Madrid, Alianza Editorial.

Greco, Luca (2020), «Gender as a scientific and artistic experience: the display of metaperformative competence in walking practices», *Whatever*, 3, p. 5-28.

Gros, Frédéric (2018), *Desobeir*, Barcelona, Angle Editorial.

Halberstam, Judith “Jack”; Volcano, Del LaGrace (1999), *The Drag King Book*, Londres, Serpent’s Tail.

Halberstam, Judith (1998), *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press.

Han, Byung-Chul (2013), *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder Editorial.

Lefebvre, Henry (1969), *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península.

Lindón, Alicia (2014), «El habitar de la ciudad, las redes topológicas del urbanita y la figura del transeúnte», *Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas*, España, Gedisa Editorial.

Lio, Vanesa (2015), «Ciudades, cámaras de seguridad y video-vigilancia: estado del arte y perspectivas de investigación», *Astrolabio*, Núm. 15, p. 273-302.

Martí, Josep (2009). «Como el aire que respiramos: músicas ambientales en espacios de la cotidianidad», *Música oral del Sur: Revista Internacional*, Núm. 8, p. 157-169.

Moreno Sainz-Esquerra, Yera (2017), «Judith Butler y la construcción del sujeto en términos performativos», *Revista de Filosofía*, 56 (julio-diciembre), p. 307-315.

O.R.G.I.A (2005), «Bastos, copas, oros, espadas y dildos. Los reyes de la baraja española», dins: Cano, Caplliure i Lozano (eds.), *Fugas subversivas. Reflexiones híbrida(s) sobre la(s) identidad(es)*, Universidad de Valencia, p 84-95.

Penna Tosso, Melani; Moreno Sáinz-Esquerra, Yera (2019), «Llámame Rey Bollero. Los talleres Drag King desde las voces del activisme lesbiano y queer español», *Investigaciones Feministas*, 10(1), p. 97-114.

Pérez Sanz, Paula; Gregorio Gil, Carmen (2020), «El derecho a la ciudad desde la etnografía feminista: politizar emociones y resistencias en el espacio urbano», *Revista INVI*, 35(99), p. 1-33.

Pons Rabasa, Alba (2018), «Los talleres *Drag King*: Una metodología feminista de investigación encarnada», *Investigación Teatral*, 9(13), p. 56 – 79.

Preciado, Beatriz (2008), *Testo Yonqui*, Madrid, Espasa Calpe.

Rosenfeld MA, Kathryn (2003), «Drag King Magic», *Journal of Homosexuality*, 43(3-4), p. 201-219.

Schechner, Richard (2013), *Performance studies: An Introduction*, USA, Canada: Routledge.

Szpunberg, Victoria (2019), «Mirades», *Humanitats en acció*, Barcelona, Raig Verd.

Taussig, Michael (1993), *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York: Routledge.

Vivas, Pep, et al. (2008), «Barcelona: una ciberciudad en tránsito», *Arquitectura, Ciudad y Entorno*, Año II, núm. 6.

RECURSOS EN LÍNIA

“Políticas de identidad: performance, performatividad y prótesis”. Organitzat pel projecte *arteypensamiento* de la Universidad Internacional de Andalucía. Memòria del congrés disponible a: <ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=44&Itemid=37> (consulta: 10 de gener de 2020).

A Drag King Extravaganza. Dirigida per Clare Smyth [curtmetratge documental]. San Francisco: Frameline, 2008. Tràiler disponible a: <www.youtube.com/watch?v=BQWDcT7coM> (consulta: 15 d'octubre de 2020).

Amuc – Associació de músics del carrer i del metro de Barcelona [web en línia]. Disponible a: <www.amucbcn.org>.

Diccionario de la lengua española – Real Academia Española (RAE) [en línia]. Disponible a: <dle.rae.es/?id=Q1vMnRp> i <dle.rae.es/?id=KaXUUZz> (consulta: 20 de novembre de 2020).

Drag is burning #6 – Con Rubén Antón y Sara Rodríguez (Colectivo Drag King). Produït per Rubén Antón [podcast]. Barcelona, 18 de gener de 2020. Disponible a: <open.spotify.com/episode/7oNR3Z24TVzajnR0M6glMq?si=pCeXC7QjQKq_msTjghixg> (consulta: 15 de novembre de 2020).

Drag King España Colectivo [perfil d'Instagram del *Colectivo Drag King España*]. Disponible a: <www.instagram.com/colectivodragking/> (consulta: octubre, novembre i desembre de 2020).

Paris is Burning. Dirigida per Jennie Livingston [pel·lícula documental]. Estats Units: Miramax, Off White Productions Inc, Prestige, 1990. Disponible a: <www.youtube.com/watch?v=2xrwoYSNFbg> (consulta: 15 d'octubre de 2020).

DEMOCRÀCIA I PARTICIPACIÓ INFANTIL. L'ESCOLA COM A PUNT DE PARTIDA PER UNA CULTURA DE LA PARTICIPACIÓ

Júlia Vernet i March

Resum

Amb l'aparició de la democràcia liberal, l'educació ha intentat sempre ser un espai on l'individu pot adquirir més autonomia i, d'aquesta manera, aconseguir una societat més emancipada i capaç de poder participar de la vida política. Però amb el neoliberalisme l'educació ha passat a estar al servei dels mercats eliminant així qualsevol pretensió d'emancipació real. Dins aquest escenari, l'educació ha de fer un canvi de rumb i recuperar aquesta emancipació que sembla que ha perdut. El que es defensa en aquest assaig és que només una educació que posi l'existència de l'infant al centre i el reconegui com un ciutadà present pot ser realment emancipadora. Per reconèixer a l'infant com un ciutadà cal que escoltem la seva veu i per això és necessari que tinguin espais des d'on poder participar per tal de ser agents actius de la formació de la seva pròpia identitat i també de la comunitat.

1. Introducció

Aquest assaig està inscrit, tant pensat com escrit, des del sistema democràtic liberal actual d'Espanya i altres països del món, sobretot d'Europa i Amèrica del Nord. Un sistema que va començar a veure la llum durant el segle XVII, fruit del pensament il·lustrat i les revolucions que defensaven la llibertat i la igualtat de totes les persones, excloent de *facto* a més de la meitat de la població, com dones i infants. Aquest ideal democràtic al servei de la burgesia del moment ha anat mutant fins a l'actualitat que ens trobem en un sistema polític esclau del neoliberalisme, un sistema que respon als interessos dels mercats –controlats per poques persones– i que condiciona gairebé tots els espais de la vida pública i privada. Aquesta distinció entre la vida pública i privada també s'intueix en la separació entre la *zoè* i la *bíos* (Agamben, 1998, p. 9) que queda clarament reflectida a la *Declaració dels drets de l'home i el ciutadà*. En aquesta declaració s'hi fractura la persona reconeixent dos subjectes de drets: l'home i el ciutadà. Els grecs definien la *zoè* tot allò que formava part de l'acte simple de viure, comú a tots els individus i que normalment comprenia tot el que quedava reservat per la vida reproductiva. La *zoè* seria la vida reservada per l'*home*¹³, i la declaració que s'ha elaborat pretén presentar uns drets que són universals per aquest *home*, sigui quina sigui la

¹³ Per *home* hi incloc el gènere humà, i concretament, totes les persones adultes. Deixo aquest terme perquè poder identificar que qui s'està parlant en la *Declaració dels drets de l'home i el ciutadà*.

seva vida particular. La *bíos*, en canvi, designava la forma pròpia de viure d'un individu o d'un grup, et permetia tenir una identitat i formar part de la vida política. El *ciudadà* representa aquell moment on els drets es particularitzen i formen part d'un home determinat, individual, i no al gènere humà en conjunt. Tant la *zoè* com la *bíos* han format part des del principi de la vida política ja sigui per excloure la *zoè* d'aquesta o per deixar-la dins com defensaria Foucault (Agamben, 1998, p. 11).

En el context de les democràcies liberals europees, hi ha persones que malgrat compartir la condició d'*home* i de *ciudadà* no gaudeixen dels mateixos drets. Alguns exemples en són els estrangers, els immigrants, les dones, les persones amb diversitat funcional o els infants. El focus d'atenció del treball seran els infants i, més específicament, es reflexionarà sobre com l'escola pot constituir-se com l'espai des del qual els infants poden autoafirmar-se com a ciutadans.

L'emancipació ha estat des de fa anys un dels objectius de l'educació però, el mateix terme, ha anat entenenent-se diferent segons en quina època s'ha emmarcat. Un dels reptes més importants per a l'educació actual és trobar quin significat ha de tenir aquest terme avui en dia i, seguit d'això, com s'ha de practicar l'educació per tal de que sigui realment emancipadora.

El primer objectiu del treball és oferir un punt de vista sobre com hauria de ser entesa l'educació emancipadora actualment. El segon objectiu és defensar la participació infantil com un mitjà imprescindible per a què es pugui dur a terme aquesta emancipació.

El treball constarà de tres parts. Per començar, hi ha una *primera part* on es presenta una breu anàlisi de com s'ha entès l'autonomia i l'emancipació des de la il·lustració, a partir del text *Què és la il·lustració* de Kant, i quin significat han adoptat a l'actualitat, a partir dels escrits de Bauman sobre la societat i l'educació. Es dona una importància rellevant a la reforma educativa de la il·lustració perquè ha assentat unes bases que actualment encara arrosseguem. En la *segona part* es fa una proposta sobre com es podria entendre l'educació emancipadora en el moment en què vivim, defensant que tan sols una educació que reconegui el moment present de l'infant com el més important així com la seva pròpia existència, pot ser realment emancipadora. Aquesta segona part es basa en les teories de Tanoucci i Garcés així com amb el l'experiència pràctica que ens aporta Novella. A la *tercera part* s'exposa la importància de la participació infantil per tal de que els infants puguin viure en una societat

on se'ls reconeix com a ciutadans presents, un dels objectius de l'educació emancipadora que es proposa a l'apartat anterior.

2. Autonomia i emancipació

La nostra democràcia liberal ha elevat l'*autonomia* a un dels principis ètics més rellevants i l'educació com el projecte per emancipar a les persones. El discurs predominant ha entès i segueix entenent encara l'emancipació com l'estat en que les persones podien arribar a ser ciutadans lliures amb una identitat pròpia, preparats per poder participar de la vida pública amb compromís i seguint uns valors humanistes que reconeguessin a la pròpia persona i al món social (Dewey, 2005, p. 14).

La pedagogia il·lustrada es nodria del *sapere aude* kantianà, del que ell anomenava coneixement autònom, que consistia en fer ús de l'enteniment propi establint relacions amb tot allò que ens és desconegut (Kant, 2000, p. 25-37). D'aquesta manera, aprendre no implica només reproduir el que altres persones ja han pensat, sinó que la persona capaç podia fer ús de la seva intel·ligència sense tenir sempre la guia de l'altre. Per Kant, una part de l'emancipació i un dels objectius de la il·lustració era que cada nova generació fos capaç de fer ús de la seva pròpia raó per qüestionar i ampliar els coneixements que la generació anterior els hi havia deixat, estant cada cop més a prop de l'ideal il·lustrat. (Kant, 2000, p. 25-37). El saber, per tant, ens haurà de fer més lliures i obrir-nos la porta a poder intervenir en les estructures socials, donant sentit així a la democràcia. Però les persones amb menys educació també acabaven tenint menys privilegis com a ciutadans i més dificultat a accedir a aquestes estructures i participar en política. L'emancipació que defensava la il·lustració era, per tant, només d'uns quants i l'educació acabava servint de sistema de reproducció d'uns privilegis, perdent qualsevol esperança de ser la porta a una societat materialment i moralment més justa. La modernitat també va privilegiar la raó, una raó capaç d'elaborar unes lleis amb pretensió d'universalitat i aparentment absolutes, però, que trencaven l'equilibri necessari entre raó i experiència. D'aquesta manera, s'han oblidat moltes injustícies que han anat acompanyant a la majoria de persones al llarg de la història occidental i que han quedat aixafades per la idea de progrés (Adorno, 1998, p. 80).

A mitjans del segle XX, Gregory Bateson introdueix el concepte d'*aprendre a aprendre*. L'entenia com la capacitat d'adquirir coneixements perquè la persona pugui ser

autònoma pel que fa a una part de la seva pròpia formació (Bateson, 1998, p 126). El que ha passat és que aquest *aprendre a aprendre*, a l'actualitat ha servit per disfressar en l'educació les necessitats dels interessos econòmics dominants i ha aconseguit integrar tots els àmbits socials a la lògica capitalista. Gregory Bateson diferencia quatre tipus d'aprenentatge que van des de l'aprenentatge d'actes simples, relacions entre estímuls, reconeixement de marcadors de context o recompenses fins a aprenentatges superiors difícilment assolibles pels humans. L'aprenentatge que anomena de tipus III presenta l'individu com a capaç d'aprendre a limitar i posar direcció en el seu aprenentatge així com a adquirir hàbits mitjançant els aprenentatges d'estadi inferior o, fins i tot, canviar aquests hàbits. D'aquesta manera, les persones aprenen a reconèixer estímuls nous i a adquirir així pensament també nous. A partir d'aquests nous pensaments que neixen dels nous estímuls, poden adquirir nous hàbits. El coneixement que tenen els humans per aprendre a adquirir nous hàbits, és a dir, per aprendre mecanismes nous d'aprenentatge –*aprendre a aprendre*– (Bateson, 1998, p. 126-130) els seran necessaris per poder desenvolupar-se dins la societat actual que es caracteritza per canviar a gran velocitat.

Per tal de que l'educació pugui assegurar que els estudiants responen a les necessitats d'aquesta lògica capitalista ha posat a l'alumne al centre dels tots els processos i metodologies, l'educació s'ha basat en la competitivitat i s'ha dedicat a formar alumnes competents per treballar en una societat que es troba en un canvi constant i on el futur és desconegut. Es tracta d'arribar a assimilar l'educació a la gran producció de capital humà que té per objectiu augmentar la competitivitat econòmica dins el marc d'un món totalment globalitzat, i sembla ser que ho aconsegueix (Laval, 2004, p. 85). Abans de la revolució de les comunicacions, l'educació s'entenia com un procés d'ensinistrament preparatori per a una professió que havia de durar tota la vida, en un context d'una institució familiar sòlida: un model opressiu i autoritari on la infància tenia un sentit i una funció. En aquesta societat actual, els infants no tenen una funció social o econòmica definida dins la societat, una societat que canvia a gran velocitat i que no sap gaire cap a on va (Bauman, 2017, p. 32-36). L'educació en l'actualitat premia a les persones que aconsegueixen adaptar-se constantment a les noves situacions que van sortint. Ara, l'èxit consisteix en poder assolir un grau elevat d'autoregulació, d'adaptació i d'autocontrol; per això és necessari un bon autoconeixement i

un treball de la intel·ligència emocional¹⁴. En definitiva, la llibertat i autonomia ha passat a ser sinònim d'autoregulació eficaç (Bauman, 2017, p. 40-41) i la pedagogia dominant actual ha transformat els termes inicials resignificant el concepte d'autonomia amb el d'autodomini. El subjecte aparentment emancipat actual és el subjecte autodominat, capaç de respondre a la perfecció a les exigències del sistema capitalista i sobreviure-hi.

Dins aquest escenari, quin és l'objectiu de l'educació avui en dia i com podem fer una educació realment emancipadora?

3. El repte de l'educació en l'actualitat

Si volem apostar per una educació realment emancipadora, cal que no sigui esclava de la lògica capitalista i que, a més a més, tingui eines per a canviar el present. Perquè això sigui possible ens cal, primer de tot, reconèixer els infants com a ciutadans presents i no pas com a projectes de futurs ciutadans (Tonucci, 2019, p. 123) i, després, reconèixer l'ara com el moment més important de la vida de tot infant. Tot això implica, a més a més, polititzar alguns dels espais que ocupen els infants per tal de que puguin afirmar-se com a ciutadans.

Pel que fa a la primera afirmació és interessant recordar que segons la *Convenció sobre els drets de l'infant* (1989) ja se'ls reconeix com a ciutadans presents. Ara bé, igual que molts altres drets que s'han acceptat, a la pràctica, no es respecten tots. El model escolar actual i les relacions que els adults i les institucions tenen amb els infants demostren que encara ara ens costa entendre els infants com a ciutadans presents que habiten el mateix espai social que els adults. Reconèixer la seva ciutadania de forma real implicaria, en primer lloc, modificar el model educatiu cap a un que se centri en les capacitats actuals de l'infant enlloc de projectar un futur ideal cap a on cal orientar l'infant independentment de les seves capacitats, és a dir, ens cal tenir una educació exclusiva i no pas tant inclusiva (Tonucci, 2019, p. 85); i, en segon lloc, deixar espais de participació dins l'escola als infants ja siguin iniciats pels adults o respectant les iniciatives dels infants, fent de l'escola un centre de democràcia real. Per tant, el que cal tenir més present a l'hora de construir una educació emancipadora és que ha de ser capaç d'establir formes efectives de deliberació democràtica. Un altre punt important és 3) que ha de poder situar els coneixements en una societat que

¹⁴ En cap moment s'està afirmant que la intel·ligència emocional no sigui una competència important pel bon desenvolupament de l'infant, sinó que tenir un bon control de les emocions ajuda a poder adaptar-se a un entorn canviant i poc estable.

està passant en aquest moment, per tal de poder ser-ne crítics però, sobretot, revolucionaris. L'escola no pot ser un espai neutral, s'ha de polititzar o acabarà reproduint la violència de la resta de la societat. (Althusser, 2005, p. 107-128). L'escola té la responsabilitat de ser un espai social i polític que lluiti contra les injustícies socials i que sigui capaç de dotar als infants per poder fer front als processos econòmics neoliberals i la fragmentació social.

Pel que fa a la segona afirmació (b), entendre que el moment actual, l'ara, és el moment més important de la vida d'un infant implica acceptar que el coneixement és també la construcció de la teva pròpia veritat, tant de l'existència individual com de la col·lectiva. Una existència que s'està creant en el moment present i que acabarà determinant tant la identitat de l'infant com el lloc que ocuparà en l'àmbit polític. Si s'educa sempre des del "en un futur" o des de "quan siguis gran has de poder fer", acabarem per oblidar que és ara quan estan vivint, sentint i experimentant la seva pròpia existència a la terra. Per tant, emancipar, ha de consistir en viure i ajudar a viure la pròpia existència (Garcés, 2020, p. 41-46). Però, què implica fer una educació emancipadora que reconegui l'existència com la veritable emancipació? Aquest és el punt més difícil de definir, potser, de tot l'objectiu educatiu ja que, si es defineix i ens agafem a la proposta d'aplicació sense qüestionar-la constantment ja no seria una educació emancipadora. Cal, doncs, adaptar l'educació de cada escola a les necessitats socials del seu entorn i a les dels infants; i sent els propis infants un agent important a l'hora de definir aquestes necessitats. Aquestes necessitats, però, han d'allunyar-se al màxim de les de la lògica capitalista i apropar-se, sempre que sigui possible, a un escenari de canvi polític revolucionari que alimenti una identitat col·lectiva i individual amb menys injustícies que l'actual.

Perquè aquesta educació es pugui dur a terme, és necessari que els infants tinguin veu en la construcció de la seva identitat, tant l'individual com la col·lectiva i per això necessiten poder participar en aquesta construcció.

4. Participació infantil: qüestió de drets i una cultura de la participació

Moltes injustícies socials poder néixer a causa d'una mala distribució, d'una falta de reconeixement o d'una falta de participació en política (Fraser, 2018, p. 17-69). La participació és un element necessari tant per poder expressar les injustícies que es pateixen

com per poder formar part del diàleg reflexiu i constructiu de la política (Fraser, 2008, p. 83-88).

Aquest escenari de democràcia radical que ens planteja Fraser segueix exclouent dins la categoria de ciutadans als infants degut a la seva minoria d'edat. No només són materialment dependents dels adults sinó que se'ls limita els espais de participació principalment perquè no se'ls reconeix com a ciutadans presents.

Aquest escenari complex ens deixa espai per a dos tipus de solucions complementàries entre elles i insuficients per separat: Per una banda es proposa una solució legalista que reconegui els drets dels infants i lluiti per aplicar-los i, per altra banda, es proposa un canvi de mentalitat pel que fa a la cultura de la participació que tenim actualment. Tant la primera com la segona solució necessiten un espai on poder ser aplicades, un espai des d'on es pugui fomentar la igualtat de condicions perquè la mala distribució o el mal reconeixement no siguin un impediment per a la participació infantil en la societat. Aquest espai ja el tenim i és l'escola pública, l'únic espai que comparteixen tots els infants independentment de la seva família o la resta de comunitat educativa que tinguin. Es defensa, en primer lloc, que ha de ser l'escola pública ja que és l'Estat qui la gestiona, d'aquesta manera les polítiques que se'n derivin afectaran tan a les escoles públiques com a les privades i concertades, impeding que sigui una reforma educativa exclusiva de les escoles privades i, per tant, dels infants que pertanyen a una classe econòmica més alta. Si no es comences des d'una gestió estatal de l'educació no afectaria a tots els infants per igual. En segon lloc, les gestions públiques també pertanyen a la ciutadania i, d'alguna manera o altra, haurien de poder participar en la presa de decisions ja sigui de forma activa o notant que les necessitats ciutadanes són realment escoltades.

La *primera solució* consisteix en reconèixer i aplicar els drets dels infants acceptats tant per la *Declaració Universal dels drets de l'infant* (1959) com per la *Convenció sobre els drets de l'infant* (1989). Cal introduir-les en totes les polítiques que es facin i fer-los complir sense excepció. Dins la Declaració hi podem diferenciar dos tipus de drets, uns que protegeixen als infants i els altres que els reconeixen com a ciutadans amb capacitat per poder participar tant de la vida política com de la creació de la seva pròpia identitat.

Un primer tipus de drets són els que protegeixen als infants i engloben tots aquells que l'Estat o els adults duem a terme per assegurar el benestar de l'infant com, per exemple,

vetllar perquè tinguin una bona alimentació, una educació o que no siguin explotats sexualment. Aquests drets protegeixen els infants degut a que són més vulnerables i en molts casos no són prou competents perquè la seva autonomia passi per davant del seu benefici¹⁵. El problema amb la nostra societat és que al final els adults acabem confonent la protecció dels infants amb l'anul·lació de les seves preferències. Si respectéssim els seus drets, a l'hora de prendre decisions en nom seu, tindríem sempre present la seva opinió al respecte – sempre que sigui possible degut a les competències i capacitats de l'infant -. Si defensem que l'infant és un ciutadà present, cal que l'involucrem en la presa de decisions de tot allò que l'afecti directament per tal de que pugui formar part de la construcció de la seva vida i la seva identitat. Que els involucrem a decidir no significa que ho hagin de decidir tot els infants; per exemple, si la preferència de l'infant va en contra del seu benefici, no sempre la podrem tenir en compte. Però deixar que es facin responsables de les decisions que tenen la mesura de les seves competències és una manera d'emancipar als infants perquè puguin ser agents actius de construcció de la seva pròpia vida, una vida que es conjuga sobretot en present. Limitem les seves decisions i després encara diem que no són competents perquè facin el que mai els hem deixat fer.

Per altra banda hi trobem els drets que reconeixen l'infant com un ciutadà present, que són tots aquells drets que els infants són capaços de reclamar i practicar per a ells mateixos; per tant, són aquells que es van gaudint a mesura que l'infant va adquirint més competències. Un exemple seria el dret a opinar o a associar-se lliurement. Aquests segon tipus de drets permet als infants poder participar dins la seva comunitat política però, a diferència dels adults, els infants pateixen una injustícia de base bastant generalitzada: necessiten ser coneixedors d'aquests drets per poder-los reclamar i practicar; i no ho són. En els drets dels infants hi ha un deure lligat i és el dels adults de ser-ne coneixedors i d'informar-los. Aquesta desinformació per part dels adults fa que hi hagi un desconeixement pel que fa als drets que l'Estat no està respectant, així com la dificultat d'aplicar-los. Per posar un exemple: una manera de participar políticament de les coses que els afecten podria ser poder decidir sobre la distribució dels espais de l'escola on hi passen la major part del dia o, també, de com dediquen el temps dins l'aula o a la resta d'entorns educatius.

¹⁵ No s'entrarà a argumentar com els adults prenen les decisions dels infants per tal de que siguin el més per aquests.

Per poder exercir aquest segon tipus de drets necessiten espais per a fer-ho. Un dels principals espais són els que comparteixen amb altres infants on poden decidir lliurement com, per exemple, en el joc no guiat. Altres espais poden estar compartits amb els adults, com l'aula o el barri i d'on en sortiran propostes iniciades pels adults i d'altres iniciades pels infants. Per tant, la creació d'espais on els infants poden expressar lliurement la seva opinió respecte les decisions que els afecten, és el primer pas per a una escola realment democràtica (Novella, 2011, p. 23-45).

Però un dels problemes més grans d'aquesta proposta és que no només cal crear espais i escoltar als infants, sinó que també cal entendre'ls. Entendre'ls i, sobretot, voler entendre'ls. Això s'intentarà explicar a la següent proposta.

La *segona solució* que es proposa és una crida a una cultura de la participació que complementi allí on la llei no pot arribar. Per molt que el nostre estat de dret reconegui els drets dels infants i, fins i tot, obligui a complir-los – cosa que seria ideal – hi ha una actitud lligada a la relació amb els infants que és molt difícil, per no dir gairebé impossible, regular per mitjà de la llei. Per poder reconèixer realment als infants cal obrir-se a ells des de l'escolta atenta i el diàleg autèntic (Tonucci, 2019, p. 134) sinó, el diàleg mai serà de veritat.

Esperar que els infants puguin participar de l'esfera política igual que els adults és una altra injustícia que pateixen. Podem observar que els infants tenen dificultats per expressar el que senten i pensen tal i com ho fem els adults degut a que estan en procés d'aprenentatge pel que fa a totes les competències relacionades amb el llenguatge i l'argumentació. Que no s'expressin igual que els adults no és sinònim de que en alguns aspectes no puguin tenir una opinió pròpia o, si més no, una intuïció del que pensen o necessiten. Com deia Korczak, és important elevar-nos fins a l'alçada de l'infant per tal d'entendre'l en els seus múltiples llenguatges (Tonucci, 2019, p. 131).

Per escoltar l'infant, primer cal voler entendre'l de veritat, cal obrir la nostra ment i els nostres braços cap a ells. Fins que això no passi, per moltes lleis que regulin els seus drets, no hi haurà un autèntic diàleg i seguiran vivint sense poder gaudir plenament d'un bon reconeixement.

5. Conclusions

La societat capitalista en què ens trobem es caracteritza per controlar tots els àmbits de la vida i situar-los dins la lògica del mercat. En aquest context, si apostem per una reforma educativa com a eina de transformació social, l'educació ha de ser realment emancipadora. Una educació amb aquestes característiques només pot ser aquella que reconegui l'existència dels infants i la posi al centre de tota l'etapa educativa. A més a més, és necessari reconèixer els infants com a ciutadans que habiten en un present i que tenen la necessitat de construir-se i construir-lo per tal de poder dibuixar la seva pròpia identitat i formar part de la identitat col·lectiva.

Però perquè els infants puguin participar necessiten espais per poder fer-ho i aquests espais poder ser compartits o no amb els adults. Un dels espais més importants és l'escola, ja que és on tots els infants – independentment del seu nivell socioeconòmic o la resta de comunitat educativa que tenen, entre altres aspectes – comparteixen. L'escola, això no obstant, no pot ser l'únic espai d'aplicació d'aquesta educació emancipadora i, molt menys, del compliment dels drets dels infants. En aquest treball tan sols es defensa que l'escola ha de ser el punt de partida per a que s'iniciï un canvi relacional en la nostra societat: el de la cultura de la participació. Perquè aquesta cultura pugui ser possible cal redefinir la manera en com els adults es relacionen amb els infants, reduint l'adultocentrisme de la nostra societat al màxim.

L'horitzó democràtic que s'intenta dibuixar en aquest treball és una societat on els infants coneixen des de petits quins són els seus drets i aprenen a utilitzar-los, tant per reclamar-los per a ells com per relacionar-se amb els altres infants. Fins que no es faci aquest primer treball de sensibilització serà molt difícil educar als infants no només perquè aprenguin a participar sinó perquè aprenguin a qüestionar-se com volen participar. Aquest qüestionament és l'horitzó més ideal. Ara bé, d'on estem ara a l'ideal dibuixat hi ha un espai massa gran i cal apropar-nos-hi a poc a poc. Fraser ens ajuda a completar aquest escenari amb la seva regla de la participació: qualsevol decisió que ajudi a millorar la paritat participativa, serà una millor decisió que la que deixa igual les coses (Fraser, 2018, p. 42).

Cal una reforma radical de l'educació, posant l'existència de l'infant al centre, i un canvi progressiu en les relacions que es construeixen entre els adults i els infants i, per

suposat, entre els infants amb ells mateixos. L'espai més adient per començar aquest canvi: l'escola pública.

6. Bibliografía

Adorno, Theodor W. (2004), *Educación para la emancipación*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Morata.

Agamben, Giorgio. (2016), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, València, Pretextos.

Althusser, Louis (2005), *La filosofía como arma de la revolución*, trad. s.n., Mèxic, Siglo XXI.

Bateson, Gregory (1998), *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, trad. Ramón Alcalde, Argentina, Lohlé-Lumen.

Bauman, Zygmunt (2017), *Els reptes de l'educació en la modernitat líquida*, trad. Josep Sampere, Barcelona, Arcàdia, Barcelona.

Dewey, John (1998), *Democracia y educación*, trad. Lorenzo Luzuriaga, Madrid, Morata.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2018), *¿Redistribución o reconocimiento?*, trad. Pablo Manzano, Madrid, Morata.

Garcés, Marina. (2020), «*El contratempus de l'emancipació*», *Pedagogies i emancipació*, Pablo Martínez, Barcelona, Arcàdia, p. 21-46

Laval, Christian (2004), *La escuela no es una empresa. El ataque neoliberal a la enseñanza pública*, trad. Jordi Terré, Barcelona, Paidós.

Novella, Ana María (2011), «Participación, democracia y formación para la ciudadanía. Los consejos de infancia.», *Revista de Educación*, número 356, p. 23-45.

Tonucci, Francesco (2019), *Per què la infància*, trad. Mercè Ubach, Barcelona, Columna.

LES JOVES I LA POLÍTICA. DISSIDÈNCIA EN MOVIMENT

Gemma Cervelló Marsol

Resum

Aquest treball repassa els discursos dels moviments socials del darrer segle en relació al jovent com a motor de canvi. S'estudia a Walter Benjamin, Alexandra Kollontái, Ernesto Ché Guevara, el Maig del 68, Malala Yousafzai i Greta Thunberg, per tal de veure on s'emmarca el subjecte de la joventut dins les lluites de transformació i les diferents tasques i estratègies que se l'hi atorguen. A més, pretén analitzar com aquesta subjectivitat transitòria passa a considerar-se com a col·lectiu amb cada cop més influència pública, dels carrers a la tribuna de l'Assemblea de les Nacions Unides.

1. Introducció

En el següent treball es tractarà la qüestió del jovent com a subjecte polític, a partir de la lectura acurada de diferents autors del segle XX i XXI en què des de líders de moviments es dona alguna tasca al jovent o que aquest mateix assumeix per tal de transformar la societat vigent. Una de les qüestions principals del present treball és l'autoorganització juvenil, i no les joventuts de partits polítics, ja que l'objecte d'estudi és veure la presa de consciència d'aquest i el seu autoreconeixement com a subjecte amb unes capacitats i problemàtiques compartides.

Les principals motivacions d'aquest treball sorgeixen a partir dels aldarulls de l'any passat, 2019, després de la condemna dels líders independentistes per l'1 d'octubre del 2017. En aquell context hi havia un gran nombre de discursos respecte de les joves i el seu paper circulant per les xarxes socials. Per tant, durant el desenvolupament del treball s'analitzaran diferents discursos sobre el jovent amb la intenció d'entendre la seva importància com agent per la transformació revolucionària.

Entenem aquí "ser jove" com una etapa transitòria en què es passa de dependre dels pares a ser independent, i en general per no tenir persones a càrrec, en termes quantitius podríem dir que va dels 13 als 25 anys. També entenent que més que un fet biològic, que ho

és, és també un fet social categoritzat fa uns dos-cents cinquanta anys¹⁶, i que en l'actualitat es caracteritza per estar estudiant o optar a feines precàries¹⁷.

Mitjançant la lectura de diversos autors s'estudiaran les demandes envers o des del jovent en diferents moments de la història del segle XX fins al moment actual, per poder observar la transformació en les formes des de les quals s'ha entès aquesta subjectivitat transitòria i les estratègies/tàctiques que s'ha atorgat a aquesta a l'hora de transformar la realitat. La font principal per fer-ho és el llibre *Poder en movimiento* (1994), de Sidney Tarrow, on l'autor exposa la història del sorgiment dels moviments socials com els coneixem avui en dia, i ens mostra com aquests emprenen diferents formes d'acció col·lectiva segons el context i l'època en què es desenvolupen.

Altrament tractarem texts d'autores de principis del segle passat. En primer lloc, Aleksandra Kollontái (1872-1952), intel·lectual de la revolució Russa de la qual treballarem el text de *¡Abran las puertas al eros alado! Una carta a la juventud obrera*. Kollontái havia treballat amb Lenin, a més de ser una militant de pensament força independent que pren finalment partit pels bolxevics. D'aquest mateix període s'estudiaran també les posicions del jove Walter Benjamin (1892-1940), jueu alemany i marxista independent avesat a la pedagogia, sobre la cultura juvenil que ell proposa per reformular la universitat i els mètodes educatius i, amb això, la societat. Ho farem a partir d'un parell de texts que es recullen en l'obra *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*.

A continuació s'analitzarà el text de *Qué debe ser un joven comunista* d'Ernesto Ché Guevara (1928-1967) sobre les tasques del jovent en la revolució cubana i els moviments dels anys 60/70, concretament el maig del 68, sota el supòsit que la joventut es concentra a la universitat. Sobre el maig del 68 no es treballarà cap autor en concret, però sí les formes d'influència i el context per veure com arriben les idees i innovacions als nostres dies, a partir de diferents texts que reflexionen sobre l'herència que van deixar aquelles mobilitzacions i els subjectes mobilitzats. No obstant això, serà imprescindible la comparació amb el corpus

¹⁶ https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/13271/IsernFontanetXavier_Treball.pdf?sequence=1&isAllowed=y pàgina 6. El concepte de joventut sorgeix amb la industrialització, i explica en aquest treball que no pren força fins als inicis del segle XX.

¹⁷ Dades de l'atur: <https://www.idescat.cat/indicadors/?id=conj&n=10218>, com veiem tot i comprendre un període menor les estadístiques respecte dels joves, el tant percent és major que en l'etapa adulta pel que fa a l'atur.

teòric de Guevara per la influència que les organitzacions revolucionàries cubanes van tenir en la seva època arreu del món.

Per últim, s'observaran les actuals referents juvenils en política que ens arriben a través dels mitjans de comunicació, Malala Yousafzai i Greta Thunberg. S'estudiarà com sorgeixen aquestes dues figures condecorades amb premis Nobel, ja que, venint de contextos molt diferents, una de l'Europa dels parlaments i l'altre del Pakistan en guerra, se les ha fet ser estrelles del pop dels moviments socials. Elles donen a conèixer problemàtiques específiques del nostre present: Malala, la prohibició de les dones a accedir a l'educació; Greta, el canvi climàtic, a més de denunciar-ne la inacció governamental.

Així, a través d'aquestes figures es pretén veure quina és la tasca que s'ha atorgat a les joves al llarg de l'últim segle i com ha canviat la forma d'entendre'l segons el context. També permetrà veure les diferents eines que pot tenir el subjecte juvenil a l'hora de ser avantguarda, el que ha heretat dels diferents moments en què aquest ha aconseguit prendre la paraula i com s'ha transformat aquesta forma de fer política fins als nostres dies.

2. Walter Benjamin i Aleksandra Kollontái

En aquest primer apartat ens centrarem en Walter Benjamin i Alexandra Kollontái perquè van desenvolupar el seu pensament en un període de temps similar, tot i que no tenien la mateixa edat a l'hora d'escriure. Pot considerar-se adient agrupar-los ja que en compartir un context similar internacionalment, les idees que poden desenvolupar són més fàcilment contrastables a l'hora de trobar punts en comú i entendre el perquè del seu distanciament, si és que es dona. Per exemple, veurem com la lluita de Benjamin sembla que ha d'anar guiada pels reformadors de la universitat i després transmetre-ho a les masses, en canvi Kollontai atorga a aquesta reforma un valor més cultural i considera que ha d'abastar a totes les joves del país, considerant-les d'alguna manera avantguarda d'aquest front.

Primerament, ens fixarem en l'etapa de jove universitari de Walter Benjamin, sobretot en la seva militància inspirada per Wyneken i la seva producció intel·lectual referida al concepte de *Jugendkultur* (Ballester i Colom, 2011, p. 83). Benjamin, doncs, en entrar a la universitat s'afilia a la *Freie Studentenschaft* (Associació d'estudiants lliures), on participa de diverses iniciatives estudiantils per tal de canviar el sistema d'organització universitària.

Walter Benjamin considerava l'organització universitària com una eina capaç de fer més lliure la societat. Segons Ballester i Colom, l'objectiu de Benjamin era «el derecho de los estudiantes a participar en la organización universitaria, en un intento de lograr un cambio social a través de una revolución cultural, lo que solo sería posible en una universidad más comprometida con la autodeterminación» (2011, p. 84). Pel que fa a la consecució d'aquests objectius era necessari, a parer seu, la posada en comú d'idees i debats entre les joves estudiants, cosa que havien de fer lluny dels pares ja que els atribuïen una actitud burgesa¹⁸. En un text de 1914 que duu per títol *La posición religiosa de la nueva juventud* (1989), Benjamin (1981, p. 45), explica com de lligades estan joventut i religió pel fet de voler escollir en una societat que empeny cap a la no-acció. És a dir, al parer de Benjamin, el que la joventut busca en les lluites és l'aparició del sagrat, d'allò que encara no és en tant que ideal a realitzar, i escollir-ho perquè és el que s'adequa amb el que es vol. Per tant, esforçar-se per aconseguir el canvi en allò que es creu, i que pot assimilar-se a voler quelcom de forma quasi religiosa, i que Benjamin considera que n'apareixen moments en la lluita. Pensa que la joventut sempre hauria estat predestinada a quelcom a través de les paraules prohibit o permès, tornant-se així conformista, en lloc de per la seva capacitat crítica i d'intel·ligència sobre el que l'envolta. Creu que si les joves poguessin desenvolupar-se descobrint-se a si mateixes en el més íntim i a l'hora valorant el llegat cultural que reben, podrien fer evolucionar la societat en lloc d'encaixar en el motlle burgès.

En un altre text de 1915 (Benjamin, 1981, p. 48), explica com la universitat no espera que es desenvolupi el coneixement o es busqui provocar en el jovent les ganes de ciència, sinó que se l'enquadra a una carrera professional. Per Benjamin, això mostraria la relació de l'educació amb els interessos de l'estat, amb el que conclou la necessitat de l'associació d'estudiants, doncs «el estudiante libre no demuestra más seriedad ni más coraje que la asociación, y su acción es casi más peligrosa que la de ésta, porque es más engañosa y desorientadora, pues esta corriente burguesa, indisciplinada y mezquina, se erige en paladín de la libertad dentro de la vida universitaria» (Benjamin, 1981, p.54).

La burgesia i l'estudiant que va per lliure, avesats a la defensa de la immobilitat de les formes social i l'acumulació del saber, són, segons Benjamin, motiu de la falta de

¹⁸ Iñaki Gil de Sant Vicente (2011, p.3) caracteritza aquesta actitud com la de protecció del bon nom de la família.

desenvolupament de l'*eros* creatiu que es dona unint professió i vida. Si aquet desenvolupament fos possible, encara que el coneixement es tornés menys científic, l'esperit estaria més complet. Doncs «esa tarea consiste en reunir en una unidad el distorsionado y fragmentado *eros* espiritual, que hoy asoma tristemente, como independencia espiritual del creador (en el estudiantado asociado) y como indómita fuerza de la naturaleza (en la prostitución)» (Benjamin, 1981, p. 58).

És interessant veure en el text citat la incapacitat que la universitat i el món adult tenen a l'hora de conjuguar-se amb la vida natural. Cosa que, com considera Benjamin, acaba fragmentant l'esperit o pensament, i com a obra de desenvolupament d'aquest, la universitat només en seria un sucedani amb res a veure amb la vida en general. La fragmentació de les parts del coneixement almenys en l'àmbit teòric, com a conseqüència d'acumular el saber pel saber, faria perdre a la universitat el seu sentit de direcció de la societat, que és el que segons Benjamin hauria de tenir donada la forma com desenvolupa la seva lluita. Per tant, serien el treball i la vida conjugats els que permetrien convertir la universitat en motor de canvi de la qüestió social.

A continuació analitzarem el text d'Aleksandra Kollontái, que tot i que temporament no està massa allunyada de Benjamin, sí que ho està el seu context nacional. Ella escriu el text un cop organitzada la revolució econòmica i política a Rússia, en el moment en què considera que cal aprofundir en el front de la lluita ideològica. A raó de considerar important que canviïn també les relacions interpersonals més íntimes, dona al jovent la tasca de qüestionar-se el que és la família i la forma d'estimar burgesa.

Kollontái va haver de casar-se molt jove amb un home que no estimava i adequar-se a les aspiracions de la societat aristòcrata en la qual vivia. Rússia, abans de la revolució, estava governada pel tsar i el mode de producció era feudalista, per tant no és d'estranyar que critiqui amb tanta fermesa la societat en què creix i que l'avoca a la infelicitat de la qual sols aconsegueix desprendre's dedicant-se en cos i ànima a la revolució. Kollontái, per la discriminació i opressió que rep com a dona, és capaç d'entendre i analitzar l'opressió de la classe oprimida de Rússia sota el tsar i la burgesia emergent de l'època. La seva tasca, doncs, exigeix teoritzar entorn la indistriabilitat entre l'alliberament de la dona i aquesta com a part de la classe treballadora.

Ella és molt crítica amb l'economicisme en què cauen alguns dels militants comunistes en creure que solament organitzant el front econòmic es canviarà també l'ideològic, com per exemple les formes de relació entre l'home i la dona per constituir-ne unes de noves que garanteixin el camí cap a la societat sense classes. Per això situa en el seu text *¡Abran las puertas al eros alado! Una carta a la juventud obrera* (2017) la qüestió de l'amor com a necessària per evitar-ho i a les joves com les úniques que poden armar bé el front. Pot no quedar molt clar quina és la definició exacta de joventut que fa, però vindria a defensar els interessos que aquesta té enfront els adults sobre el lloc que li correspon a l'amor dins la ideologia proletària.

D'aquí s'extreu que la joventut a la qual escriu ha d'educar-se en les noves condicions del proletariat, i aquesta es trobaria arreu i no només en la universitat. La joventut soviètica, doncs, ha de ser capaç de crear les noves formes de relació social, atès que les causes de la forma que pren l'ideal d'amor són conseqüència directa de les circumstàncies polítiques i econòmiques. A parer seu, en el context de guerra civil el que importa és veure com guanyar i organitzar l'economia més que quina havia de ser la forma de l'*eros*. Però un cop acabat aquest període considera de vital importància que les joves, com a constructores de la nova societat, entenguin la importància de la lluita ideològica.

Per Kollontái és important el front ideològic per tal de subvertir les idees i que aquestes siguin realment transformadores en tot el seu abast. En la qüestió de l'amor cal que allò que es desperta no sigui exclusiu per l'estimat i l'estimada sinó que es posi al servei de totes les persones. Ens ressona a totes que quan estem enamorades d'algú esdevenim millors persones i, que a parer seu «lo más importante es que estas cualidades se despierten, se educuen y se desarrollen en todos los hombres, y, por tanto, que no se manifiesten sólo en las relaciones con el objeto amado, sino en las relaciones con todos los demás miembros de la colectividad» (Kollontái, 2017, II). Considera que és la joventut l'única capaç d'això, ja que el futur és seu i per triomfar calen relacions sòlides amb un projecte comú com pot ser la construcció de la nova societat.

En aquests termes Kollontái i Benjamin coincideixen, tot i que la diferència de context és rellevant i Benjamin no creu en la necessitat d'unes condicions materials adients per poder transformar les idees i conductes socials. Si bé per ambdues és necessari estudiar els fenòmens culturals com l'amor, Kollontái ho planteja a través de preguntar-se «¿Cómo

será posible establecer relaciones entre los sexos que contribuyan a hacer a los hombres y mujeres más felices, pero que al mismo tiempo no destruyan los intereses de la colectividad?» (Kollontái, 2017, I) i Benjamin a través d'unir l'estudi a la vida.

Així doncs, és interessant veure el diferent context des del qual escriuen les dues autores donat que ambdues parlen d'un canvi cultural liderat per les joves. Per una banda, Benjamin concentra aquest canvi en la universitat en resposta al que ell està vivint a Alemanya, on la universitat té força pes. Per altra banda, Kollontái no focalitza aquesta tasca només en les joves universitàries a causa de les circumstàncies en què madura el seu pensament (Rússia en aquell moment estava notablement més enrederida que Alemanya). Per tant, la diferència de context pot suposar una contradicció pel que fa a l'estratègia que han de seguir les joves, en el sentit que no és el mateix el front ideològic en el moment en què ja es té organitzat el front econòmic i polític. Es pot dir que l'estratègia de Benjamin comença on acaba la de Kollontái.

A tall de resum, podria creure's que ha de triar-se entre una forma o l'altra, però cal observar que en respondre a contextos diferents ambdues poden ser útils. L'una a Alemanya, per tal que es vagi desenvolupant en les joves la idea d'un futur on sigui possible que la població s'organitzi per prendre l'economia. I l'altra a Rússia, per tal que les joves siguin capaces de transmetre els seus aprenentatges, així com aprendre de les universitàries alemanyes. Com veurem a continuació amb Guevara i el Maig del 68, més enllà d'un únic camí, les joves han de ser capaces de dialogar amb les masses i la resta de sectors de les classes oprimides per tal d'abastir una força i estratègia realment transformadora.

3. La revolució cubana i el Maig del 68

Les diferències de context entre la Cuba i el Maig del 68 no disten molt del que hem vist en l'apartat anterior, però sí que és un període diferent pel que fa a les oportunitats polítiques i el desenvolupament dels moviments socials, ja que en l'època dels 60 el bloc soviètic s'havia consolidat i Europa acabava de sortir de la postguerra. A més, durant les dècades anteriors hi havia hagut grans moviments a favor de drets civils així com anticolonials de les que se n'aprèn molt.

Cuba, com la majoria de països llatinoamericans en aquella època, patia constants cops d'estat majoritàriament finançats pels EUA; el poble vivia en la misèria i els més rics

s'apropriaven dels recursos d'aquestes zones. En concret es pretenia que Cuba fos una colònia amb monocultiu de sucre. Aquest fet garantia la seva dependència d'altres països, pels deutes generats a l'haver d'exportar matèria primera i d'altres productes bàsics, alhora que feia impossible la seva sobirania.

En aquest treball s'analitza un discurs de Guevara pronunciat dos anys després d'haver-se iniciat la revolució a l'illa. És interessant destacar que la majoria dels líders de la revolució cubana venien de famílies adinerades que van poder donar-los estudis universitaris i amb això, l'oportunitat de participar de moviments estudiantils, com el del 26 de juliol, en contra de la dictadura del moment. Els que veuen la necessitat de l'aixecament armat per defensar la pàtria són gent que no pertany als estrats més pobres de la societat, però pot ser interessant assenyalar que Castro va dedicar molt temps a pensar com fer arribar al poble cubà que els comunistes no eren els monstres que es mostrava en la premsa de l'època¹⁹.

El text d'Ernesto Guevara va dirigit a la Unión de Jóvenes Comunistas, a la que felicita per la feina en els primers anys de la revolució, del 1958 al 1962, en el front de defensa nacional contra els *yankis*. Tanmateix, la concreció de les tasques pel jovent en Guevara és molt més clara del que és en Walter Benjamin i Aleksandra Kollontái. Aquestes tasques es resumeixen en l'estudi, el treball i el fusell, segons el text de Guevara (1962, p. 2). Els joves han de ser l'avantguarda, els primers en els tres àmbits i estar disposats a sacrificar-ho tot, per exemple marxant lluny de casa per anar a fer de mestre i així poder alfabetitzar tot el país. Per altra banda, l'autor critica la falta de valor que donen els joves de la Unión al treball en creure que l'única tasca que tenen les organitzacions d'avantguarda és la de dirigir al poble unidireccionalment i la dels joves en el front militar, perquè els encega l'heroïcitat d'aquests moments fora de la quotidianitat. En aquest sentit, la Unión de Jóvenes Comunistas, dirà, està ben organitzada i això és imprescindible per materialitzar les idees, però considera de vital importància que l'organització juvenil no només es limiti a donar ordres o a seguir la massa, sinó que ha d'estudiar com funciona la dialèctica dels organismes de masses, a més de preocupar-se pels mateixos actes i ser propositius.

Per il·lustrar com s'imbriquen els tres eixos fonamentals del que considera que ha de ser un jove comunista, Guevara dirà que «no puede haber defensa del país solamente en el

¹⁹ Aquests paràgraf i l'anterior beuen d'una xerrada sobre els diferents moviments revolucionaris llatinoamericans, sobre el cas cubà en parlava Xavi Millar.

ejército de las armas, prestos a la defensa, sino que, además debemos defender el país contribuyendo con nuestro trabajo y preparando nuevos cuadros técnicos para acelerar su desarrollo en los años venideros» (Guevara, 1962, p. 3). Per tant, cal que els joves cubans entenguin que la revolució està també en el que és quotidià, i que si no ho creuen així no tindran l'honor d'anomenar-se comunistes. És a dir, cal treballar en els tres àmbits per ser-ho, ja que el nom no faria la cosa. Els exhorta Guevara a tenir en compte això i ser un exemple viu, «esencialmente humano» (Guevara, 1962, p. 9), i poder seguir avançant cap a la construcció de la nova societat que planteja la revolució.

Tot i que en Guevara no s'observa una definició exacta, almenys en el present estudi de què és la joventut, sí que en considerar-la una avantguarda tècnica és necessari que els individus que la conformen no hagin de dependre d'algú en exclusiu o que algú ho faci d'ells. Doncs aquesta hauria d'estar disponible pel que el procés revolucionari reclami.

Cal observar que aquest conglomerat discursiu dels diferents autors contrasta amb la idea que en general es té del Maig del 68, habitualment associat a grans mobilitzacions que se surten del que és quotidià sense una gran organització darrere.

Aquestes mobilitzacions van començar en el moviment estudiantil i després van rebre el suport de molts altres sectors socials com el dels obrers de les fàbriques i el dels artistes i intel·lectuals que també compartien una situació precària que es contraposava al creixement econòmic de l'època. Tot això va permetre convertir aquest moviment en una important crítica al capitalisme i la forma tradicional de la política (Palacios, 2015, p. 122).

Tot i que els inicis del maig del 68 tenen força en comú amb els de la revolució cubana, el context és ben diferent, França està en creixement econòmic i la universitat es diversifica pel que fa a la procedència dels estudiants, principalment a causa de l'aparició de la classe mitjana que podia permetre's els estudis dels fills. Luis Palacios caracteritza la joventut del moment com els que volen

casarse pronto, (i) no quieren tener niños hasta que no dispongan de los medios necesarios para educarlos, su primer objetivo es el éxito profesional, deciden ahorrar para comprarse un coche, no ven una guerra en el horizonte y tienen asumido que su porvenir dependerá de valores como la eficacia, la cualificación y el orden. Todo parece previsible. Es como si para ellos su futuro estuviera ya escrito. Todo resulta demasiado aburrido (Palacios, 2015, p. 125).

Palacios considera els protagonistes del maig del 68 com a nens consentits que es creuen millor que els seus pares i no en volen ni escoltar l'experiència. Podem assenyalar, pel caràcter d'aquelles mobilitzacions, que el jovent universitari concebia la revolució com aquells moments fora de la quotidianitat, a diferència del que pretenia ensenyar Guevara a la joventut del poble cubà. També es pot considerar que, a causa de tots els moviments civils de la dècada anterior, el que pretenien els alumnes era conèixer científicament el món, amb l'estudi del discurs antiracista, ecologista i feminista, i no tant enfocar-se cap a un bon treball que ja suposaven com quelcom assegurat.

El que ens interessa analitzar és la capacitat que van tenir els estudiants de traspasar les formes marxistes, és a dir, van agrupar treballadors d'àmbits molt diversos, des d'obriers tradicionals fins a treballadors culturals, posant damunt la taula noves formes de lluita en resposta al context. Podem veure com tenen un caràcter més individual, com diu Higinio Marín (2018, p. 3), per mantenir una pau i per l'abundància de noves idees i temes a tractar acadèmicament.

És a dir, el moviment estudiantil no va a la recerca del "pa, sostre i treball", sinó a trencar amb la normalitat capitalista ideològicament. Podria considerar-se exemple d'això que en eixamplar la base recull tants objectius i reivindicacions que desdibuixarien el perquè de les protestes, a més que l'estat absorbeix gran part de les demandes. Tarrow (1997, p. 21) valora que és aquesta interacció amb elits i governs per part dels moviments socials en tant que demandants el que permet a aquests la seva existència com a tal, ja que permet la unió nacional per reclamar millors condicions a un ens comú com és l'estat-nació. Per tant, pot considerar-se que en incloure's certes demandes a la institució els moviments socials poden desdibuixar-se. Altres autors diran que el que s'aconsegueix al maig del 68 és prendre la paraula per denunciar les formes de vida capitalistes i engegar una nova cultura política.

Sota el supòsit que tots els joves van a la universitat i que és des d'allà que ha de sortir una societat millor, es podria entendre l'etapa estudiantil com el moment en que tot es qüestiona i, per tant, una etapa de lluita. Concebre-ho així permet retirar-se de la lluita un cop finalitzada i deixar la partida als següents estudiants. En canvi, a les joves que no només s'identifiquen com a estudiants sinó també com a part d'un poble se'ls hi atorga igualment una tasca cultural, però més enllà d'aquesta etapa. És a dir, en formar part de quelcom més

ampli acaben incorporant els objectius de joventut a tota la seva vida i considerant a tota la comunitat nacional part del canvi.

En conseqüència, el que podem veure és que en les quatre situacions estudiades hi ha diferències respecte al subjecte juvenil. Per una banda, amb Kollontái i Guevara veiem que aquest està conformat per totes les joves de la nació que pretén alçar-se, mentre que en Benjamin i el maig del 68 s'apel·la a l'alumnat. Ara bé, les quatre atorguen a les joves una tasca de transformació social que s'emmarca en el que és més cultural o ideològic, tot i que les circumstàncies en varien la urgència. És a dir, per les dues primeres, aquesta tasca cultural es fa imprescindible després d'haver organitzat el poble; per la resta, s'apel·la als universitaris prèviament a qualsevol altre canvi social. Per tant, es pot dir que si bé les joves tenen un paper força important en el canvi ideològic, el seu subjecte varia de marc segons les circumstàncies. Aquest fet també el veiem en el lideratge estudiantil del Moviment 26 de juliol anterior a la revolució cubana.

Podria dir-se que també hi ha una diferència pel que fa a entendre com un subjecte ha d'organitzar-se. És a dir, posteriorment al que es pot entendre com a dictadura del proletariat trobem una forma organitzativa semblant a la de un moviment, mentre que *a posteriori* podria considerar-se que molt més similar a la d'una organització política. Com veurem a continuació, això té els seus efectes pel que fa a crear un discurs i una forma d'entendre's en la societat capitalista. Podria dir-se que el fet que en un moviment la disciplina no és tant present com en una organització política, afavoreix l'aparició de figures com la de la Greta i la Malala. A aquesta circumstància, cal sumar-hi també la major presència i desenvolupament dels mitjans de comunicació.

4. Malala i Greta

En l'actualitat, doncs, trobem aquestes dues joves referents que han arribat a parlar a l'ONU, denunciant perills de primer ordre pel futur de la nostra civilització. La primera és Malala Yousafzai (1997), del Pakistan, que va saltar a l'opinió pública mundial quan va ser agredida pels talibans i es va haver de traslladar a Birmingham. És considerada una activista pel dret a l'educació de les nenes. L'altra és Greta Thunberg (2003), instigadora del moviment *Fridays for Future* (deixar d'anar a l'escola els divendres)²⁰ i famosa per anar a protestar amb un

²⁰ Pàgina del moviment Fridays for future: <https://fridaysforfuture.org/>

cartell davant el parlament suec; la seva causa és el canvi climàtic i la denúncia de la irresponsabilitat de les elits econòmiques i governamentals a l'hora de posar-hi solució.

L'efecte que han produït ambdues figures en qüestió de reformes eficients encara no es pot mesurar adequadament, tot i que, com és sabut, els seus discursos a l'ONU han calat en la consciència de moltes joves, així com a la de molta part de la població a escala internacional. Han esdevingut representants de dues causes nobilíssimes i també per això han estat objecte de crítica per part de diferents personatges públics.

Malala Yousafzai va començar la seva lluita inspirada pels seus pares. És interessant, aquí, veure la importància de l'educació més enllà de l'àmbit escolar, i el clima d'igualtat dins la família de Yousafzai que li ha permès desenvolupar-se sent crítica i responsable envers l'entorn. A més, la situació geopolítica del seu país i l'impacte l'atemptat de l'11 de setembre en aquest, segur que també van despertar el seu interès social (Yousafzai i Lamb, 2013, p. 132).

Amb la figura de Malala s'han produït alguns canvis immediats, com ella mateixa diu, «sé que le resulta extraño (al seu pare) que la gente quiera escucharle por mi causa, y no al contrario. Antes a mí se me conocía como su hija; ahora a él se le conoce como mi padre» (Yousafzai i Lamb, 2013, p. 380). Tot i que al final és una noia entre moltes de les que han patit i segueixen patint atemptats i agressions terroristes, sí que és la primera nena que ha estat com a tal al punt de mira. Això, que no ho considera motiu d'orgull, li ha donat veu per posar sobre la taula la seva causa.

Yousafzai ha pogut emprar el seu cas per assenyalar també als talibans, tot i que aquests hagin aconseguit desposseir-la de les seves eines i entorn. A l'haver hagut de mudar-se, com diria Sideny Tarrow, els lligams que es necessiten perquè un moviment duri més enllà del moment d'auge, s'haurien desdibuixat parcialment. A més, Malala també ha estat objecte de crítiques i campanyes de desprestigi: es diu que podria haver fingit l'atac o que és culpa del seu pare perquè l'hauria instrumentalitzat per a les seves pròpies campanyes. Cal remarcar però, que en el seu llibre *Yo soy Malala* (2013), queda clar que ella té les seves pròpies idees i que enyora profundament la seva terra i amigues.

En el llibre és interessant veure com Yousafzai fa un intent d'organitzar-se lluny de la mirada dels pares, quan amb els seus amics vol ajudar als nens que treballen a l'abocador per tal que puguin anar a l'escola. Yousafzai ho descriu com problemes més pròxims a casa

seva del que podien ser els temes polítics dels quals parla el seu pare (Yousafzai i Lamb, 2013, p. 111), és a dir, està més arrelada al seu context pel que fa al desenvolupament de la seva crítica amb l'entorn. Podem considerar aquest intent d'organitzar-se com paradigma per a les joves que no tenen l'oportunitat de fer discursos a l'ONU, ja que es tracta d'una acció en la que tothom pot implicar-se. Però en perdre el seu context natal, Yousafzai també perd part d'aquesta força transformadora, ja que els problemes a Anglaterra són diferents i aquí ella ha passat a ser una figura pública que ara ocupa una posició diferent de la resta de joves. Podem veure que tant els talibans com el poder de la premsa i els mitjans de comunicació impulsen a Yousafzai al món de la política d'adults (parlaments a l'ONU), on al final tant la seva causa com la de Thunberg són utilitzades per una rentada de cara als governs. És a dir, els governs els cedeixin un espai perquè denunciïn la seva causa, però sense anar més enllà. És sabut, per exemple, que si Yousafzai exposés les causes més profundes per les quals el seu país està en les condicions en què està, molts dels governs representats a l'ONU en sortirien mal parats. Podríem dir que els governs utilitzen el discurs innocent i particular d'aquestes dues joves, que no representen cap col·lectiu amb què hagin desenvolupat una estratègia, permetent que siguin escoltades en òrgans tan importants sense conseqüències reals.

Greta Thunberg, com ella mateixa explica, estava en un fòrum web (del que no dona el nom) d'estudiants preocupats pel canvi climàtic i van decidir que s'organitzarien a l'escola per una jornada de vaga escolar i posar el tema a l'ordre del dia. Tot i que com a ella els companys de classe no li fan gaire cas, decideix emprendre-ho sola. Al cap d'un temps i gràcies als mitjans, aquesta acció que es va repetir durant diferents divendres, va traspasar fronteres i va aconseguir que es tornés un tema d'interès quasi mundial, així com que la figura de Thunberg fos coneguda arreu.

La seva campanya de denúncia se centra sobretot, utilitzant el poder que ha guanyat, en donar conferències i demanar a les elits que escoltin el que els científics tenen a dir sobre la reducció d'emissions o mesures necessàries per parar l'impacte de l'ésser humà en el clima. Ella sap que té un lloc privilegiat i planteja «¿cómo podemos esperar que países como la India o Nigeria se preocupen por la crisis climática si nosotros, que lo tenemos todo, no nos preocupamos ni un segundo por ella ni por nuestros compromisos con el Acuerdo de París?» (Thunberg, 2019, p. 9). Thunberg aconsegueix que el canvi climàtic estigui en boca de tots

aquells qui tenen garantit un mínim de benestar. És a dir, com veiem en el maig del 68 on les demandes van més enllà del que és econòmic i tracten temes més culturals, en el sentit que són països on la gran majoria no passa gana i hi ha un clima de certa estabilitat.

Thunberg diu que els adults han de fer quelcom des de ja, i no seguir amb el discurs de què les joves arreglaran els problemes. Com s'ha vist, el moviment *Fridays for future* promou internacionalment grans mobilitzacions de joves perquè surtin al carrer a demanar a polítics i elits econòmiques que facin quelcom per evitar el desastre climàtic. És a dir, la forma que pren el moviment contra el canvi climàtic és tal qual Sidney Tarrow defineix el sorgiment dels moviments socials, en el sentit que apel·len a l'estat perquè canviï les coses. Thunberg ha rebut també moltes crítiques que l'acusen d'estar subvencionada o que és una pobra nena amb un trastorn de TOC. Reaccions com aquestes demostren com la Greta ha arribat a qüestionar certs ordres de poder. Si no, ningú s'hauria preocupat en deslegitimar-la. Ambdues activistes no formen part de cap organització política, cosa que segurament les ha permès arribar tan lluny, però que alhora les ha deixat soles davant les crítiques, fent pública la seva vida i passant a formar part d'una moda passatgera. A més, anant soles no poden avaluar els seus resultats ni teixir una teoria que permeti avançar en les formes d'acció col·lectiva que fa que acabin participant en el joc de la política institucional per adults amb molta moralitat.

Tot i que al final les dues són crítiques amb els governs, no deixen gaire clar quines són les tasques del jovent respecte als problemes més enllà d'invertir en una fundació per a fer arribar a tothom l'educació o el fet d'escollir viatjar en veler en lloc d'avió. Considerem interessant mencionar això en veure el poder que guanyen els talibans amb el suport de poders públics, a través d'un tipus d'acció més directa i local que sí produeix un canvi cultural, que seria més similar formalment al que proposa Guevara per a alfabetitzar Cuba.

Podem dir que sí que són joves referents, però per l'interès de la premsa i pels discursos no poc elaborats, però també podria dir-se que hi ha una manca de rerefons directament polític, atribuïble a les noves formes de dissidència i de moviments socials organitzats a través de les xarxes socials. Sent així podria considerar-se que són més hereves del maig de 68, ja que al final promouen una crisi moral dins el sistema capitalista, i si hi arriba, ja que com hem vist els darrers anys, després es desinfla.

5. Conclusions

El que s'ha anat veient al llarg del treball és que la tasca que s'atorga al jovent és de caràcter cultural, tant si s'apel·la únicament a les joves estudiants com si és a tot un poble. Això és degut a la seva capacitat crítica, que com reflexiona Benjamin cal que no es quati segons els interessos de l'estat. Aquest fet es reafirma en veure els discursos de Yousafzai i Thunberg, que pot dir-se no són del tot madurs, sigui per la seva poca edat o per haver-los construït en solitari.

La capacitat de crítica que pot considerar-se pròpia de les joves també la trobem en el maig del 68, veient com les estudiants són capaces de dissentir respecte a la societat en la qual els ha tocat viure a més d'amplificar les demandes i el perfil de la classe treballadora. Aquests van aconseguir un canvi pel que fa a la cultura política i l'herència de les seves lluites es considera que arriba fins als nostres dies, més que no pas el discurs de Guevara o Kollontái pel que fa a la importància de subvertir la cultura. Això comporta els seus perills, com és que trobem els discursos crítics respecte al sistema capitalista, en què només es fa èmfasi en tot el més cultural, com l'educació de les nenes o en prendre mesures per aturar el canvi climàtic des d'allò més individual sense fer una crítica al mode de producció, com ja s'ha dit al paràgraf anterior.

D'aquí podria extreure's que les joves per si soles no tenen capacitat de ser motor de canvi, o com podem veure en Kollontái perquè realment la transformació de la cultura sigui efectiva és necessari que hi hagi unes condicions materials adients per consolidar-la. Pot considerar-se interessant assenyalar un altre cop la diferència entre el que és l'avantguarda d'aquest canvi promogut en la universitat o en totes les joves del país.

En Guevara pot trobar-se un fort component de patriotisme que mouria a tot el poble cubà a aixecar-se per defensar el seu país. Aquest mateix sentiment podria trobar-se en Yousafzai, ja que l'acció que pretén iniciar amb els nens que treballen a l'abocador és inseparable del sentiment patriòtic que té cap a ells, són iguals a ella per ser del mateix país. En canvi, al maig del 68 s'ha vist com la seva lluita començaria per l'avorriments que els provoca el model de vida capitalista, més que no pas aquest sentiment patriòtic i de defensa de la terra, segurament pel fet de ser força present encara les ideologies de la segona guerra mundial no els interessava veure's com a nacionalistes. Segurament el patriotisme podria dir-

se que és un element necessari per garantir l'interès continu en la transformació social amb vista al que ha durat la revolució cubana en comparació al maig del 68.

És en aquest sentit, doncs, que per construir la identitat de la joventut capaç de transformar la societat cal anar més enllà del món universitari a l'hora de teoritzar sobre aquest, ja que les joves es troben en molts més altres àmbits. Amb això no es vol dir que no arribés enlloc el maig del 68, però sí que deixa unes formes de lluita més desorganitzades de les que en som hereus, ja sigui per l'academització de les lluites o per la pèrdua del sentiment nacionalista. És a dir, veiem en Thunberg i Yousafzai com se les ha emmarcat a denunciar el que representen a òrgans pertinents i a escala mundial. Limitant-les així a la política adulta dificulten que es legitimin altres formes de denúncia social i eines des de les quals lluitar, elles no estan organitzades, cosa que deslegitima i invisibilitza quelcom que defensa Benjamin i Guevara, entre d'altres.

Per concloure, podem dir que si bé les joves tenen una tasca cultural, no s'han de limitar només a aquesta, sinó que és d'aquesta que n'haurien de ser avantguarda. I que el que necessiten per realitzar això és organitzar-se lluny de la mirada adulta, que en certa forma pot desviar a les joves de la política que elles consideren adient per a desenvolupar-se i limitar el seu potencial creatiu i transformador, que no vol dir no estar en contacte amb una possible organització adulta revolucionària, com veiem que diu Guevara. Per altra banda, això és necessari perquè les joves treballin en les seves pròpies eines i problemàtiques específiques.

6. Bibliografía

Ballester, Lluís i Colom, Antoni (2011), «Juventud y pedagogía (sobre la génesis del pensamiento de Walter Benjamin)», *Teoria educativa*, 23, p. 71-106.

Benjamin, Walter (1981), *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, trad. Juan J. Thomas, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Gil, Iñaki (2011), «Poder adulto y emancipación juvenil. Debate con jóvenes independentistas catalanes», *arran.cat*, <https://arran.cat/wp-content/uploads/2013/12/Poder-adulto-y-emancipacion-juvenil.pdf>, 16/10/2020.

Guevara, Ernesto Ché (1962), «Qué debe ser un joven comunista», La caja de herramientas, <http://archivo.juventudes.org/textos/Ernesto%20Che%20Guevara/Que%20debe%20ser%20un%20joven%20comunista.pdf>, 19/10/2020.

Kol.lontái, Aleksandra (2017), «¡Abran las puertas al eros alado! (Una carta a la juventud obrera)», marxists.org, <https://www.marxists.org/espanol/kollontai/1923/0001.htm>, 19/10/2020.

Marín, Higinio (2018), «Mayo del 68: Días de Júpiter», *ARBOR*, <https://doi.org/10.3989/arbor.2018.787n1007>, 17/11/2020.

Palacios, Luis (2015), «La herencia del mayo '68», *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 4, p. 121-134.

Tarrow, Sidney (1997), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, trad. Herminia Bavia i Antonio Resines, Madrid, Alianza Editorial.

Thunberg, Greta (2019), *Cambiamos el mundo*, trad. Aurora Echevarría, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial.

Yousafzai, Malala i Lamb, Christina (2013), *Yo soy Malala*, trad. Julia Fernández, Godella, Hours.

LA CRISI DEL TREBALL DE CURES EN L'ERA DE LA COVID-19

Queralt Antú Serrano Porredon

Resum

La situació d'emergència sanitària provocada per la pandèmia ha desembocat en una gran crisi sanitària, econòmica i laboral. En aquest context, les dones n'han sortit més malparades: especialment si parlem de la distribució desigual del treball de cures. Feines generalment precàries que sovint, queden invisibilitzades dins de la societat del benestar. Aquest assaig analitza la casuística actual des d'una perspectiva de gènere, les problemàtiques associades a la teoria reproducció social i les crisis de les cures en un sentit ampli, agreujades en aquest context actual. El futur encara no està definit, cal tenir en compte les mesures proposades per l'economia feminista, diverses autores plantegen teories, idees i propostes per emergir de la crisi i afrontar les diverses situacions anàlogues.

1. Introducció

Aquest assaig elabora un estat de la qüestió sobre el treball de cures, en el marc dels primers mesos de pandèmia de la Covid-19. Per a fer-ho, explora l'origen, les diferències i biaixos que s'estableixen entre homes i dones en els diferents àmbits i nivells a través dels quals es fa front al virus.

Des del punt de vista metodològic, la tesi es nodreix a partir d'informes i dades que les diferents administracions i governs han publicat al respecte, així com de textos provinents de l'economia feminista, una disciplina acadèmica que analitza aspectes com les tasques de cures, la bretxa de gènere que s'estableix a l'hora de repartir-les i com s'estructura l'assignació de feines en els diferents àmbits laborals, aspectes que cal tenir en compte si es vol comprendre la dimensió actual de la crisi causada per la pandèmia.

En aquest sentit, el text es basteix a partir de les aproximacions a l'àmbit de les cures i les crítiques al marxisme més ortodox que fan veus com Silvia Federici, Nancy Fraser i Amaia Pérez-Orozco. Aquestes autores subratllen, anant el que per elles és la base de la problemàtica, la necessitat d'un pensament alternatiu que sigui interseccional i que vagi més enllà dels conceptes clàssics al voltant de la lluita de classes. Per elles, el fet que en un moment de la història moderna es decidís diferenciar les feines entre aquelles productives i les reproductives –o de cures– remunerant les primeres i no recompensant les segones és un element fonamental que explica en gran part les deficiències que encara s'arrossegueuen a dia d'avui. Aquesta apreciació és la que ens permetrà poder aportar possibles nous camins per minimitzar el fort impacte que està rebent el sector del treball de cures arran de l'esclat de la crisi global actual.

Tot i que encara és aviat per establir una sèrie de conclusions sòlides, aquest text busca eines per a comprendre les causes d'unes desigualtats de classe i gènere i, alhora, vol identificar els factors que impulsen cadascuna de les situacions que presenten algunes carències servint-se, com s'ha apuntat, de l'òptica marxista però sense ancorar-s'hi.

2. La teoria de la reproducció social: on son les cures?

Encara que els principis plantejats per la teoria marxista requereixen d'una actualització respecte als fonaments originaris, les seves idees són, segons les autores citades anteriorment, encara imprescindibles a l'hora de plantejar alternatives a les dinàmiques de lògica capitalista (Fraser, 2018). Si ens centrem en la crisi provocada per la pandèmia, és cert que sovint les tasques de cures formen part del cercle de treball no assalariat i es podria apuntar que Marx va deixar aquest i altres sectors fora del seu pensament a l'hora de teoritzar una alternativa. Això no obstant, sense deixar de banda les teories marxistes, es pot consensuar, com dirà Silvia Federici, que el que cerca l'economia feminista és, en última instància, destruir el model de relacions socials actual. Considera que aquest sistema estableix una diferència de classe i gènere, tal com apuntava a la introducció del text: «lo que interesa a la política feminista es la crítica implacable que hace Marx de la acumulación capitalista y su método, [...] del desarrollo capitalista como el producto de relaciones sociales antagonistas» (Federici, 2018:82). Per ara, també en aquest context d'alerta sanitària, les relacions de treball pel que fa als greuges establerts per una condició de classe i de gènere s'han mostrat del tot inamovibles i la dicotomia històrica entre treball i no-treball torna a suposar una exclusió per a les dones del reconeixement de les seves activitats, en tant que, per l'economia clàssica aquest no-treball també forma part de la no-economia i per tant, queda fora del seu àmbit d'estudi (Pérez-Orozco, 2006:36).

Potser, doncs, és pertinent plantejar-se dues qüestions. En primer lloc, cal entendre perquè l'economia únicament posa el focus en allò que implica una producció de mitjans materials. En segon lloc, cal entendre perquè les cures –i la gran majoria d'accions relacionades amb la salut emocional– recauen sobre les dones. Amaia Pérez-Orozco constata, citant a Barbé (Barbé, 1996:18), que en un primer moment el concepte d'economia utilitzat per l'acadèmia «era amplio y abarcaba el estudio de las leyes sociales que gobiernan la producción y la distribución de los medios materiales para satisfacer las necesidades humanas» (Pérez-Orozco, 2006:37). En aquesta definició, a més, el concepte de salari quedava en tot moment reconegut perquè no es feien distincions i per tant, la retribució estava contemplada en tot moment. Posteriorment, però, aquests mitjans que contribuïen a satisfer

allò que els humans precisaven –i, per tant, també qüestions emocionals i no-materials– van separar-se en dos grans grups dicotòmics per establir una sèrie de treballs, de primer i de segon nivell, que transcendien l'àmbit acadèmic. D'aquesta manera, es va fer un nou pas per fomentar l'ostracisme del poder de les dones.

Centrant-nos en la Covid, no és fàcil establir un mapa mental per organitzar conceptes, a causa de les grans dimensions de la crisi en què ens trobem submergits i la que seguirà, un cop arribem a una suposada nova normalitat gràcies a l'eficàcia de les vacunes. Tot i això, s'estableixen tres grans sectors: la vessant empresarial, la sanitària i la de les cures. Gullón i Padilla utilitzen l'estira-i-arrotonsa –en anglès *trade off*– que s'estableix entre l'aposta per les activitats econòmiques i la garantia de cordons sanitaris per a frenar la malaltia:

Dentro del marco de las epidemias, las confrontaciones entre economía y salud han de resolverse mediante decisiones virtuosas que tengan en cuenta que priorizaciones del valor salud en muchas ocasiones supondrán perjuicios en el ámbito de lo económico-de-mercado, mientras que medidas más proclives al aperturismo de mercado supondrán incrementos de riesgo en el ámbito de la salud, por un aumento de la exposición al microorganismo causante de la epidemia, sin que esto suponga que sean riesgos inasumibles o decisiones erróneas. (Padilla i Gullón, 2020:154).

Ara bé, aquests dos pilars estan més o menys coberts des del moment en el qual juguen un paper rellevant per aquells qui prenen les decisions polítiques. A més, encara que sigui menys evident, es corresponen a un salari i conformen el bloc econòmic del seguit de dualitats que presenta Pérez-Orozco. Si volem repensar la qüestió dels treballs reproductius o de cures seguim en el mateix atzucac. No obstant això, la mateixa teòrica ens aporta alguns pensaments que ens poden ser útils: ja abans de la crisi del 2008 s'albirava el malestar en l'àmbit de les cures, que va derivar en «la apertura de oportunidades laborales en el sector precario de los cuidados, nicho donde encuentran empleo cada vez más mujeres migrantes», conformant «cadenas globales de cuidados que son la encarnación cotidiana de la expansión transnacional de un sistema socioeconómico donde la vida y su cuidado es un asunto a resolver en lo privado y por las mujeres» (Pérez-Orozco, 2014:64). El fet de decidir que les cures s'han d'efectuar en l'esfera privada pressuposa que desapareixen dels espais de debat i aquesta situació aporta respostes relacionades amb la situació actual. El mercat econòmic forma part de les dinàmiques públiques i les actuacions que s'escapen dels paràmetres de l'ortodòxia econòmica no poden formar part d'aquesta esfera. És a dir, aquelles tasques que no es corresponen amb un salari i que van més enllà del binomi cost-benefici no mereixen la seva introducció en el debat del present i del futur. L'exemple més clar és, probablement, l'etiqueta de “treballador essencial”, que s'ha aplicat a feines de l'espectre econòmic i

sanitari, però no en l'àmbit de les cures. Amb aquestes paraules s'expressava la mateixa autora en un discurs al Congrés dels Diputats el juny d'enguany: «Ens hem de preguntar, per què a major valor social, menys valor de mercat? I, per què a major valor social, major índex de feminització i racialització també d'aquests sectors?» (Pérez-Orozco, 2020).

La manca de preocupació institucional per la salut mental i emocional dels ciutadans segueix la mateixa trajectòria. Els governs han aprovat mesures restrictives de socialització arran de l'augment de casos de Covid, que han relegat la necessitat d'afecte d'alguns col·lectius, com les persones grans que viuen en residències i que, ara com ara, només tenen la possibilitat de veure als seus familiars a través d'una pantalla o d'un vidre.

Tot plegat constata una gran paradoxa. Les reflexions de Silvia Federici a *El patriarcat del salari* (2018) recullen les consideracions anteriors i destaquen que malgrat que les institucions o els grans sectors econòmics no tinguin intenció d'introduir els treballs de cures i aquells no regulats, el capitalisme té una dependència evident amb aquest tipus de tasques no assalariades, ja que permeten omplir buits essencials amb unes condicions que, des del punt de vista del cost, són molt beneficioses (Federici, 2018:86).

3. La crisi de les cures sota el prisma de Nancy Fraser

La qüestió conceptual que exposàvem a l'inici és que les tasques relacionades amb la cura van més enllà de la reproducció, ja que també impliquen aportar els elements necessaris per poder garantir el benestar dels altres. En el cas del coronavirus, Fraser recorda en el *webinar* (Fraser, 2020 webinar) que per a fer front a la pandèmia els Estats han optat per estrènyer la falta de recursos tècnics per fer més suportable la malaltia o ajudar a reduir el risc de contagi, objectes com les mascaretes, els respiradors o, fins i tot, també el fet de dur menjar als supermercats per poder-los adquirir posteriorment. Aquest apunt obre la porta a elaborar una crítica àmplia al capitalisme. L'autora considera que és irracional enfrontar els marcs de responsabilitats productiva i reproductiva, ja que formen part d'un mateix tot. De fet, Fraser sosté que la pandèmia demostra que la pròpia ordenació social, és el problema i que les tasques reproductives són tan necessàries com les productives i les de distribució. Quan Fraser ens parla de distribució es refereix al conjunt d'actors que permeten el nostre benestar, gràcies a la seva feina, i al fet que aquest sector de població es posa en perill durant la seva jornada laboral, per exemple, per a traslladar productes d'un lloc a un altre.

Les consideracions de Fraser arriben al mateix Estat del benestar. L'autora sosté que es tracta d'una estructura en crisi i argumenta que, en última instància, aquest se sostindria gràcies a les mesures preses per l'Estat per a satisfer l'àrea reproductiva de la vida dels

ciutadans. En diversos textos, la pensadora comenta que durant els inicis del capitalisme — durant la industrialització— les dones i els nens es van posar a treballar a les fàbriques, de manera que algunes tasques van quedar desateses i van ser assumides per l'Estat, com l'educació o la sanitat. En aquell moment, la vocació dels Estats era la de no deixar abandonar completament les tasques reproductives en mans de la població, ja que hi havia una consciència de la complexitat de les seves rutines i, al mateix temps, s'obria la possibilitat de garantir la igualtat de condicions per a tots els ciutadans. Aquest moment va ser propici, explica en el *webinar* (Fraser, 2020 webinar), per a diferenciar les tasques econòmiques associades als homes; de les de cures, responsabilitat de les dones que només eren retribuïdes amb la moneda de l'amor o de la virtut, en tant que ja tenien un salari no emocional que provenia dels seus llocs de feina.

Avui dia, el desmantellament de l'Estat del benestar i la desinversió pública han impulsat una caiguda dels salaris. Aquest fet ha suposat, al seu temps, l'augment d'hores de feina per mantenir el mateix nivell de vida de dècades enrere. Sense necessitat de mirar fora del context espanyol, el baix nivell de forma de l'Estat del benestar ha quedat palès en la crisi del coronavirus; en la falta de materials i eines per combatre la malaltia i en els pocs efectius, tant de places i llits com de professionals sanitaris, per atendre als pacients. Les xarxes solidàries que han preparat mascaretes i altres materials han suplert, en últim terme, les mancances de l'Estat del benestar, fruit de les retallades en els serveis bàsics i la falta de planificació, com estem veient amb la distribució de les vacunes. En la mateixa direcció, també cal apuntar la crida als estudiants d'últims anys de carreres del sector de la salut o personal sanitari jubilat. La sanitat no ha estat l'única damnificada per les males decisions polítiques del passat, ja que també podem observar aquests aspectes en manca d'eines i ajudes per donar suport als alumnes de famílies amb menys recursos, que tenen un accés menor a eines, com ara, l'accés a internet i els aparells TIC²¹.

Les problemàtiques que marquen l'actualitat posen de manifest la lluita pel reconeixement que podem trobar entre les qüestions que enumera Fraser a l'hora de detectar els punts febles que enterboleixen el concepte de “justícia normal” —inspirat en la “ciència normal” de Thomas Kuhn, qui cita els conceptes científics que constitueixen un marc conceptual i teòric estable a l'hora de verificar o refutar hipòtesis (Fraser, 2010:314). Fraser subratlla que la lluita pel reconeixement s'ha convertit en el motor de lluita dels col·lectius durant les últimes dècades i que aquest procés ha deixat de banda la consciència de classe.

²¹Informació estadística per al seguiment de l'impacte de la Covid-19: <https://www.idescat.cat/dades/covid19/>

Per ara resulta difícil criticar de forma taxativa aquesta afirmació, però també és cert que el futur pròxim és difícil d'anticipar. La 'nova normalitat' pot aguditzar les desigualtats entre col·lectius, de manera que calgui potenciar el pensament de l'autora i donar forma a la "Crítica del reconeixement".

Las luchas por el reconocimiento tienen lugar en un mundo de desigualdades materiales exacerbadas: en cuanto a la renta y la propiedad, en el acceso al trabajo asalariado, la educación, la asistencia sanitaria y el tiempo de ocio, aunque también, de manera más evidente, en el consumo de calorías y la exposición a la toxicidad mediambiental (Fraser, 2000:2).

Tot això fa una aposta per buscar una posició equilibrada entre la visió redistributiva més marxista i la de reconeixement amb tocs més culturals a fi de «construir un marco crítico teórico que se adecúe a las demandas de nuestra era» (Fraser, 2000:2).

Aquesta aportació ha esdevingut d'actualitat en els darrers mesos i implica fer una avaluació completa del que serien les injustícies compartides, perquè el concepte compta amb una vessant cultural i una altra de socioeconòmica. Aquesta és l'opció que considera la pensadora, que proposa escenaris i alternatives, però probablement encara és massa aviat per a efectuar un diagnòstic adequat. De fet, la mateixa Fraser adverteix que encara és aviat per efectuar vaticinis, però que cal observar que els moments de crisi obliguen a la població a cercar alternatives que els donin les respostes adequades. Això no obstant, també posa de manifest i ens alerta, que aquests contextos de cerca també poden obrir la porta a nous problemes com l'aparició de propostes polítiques de caràcter totalitari.

Fraser ens explica –i en el context actual l'exemple és molt clar– que el capitalisme confronta les tasques productives amb les reproductives i construeix un binomi suposadament irreconciliable. Seguint la tendència d'aquest sistema econòmic, s'entenen de manera separada aquelles accions relacionades amb la feina a l'empresa, tasques que es retribueixen, amb les responsabilitats que es desenvolupen en l'àmbit de la llar, no remunerades, invisibilitzades i no reconegudes per l'entorn. Fraser considera que les societats capitalistes tendeixen a generar crisis cícliques en l'àmbit socioreproductiu i, per aquest motiu, menystenen les cures per diversos motius. Explica que «por una parte, la reproducción social es una de las condiciones que posibilitan la acumulación sostenida de capital; por otra, la orientación del capitalismo a la acumulación ilimitada tiende a desestabilizar los procesos mismos de reproducción social sobre los cuales se asienta» (Fraser, 2016:112).

Així doncs, el sistema obté a través de les tasques reproductives el benestar o les condicions necessàries per a aconseguir progressar en la lògica capitalista i acumular cada vegada més béns. Fraser explicita que és la tendència a l'acumulació il·limitada, precisament, la que condueix a les societats a cadascuna de les crisis, de manera que entre els dos estadis que en teoria no existeixen punts comuns s'estableix una relació de corresponsabilitat. És justament aquesta part invisible la que més contribueix a que el sistema i els actors capitalistes aconseguen les seves fites malgrat que aquells qui estan en posicions de poder no ho reconeixin com a tal. La pandèmia que estem vivint evidencia que sense tasques productives no poden existir les tasques reproductives i a la inversa: sense les reproductives no poden realitzar-se les productives (Fraser, 2020 webinar).

4. Feminització i precarització de les cures

Tornant al context propiciat per la Covid-19, la seva ràpida propagació i les mesures institucionals que s'han establert amb l'objectiu de disminuir l'elevat ritme de transmissió del virus, com el confinament i aïllament social que s'estan aplicant en la majoria dels països, posen en evidència una de les baules més febles de la nostra societat: *les cures*. La crisi de les cures s'ha fet més visible perquè la pandèmia global ha esperonat el col·lapse. No es tracta d'un tema conjuntural. Aquesta és una qüestió que cal situar en el centre del debat públic.

La distribució del treball de cures continua sent desigual, essent les dones les que n'assumeixen la major part de càrrega, sobretot en temps de crisi. A causa de la saturació del sistema sanitari i del tancament d'escoles, les tasques relacionades amb el guariment recauen majoritàriament en elles. La pandèmia ens ha mostrat que un de cada tres treballs ocupats per dones són tasques associades a aquesta àrea, feines sovint invisibilitzades i, majoritàriament, no remunerades o precàries.

Com s'ha apuntat anteriorment a partir d'una classificació de Fraser, es pot considerar que la nostra societat està basada en una divisió sexual del treball. Per tant, existeixen tasques d'homes i de dones i, en conseqüència –com diu Pérez-Orozco–, n'hi unes que són remunerades i d'altres que no. Paradoxalment, aquestes últimes, les de cures, són les que sostenen el sistema de producció. El fet que existeixi aquesta divisió del treball redunda en una injustícia distributiva per qüestió de gènere que esperona el biaix salarial.

Un dels danys col·laterals que ha dut la pandèmia és la pèrdua d'alguns drets per part de les dones. En un exercici de regressió en el temps, la figura femenina ha quedat novament relegada a l'àmbit privat, de la mateixa manera que ho van fer les estructures patriarcal amb

la segmentació sexual del treball. En el context actual, els indicadors del INE²² apunten que s'establirà de manera generalitzada el sistema de teletreball, una pràctica laboral que suposarà que les dones doblin la seva jornada laboral forçant-les a respondre sobre les obligacions professionals i, alhora, la feina de cura en un mateix espai i amb una convivència de 24 hores.

La pandèmia ha paralytat les societats a tots els nivells. La teoria de la reproducció social que desenvolupa la pensadora Nancy Fraser ens exposa aquest concepte com el conjunt d'eines i capacitats de la societat que son necessàries per a produir, reproduir i crear noves generacions entre la població. Aquesta proposta va més enllà del procés biològic de reproducció, ja que suposa que l'entorn –entès com l'àmbit familiar, però amb capacitat d'anar més enllà d'aquesta barrera– aporta els mecanismes necessaris per a un desenvolupament adequat. Històricament aquestes tasques les feien les dones i, d'aquesta manera, les dinàmiques capitalistes han mantingut el conflicte constant amb aquest col·lectiu. Durant molts segles, ha recaigut sobre elles la tasca de criar els fills, cuidar-los i cuidar també el seu entorn, una dinàmica que ens explica com les dones han sumat al seu dia a dia un seguit d'accions que, en la majoria dels casos, han de resoldre elles soles.

Abans de tractar la qüestió amb el coronavirus cal tenir en compte dos aspectes. D'una banda, que les cures representen feines no remunerades. De l'altra, que es desenvolupen en un *topos* privat com és la llar. En el moment en què la Covid ha fet acte de presència al nostre país i els governs han optat pel confinament massiu de la població, la casa ha esdevingut l'espai on pràcticament succeeix tot, on es duu a terme la feina productiva, però també on les dones –en la majoria dels casos– han assumit la responsabilitat de les tasques de guariment.

La mateixa malaltia ha possibilitat, en alguns casos, el repartiment de responsabilitats entre homes i dones respecte a les tasques reproductives, però també ha afegit noves obligacions que, d'uns anys ençà, havien estat desplaçades a altres espais. Un exemple és l'educació dels fills i filles, que actualment assisteixen a classes a través d'internet amb els professors de l'escola, però sense estar-hi en contacte directe, per tant, part de la formació recau sobre els seus progenitors. Així mateix, hi ha una gran part de la població en situació de risc, motiu pel qual els governs han decidit aplicar un confinament més estricte. En aquest context sense poder comptar amb ajudes externes, com per exemple, el sector de la neteja o cuidadores de gent gran amb necessitats; ha suposat el desbordament dins les llars i no ha fet possible la conciliació amb treballs que tenen lògiques i ritmes diferents.

²² Informació estadística de l'INE, per al seguiment de l'impacte de la Covid-19: <https://www.idescat.cat/dades/covid19/>

5. Una sortida des de l'economia feminista: redistribució de les cures i Estat del benestar

El símil entre una nina *matrioshka* i la potencialitat de l'actual crisi de la Covid-19 és una imatge que utilitzen Pedro Gullón i Javier Padilla en el seu llibre *Epidemiocracia* (2020). La figura ens remet al concepte de “crisi de crisis” en la qual ha evolucionat la pandèmia del SARS-CoV-2 que, al mateix temps, ens recorda la qüestió de les cures, que és la nina més petita del conjunt de figuretes russes, ja que, des del punt de vista formal, no prenen part ni del pilar empresarial de la nostra societat ni de l'àmbit sanitari, els dos sectors més potents i més considerats pels polítics a l'hora de prendre decisions.

En aquest punt apareix la paradoxa. En el moment en què cal prioritzar la salut ciutadana, s'evidencia com tota la retòrica de l'austeritat i les retallades en serveis públics des de 2008 perd tota la seva força discursiva. Malgrat tot, ni abans ni ara, la posició que han ocupat les cures i la salut emocional no ha estat en una posició destacada.

Essent molt reduccionistes, en temps de pandèmia la preservació de la vida es limita, més o menys, a dotar-nos d'eines per blindar les accions que contribueixen a garantir salut i aplicar solucions de caràcter sanitari als ciutadans. Més enllà de la vessant mínima, però, aquestes accions també busquen protegir allò que, per una banda, seguirà alimentant les dinàmiques internes del capital i que, per l'altra, permetrà als ciutadans seguir percebent un salari o tirar endavant els seus negocis de dimensions petites que, al mateix temps, per a satisfer les despeses habituals.

Ara bé, en quin lloc queden totes aquelles tasques englobades sota l'etiqueta de les cures? On queden en un moment de dificultats globals que requereixen canvis dràstics de dinàmiques, que passen per estar-se a casa i cuidar la salut emocional? Tot això ha de recaure majoritàriament sobre les dones?

Cal tenir en compte dos factors: la classe social i el gènere. En ambdós casos la malaltia no afecta –a nivell de salut– de la mateixa manera, ja que no podem oblidar que el nombre de casos està estretament relacionat amb l'accés diferenciat als recursos dels diversos sectors socials. La malaltia no impacta amb la mateixa força en homes i dones, ja que les últimes han de patir, per les característiques del treball de cures o les esmentades feines essencials, estar més exposades al virus; i en molts dels casos son feines retribuïdes sense contracte o temporals. Això, succeeix per la desatenció per part de les administracions a les tasques de cures: en segons quins contextos és complicat complir els dies d'aïllament dictats si les condicions laborals no preveuen poder treballar a distància o si, directament, aquella relació laboral no està regulada i es percep un sou en negre.

Aquesta anàlisi ha d'incloure també les responsabilitats que es duren a terme abans, després o durant la jornada laboral, en el marc de la llar, de les quals no se'n pot extreure un rèdit econòmic. Això passa malgrat que les dades del Instituto Nacional de Estadística demostren que aquestes accions tenen una posició central en la nostra societat i que, a més, recauen sobre la població femenina. «El percentatge de dones de 18 i més anys que dediquen almenys diversos dies a la setmana a la cura o educació dels fills, cuinar o fer tasques domèstiques [...] és superior en tots els casos al percentatge d'homes [...] que realitzen aquestes mateixes tasques» (INE 2020). La Covid-19 ha implicat canvis estructurals a tots els nivells i un dels aspectes que s'ha vist més afectat són les cures i la conciliació familiar com a resultat de, per exemple, la implantació massiva del teletreball o els períodes d'aïllament preventiu per contacte amb positius, especialment de menors d'edat i persones dependents.

Cal generar un estat de la qüestió sobre el rol que juguen les cures en un context pandèmic per aportar propostes i possibles reconduccions del context actual a través de la teoria de l'economia feminista i de la lectura de textos d'autores referencials en aquest camp. És cert que la reproducció de dinàmiques en el nostre context de societat capitalista fa difícil els moviments i condicionants del mercat econòmic. No obstant això, alguns canvis podrien alleugerir la situació actual i, per tant, exigir menys sacrificis al 51% de la població.

6. Conclusió

Actualment, sembla que les vacunes puguin contribuir a reduir el nombre de casos de Covid-19 i recuperar part de la normalitat, però la veritat és que la crisi que estem vivint va molt més enllà del terreny sanitari i econòmic. Històricament, tots els aspectes relacionats amb les cures ha tingut una condició de segona categoria, a causa de la seva suposada naturalesa no-econòmica. Avui dia, tot apunta que aquesta situació es manté als ulls de les autoritats econòmiques i polítiques, malgrat que aquestes tasques representen gran part de la crisi que vivim, que s'allargarà en el temps i que tindrà efectes en les condicions emocionals de la ciutadania. Tot plegat debilitarà encara més les fràgils condicions materials i emocionals en les quals es basa el sistema de cures.

En aquest sentit, és important detallar que quan parlem de les cures i les tasques àmpliament feminitzades no parlem tan sols de feines summament precàries, sinó que ens referim a totes aquelles tasques que han constituït la primera línia de combat contra el virus, accions que han estat capitanejades per dones que han ocupat un espai discret.

Aquesta diferenciació de rols no és un problema nou –segons les teòriques de l'economia feminista apareix entre els segles XVII i XVIII amb la divisió del treball per gèneres i classes– però cap argument augura canvis en la situació actual. Fins i tot, resulta complicat bastir alternatives que contemplin aquestes tasques no essencials com a pròpies una de les úniques vies factibles, que passa per establir mecanismes més horitzontals que permetin trencar amb la idea que tot el que suposa un benefici per la societat ha de reportar guanys econòmics. Estem ancorats en una mecànica que encara ubica el salari com un dels grans motors i caldrà trobar un punt mig entre l'obtenció de beneficis per afrontar les despeses diàries i donar la importància que es mereixen a aquelles tasques que, habitualment, queden relegades a un segon terme.

Una de les assignatures pendents és trobar els mecanismes pertinents per tal que aquests treballs de cures no recaiguin exclusivament en la figura femenina. Un fet que es dona, tant en el marc de les llars, com a l'hora de treballar per un altre, un perfil laboral assignat a dones migrades i racialitzades. Se segueix, doncs, perpetuant una estructura que està summament arrelada en els fonaments de les societats desenvolupades i que resulta desigual tant pel que fa al gènere com a la classe social.

Això passa per diversos motius: Un és el fet que el sistema actual impossibilita que les persones que treballen en l'àmbit de les cures puguin prestar atenció a les seves pròpies circumstàncies, descuidant els seus propis entorns o posant la seva salut i benestar en una posició del tot secundària. En aquest sentit els salaris precaris o fins i tot, inexistents esperonen unes condicions laborals molt pobres i també minven la possibilitat d'adherir-se a opcions com ara les baixes en el cas provenir de cures a d'altres.

Tot plegat ens podria portar a pensar que aquesta anàlisi la fem des d'una posició acomodada i, de fet, un dels passos definitius seria el de poder donar un reconeixement complet a aquelles tasques de la llar que es fan fora de l'horari laboral o de manera paral·lela.

Per tal que es donin aquestes observacions el primer pas seria comptar amb un Estat del benestar sòlid i consistent, que pugui concedir ajudes a totes aquelles persones que actualment es troben en una situació complicada a causa de no poder desenvolupar la seva activitat professional o que es veuen obligades a desenvolupar-la, tot i haver de posar la seva vida en risc. Cal també, lluitar per una paritat en les tasques de cures i que aquests treballs siguin remunerats i obtinguin reconeixement, però, de moment, sembla que som lluny d'aquest objectiu.

7. Bibliografía

Arruzza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi (2020), «Teoría de la Reproducción Social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista». *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, p. 37-69. A:

<https://www.archivosrevista.com.ar/numeros/index.php/archivos/article/view/251>

Barbé, Lluís (1996), *El curso de la economía: grandes escuelas, autores y temas del discurso económico*, Barcelona: Ariel.

Borraz, Marta; Remacha, Belén (2020), «El estudio de seroprevalencia confirma que el coronavirus entiende de género y precariedad: cuidadoras y trabajadoras de limpieza son las más afectadas», *ElDiario.es* (15/12/2020) A:

https://www.eldiario.es/sociedad/trabajadoras-empleos-cuidados-exponen-mayor-riesgo-contagio-coronavirus_1_6507672.html?fbclid=IwAR1vUU_2h12FWbc8Z2GA7NbW2mReFLhWI2TTQlyikEe2XUjDPvN4aFUBWWg

Butler, Judith; Fraser, Nancy (2016), *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: New Left Review en español/Traficantes de sueños.

Federici, Silvia (2018), *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Fraser, Nancy (2000), *¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»*. Madrid: New Left Review, N°. 0, 2000, p. 126-155

Fraser, Nancy (2010), *¿Quién cuenta? dilemas de la justicia en un mundo postwestfaliano*, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44, p. 311-328.

Fraser, Nancy (2016), *El capital y los cuidados*, *New Left Review* 100, sept-oct 2016.

Fraser, Nancy (2020), «Humans are not resources. Coronavirus shows why we must democratise work», *The Guardian* (16/5/2020). A:

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/may/15/humans-resources-coronavirus-democratise-work-health-lives-market>

Fraser, Nancy (2020), Webinar. «The Left Reflects on the Global Pandemic: Nancy Fraser.», *Transform Europe* (16/4/2020). A: <https://youtu.be/SzfymFO8hHI>

Gilligan, Carol (2013), *La ética del cuidado*. Barcelona. Fundació Víctor Grífols i Lucas.

Instituto Nacional de Estadística (2020). *Actividades de cuidados y tareas del hogar. Niños que asisten a centros educativos y de cuidados. Hogares con personas dependientes*. A: https://www.ine.es/covid/covid_inicio.htm

Padilla, Javier; Gullón, Pedro (2020), *Epidemiocracia. Nadie está a salvo si no estamos todos a salvo*. Madrid: Capitan Swing.

Pérez-Orozco, Amaia (2006), *Perspectivas feministas en torno a la economía. El caso de los cuidados*. Consejo Económico y Social (España).

Pérez-Orozco, Amaia (2014), *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.

Pérez-Orozco, Amaia (2020), *Los cuidados son la Cara B del Sistema*. Congreso de los Diputados el 29/05/2020. A: <https://youtu.be/RkOG2JCboTY>

Wenham, Clare; Smith, Julia; Morgan, Rosemary (2020), «COVID-19: the gendered impacts of the outbreak», *Revista científica The Lancet*. (6/3/2020). A:

[https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)30526-2/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)30526-2/fulltext)

GENEALOGÍA Y RASGOS ESENCIALES DEL PARAÍSO FISCAL

Josep Maria Gatnau Joaniquet

Resumen

La definición de paraíso fiscal ha resultado históricamente problemática. No se han establecido criterios objetivos y universalmente compartidos para definirlos. En la práctica se han definido extensivamente, o por ostensión, mediante la elaboración por parte de los organismos oficiales pertinentes, de las denominadas listas negras, y se han caracterizado rasgos del tipo ideal de paraíso fiscal. El propósito del presente trabajo es considerar esta problemática definición, utilizando las herramientas que proporciona el análisis filosófico, y analizar esta realidad socioeconómica, desde el presente y mediante una perspectiva histórica, a la que nos referimos como paraísos o refugios fiscales, para tratar de dirimir si existen propiedades universales, más allá de las que sean accidentales, coyunturales o superficiales, aunque típicamente se atribuyan a ellos. Para ello se revisa literatura acerca de lo que han manifestado autoridades públicas y académicas, la historia de esa realidad social y un análisis de su actualidad, caracterizada por una sanción moral y legal que ha llevado a un cerco internacional, que, si no supone una amenaza de extinción, sí reduce su magnitud potencial. Se concluye que, dada su función geopolítica, sobrevivirán, pero acotando su acceso, y acentuando su condición de estado de excepción legal (aunque naturalizado) y de privilegio personal (concedido por parte de un Estado), que históricamente ha sido lo sustancial en ellos.

1. Introducción. La problemática definición de paraíso fiscal

«Paraíso fiscal es una valoración técnico-política acuñada por la OCDE²³» (Vigueras, 2010, p.14). Parece que paraíso fiscal se acuña por error de traducción de *tax haven*, que debería ser traducido como refugio fiscal, porque todo *haven* (refugio) no es un *heaven* (paraíso).

Aunque sea común que nuevas palabras y conceptos deriven de errores o variaciones imprevistas de diversa índole, el problema está en que los errores, o ciertos neologismos, pueden inducir a perder de vista la verdadera naturaleza de un concepto. Por ejemplo, si alguien habla de paraíso fiscal, quizás refuerce la idea de la fiscalidad, de la baja tributación, y puede hacer perder de vista otros rasgos que según algunos autores definen a los llamados paraísos fiscales, como la posibilidad de ocultación del origen ilícito de los fondos ahí depositados.

Se ha considerado problemática la definición de paraíso fiscal desde que fue considerado problema digno de atención. El informe Gordon (1981, p.21) del Tesoro norteamericano decía que no hay ninguna prueba objetiva y clara que permita identificar a un país como paraíso fiscal (Palan, 2007, p.14).

²³ Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos.

Pero regresemos a la filosofía. ¿Cómo debe ser una buena definición? Veamos una definición de ‘definición’ según la RAE):

«Definición: 2. f. Proposición que expone con claridad y exactitud los caracteres genéricos y diferenciales de algo material o inmaterial».

El propósito de este trabajo será precisamente determinar qué caracteres y rasgos, de cierta realidad material o inmaterial, denominada paraísos fiscales, son genéricos y diferenciales, pero no accidentales.

Antes de llegar a una conclusión acerca de esta realidad, exploraremos lo que dicen las autoridades (organismos oficiales, literatura académica, etc.) acerca de los paraísos fiscales, lo que nos proporciona acerca de esta realidad una visión histórica (considerando los puertos libres como proto-manifestaciones de paraísos fiscales), pero también lo que sucede actualmente en la práctica. En base a los resultados obtenidos, se juzgará si se han comprobado rasgos y propiedades comunes y específicas de esa realidad que llamamos paraísos fiscales, y si es posible, se dirimirá si se trata de propiedades accidentales o necesarias, en el sentido que le confería Aristóteles²⁴ (Metafísica, V, 29, 1025a): «a uno le sucede accidentalmente que llega a Egina, si no llega porque tuviera la intención de llegar allá, sino al ser desviado por una tormenta o apresado por unos piratas» (1994, p. 262).

2. Definiciones de las autoridades

En la práctica financiera y tributaria, la única definición que cuenta de paraíso fiscal es la que utilizan las diversas autoridades estatales y otros organismos, porque el ser considerado paraíso fiscal conlleva serias consecuencias para las empresas y agentes que realizan transacciones con personas (físicas o jurídicas) residentes en estos países. Pero, aunque algunos organismos como la OCDE se hayan atrevido a definir propiamente paraíso fiscal, la realidad es que las únicas definiciones relevantes son las que se realizan mediante listas «cerradas, pero frecuentemente cambiantes»: es decir, lo que en filosofía del lenguaje se denomina definición por extensión, o bien, por ostensión (una definición ostensiva es la que se identifica con un sustantivo o propiedad que es común en un grupo de objetos).

²⁴ Véase sobre el accidente en Metafísica, V, 30.

Y es que el problema no solo radica en que sea difícil obtener una definición propia hiperinómica (Escavy, 2003, p.66), sino que ni siquiera hay acuerdo universal en ofrecer una lista cerrada de paraísos fiscales, porque cada organismo, país o Administración, ofrece y negocia su propia lista. A modo de ejemplo, para hacerse una idea de qué territorios ha considerado España como paraísos fiscales, mostraré la lista contenida en el artículo 1 (RDL N° 1080, 1991); en la cual se han destacado en distinta intensidad de amarillo los territorios que mantienen o han mantenido relación con la Corona Británica, para ver cómo hay un claro predominio de este antiguo imperio (en un tono más rosado, con los EEUU).

Fig. 1. Tabla de elaboración propia

— Principado de Andorra.	— Islas de Guernesey y de Jersey (Islas del Canal).	— Islas Vírgenes de Estados Unidos de América.
— Antillas Neerlandesas.	— Jamaica.	— Reino Hachemita de Jordania.
— Aruba.	— República de Malta.	— República Libanesa.
— Emirato del Estado de Bahrein.	— Islas Malvinas.	— República de Liberia.
— Sultanato de Brunei.	— Isla de Man.	— Principado de Liechtenstein.
— República de Chipre.	— Islas Marianas.	— Gran Ducado de Luxemburgo
— Emiratos Árabes Unidos.	— Mauricio.	— Macao.
— Gibraltar.	— Montserrat.	— Principado de Mónaco.
— Hong-Kong.	— República de Naurú.	— Sultanato de Omán.
— Anguilla.	— Islas Salomón.	— República de Panamá.
— Antigua y Barbuda.	— San Vicente y las Granadinas.	— República de San Marino.
— Las Bahamas.	— Santa Lucía.	— República de Seychelles.
— Barbados.	— República de Trinidad y Tobago.	— República de Singapur.
— Bermudas.	— Islas Turks y Caicos.	
— Islas Caimanes.	— República de Vanuatu.	
— Islas Cook.	— Islas Vírgenes Británicas.	
— República de Dominica.		
— Granada.		
— Fiji.		

Una definición extensiva u ostensiva no satisface la comprensión de su esencia, aunque eso no significa que de estas listas no se puedan abstraer rasgos y características que sean comunes. A pesar del hecho de la pluralidad de listas, cambiantes y sin criterios objetivos, es posible definir un tipo ideal de paraíso fiscal, con los siguientes rasgos (Vigueras, 2010, p. 18): baja o nula tributación, por lo menos para los no residentes; con acceso a la banca internacional; férrea defensa de la confidencialidad y privacidad (por ejemplo garantizando penalmente el secreto bancario o permitiendo mecanismos anónimos como la disponibilidad de títulos de valores al portador no registrados); y escasa o nula colaboración con otras jurisdicciones, lo que ha favorecido el blanqueo de capitales, o su opuesto: la evasión fiscal²⁵ (Blum, 1998, s.n.).

Más allá de estas clasificaciones y definiciones, o la definición altamente arbitraria de las listas negras actuales (definiciones por extensión o por ostensión), la esencia de los paraísos fiscales como mejor se capta y comprende es mediante el estudio de su historia, como seguidamente resumo, dada su condición de realidad social y geopolítica mutante que es.

3. Historia de los paraísos fiscales y de la banca global *offshore*

El propósito del presente apartado, el más extenso, es triple: por un lado, ver toda la serie de aparentes contingencias que parecen haber dado lugar al actual sistema financiero global, intensamente vehiculado a través de los paraísos fiscales (*offshore*), pero al mismo tiempo dar cuenta de cómo todas las vías parecen conducir a Londres, o a estar bajo la influencia del Poder anglosajón. Por último, notar que la presencia de esa influencia podría revelar un trasfondo de razón geopolítica en la existencia de esta realidad (que denominamos paraísos fiscales), que ya estaba presente en la aparición de los proto-paraísos fiscales, pero que también es clave para la supervivencia de los paraísos fiscales en un futuro. Es el apartado aparentemente menos filosófico, pero he procurado que no resulte técnico ni comprensible solo para expertos en finanzas y leyes, diferenciando 4 momentos clave en la emergencia de la figura del paraíso fiscal hasta su apogeo a finales del segundo milenio: los puertos libres, la residencia ficticia, los refugios de montaña y la banca extraterritorial. Ya en el apartado IV se ilustrará el estado actual de ostracismo

²⁵ Esto es así porque el blanqueo de capitales trata de camuflar el origen ilícito de unos fondos, pero legalizando el producto obtenido, para que se puedan mover y usar libremente los capitales. En cambio, la evasión fiscal es ocultar un producto (unos capitales) obtenido lícitamente para esquivar el pago de impuestos.

general –pero con excepciones–, de los paraísos fiscales, que hace que incluso llegue a *oler mal* y levantar sospechas el dinero de las personas jurídicas residentes en tales países.

En un principio fueron los puertos libres (Palan, 2007, p. 34) de imperios (como el romano o en Grecia), que denomino paraísos fiscales naturales o *proto-paraísos*, como una forma incipiente de aquellos que se desarrollaron a partir de la Modernidad, dos milenios más tarde.

Dos milenios después, tempranamente ya se puede identificar la influencia de la Corona Británica, que convierte en práctica habitual la patente de corso. Entre los siglos XV a XVIII los ingleses ofrecieron hospitalidad a los piratas y corsarios para disfrutar del dinero que saqueaban, y a la vez, brindarles un lugar de residencia. En 1612 ofrece el primer perdón incondicional, una amnistía general a cambio de lealtad (Blum, 1998, s.n.). Guaridas caribeñas de piratas llegan a constituir frugales repúblicas, como la confederación República de los Piratas y el Triángulo de las Bermudas, con capital Nassau, en la isla de Nueva Providencia (Bahamas), desde 1706 hasta 1718. En 1788, en las Islas Caimán, tras un naufragio de 10 barcos ingleses, los supervivientes son acogidos por los nativos y el Rey Jorge III de Inglaterra les concede la exención de pago de tributos como recompensa. En definitiva, se trata de tratos a favor a cambio de pagos y lealtad a la Corona.

Otro hito importante en el desarrollo de la idea del paraíso fiscal es la noción de la residencia ficticia. Desde 1846 empieza el registro obligatorio de las sociedades en EE.UU. En 1880 Nueva York y Massachusetts concentran las sedes de las mayores empresas del país (Palan, 2007, p. 40). Un abogado mercantil de Nueva York aconseja al gobernador del estado fronterizo de Nueva Jersey que aumente sus ingresos estableciendo un tope máximo a los impuestos a pagar por parte de cualquier empresa que se instale en el estado. Ante el éxito logrado, el vecino estado de Delaware hace lo mismo en 1898. Hoy cerca de la mitad de las empresas norteamericanas que cotizan en bolsa tienen su sede social en el estado de Delaware (Palan, 2007, p. 41).

«Habrà que esperar al Reino Unido de los años 1920 para que el principio de un registro ficticio de las empresas por razones fiscales vea la luz a nivel internacional» (Palan, 2007, p. 41). Y las circunstancias parecen un tanto casuales.

Sin ninguna duda es la mundialización económica y financiera la que da más madera para el crecimiento y mayor alcance de los paraísos fiscales (Palan, 2007, p. 36), y cuando la práctica de la residencia ficticia se extiende a lo largo del imperio británico, después

de varios fallos judiciales, es cuando la idea del paraíso fiscal coge impulso y alcanza una realización a escala planetaria.

El Reino Unido era la principal potencia mundial y los inversores británicos tenían propiedades alrededor del mundo, y en ese contexto, «los jueces londinenses acabarán por inventar involuntariamente la residencia ficticia por razones fiscales» (Palan, 2007, p. 42), a partir del caso de la multinacional del diamante De Beers en África del Sur, cuya sentencia consideraba que la residencia de una compañía radicaba allí donde se decidía la estrategia. Es decir, si el consejo de administración estaba en Londres, allí estaba la sede donde debía tributar. Ante este precedente, no tardará la compañía inglesa Egyptian Delta Ltd, que compraba y alquilaba terrenos en Egipto, en trasladar su Consejo de Administración a El Cairo y llenarlo de una mayoría de residentes egipcios. Y como la empresa podía acreditar que tenía una dirección instalada fuera del Reino Unido, no pagaría los impuestos en Londres. Se trata de una decisión que fue imitada por otras sociedades y en otros territorios británicos, como en las Bermudas, Bahamas, Islas Caimán y Hong Kong (Palan, 2007, p.43).

Después del surgimiento de la idea de la residencia ficticia y de su extensión a principios del s. XX, la Ley suiza de 1934 del secreto bancario iba a levantar el segundo pilar que sostendrá la estructura del refugio fiscal y financiero que dominó el entramado monetario global situado *offshore* (en territorios de ultramar), aunque dirigido principalmente desde Londres hasta finales del S.XX, en el momento de la máxima esplendor y perfección.

¿La causa? Accidental y reactiva. Un escándalo en la Asamblea francesa, que afectaba a senadores socialistas, al antiguo ministro de Trabajo del gobierno Clemenceau, Paul Jourdain y a otras personalidades (Palan, 2007, p. 47), hizo que las autoridades francesas presionaran al consejo de administración del Banco Comercial de Basilea para que les autorizaran a examinar sus libros de cuentas. Convocados en París dos de sus administradores, ante el rechazo inicial del banco, son detenidos y pasaron 2 meses en la cárcel. El Gobierno Federal Suizo rechaza la solicitud de entrada judicial. Pero:

El mal ya está hecho y numerosos clientes extranjeros de los bancos suizos se alarman y se precipitan a retirar su dinero. [...] Los banqueros suizos pronto reaccionan [...] y se pide la protección penal del secreto bancario. [...] Al convertir la violación del secreto bancario en un delito perseguido de oficio por las autoridades suizas, la ley de 1934, se atenuaba el peligro [de ceder ante las presiones de acceso al registro por parte de autoridades extranjeras]. [...] El artículo 47 [de la ley del secreto bancario de 1934 en Suiza] desempeñó muy buen papel y durante los 3 años siguientes la fortuna administrada por los bancos suizos aumentó en un 28%. [...] Varios territorios como Beirut, Tánger, las Bahamas,

Liechtenstein y Montevideo copiaron la ley Suiza, que se convirtió en un punto de referencia» (Palan, 2007, pp. 48-50).

Esta génesis del secreto bancario no tiene nada que ver con el mito del refugio antinazi suizo, sino que se trata de una serie de decisiones reactivas ante acontecimientos imprevistos por los actores clave. Lo que no quita que, aprovechando la «dependencia del camino», algunos no sepan sacar el máximo provecho, aumentando la apuesta, como crear un mito como el del refugio contra los nazis, cuando la persecución contra los judíos no tuvo nada que ver en su génesis. Un mito que se introduce en 1966 ante la presentación de un proyecto de ley contra el secreto bancario suizo en el Congreso norteamericano, cuando «el presidente de la Comisión de los bancos subraya que es necesario tener en cuenta el hecho que el secreto bancario suizo se remonta directamente a las terribles operaciones de la Gestapo en Suiza antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial» (Palan, 2007, p. 50).

El desarrollo de una banca extraterritorial (*offshore*), o en territorios de ultramar, es clave porque un territorio con privilegios fiscales, pero sin un sistema financiero integrado con el sistema mundial, no es de mucha utilidad para el gran capital. Para ello ha resultado crucial el desarrollo del mercado de eurodólares, que no se refiere al tipo de cambio del euro respecto al dólar, sino a una banca (Palan, 2007, p. 53) que opera (mediante anotaciones y registros contables, que no implican movimientos reales) sobre todo con dólares, desde Londres (principalmente), porque así lograba escapar del control de las autoridades estadounidenses, «al efectuarse en un espacio ficticio, extraterritorial [*offshore*]».

«Hasta los años 60 los paraísos fiscales fueron refugios fiscales para la población acaudalada y algunas grandes empresas» (Palan, 2007, p. 52), pero en 1957 se crea una norma legal por la cual «el Banco de Inglaterra permite que las transacciones financieras realizadas en Londres entre dos no residentes y con una divisa distinta de la libra esterlina estén exentas de cualquier tipo de control reglamentario por su parte» (Palan, 2007, p. 53). Desde ese momento «Jersey y Guernsey combinan las mismas ventajas para sacar partido de su posición privilegiada respecto al mercado financiero londinense [y permitir] la circulación extraterritorial de los capitales sin control público, de manera que los paraísos fiscales llegarán adquirir el papel predominante que tienen en la actualidad [...] en los mercados financieros globales]» (Palan, 2007, p. 53).

¿La creación del mercado de los eurodólares se debe a una sucesión de actos otra vez presuntamente casuales, tal como aconteció con el secreto bancario suizo? Es posible

que solo sea el producto de una serie de actos sucesivos no planificados desde un nivel superior, que solo responden a la intención de ciertos sujetos que perseguían su propio interés. Expone Palan:

Sir George Bolton estuvo trabajando como experto en el mercado de los tipos de cambio en un banco comercial y entró en el Banco de Inglaterra hasta terminar siendo el número dos de la entidad. Se hace cargo de la dirección del Bank of London and South America (BOLSA). Gracias a su puesto de observación privilegiado, Bolton había comprendido que la libra esterlina había perdido definitivamente su lugar de primera moneda mundial en favor del dólar. Pero también estaba convencido de que la City de Londres podía recuperar su papel de primera plaza financiera mundial, convirtiéndose en el lugar desde el que organizar los negocios en dólares que se llevaban a cabo fuera de los Estados Unidos (Palan, 2007, p. 52).

Y desde los bancos de Londres, la práctica se extiende por el mundo, empezando por los territorios británicos:

Los bancos británicos empiezan a desarrollar sus actividades a partir de Jersey, Guernsey y la Isla de Man, pero a partir de 1964, con la llegada de los bancos norteamericanos como el Citibank, el Bank of America y el Chase Manhattan, contribuirán a la ampliación de este mercado. Los bancos norteamericanos instalan sus filiales en Londres, pero se dan cuenta de que pueden obtener las mismas ventajas estableciéndose en los territorios británicos de ultramar sin desfase horario con la Costa Este americana, como las Bahamas, Bermudas, Islas Caimán... Todas estas pequeñas islas situadas cerca de los grandes centros financieros empiezan de este modo a ocupar su lugar en la mundialización financiera (Palan, 2007, pp. 54-55).

4. La condena actual de los paraísos fiscales

He acabado el apartado anterior en el momento álgido, de pleno auge de los paraísos fiscales y de la banca extraterritorial (*offshore*). La realidad actual dista de tal idílica situación. Por experiencia personal, habiendo trabajado en el sector financiero-legal por más de 5 años, pude constatar que los agentes económicos son cada vez más reacios a la utilización de paraísos fiscales. Con todo, no es adecuado concluir un estado de la situación general, a partir una experiencia particular. Lo adecuado sería analizar el panorama de la situación actual mediante el análisis estadístico.

El problema es que precisamente por su naturaleza, las estadísticas referentes a los paraísos fiscales son estimaciones poco fiables (Blum, 1998, s.n.). Hay cada vez más voces que ponen de manifiesto mi experiencia personal. Personas que han tenido problemas para repatriar fondos de origen lícito, solo porque se hallaban depositados en bancos *offshore* (Henderson, 2017).

Y esto tiene una explicación a raíz de movimientos sociales, cumbres interestatales y la labor de organismos interestatales, que han ido trabajando para cercar cada vez más

a estos territorios, siguiendo una estrategia de *Name and Shame* entre naciones (ostracismo internacional).

A continuación expongo la crítica social y condena moral que se les hace, el cerco institucional que les ha condenado a un declive evidente (condena legal-efectiva) y consecuencias indirectas como la aparición de una discriminación material: ahora no todo el dinero es igual (lo que parece contradictorio, dado que en teoría, por definición, se trata de un bien homogéneo), según el paraíso fiscal donde radique la persona jurídica titular de los fondos y el tipo de banca *offshore* que los tenga depositados.

Lo primero que se produce es una condena moral y una crítica social, que lleva a movimientos organizados a nivel mundial contra la globalización financiera, con un control predominante desde Londres, como capital de las fianzas y centro de la banca *offshore*, mediante la cual operan las «personas residentes»²⁶ en los paraísos fiscales.

Los movimientos sociales han sido clave para denunciar, desde el anticapitalismo o desde movimientos contrarios de la globalización financiera, la inmoralidad de los paraísos fiscales y de la desregulación que representa la banca extraterritorial. A ello hay que añadir organizaciones que llevan trabajando de un modo regular y con el apoyo de la academia, como ATTAC (Vigueras, 2010, p. 17). ¿Qué razones les llevan a condenar su existencia?

Primeramente, es el vehículo predilecto de los mayores polizones fiscales (que cometen *tax abuse*), un agujero negro donde se pierden recursos que deberían pertenecer a las arcas públicas.

En segundo lugar, son una mancha negra contra la transparencia, orden, claridad y justicia en el mundo. Favorecen estafas y desfalcos financieros, como Enron o Parmalat (Vigueras, p. 68), o la irresponsabilidad empresarial, como con el naufragio del *Prestige*, mediante las banderas de conveniencia (Vigueras, p. 47). Canalizan operaciones del circuito terrorista internacional, como sucedió en el 11-S (Vigueras, p. 108). Dan caudal a las ganancias excesivas e ilícitas, obtenidas de ríos revueltos y sangrientos, como el narcotráfico y la trata, favoreciendo el lavado de dinero (Blum, 1998, s.n.) a gran escala y en distintas fases (Vigueras, pp. 77-79), e incrementan las posibilidades de la corrupción gubernamental (Vigueras, p. 106).

En tercer lugar, se caracterizan por la falta de transparencia, que además de dar lugar a situaciones de flagrante injusticia y desmesura, supone un límite en la consecución de

²⁶ Residentes *de jure*, pero ficticiamente.

bienestar, dado que el óptimo más eficiente en un contexto de economía de libre mercado requiere que la información esté al alcance del común: «poder saber» y democratizar el acceso a la información contribuye a mejorar el potencial de eficiencia económico-social, según el paradigma microeconómico más consolidado en los programas educativos.

En cuarto lugar, favorecen indirectamente la desigualdad por la competencia fiscal que hacen a los países más socialdemócratas, además de por lo que se pierde directamente del propio fraude fiscal (evasión y elusión), y también porque aumentan la autonomía de las finanzas internacionales frente a los Estados nación (Vigueras, p. 90).

En quinto lugar, podrían acrecentar la inestabilidad financiera por la desregulación de los movimientos de capitales (capitales golondrina) que implican (Vigueras, pp. 47-66). También porque esos diminutos Estados no pueden garantizar la estabilidad financiera mundial: las Islas Caimán, con un PIB que no llega al billón de dólares anglosajones, tienen unos depósitos y activos bancarios unas 1600 veces superior a esa cifra (Vigueras, p. 93).

Todas estas consecuencias, nefastas para la mayoría de sociedades del planeta, han conducido a los gobiernos a legislar en contra de los paraísos fiscales.

Sería la que denomino condena legal-efectiva, que ha logrado un cerco institucional mediante el acuerdo entre países y organizaciones internacionales, que ha sido relativamente reciente, y que se basa fundamentalmente en la elaboración de listas negras, que sancionan las transacciones realizadas con personas residentes en tales jurisdicciones.

Se ha mencionado que la definición extensiva de paraíso fiscal, que es la que cuenta en la práctica, es la determinada por las administraciones y organizaciones internacionales mediante la confección de listas negras, tal como comenta Palan (2007, p. 101), porque tiene una serie de consecuencias negativas para las empresas que tienen relaciones con empresas y sucursales de esos países, lo que obliga a llegar a acuerdos negociados (y, por ende, discrecionales). Los países avanzados consideran paraísos fiscales a los demás según si son transparentes o no, es decir, según el grado de intercambio de información que tengan entre las administraciones de los países. Esto añade presión a los países para adoptar estándares de colaboración en el intercambio de información, y ha supuesto una persecución eficaz contra su autonomía, llevándolos al ostracismo (Palan, p. 102) mediante una política de *Name and Shame* (nombrar para avergonzar).

¿Se puede luchar contra los paraísos fiscales? Es bastante fácil en la teoría. Esta política seguida ha resultado eficaz. Y se puede seguir profundizando en esa línea ampliando las cadenas de información, trazando transparentemente la titularidad real de

los bienes, evitando reconocer la titularidad de personas físicas o jurídicas radicadas en esos paraísos fiscales y haciendo ostracismo a los países que no hacen ostracismo a los paraísos fiscales...

¿Pero hay un límite? Mientras no haya un único Estado socialista mundial –lo que es una utopía en el mejor de los casos– siempre habrá activos que estarán a salvo en los refugios fiscales. Se pueden guardar allí yates, arte, billetes, oro, diamantes... Puede reducirse el tamaño del pastel, pero siempre cabrán algunas *migajas* nada despreciables. Puede guardarse también todo capital móvil en sí (no los títulos que visten y representan activos *firμες*), o lo que es inherentemente virtual, electrónico, como los dominios de internet; y personas ficticias ahí radicadas pueden intercambiar y luego decir poseer activos basados en *blockchain*, como las criptomonedas (Bitcoin), o realizar transacciones realizadas en la *dark-deep web*.

En definitiva, una vez levantado todo velo y limitada la *teleposesión ficticia* desde los pequeños paraísos fiscales, en esos refugios todavía cabe guardar una riqueza autosuficiente (que se bastaría a sí misma incluso en situación de considerable autarquía), pero en cualquier caso sí se ha podido comprobar que la sanción legal puede empequeñecer el pastel y estrechar el cerco, tal como está sucediendo. Y si no se ha hecho con mayor contundencia –por ahora–, podría ser porque así interesa a algunas élites relevantes, pero creo que es más por miedo a una rápida huida de capitales que pueda causar el colapso de una economía a corto plazo.

La consecuencia del anterior cerco organizado internacionalmente no ha sido la desaparición, sino la discriminación entre territorios *offshore*. Si forma parte de la Commonwealth y el control desde Londres es muy estrecho, el resultado es que suele ser una jurisdicción respetable. En cambio, se presume que un dinero procedente de Panamá será mucho más negro y sucio, menos reputado, por mucho que el dinero sea por su naturaleza un bien homogéneo. También es verdad que el centro del Mundo, también financiero, está virando hacia el sudeste asiático (Palan, p. 114), de Londres a Hong Kong, Macao o Singapur, pero es poco recomendable enviar fondos a Panamá si uno no va a viajar y permanecer una larga temporada allí.

Así, se puede constatar que la condena legal ha tenido una consecuencia indirecta: la discriminación del dinero según la reputación de los paraísos fiscales. Porque las entidades financieras más reputadas no tienen ningún problema para seguir operando desde Londres, a través de Jersey, Caimán, etc.

Como conclusión, se puede augurar que, si en los años 80-90 el acceso a los paraísos fiscales se había democratizado considerablemente, o por lo menos era muy asequible, el futuro deparará un mundo donde unos pocos tendrán el privilegio de poder aprovechar los paraísos fiscales que queden vivos. Se regresará así otra vez al privilegio real-personal por el cual solo unos pocos agraciados (incluso nominativamente) tendrán la «autorización para la libertad» que ofrece el poder ocultarse, de permanecer al margen de la ley general aplicable a los demás. Ya está ocurriendo que el dinero *offshore*, como norma general, tiene dificultades para su regreso *onshore*, sin perjuicio que las entidades financieras bien establecidas, no tienen ningún problema para disfrutar de los paraísos acreditados (Jersey, Man, Cayman, Bahamas...). Como dice el dicho, el que parte y reparte se queda con la mejor parte.

¿Entonces, los paraísos fiscales están condenados a extinguirse? Difícil ser tan taxativo, pero si en cierta medida se democratizó su uso en la segunda mitad del s. XX –o, al menos, fue accesible para la mayoría de empresas e individuos a los que les compensara el coste de estructurarse en tales paraísos (es decir, a los más ricos, a quienes fácilmente les compensaba, y que lo podían hacer porque no se requería una autorización nominal especial)–, regresaremos a un uso más restringido, solo disponible para algunas personas privilegiadas (vehiculado a través del poder financiero, y este poder sí requiere constituirse de licencias nominativas especiales). Menor magnitud, pero de mayor *calidad*. No auguro una extinción porque hay razones geopolíticas²⁷ de peso para que esta política de ofrecer privilegios fiscales o financieros (secretismo, confidencialidad, etc.) siga siendo amparada por parte de poderosos Estados. La situación esperable es un punto medio que no es ni un acceso indiscriminado a estos servicios por parte de cualquiera (como lo ha sido durante un breve –bajo una perspectiva histórica– periodo de tiempo), ni tampoco su extinción.

5. Conclusiones. ¿Qué es lo esencial y universal de la idea de paraíso fiscal tras abstraer todo lo accidental?

Distintos motivos son los que llevan a las personas a buscar un lugar en un paraíso fiscal donde refugiar su dinero: operar con secretismo, guardar confidencialmente fondos al margen de autoridades o cónyuges, rebajar la carga impositiva, etc. Lo cierto es que *va*

²⁷ Parafraseando lo que diría aquel (Clinton), «es la geopolítica, estúpido», y no la economía, porque me inclino a pensar que lo que a la larga pasa ante todo, como Poder determinante, no es el accidente del número, sino la más firme sustancia del territorio.

de suyo ofrecer una fiscalidad atractiva una vez que ocultas un patrimonio a otras autoridades, pero ni siempre es el caso (Suiza y Andorra hacen retenciones de impuestos para luego repatriar lo recaudado a los países de origen), y no todos los territorios con impuestos bajos, son paraísos fiscales.

Como se ha hecho mención en el apartado anterior, parece que regresamos al privilegio personal, por *razones geopolíticas*, y en este punto es donde podemos llegar por fin a entrever los rasgos universales de los paraísos fiscales. Se trata de territorios que *permiten y posibilitan*:

1. Un *privilegio personal*, de normalizar y naturalizar la infracción legal: de integrar en el sistema un *estado constante de excepción legal*, a cambio de una *fee* o favor. El privilegio puede consistir, o bien en la posibilidad de ocultación, que siempre confiere un gran poder, que denomino poder panóptico (el poder ver y actuar al margen de ciertas jurisdicciones sin ser visto), en escapar de un exceso de regulaciones, o bien en un privilegio fiscal (para tributar menos). Pero si no hay una única modalidad universal, este rasgo resulta accidental, no sustancial. Lo esencial es la cuestión del privilegio personal, el hecho de la discriminación entre personas (a los residentes directamente, o a los no residentes, de manera que los residentes se beneficien indirectamente de esa excepción legal de todas formas) por razón de un trato de favor, por parte de un Estado que autoriza la excepción: el resultado finalmente es que se articula y estructura un *estado de excepción permanente* en tal territorio.
2. Por *razón geopolítica*, como causa final para la cual ese Estado autoriza un estado [como de] excepción. Porque ofrecer privilegios personales es un modo que tienen los Estados e Imperios para comprar lealtades. Sirve para no perder Poder un Imperio, o para ganarlo, si otros renuncian a las ventajas de administrar las «fuerzas oscuras y ocultas», si se me permite la expresión. Y es aquí donde vemos normalmente la alargada sombra del Reino Unido.
3. Llegar a Londres. Es sorprendente, tal como se puede comprobar en el apartado de la historia de los paraísos fiscales, como pese la gran cantidad de circunstancias azarosas y contingentes que han llevado a la actual configuración del sistema financiero internacional (que usa intensivamente paraísos fiscales), al final todos los caminos parecen conducir a Londres.

En definitiva, hay una idea de paraíso fiscal que subyace sobre una realidad social e histórica muy amplia y prolongada, que más allá de realidades concretas y demasiado coyunturales, viene definida por unas determinadas propiedades universales (territorios basados en el «estado de excepción constante» cuya razón de ser en última instancia es sacar *ventaja geopolítica*), y en cambio, otros rasgos parecen ser accidentales, derivados u opcionales (lograr alta confidencialidad, secretismo, burlar regulaciones financieras o medioambientales, evadir o eludir impuestos, etc.).

En mi opinión considero satisfactorio haber mostrado cómo no es un rasgo esencial de los territorios denominados paraísos fiscales y de su idea histórica, ni su secretismo (secretismo bancario, no obligatoriedad de inscripción en registros societarios, etc.), ni la vía de escape a una jaula burocrática excesivamente dura, ni su baja tributación. Se trata de rasgos comunes, pero no esenciales. Lo realmente sustancial es esa razón de Estado (geopolítica) que define una política consistente en ofrecer privilegios a ciertas personas (a cambio de pagar por las *fees* que autorizan mantenerse al margen de una legislación, independientemente del país de residencia), y usa para ello unos territorios sobre los que estructura y capitaliza el estado de excepción, de manera que se asegura su lealtad (a un Imperio, a una Corona...). Esta razón de Estado (geopolítica) ha acompañado siempre desde su origen a los paraísos fiscales y a sus formas primeras, y es esperable que siga vigente.

6. Bibliografía

Adams, Charles (2001), *For Good and Evil: The Impact of Taxes on the Course of Civilization*, Madison Books.

Aristóteles (1994), *Metafísica*, Calvo Martínez [tr], Barcelona, Gredos Editorial.

Blum, J, Levi, M, Naylor, T & Williams, P (1998), «Refugios Financieros, Secreto Bancario y Blanqueo de Dinero», *Boletín de Prevención del Delito y Justicia Penal*, Número 8, Naciones Unidas, Oficina Contra la Droga y el Delito.

ED-Economía Digital (2014, Mayo, 31), «Delaware, el paraíso fiscal preferido de las grandes del Ibex. De las 467 sociedades que las cotizadas españolas tienen en territorios 'off shore', el 28% se encuentra en este estado americano», *Economía Digital*, https://galicia.economiadigital.es/directivos-y-empresas/delaware-el-paraiso-fiscal-preferido-de-las-grandes-del-ibex_336924_102.html, consultado el 2 de Diciembre de 2020.

Escavy Zamora, R. (2003), *Ideas Lingüísticas Hispánicas: De San Isidoro a Ortega*, Universidad de Murcia.

Henderson, A. (2017), «7 Reasons Why Onshore is the New Offshore», *Nomad Capitalist*, <https://nomadcapitalist.com/2017/07/03/why-onshore-is-the-new-offshore/>, consultado el 20 de diciembre de 2020.

Marx, Karl (2004), *El Capital*, Tomo I, «XXIV. La llamada acumulación originaria», Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Palan, R & Chavagneux, C (2007), *Los paraísos fiscales*, El Viejo Topo.

Real Decreto Ley 1080. BOE, Madrid, España, de 5 de julio de 1991.

Vigueras, J. H. (2010), *El trasfondo de los paraísos fiscales*, Attac España.