

Universitat de Barcelona
Facultat de Filologia
Departament de Filologia Hispànica, Teoria de la Literatura i Comunicació
Àrea de Teoria de Literatura i Literatura Comparada

Treball de Final de Màster

Estudiant: Cristina ALSINA RIOS
Polítiques de la subjectivitat en temps de Covid-19

Dirigit per: Dr/Àlex MATAS PONS

Curs 2020-2021
(setembre 2021)

Firma de l'estudiant

Firma del director de recerca

Polítiques de la subjectivitat en temps de Covid-19

Cristina Alsina Rios

RESUM

Aquest estudi pretén reflexionar, en un primer moment, sobre la literatura assagística escrita durant la pandèmia per tal de raonar sobre les transformacions que s'han dut a terme en el moment de pensar els processos de subjectivitat. Per altra banda, s'emmarca l'estudi en un diàleg que també contempla les conseqüències i les implicacions derivades de l'ús i el progrés de les noves tecnologies. En conjunt, el propòsit de l'estudi és considerar, a partir d'aquests dos paràmetres, de quines maneres es poden pensar els nous entorns i les noves experiències per tal d'establir un diàleg crític amb les propostes que ofereixen les societats contemporànies.

Paraules clau: subjectivitat, societat, covid-19, assaig

ABSTRACT

This paper aims to think about the published essays written during the pandemic to discuss the transformations that have taken place when talking about our own subjectivity. Additionally, the study is part of a dialogue that also considers the consequences and implications arising from the use and progress of new technologies. Ultimately, the purpose of this deliberation is to reflect by studying the parameters of subjectivity and new technologies how new environments and experiences can be thought to establish a critical dialogue with contemporary societies.

Key words: subjectivity, society, covid-19, essay

ÍNDIX

1. INTRODUCCIÓ	2
2. MOVIMENTS D'OBERTURA I DE TANCAMENT	6
2.1. El desplaçament de la subjectivitat	10
2.2. Sobre la postergació de l'experiència temporal	15
2.3. Fractalitats	20
3. SOBRE LA INDISPONIBILITAT	31
3.1. El síndrome del <i>Burnout</i>	31
3.2. Surfistes, naufrags i terroristes	35
3.3. Sobre la indisponibilitat	40
3.3.1. <i>L'agressió</i>	42
3.3.2. <i>Sobre la relació de ressonància amb el món</i>	44
3.4. El subjecte immunològic	47
4. MEDIACIONS	55
4.1. Sobre l'esfera pública	57
4.2. En horitzontal	59
4.3. Polítiques del jo	63
4.4. La ficció d'allò real	68
5. XARXES DE SUPORT	71
5.1. Social Care	72
5.2. Do it yourself	75
6. CONCLUSIONS	76
7. BIBLIOGRAFIA	81
8. ANNEXOS	82

1. INTRODUCCIÓ

La proposta d'aquest estudi parteix de la inquietud i la voluntat d'atendre nous discursos derivats d'una reflexió sobre la pròpia subjectivitat en contacte amb l'entorn sociourbanístic, tenint en compte el context pandèmic dels últims dos anys que ha facilitat una aproximació teòrica cap a noves interpretacions i reformulacions sobre l'entorn urbanístic que habitem. Durant l'any 2020-2021 algunes discussions sobre l'experiència de la pròpia subjectivitat han trobat un motiu de pes per repensar-se a partir de qüestions que han tornat a posar en el centre dels debats plantejaments que tenen a veure amb la intimitat, l'alienació, l'experiència solipsista d'un individu o la manera de transitar i relacionar-se amb la ciutat. Des d'un punt de vista teòric, semblaria que l'interès per aquestes qüestions ha tornat a ressorgir fruit d'una necessitat d'expressar i de posar de manifest la necessitat de reinterpretar les característiques que conformen aquest nou espai vital¹ així com la mena de relació que mantenim amb ell. Tot i que el dinamitzador d'aquest nou context (pandèmia per COVID-19 SARS) ha propiciat la proliferació d'interessants textos reflexius de varis autors i pensadors del nostre temps, l'objectiu de l'assaig no se centra tant en avaluar la literatura escrita a partir de l'impacte i de les conseqüències del virus sinó en les noves possibilitats de reflexió que ha obert. És a dir, les implicacions -així com els efectes- que ha tingut aquest tràgic succés en àmbits de la vida privada, com ara la salut mental, la manera de pensar-se (i situar-se) a un mateix o la manera en que es percep la nostra relació amb l'entorn i la resta d'individus. Tanmateix, l'objectiu és estudiar aquestes noves propostes a la llum d'un interès cultural i filosòfic, sense centrar-nos en els esdeveniments concrets provocats per la crisi vírica. La hipòtesi és que sota aquest esdeveniment fatal ha sorgit per part d'alguns pensadors una oportunitat per reavaluar i parar atenció a les dinàmiques que es duen a terme en el diàleg i intercanvi entre individu-ciutat. Dins aquest context socio-polític que ha instaurat la clausura i el replegament cap a nosaltres mateixos, tot seguint un moviment retràctil, avaluar com s'emmotllen i consoliden nous paràmetres de la pròpia subjectivitat pot ser interessant per tal d'obrir camí a noves interpretacions de la pròpia experiència en l'època actual.

¹ Amb "*espai vital*" s'intenta fer referència a tots els circuits espacials que un individu que viu en una ciutat metropolitana pot arribar a transitar: l'espai privat i íntim (casa) i l'espai públic i compartit (ciutat).

Aquest assaig, però, també tracta d'evitar dur a terme un estudi historiogràfic i lineal sobre alguns dels conceptes esmentats anteriorment² i caure en un resum fàcil de les propostes plantejades per grans pensadors de la Modernitat³ al llarg dels segles; d'aquesta manera, obviant el llegat de les reflexions dutes a terme per alguns dels mestres de l'experiència a les grans metròpolis, l'estudi situa el seu focus d'interès en l'actualitat, així com en les noves problemàtiques i propostes que sorgeixen dins d'aquests nuclis urbans «*claustrofòbics*» de la segona dècada de l'any 2000. Judit Butler es preguntava al Març de 2020⁴ quines serien les conseqüències d'aquesta pandèmia en el moment de pensar la igualtat, la interdependència global i les nostres obligacions mútues; d'alguna manera, aquest estudi pretén recollir la inquietud d'aquest interrogant i intentar assajar alguns prototips de resposta u orientacions que puguin servir de noves coordenades. Per tal de poder dur a terme la reflexió, la monografia es divideix en quatre grans blocs. El primer bloc intenta respondre en certa manera a la pregunta per les condicions de possibilitat d'una experiència subjectiva estable i sana en un entorn dinàmic i en constant canvi; qüestions com ara la fragilitat emocional que comporta aquest nou escenari així com la sensació de pèrdua de connexió en un entorn que ja no respon a les preguntes i demandes de l'individu intentaran organitzar aquest primer nucli de discussió. En un segon moment, també pot ser esclaridor aturar-se sobre la qüestió que té a veure amb la *velocitat* en tant que és un dels elements que organitzen aquesta experiència hipermoderna. Aquest concepte, treballat sobretot per Paul Virilio, servirà per plantejar i pensar quins són els efectes i les implicacions d'un entorn que erosiona la nostra percepció del temps i desgasta la nostra experiència quotidiana. Finalment, els dos últims blocs d'aquest assaig estan destinats a raonar les condicions en que es pot pensar l'esfera pública sota la llum d'aquest conjunt d'aportacions. En línies generals, l'essència d'aquesta monografia té com a objectius aturar-se en les percepcions més immediates de la Modernitat tardana⁵ en el sentit més propioceptiu i introspectiu d'aquestes vivències que, com a individus, han reconfigurat la manera de relacionar-nos no només amb l'entorn social sinó també amb nosaltres mateixos.

² Per exemple reduir aquest diàleg en un estudi exclusivament conceptual com per exemple, d'una «*genealogia de la subjectivitat*»

³ Penso en Michel Foucault, que encapçala els estudis de la configuració de la pròpia subjectivitat, però també en Henri Lefebvre, Guy Debord o Zygmunt Bauman d'entre molts altres.

⁴ "El capitalismo tiene sus límites" dins de *Sopa de Wuhan*, Març 2020

⁵ Prenc aquest concepte de Hartmut Rosa que en el seu llibre *Remedio a la aceleración: ensayos sobre la resonancia* (2019) l'utilitza per fer referència a la temporalitat actual.

D'aquesta manera, però, observant l'estat actual de la qüestió, és fàcil entreveure en línies generals una inquietud i un interès latent pel que fa a les discussions que tracten de pensar aquestes noves reconfiguracions espaials i personals; a la llum d'aquest nou escenari⁶, que comporta inevitablement una sèrie de literatura variada així com la cibernètica propagació d'opinions varies, pot resultar interessant escoltar a alguns dels pensadors contemporanis que s'han animat a compartir el seu parer. Des de la publicació de textos conjunts en la revista digital *Sopa de Wuhan*⁷ fins a publicacions en solitari⁸, la producció intel·lectual i acadèmica ha estat intentant fer-se càrrec d'aquest assumpte. Tot i això, com que la naturalesa de l'esdeveniment convida a reflexionar sobre molts aspectes que entronquen amb l'experiència d'aquesta realitat, aquest estudi ha cregut convenient acotar i centrar l'interès en la reflexió que duu a terme extensament Remedios Zafra en la seva última publicació *Frágiles: cartas sobre la ansiedad y la esperanza* perquè en certa manera reflecteix el caràcter emocional o perceptiu que el fenomen de la reclusió ha comportat així com a la vegada obre la oportunitat per repensar certes qüestions que normalment no tenen l'oportunitat, el temps o l'espai per ser ateses. En aquest mateix sentit, amb només un mes d'antelació a la publicació de Zafra, Hartmut Rosa també ha escrit al Març de 2021 un breu assaig titulat *Lo indisponible*, en el qual desplega tot un discurs i una teoria que també gira entorn a una reflexió sobre la pròpia sensibilitat humana en un món constantment disponible. Per tant, aquest estudi tot i que contempla el bullici de reflexions diverses i extenses sobre les conseqüències del COVID-19 i l'impacte d'aquest mateix a les nostres vides, el que es posarà en el centre del debat és la reflexió sobre l'experiència urbana en contacte amb la pròpia subjectivitat; una subjectivitat nova que en el sí, no només d'una època hiperconnectada, hiperglobalitzada i hiperràpida sinó també dins d'una temporalitat que es veu permanentment obligada a recloure als habitants de la metròpoli, convida a analitzar amb deteniment problemàtiques que en aquest panorama poden servir per evidenciar no només polítiques injustes i pròpies d'un Estat del «malestar» sinó també formes d'intentar esquivar-les per tal de recuperar més salut. En aquest conjunt de reflexions, s'intenta assajar des d'un punt de vista no material⁹ un diagnòstic sobre les condicions en les que operen certes ambivalències de

⁶ En el context d'un episodi víric amb repercussió a escala mundial

⁷ *Sopa de Wuhan* és una revista digital publicada als inicis de la pandèmia impulsada per Pablo Amadeo i que reuneix una sèrie d'articles de diversos pensadors com ara G. Agamben, S. Zizek, J.L. Nancy, J. Butler, D. Harvey d'entre altres i que intenta reflexionar sobre les connotacions d'aquest nou context.

⁸ El mateix Zizek publica el mateix any: *Pandemia: La Covid-19 traspasa el món*

⁹ És a dir, més introspectiu, intangible, invisible, propi...

l'experiència. En aquest sentit, no s'intenta fer una aproximació "fenomenològica" sinó més aviat un recorregut a través d'aquestes propostes partint d'una manera d'estudiar-ho williamsiana: Raymond Williams va recórrer i emprar en tot un seguit de publicacions un concepte interessantíssim («*structures del sentir*») per tal d'intentar conceptualitzar un tipus de comunicació que es dona entre la percepció dels individus i les estructures socials de la ciutat. En aquesta relació bidireccional, Williams insisteix en la manera en que l'experiència subjectiva dels propis individus juga un paper important en la consolidació i transformació de les capes d'aquestes estructures. Aquesta manera de concebre i d'interpretar la relació que es pot mantenir amb el propi hàbitat es desenvoluparà amb més detall i acompanyarà la resta de reflexions en el transcurs de l'estudi. Així doncs, els objectius últims d'aquest treball són els d'intentar replegar les últimes propostes facilitades per pensadors de la cultura de l'any 2020-2021 tenint en compte un marc teòric que inclogui una manera de pensar aquestes estructures de d'una perspectiva que sigui capaç d'incorporar també aquelles àrees perceptives no racionals que conformen també part indispensable en la constitució d'un individu. Aquesta perspectiva no materialista obriria la possibilitat, en última instància, d'intentar atendre un seguit de conflictes que tindrien lloc i origen en l'espai de l'autoconsciència, la vulnerabilitat, la intimitat, la fragilitat, la impostura i la pròpia experiència.

2. MOVIMENTS D'APERTURA I DE TANCAMENT: SOBRE LA DESAPARICIÓ DE LA INTIMITAT

«En una anònima habitació d'hotel, una jove reposa a la vora del llit. És de nit i està cansada. S'ha tret el barret, el vestit i les sabates, i sense gaires forces per desfer les maletes, consulta l'horari del tren que haurà d'agafar a l'endemà»¹⁰. Al Museu Nacional Thyssen-Bornemisza descansa un llenç d'Edward Hopper (Fig.1, annex), sota el títol *Hotel Room*, en el qual s'hi projecta una escena íntima i solitària en un escenari impersonal i fugisser com l'és l'habitació llogada d'un hotel qualsevol. L'espectador té, inevitablement, la sensació d'estar observant (gairebé com un *voyeur*) una escena que no hauria de ser contemplada; una escena que correspon a l'àmbit de la pròpia intimitat, allà on es pot descansar sense preocupar-se de ser vistos. A partir de la temàtica del viatge, el pintor estatunidenc va interessar-se molt per intentar transmetre la intimitat i la soledat derivada d'aquests desplaçaments a través de la ciutat: gran part de les seves pintures intenten reflectir la soledat derivada de la velocitat, caducitat i temporalitat que les noves ciutats modernes estaven procurant. És en la instantaneïtat d'aquests instants on Hopper és capaç de captar unes impressions derivades d'aquests nous espais que, inevitablement, configuren i obren camí cap a noves experiències de la urbanitat de la primera meitat del segle XX. El quadre de Hopper s'encarrega de contrastar la diferència entre la cambra impersonal i freda de l'hotel amb la calidesa de l'entotsolació de la noia que rumia els seus pròxims passos mentre ressegueix els itineraris en el llibre de viatge. En aquest cas, és interessant percebre aquesta diferència en termes de polaritats, en el sentit en que es podria pensar en un «*a dins*» (això seria: la identitat de la noia, que projecta els seus pensaments, esdevenirs i vida pròpia fora de l'habitació) i un «*a fora*» que precisament correspondria a l'habitació de l'hotel (un espai fred i impersonal que no conté en sí cap rastre de subjectivitat, temàtica o informació). La diferència entre aquests dos elements, la noia i l'habitació d'hotel, estableix una relació polaritzada i dispar en què s'evidencia la diferència entre un espai d'identitat personal (les pertinences així com les projeccions de futur de la jove) i un espai de trànsit que no permet l'acomodament de cap significat en tant que és compartit per tota una multitud d'estrangers que hi transiten setmana a setmana. En les pintures de Hopper, doncs, s'hi observa encara una distinció entre la vida personal i la vida compartida, la introspecció i la posada en escena, allò que ens pertany

¹⁰ Descripció a càrrec de Paloma Alarcó en referència al quadre que es troba al Museu Nacional Thyssen-Bornemisza de Madrid sota el títol «*Hotel Room*», d'Edward Hopper. Informació extreta del web.

com a propi i allò que és compartit amb la comunitat. En aquest primer bloc del treball el principal punt d'interès és veure un canvi en el mode en que l'experiència urbana ha anat configurant els espais. A priori, semblaria d'alguna manera que hi ha un trànsit del segle XX al segle XXI que altera aquesta dualitat del «*dins*» i «*l'enfora*» que acaba convertint tots dos espais (íntim i compartit) en un de sol. Ara per ara, en la primera meitat del segle XXI i gairebé cent anys després de l'obra de Hopper, la soledat del subjecte no ve donada tant per l'alienació que provocava el sorgiment de noves configuracions urbanístiques o la veloç escalada de la Modernitat (com passava en el context de Hopper) sinó per una erosió que s'ha anat donant en l'àmbit de la intimitat a conseqüència d'una escalada i evolució radical de l'impacte de les noves tecnologies en el nostre esdevenir diari. En aquest sentit, per tal de poder exemplificar millor aquesta transició entre un segle i un altre, pot ser interessant recórrer a un petit conte amb el que Remedios Zafra inaugura el seu llibre *Frágiles* (2021) i que d'alguna manera reflecteix prou bé l'angoixa que provoca adonar-se que l'espai personal i de seguretat (l'àrea privada o íntima) s'ha vist paulatinament erradicada:

Este era desde luego un sujeto de su tiempo, con un cuerpo alejado de los otros, pero hiperconectado, un sujeto de carne y hueso que tenía frío pero que no tenía sábana. Fue la razón por la que aceptó una sábana que cayó del cielo y pudo taparse. Apenas le daba calor porque la habitación estaba abierta o abriéndose, expuesta a la intemperie. Al poco tiempo cayó otra sábana y a lo largo de la noche otra y otra más sobre otra. A veces caían de tres en tres, o de siete en siete y casi consecutivas. Cuando comenzó a ver la luz del sol en un horizonte de suelo sin pared, sintió que cientos de sábanas lo sepultaban. Lo que notaba no era protección ni calor, sino angustia [...] En la cueva que bajo las telas ha logrado construir entra el aire suficiente para vivir. Una vida vivible o mínimamente vivible en la que recibe mensajes que le recuerdan lo afortunado que es por tener tantas sábanas a las que podría llamar (y no llamar) trabajo. (ZAFRA, p.14-15)

En aquest breu conte que li serveix d'introducció, Zafra posa en evidència dues problemàtiques contemporànies: la primera, la constatació de que l'espai personal (la casa, el dormitori) s'ha convertit en una estructura feta a partir de cambres de vidre, sense parets, és a dir, obertes i exhibides en un món hipermodern que imposa una obligatorietat de mantenir una connexió permanent amb un *enfora* que traspasa qualsevol barrera possible. L'espai de la intimitat es veuria, doncs, traspalsat per aquesta dependència cap als dispositius tecnològics; aquells que informen d'una última feina encara pendent de resoldre, una tasca no acabada, el recordatori d'un projecte inconclús, d'una sèrie que cal mirar... La permanència de la connexió digital fa que l'àrea de la privacitat es vegi erosionada i minvada per una necessitat constant a respondre i “*dir que sí*” a tot. Aquesta

obligatorietat d'assentir sempre amb gratitud i temor a les oportunitats laborals que sorgeixen es pot convertir, com en el cas del conte, en un escenari macabre i rocambolesc. La segona problemàtica deriva precisament d'aquesta primera: el fet d'haver de respondre a totes les alarmes, missatges, emails, recordatoris, projectes laborals etc, fa que d'alguna manera l'espai de la intimitat es vegi convivint amb tot un seguit de diàlegs i imperatius que obliguen a compartir el nostre espai íntim amb l'espai obert. Aquesta obertura imposada pesa (com pesen els cinc-cents llençols que donen títol al conte de Zafra) i ofega qualsevol possibilitat de renunciar i d'ignorar aquest espectacle de llums digitals. Tal i com està configurada la manera de desenvolupar certes tasques diàries, hi ha hagut indubtablement una dispersió de límits entre el temps laboral i el temps íntim. Això significa que a dia d'avui, no respondre un email fora d'hores pot comportar certes repercussions i posar en perill la seguretat que proveeix gaudir d'una feina estable. Aquesta por a les conseqüències negatives que pot tenir no respondre o no atendre a aquestes intrusions, és la mateixa raó per la qual el protagonista del conte prefereix viure ofegat que no pas dir que ja en té prou i arriscar-se a quedar-se sense llençols. Tanmateix, l'esplendor que desprenen les notificacions digitals no estan únicament relacionades amb l'àmbit laboral. És indubtable que les xarxes socials han evolucionat moltíssim en el transcurs dels últims anys i que, avui dia la funció que en uns inicis havien pres (interactuar amb els amics) s'ha vist paulatinament transformada. Ara navegar per les xarxes socials és una activitat més aviat relacionada amb l'àmbit de la distracció, on es rep informació en comptes de comunicar-se amb els altres. L'exhibició de la intimitat troba també el seu medi en la manera en que compartim voluntàriament fragments i retalls de la nostra vida privada amb uns "seguidors" gairebé totalment desconeguts; figures anònimes que ens mostren què és més compartible i que no ho és a través d'uns comentaris i algorismes. L'accés a la vida íntima que els altres decideixen projectar funciona com una seducció doble: per una banda, convida a passar hores mirant les pantalles perquè ens atrau la idea de poder saber com és la vida d'una persona que coneixem, ens permet veure allò que normalment no és visible per a nosaltres. Per altra banda, també procura la opció recíproca que seria la de desitjar fer el mateix i mostrar-nos als altres; compartir la nostra privacitat als ulls d'aquells que no poden veure mai com és. És d'aquesta manera com en la intimitat de la pròpia cambra on el malson es fa real; en *La Metamorfosi* de Kafka (publicada en el mateix context en que Hopper pintava) succeeix un relat similar: En Kafka ocorre que també és en l'espai privat del dormitori en el que, de sobte, irromp l'angoixa del treball i la burocràcia. Tot i així, hi ha una diferència

entre aquest relat i el de Zafra. En el conte de Kafka, Gregor Samsa canvia de cos però segueix mantenint una habitació clausurada des de la qual pot “protegir-se” de les mirades i exigències del cap de feina i familiars que l’esperen fora. En Zafra el pes de l’angoixa no recau en el fet de no poder anar a treballar sinó en el fet de no ser capaços de deixar de fer-ho. En el relat de Kafka l’impediment és la sobtada transformació en un escarabat el que impedeix a Gregor continuar amb la seva tasca; en Zafra el drama deriva de no necessitar que el cap de feina vingui a casa nostra a obligar-nos a treballar perquè ja no és necessari; nosaltres ens hem convertit en els nostres propis vigilants. La pressió de seguir formant part activa d’un sistema laboral i econòmic que *convida* als seus ciutadans a produir incessantment fa que ens hàgim convertit en el nostre propi cap de feina. El sistema ha evolucionat de tal manera que ha arribat a normalitzar la pròpia vigilància i el propi autocontrol com a formes eficaces i premiades de rendir i de validar-nos en societat. Ja no és necessari que ningú vingui a picar-nos la porta i a fer-nos aixecar del llit quan som malalts perquè serem nosaltres mateixos els que ens obligarem a treballar per no pagar-ne les conseqüències. L’estat del *malestar* ha aconseguit endinsar les urpes fins els nostres llits, traient-nos la tranquil·litat i la desconexió que ens procuraven les nostres cambres.

En aquest sentit, es podria pensar que en algun moment s’ha donat més prioritat al fer cap enfora que al fer cap endins; la preocupació per la salut mental, l’estat emocional o en com l’esdevenir del dia a dia ens poden afectar, són temes que no arriben a tenir representació en l’espai col·lectiu o laboral: no hi ha cabuda per l’espai de la individualitat i la particularitat en un món hiperglobalitzat i hipercompetitiu. La imposició del rendiment progressiu i escalonat ha afavorit que siguin quines siguin les condicions que ens envolten¹¹, s’ha de seguir produint. En el següent punt s’aprofundirà en aquesta qüestió tot fent un trànsit per la manera en que la individualitat ha anat passant a un segon pla a favor d’un pensar col·lectiu o compartit, i en com el règim de (l’excessiva) racionalitat ha comportat també un detriment d’altres àrees que ens conformen com a individus i que són igualment importants.

¹¹ Parlem de condicions personals però també col·lectives, com ara la crisi pel Covid-19 que ha seguit mantenint (i fins i tot incrementant) una pressió continua pel treball i el rendiment.

2.1. El desplaçament de la subjectivitat

La lògica del progrés, la fetitxització dels productes i el règim de la producció febril no només ha configurat el nostre hàbitat i la relació que mantenim amb ell, sinó també la manera en com ens pensem i relatem a nosaltres mateixos. La nova temporalitat 24/7 així com l'assumpció compartida de que allò desitjable i prioritari és aspirar sempre a abastar molt més del que ja tenim i a generar el màxim de beneficis possibles, ha desplaçat de la conversa la pregunta per com tot això afecta al món interior. En un entorn que opera a uns ritmes i velocitats tant extenuants i hiperràpides, sembla gairebé ridícul ocupar-se per la manera en com se senten els individus d'una societat. Aparentment, sembla que s'hagi posat sota consens públic l'acceptació d'un malestar permanent que a canvi ens promet l'accés a certs beneficis (que en realitat, en una ciutat vertaderament socialdemocràtica haurien de considerar-se drets indispensables, com ara l'accés a una llar, seguretat social, menjar...). D'aquesta manera així és com el pitjor dels escenaris s'ha acabat convertint en el millor dels escenaris: *“podríem estar pitjor”, “hi ha gent que desitjaria tenir el que tenim nosaltres”, “podria estar desocupada i no cobrar ni un euro”* etc. L'habitució a la misèria s'ha convertit poc a poc en un mode de viure normalitzat i compartit. A la vegada, i és el motiu que ocupa a aquest capítol, el que també se'n deriva d'aquest fet és una mena de menyspreu cap als processos invisibles, subjectius, emocionals, mentals que tenen a veure amb aquest malestar. Tot allò que succeeix fora del camp visible no és rellevant i no hauria de gaudir de massa importància. Cadascú ha de cuidar i fer-se càrrec de sí mateix. Es desplaça fora de l'esfera del visible tot el que tingui a veure amb una subjectivitat pròpia. Tot i que el que caracteritza l'any 2021 és una obertura constant cap a l'enfora i un pacte social que convida a compartir absolutament cada moment interessant del nostre dia a dia, això fa que es creïn circuits i convenis de tot allò que resulta desitjable i de tot allò que no ho és. En aquesta temporalitat sembla que ens ocupem més de les demandes col·lectives que de les pròpies (potser perquè el ritme de vida no ho permet, potser perquè no en som del tot conscients). Sobre el trànsit de *“l'ocupació d'un mateix”* dirigit cap a un ideal de *“benestar col·lectiu”*, Michel Foucault desenvolupa una investigació exhaustiva al llarg de varies publicacions. En aquest sentit, Foucault atribueix a l'aparició del cristianisme la responsabilitat per la substitució d'allò individual per allò col·lectiu:

Nos encontramos así con la paradoja de que el precepto de la preocupación por uno mismo significa para nosotros más bien egoísmo o repliegue mientras que, por el contrario, durante

muchos siglos ha sido un principio matriarcal de morales extremadamente rigurosas [...] Estas reglas austeras, que vamos a encontrar de nuevo en la estructura del Código, nosotros las hemos extrapolado, las hemos transferido introduciéndolas en el interior de un contexto en el que domina la ética general del no-egoísmo, ya sea bajo la forma, digamos moderna, de la obligación para con los otros, entendiéndolo por otros la colectividad, la clase, etc. (FOUCAULT, p.36-37)

Aquest fragment correspon al seu llibre *Hermenéutica del sujeto* (1982) en el qual l'autor tracta de traçar una genealogia de la formació del subjecte i de la individualitat tot partint de la historització i la interpretació *-malentesa-* del epítom "*coneix-te a tu mateix*". En l'època grecoromana, "conèixer-se a un mateix" era entès com a un imperatiu per tal de poder desenvolupar bé les tasques de responsabilitat que tenia un ciutadà. Amb el cristianisme, però, aquest imperatiu moral és contemplat com un acte egoista i irresponsable; ocupar-se d'un mateix significa no formar part d'un tot, d'una col·lectivitat més gran i transcendent. El rebuig a l'egoisme així com el compromís amb Déu, fa que aquest canvi de plantejament sigui interessant perquè arrossega les esteles fins a dia d'avui, en el que semblaria que aquesta premissa, "ocupar-se d'un mateix", només tindria sentit dins un context comunitari i compartit: estar bé per estar bé amb el nostre entorn, ser més rendibles, produir més. Segueix sent oportú parlar en termes d'una única subjectivitat quan, sovint, ens veiem en la obligació diària de prescindir dels nostres desitjos, preferències o voluntats i adoptar altres personalitats per tal d'encaixar? O pel contrari, seria més adient referir-nos a nosaltres com a subjectes desplaçats? Si no podem dir que *no* fins i tot quan ens interpel·len a través dels nostres dispositius tecnològics (dels quals tampoc podem prescindir donada l'hiperconnectivitat d'avui dia), quins són els marges que ens queden per poder actuar, pensar, sentir i performar com a "*nosaltres mateixos*", per cuidar-nos? La dificultat radicaria en l'intent de voler mantenir una unitat individual i respectar la nostra pròpia subjectivitat en un entorn social que interactua de manera agressiva i corrosiva en contra d'això. En aquest sentit, "*cuidar-se d'un mateix*" no tindria una oportunitat real per desenvolupar-se en el sí d'una societat que castiga i condemna la pausa i la intimitat amb precarietat, pobresa i invisibilització. Sobre això, comenta Zafra:

Pareciera que el interruptor que nos apaga la luz para dormir o distanciarnos no funcionara. Hay entonces algo excesivo que agota no solo en la apropiación del tiempo, sino en la hipervisibilidad que ofrece la vida conectada en tanto hábitat laboral y vital. Desde ella, me pregunto: ¿dónde residen las sombras cuando el sentido del *hacer* descansa en *ser visto* y para ello precisa *estar iluminado*? (ZAFRA, p.88)

Ambdues qüestions estan relacionades. Per una banda, per tal de poder desenvolupar les nostres «competències» i «funcionar correctament» en termes vitals i laborals, hem d'acceptar el pacte de la hiperconnexió i de la disponibilitat total, i això deriva en acceptar també una sèrie de requisits que són necessaris per tal de dur a terme aquestes habilitats i aquestes funcions (això és: estar disposat a fer més hores de les requerides, a respondre missatges fora d'hora, adaptar-se als nous circuits socials...). Per altra banda, i això trobo que és el més important, aquesta acceptació o subordinació a tal estructura facilita que la percepció que tenim de nosaltres mateixos esdevingui fragmentada i mercantilitzada. Tenim l'espai, els medis i el temps per poder sostenir una identitat estable en aquest entorn de malestar i hostilitat? A dia d'avui, tenir espai o temps per a desenvolupar-nos com a individus en plena tranquil·litat i serenor s'ha convertit en una disponibilitat a l'abast només d'alguns privilegiats. Mentrestant, la pregunta per els límits d'aquest pacte segueix essent incontestable. Alejandra Aquino ha escrit un article en el que intenta treballar la idea moderna que tenim sobre la *subjectivitat* i, en un moment particular, comenta sobre la tasca de Foucault:

Tales movimientos e inversión pueden ser ampliamente asociados con el “tiempo de Foucault”, quien concibe al sujeto como producto del discurso en dos diferentes sentidos: como sujetos que personifican las formas particulares de conocimiento que el discurso produce, y como lugares para el sujeto (posiciones subjetivas). Desde esta perspectiva el sujeto es producido “como un efecto” a través y dentro del discurso, en el interior de formaciones discursivas específicas e históricamente situadas. De ahí que todos los individuos en un periodo determinado lleguen a ser sujetos de un discurso particular y, por lo tanto, portadores de su poder-conocimiento [...] En síntesis, Foucault transforma el proyecto colectivo y emancipatorio de la subjetivación en un proceso individualizante de sometimiento (*assujettissement*). (AQUINO, p.261)

En aquest sentit, venint de l'àrea de la filosofia, és evident que la posició de l'individu dins la societat ha sigut objecte d'interessants discussions però el que s'accentua aquí és un moviment interessant: Foucault en *Vigilar y Castigar* (1975) assenyala el procés gairebé d'ensinistrament que les estructures de poder desenvolupen sobre la nostra manera de concebre, pensar i valorar l'entorn en el qual ens desenvolupem. En aquest sentit, semblaria que no tindríem cap mena de mobilitat pel que fa a aquest tipus de dominació, i és aquí on m'agradaria introduir la tesi de Raymond Williams, pensador que també s'ha dedicat a reflexionar sobre les instàncies de poder i la relació que aquestes desenvolupen amb els ciutadans. A diferència de Foucault, Williams treballaria una hipòtesi que situaria les estructures de poder i els individus en una mena de relació

interdependent. És a dir, el que Williams anomenarà com a «*Estructures del sentir*» serà un concepte mitjançant el qual es podria explicar una mena d'interrelació i d'intercanvi entre les instàncies de poder i la mateixa societat:

«*Estructuras de sentimiento*» constituye un pilar del pensamiento williamsiano debido a que su intención es “*describir la relación dinámica entre experiencia, conciencia y lenguaje como formalizada y formante en el arte, en las instituciones y en las tradiciones*”, y al hacerlo, esto es precisamente lo que nos interesa, se encuentra explorando las zonas excluidas -los márgenes- de aquellas “formas fijas” a decir de Williams, de los productos definidos, o en otras palabras, de las metáforas de totalidad, dominantes en el pensamiento crítico del siglo XX, tales como “Estructura”, “Código”, “Sistema”, entre otras. (CÁCERES & HERRERA, p.175)

Cáceres y Herrera construeixen un estudi al voltant de l'evolució i les diferents connotacions que el concepte de Williams pren al llarg de tota la seva producció teòrica: en línies generals, les «*estructures del sentir*» podrien ser enteses com el conjunt d'experiències vitals que un subjecte desenvolupa en el sí del seu hàbitat i en relació a ell mateix: és a dir, per a Williams s'eliminarà la polaritat entre subjecte/objecte o individu/societat; ens al contrari (i és el que diferencia aquesta proposta de la de Foucault), per Williams existiria una mena de relació fluïda entre l'organisme social i l'organisme cultural/polític. Això significa que, a diferència d'una relació de vigilants i vigilats (Foucault), la relació es transformaria en quelcom líquid, on ambdues institucions es nodreixen i transformen en contacte l'una amb l'altra:

Una teoría “imitativa” del arte concibió la actividad artística en términos de una descripción o reproducción corriente de la sociedad. Por su parte, la teoría “creativa” del arte entendía la relación entre éste y la realidad como una modificación subjetiva hecha por el artista. Inclusive un tercer tipo de teoría sobre el arte, que podría denominarse abstracto, ha entendido dicha relación como la expresión directa de una experiencia puramente estética. Para Williams, lo conflictivo de esta práctica significativa de “creativo” se encuentra en tratar de comprenderlo como una oposición “arte”/ “realidad” o “sujeto”/ “objeto”, la cual es en definitiva un falso significado, pues “*la visión de la actividad humana que procuramos aprehender rechaza esa dualidad de sujeto y objeto: la conciencia es parte de la realidad y la realidad, parte de la conciencia, en el proceso general de nuestra organización viviente*”. (CÁCERES & HERRERA, p.178)

Definir i delimitar què vol dir exactament el concepte d'*estructures del sentir* és una tasca força complexa, però sí sembla clar que Williams tracta d'evitar constantment una mena de dicotomia fruit de l'oposició entre extrems a favor d'una comprensió expansiva i simbiòtica de les diferents interaccions entre subjectes i objectes. D'alguna manera, semblaria que aquesta manera de concebre i d'interpretar la realitat defensaria una mena

de pacte o convenció social que tindria a veure amb un mode concret d'acceptar un món que és l'únic disponible. Si partim d'aquesta base, Williams proposaria una comprensió "oberta" que comprendria la vida privada i social com una interacció entre totes les parts involucrades (a diferència de Foucault, que establia més aviat una relació de causa-efecte). En aquest sentit, la proposta de Williams és agredolça perquè si bé és cert que per una banda rebutja el determinisme polític i social, per altra banda també es podria interpretar com que les estructures que ens creen malestar són propiciades i perpetuades per nosaltres mateixos. Si es tracta d'una relació mútua entre totes les parts socials, d'alguna manera ens hauríem posat d'acord per tal de desplegar un sistema de valors i de ideals que són, a la vegada, els que ens reclouen. Ara bé, Williams també té en compte que aquesta manera de relacionar-se no és totalment equitativa, i per això també s'atura en aquesta qüestió per avaluar la manera en que els diferents discursos interaccionen i circulen entre sí:

En estrecha vinculación con lo hegemónico, Williams define lo *dominante* en el orden de aquellos rasgos que vienen a ser subordinantes dentro del proceso cultural total. Lo *residual*, por su parte, comprende aquello que "ha sido efectivamente formado en el pasado pero que todavía se halla en actividad en el proceso cultural"; lo residual puede estar incorporado a la cultura dominante tanto como desempeñar una función alternativa o de oposición frente a ella. Lo *emergente*, por otro lado, incluye también "elementos que son esencialmente alternativos u opositores" a la cultura dominante, no obstante, a diferencia de los elementos residuales, éstos no corresponden a formaciones sociales anteriores, sino que "son creados de continuo" en el presente. (CÁCERES & HERRERA, p.182)

Per tant, tot i que Williams desenvolupa una teoria que permet contemplar una escena mòbil i en constant transformació, també reconeix unes pautes fixes que acostumen a desglossar un intercanvi continuat en el temps. En aquest sentit, allò "*emergent*" podria funcionar com a espai de negociació, d'oposició als esquemes que s'intenten imposar (o que ja s'han imposat) i que no conjuguen bé amb el que s'espera d'un estat del benestar. Així, el diàleg amb Williams permet establir una ruptura en el contínuum temporal que es presenta com a únic, estable i imparable: aquesta estructura tan sòlida i ben definida («*lo dominante*») és el que acaba configurant la manera en que es percep i s'organitza la cultura de la societat així com els intercanvis de valor que se'n fan. Si acceptem que estem en un diàleg constant amb les estructures que ens defineixen (i que alhora també modelem) també es podria, doncs, introduir-hi canvis significatius de transformació. En aquest sentit seria possible repensar una organització diferent i alternativa sobre com

establir maneres noves d'operar i funcionar dins de la nostra societat, així com noves maneres també de reestructurar les mecàniques d'operativitat encarregades de fer circular allò que es considera positiu i que relega als marges tot allò que no té cabuda en la lògica de la productivitat. D'aquesta manera la teoria de Williams inscriuria una lògica temporal i urbana capaç de sostenir-se sobre els discursos culturals i ideològics que són instàncies transformables i volubles, capaces de parar atenció en els marges de tot allò que queda relegat i que orienta la reflexió crítica cap a noves alternatives i possibilitats de canvi. En aquest sentit, si a l'inici del capítol parlàvem d'una dicotomia entre un "endins" i un "enfora", aquí podríem començar a visualitzar la pluralitat i multiplicitat en que l'escenari urbà del segle XXI s'ha convertit: molt més complicat de definir i d'estudiar degut a la seva naturalesa voluble i canviant. En el pròxim apartat es dedicarà la reflexió a pensar aquesta experiència multiplicada i hiperràpida a partir del concepte de velocitat i l'impacte que aquesta té en la nostra configuració com a individus que habiten un ecosistema social.

2.2. Sobre la postergació de l'experiència temporal

L'urbanista i també filòsof Paul Virilio va dedicar gran part de les seves reflexions al fenomen de la velocitat¹²; en concret, a l'estudi de com la velocitat i les instàncies de poder han catapultat l'avenç i el progrés tecnològic en les nostres societats, convertint-los en espais de comoditat però també d'immediatesa. És així com Virilio distingiria un parell d'elements que caldria tenir en compte a l'hora de pensar la manera en que la societat -i la pròpia humanitat- ha anat progressant al llarg del temps. Per una banda, des d'una perspectiva més aviat catastrofista, Virilio defensa la teoria de que qualsevol avenç tecnològic en una societat comporta, inevitablement, un accident¹³. D'aquesta manera, per exemple, la invenció dels automòbils ha comportat al mateix temps els accidents de tràfic: d'aquesta manera qualsevol forma de progrés tindria les seves conseqüències positives i negatives, entrelligades i indissolubles l'una de l'altre. Des d'aquesta perspectiva seria inevitable que tots els progressos científics i tecnològics hagin comportat en sí mateixes també catàstrofes i accidents que no es contemplaven en un inici. Un resultat accidental del progrés tecnològic i la digitalització seria, per exemple,

¹² Paul Virilio es considera a sí mateix un *dromòleg*, paraula que utilitza per referir-se a l'estudi de la velocitat (*dromologia*).

¹³ Paul Virilio desenvolupa aquesta teoria en *El accidente original* (2005)

el malestar actual pel fet d'habitar en ciutats hiperconnectades que ens proveeixen de dispositius tecnològics capaços de localitzar-nos i mantenir-nos *online* diàriament. El problema (o accident, en termes de Virilio) derivaria en un ús abusiu per part de les institucions i dels propis individus d'aquests dispositius que configuren unes pràctiques laborals i lúdiques que ens obliguen a mantenir la mirada i la ment dipositada en petits aparells electrònics. Tant si es tracta d'una addicció als *smartphones* com d'una saturació i estrès causat per la constant disponibilitat, l'accident de la democratització d'aquest ús electrònic seria purament psicològic i operatiu només en la intimitat de cada subjecte; en el malestar individual a causa d'aquesta nova configuració social.

Virilio també és l'inventor del concepte «*dromologia*» paraula que utilitza per designar l'estudi de la velocitat en relació a l'estructura de la societat, és a dir, la velocitat en que es duen a terme les diferents transformacions socioculturals, de tal manera que també s'hi inscriuria i veuria implicat l'ús que fem de la tecnologia i els aparells digitals. Per tant, en aquest sentit, Virilio és un interlocutor interessant per pensar també aquest nou entorn social derivat de les tecnologies que propicien cada vegada més un entorn urbà ràpid, eficaç i digitalitzat. L'autor té un petit volum titulat *La administración del miedo* (2010) en el qual desenvolupa algunes idees interessants que no només tenen a veure amb el seu camp d'estudi sinó també amb l'especulació sobre aquest malestar que comporta el progrés i velocitat que estem vivint sense precedents. En aquest volum, Virilio assaja les conseqüències d'un nou règim que s'ha instal·lat i que transforma la qualitat de l'experiència que els individus perceben; per a l'autor, la *por* s'ha instaurat com un nou model de viure totalment normalitzat i desplegat que condueix cap a una política del *malestar* constant en els individus que habiten les metròpolis. En aquest sentit, en comptes de proveir als ciutadans d'una sensació d'estabilitat i seguretat, els Estats, juntament amb els avenços tecnològics, han procurat una gestió basada en la por i l'ansietat generalitzada que comporta tanmateix una sensació de malestar. Aquest malestar seria un efecte de la tirania de la velocitat, que deriva en una impossibilitat de ser capaços de mantenir el ritme de l'actualitat per molt que ens hi esforcem. Per molt que ens connectem i intentem seguir tots els esdeveniments que afecten la nostra vida diària, mai estarem del tot actualitzats i aquest fet és el que, segons Virilio, provocaria un malestar profund que atempta també a la manera que tenim de relacionar-nos amb l'entorn així com amb la nostra pròpia salut mental. El que és interessant de Virilio és la capacitat que té per analitzar i relacionar diferents aspectes que configuren la societat posant en el centre de la discussió la relació

entre el poder i l'avenç de les tècniques. Sota aquest parer, les eines tecnològiques que ens administra el nou règim cultural és el que provocaria una incapacitat d'assumir el ritme de la immediatesa:

El culto a la velocidad es la propaganda del progreso [...] La bomba *informativa* ha hecho saltar por los aires todo lo que el progreso tenía de materialidad, de sustancia en el sentido de su relación con lo real, con la geopolítica, con el tiempo o con el ritmo vital [...] Los medios de comunicación son los que se dedican a esa promoción gratuita, a ese iluminismo de masas, que no tiene en absoluto nada que ver con su misión de informar. Esta forma de actuar explica cómo se puede asimilar la realidad multiplicada al progreso en sí. (VIRILIO, p.44-45)

La realitat, d'aquesta manera, semblaria que ha quedat suplantada pel seu propi simulacre; per una interacció virtual que ens diu-mostra-informa com és el món sense necessitat que hàgim de treure el cap per la finestra. Aquesta hiperconnectivitat no només causa malestar sinó que aliena i satura els canals d'interrelació humana:

Cuanto más rápido vas, más lejos te proyectas para anticipar lo que puede ocurrir y, al mismo tiempo, más se reduce la lateralidad. Las pantallas son el equivalente del parabrisas del coche: con la velocidad perdemos el sentido de la lateralidad lo cual nos ha convertido en minusválidos en nuestra percepción del mundo, de su riqueza, de su relieve, de su profundidad espacial [...] La pantalla se ha convertido en ceguera. (VIRILIO, p.42)

És interessant el concepte de «*pèrdua de lateralitat*» perquè insinua en certa mesura una immobilització de la mirada cap endavant, sense poder veure què està succeint als laterals del nostre entorn a mesura que avancem cada vegada més i més ràpid a través de tota la informació que hem de ser capaços de processar al llarg del dia. Metafòricament, aquesta manera de representar-ho és força il·lustrativa perquè apunta també cap a la incapacitat de poder controlar tot aquest moviment diari i flux d'informacions a nivell personal (no tan sols com a societat); no només les nostres relacions s'han tornat digitals (amb la devaluació que comporta l'intercanvi de missatges ràpids i sense profunditat real afectiva) sinó que també ho ha fet l'entorn laboral:

El trabajo en una cultura-red capitalista se está convirtiendo en una práctica de prácticas indefinidas que trascienden aquella actividad central que buscaba disciplinarnos y describirnos socialmente («¿qué eres?»), para en su lugar *derramarse* y desbordarnos. Hoy el trabajo se hace de una lluvia de tareas mediadas por tecnología y tejidas con comunicación y números, actividades dispersas que van cambiando y que combinan gestiones que se describen con los lenguajes afectivos de la nueva cultura, ya sabe, *ansiedad*, *contingencia* y *precariedad*, expandiéndose liquidadas de forma que el trabajo no siempre lo parece. (ZAFRA, p.26)

«Una pràctica de pràctiques»; de la mateixa manera en què Virilio apunta cap a una pèrdua de la substància en relació amb allò real, Zafra també convergeix en que hi ha una mena de devaluació de l'experiència del present a favor d'una postergació eterna dels moments. Aquest eclipsi que ens sobrepassa i esborra els límits del nostre cos, provocaria en l'experiència dels individus un desajustament del temps present a canvi d'una promesa de millora en un futur que mai arriba. Aquesta espera d'un futur millor, a la vegada, fa que l'experiència del present es devaluï i es perdi, transformant "l'ara" en un moment sense importància més enllà de les transaccions que s'han de dur a terme. A arrel d'això, podríem dir que existeix un malestar generalitzat que no és possible articular ni compartir perquè no existeix ni l'espai ni el moment per fer-ho. El simulacre de la realitat traspassaria també, en aquests termes, els límits de la nostra pròpia subjectivitat, avocant-nos cap a un simulacre del nostre propi «jo»; un "jo" que queda constantment desplaçat i postergat, a l'espera d'un moment tranquil per poder descansar, pensar, reavaluar, sostenir-se, comunicar-se, refer-se. Aquestes formes líquides d'existència faciliten que la relació que mantenim amb el nostre entorn sigui sempre una relació basada en el deute, en el sentit de que mai s'arribarà a estar prou preparats, informats, capacitats o enfeinats. L'engranatge social, que ja funciona sol, convida a mantenir un ritme contrari als ritmes orgànics de la pròpia matèria i dels propis cicles naturals. El simulacre en que s'ha convertit l'element urbà promou unes polítiques que ja no estan tan interessades en vendre mercaderia (perquè certament la mercaderia ha arribat a tal punt d'optimització en que es ven sola) sinó que a més a més s'ha implementat una venda de l'experiència: els consumidors ja no obtenen només el producte sinó que a més a més, a la sortida de la botiga se'ls hi facilita una enquesta en el que poden valorar com ha sigut el seu grau de satisfacció durant la compra en una escala de «genial» a «terrible». Als treballadors ja no se'ls hi demana només que desenvolupin les seves tasques sinó que, d'afegit, han de mantinguin en tot moment una actitud alegre i feliç de cara al públic (siguin quines siguin les condicions en les que es trobi aquest treballador/a). Pels estudiants que hagin hagut de treballar al temps en que s'intentaven treure la carrera universitària, sabran perfectament l'esgotament que comporta no només arribar cansat al torn de treball sinó a més a més haver de fingir una energia i una alegria que no es té, independentment de dur a terme les tasques assignades. L'entorn que se'ns està facilitant i que estem ajudant a consolidar està convertint-se en un aparador fals i exagerat de tot allò que es ven com a desitjable.

Cuanto más globales son las dimensiones económicas y sociales, más fractal se vuelve la organización de la sociedad y mayores son las posibilidades de que se fisure y estalle [...] A partir

de ese momento la magnitud y la potencia de la globalización terminan convirtiéndose necesariamente en la magnitud y en la pobreza de la fragmentación. Ésta continúa avanzando siempre en la misma dirección, en la de hacer más profundo el egoísmo y la soledad de las personas, que forma un todo con el individualismo de la sociedad de masas en la que se ha convertido nuestra realidad sociológica. (VIRILIO, p.60)

Habitar un hàbitat regit per la globalització, el rèdit econòmic i la pròpia seguretat, converteix als subjectes en una mena d'individus compulsius que han de forçar una compatibilitat amb allò que escapa contínuament als nostres dits. D'aquesta manera, també s'imposa des del capitalisme m s extrem un règim de la productivitat eterna: cada vegada s'ha d'anar a més, augmentar els beneficis, millorar-los, duplicar-los. De la mateixa manera, hi ha hagut un traspàs del vocabulari del mercat que ha aconseguit modificar els àmbits de la vida privada. Hi ha una mena de circuit capaç de manipular i distorsionar els paràmetres de la realitat. Ara per ara, vivim en un entorn que convida a la competitivitat amb tu mateix i amb els altres. Encara que gran part del dia es passi treballant, encara s'ha de tenir temps per fer una activitat física, beure 1,5l d'aigua diaris, meditar, menjar cinc àpats saludables, tenir una vida social activa i una predisposició a provar experiències noves de manera continuada. La persona que no és capaç de dur a terme totes aquestes propostes  s perquè al cap i a la fi «no s'ha organitzat bé». Competim contra un estil de vida que se'ns presenta com a òptim però que amaga un fet i  s la por i el tabú que segueix existint entorn a les polítiques de la mort i la malaltia. En una situació de confinament com la que ha generat el Covid-19 v ries eren les pressions que ens obligaven a seguir fent coses productives dins de casa encara que fos per «mantenir els hàbits». D'alguna manera, netejar la despensa de dalt a baix o dutxar-nos i vestir-nos com si an ssim a treballar físicament ens hauria de fer sentir molt millor. Aquest alleujament en forma de productivitat el que promou també és un autoboicot personal: la convicció que molts guarden de que el propi valor individual té a veure amb la capacitat per produir, treballar i treure el màxim partit de tot, és un parany que ens arrossega i ens erosiona quan hi ha moments en els que simplement no volem fer absolutament res. El cansament, l'oci o la desgana  s vista com a patologia que es pot tractar ràpidament amb un multi vitamínic o dosis diàries de caf : vivim en un entorn que constantment ens envia missatges de capacitat i de sobreexposició, on simplement *no voler fer res* no  s una opció que es pugui contemplar en un individu sa i feliç. La mercantilització dels sentiments (com ara la felicitat) i l'intercanvi d'experiències (comprar un paquet de rotllos de paper higiènic en un entorn id lic) representen ara per ara una realitat que gairebé es podria catalogar com

a tòxica que ens obliga a assumir i a interioritzar uns paràmetres mercantils que no són compatibles amb els d'un cos orgànic i físic.

2.3. Fractalitats

La manera en que s'ha organitzat el model social en el qual vivim ha pres la forma d'una fractalitat repetida en tots i cadascun dels models organitzatius que administren la quotidianitat de les nostres vides. Tot pren la forma d'una repetició metòdica i ordenada de com han d'esdevenir-se les coses. Al mateix temps, aquesta divisió i repetició d'accions, ha comportat les seves conseqüències negatives. Com suggeria Virilio amb la seva hipòtesi de l'accident, tot progrés aparentment positiu comportaria en sí mateix una promesa d'accident o de conseqüència fatídica. Podríem especular que la conseqüència irònica del temps digital en el qual vivim (2021) ha solidificat una mancança de relacions orgàniques i efectives reals. És a dir, en la era de la hiperconnectivitat i la velocitat, resulta força complicat poder arribar a establir connexions significatives (amb objectes i subjectes) així com poder trobar temps per aturar-nos:

Entrenadas en la responsabilidad y el miedo, las vidas-trabajo que hemos configurado parecen, al mismo tiempo, ser fruto de nuestras elecciones asustadizas y ser impedimento para nuestras elecciones emancipadoras. Es como si en las cosas que nos presionan encontráramos una obligatoriedad implícita y educada, algo que en su pronunciación rememora todas las escenas similares que en nuestra vida hemos presenciado y que culminan aceptando. (ZAFRA, p.32)

La manera en que Zafra descriu aquesta mena de *paràlisi de consciència* esdevé un exemple clar del règim hipermodern al insinuar dos aspectes clars que determinen la manera en que experimentem el nostre temps. Per una banda, l'elecció ràpida i temerosa de tot allò que determina la nostra vida. Hi ha sempre una desconfiança (justificada) a acceptar condicions que, a priori, prometen millorar la nostra situació: una millora del sou (a canvi de treballar més hores i tenir més responsabilitats), una millora de salut (a canvi de renunciar al plaer dels carbohidrats), una millora de la llar (a canvi de pagar més pel lloguer), etc. Aquesta mena de sensació temerosa i dubitativa comporta la sensació erosiva de que no s'estan millorant les condicions actuals i ens estem «quedant estancats». Això promouria una tendència cap al “*sí constant*” en el qual qualsevol oportunitat de millora ens sembla que seria acceptable i desitjable. Per altra banda, aquestes eleccions ràpides i compromeses també deriven, al mateix temps, en un impediment a l'hora de poder marcar nous rumbos futurs. El que Zafra estaria insinuant seria una temptativa que

des de l'àmbit de la psicologia anomenen «*paràlisi per anàlisi*»¹⁴. En aquest sentit, el gran ventall d'oportunitats que se'ns desplega de manera continua i fugaç ens obliguen a prendre decisions basades en la velocitat i en la rapidesa de contestació. Aquest fet acaba sent contradictori perquè davant d'un escenari d'inseguretats i en el que s'han d'acceptar totes les oportunitats que se'ns presentin sota l'eslògan de «*millora la teva situació*», al mateix temps ens governa una por a perdre la seguretat i estabilitat que tenim. En aquest sentit, l'acceptació acaba resultant en una resposta positiva a tot allò que se'ns presenti, ja siguin bones oportunitats o no. Dins també d'aquest context, és també esclaridor un altre símptoma que comporta la ràpida adquisició de valors i objectes i és que, paulatinament, tot acaba devaluant-se. Com s'esmentava anteriorment, el capitalisme ha trobat la manera de seguir fent girar la roda del consum no només amb el fenomen de la moda sinó també amb la venda d'experiències. Els objectes ja no s'adquireixen sinó que el que es compra és l'experiència que l'objecte representa que conté en ell. Aquesta farsa està sostinguda també dins un circuit de valors que es retroalimenta i varia constantment, fent gairebé impossible la tasca d'arribar a tenir realment allò que es desitja. La màquina del consum tindria interès, en últims termes, de produir subjectes *desitjants*. Aquesta devaluació té també l'aparença de magatzem virtual; per magatzem virtual s'entén tot aquell espai virtual que és capaç d'acumular dades, fotografies, informació, tasques, vídeos, records, missatges... Amb la facilitat amb la que naveguem pels nostres records i les nostres informacions, ja no es fa tant necessari obtenir còpies físiques d'allò que (en teoria) és important per nosaltres i ens sembla rellevant. Ara, en un sol clic, podem arribar a recuperar hores i hores de fotografies d'un viatge ja gairebé oblidat. Les coses ja no ocupen un espai material i físic sinó que accedim a les seves còpies virtuals. Aquesta alliberació visual dels records i de les distintes fonts d'informació fa que d'alguna manera el valor que atorguem als objectes perdi importància: tot acaba sent reemplaçable. Dins d'aquesta política d'allò «*substituïble*», la fragilitat apareixeria com a contrapunt antagònic a aquest model de viure. La fragilitat pot entendre's de diferents formes, però tant en la manera d'encaixar-ho dins d'aquest treball com la manera en que Zafra té de desplegar-ho en el seu assaig, podríem suposar que la fragilitat apareixeria com una actitud o força contrària oposada a aquesta manera de viure:

¹⁴ La *paràlisi per anàlisi* és un terme que originalment prové del món computacional però que ha traspasat cap a àmbits de la clínica (com ara la psicologia) per tal de definir un bloqueig en la fase inicial d'anàlisi d'un projecte. D'aquesta manera, s'utilitza en psicologia per designar el sobre-rumiament d'algunes qüestions que acaben bloquejant la capacitat d'actuar i dur a terme el projecte de l'individu, quedant-se únicament en un estat permanent d'anàlisi inicial.

Cosa distinta es la parálisis obligada de ahora. Es como si el miedo nos hubiera dejado congelados, pero con los ojos nerviosos de aquí para allá, dejando ver un interior impresionable que solo un cuerpo convertido en piedra puede equilibrar. En algún momento de todo esto emergió la sensación de fragilidad de un interior derramado que mojaba las quinientas sábanas convirtiéndolas en bloque y tirándolas al suelo, como un cuerpo fundido en un mundo que de pronto se descubre moribundo sin haber tosido antes. (ZAFRA, p.183)

Allò fràgil s'acostuma a interpretar com a quelcom dèbil o trencadís però també pot arribar a adoptar la significança d'allò no perdurable i, per tant, irremplaçable. La fragilitat en un context d'hipervelocitat, hiperconexió i hiperproductivitat, apareixeria com una actitud capaç d'oferir una àncora: una mena de connexió cap a allò significatiu i sòlid en una època regida per la caducitat i el nomadisme. Tot i que "mostrar-se fràgil" acostuma a ser entès com una mena de vulnerabilitat vinculada a un defecte, potser en un panorama on s'ha intentat erradicar tot allò no vinculat amb l'àmbit de la raó, l'estadística i els vectors, aquesta manera d'apropar-se a la realitat podria configurar un nou espai d'actuació.

El cuerpo en sí mismo es blando, salvo cráneo y extremidades, duros cuando somos adultos, pero cuando nacemos somos tan frágiles que necesitamos ser cuidados por largo tiempo. (ZAFRA, p.215)

El vincle que establim amb els altres ha sigut sempre un dels lligams més importants vinculat a la supervivència de la humanitat. L'era de la hiperglobalització promet una xarxa d'interconnectivitat amb el món permanentment oberta i actualitzada però és un fet que sembla que en comptes de fer servir les pantalles per comunicar-nos amb el nostre entorn les fem servir com a finestres des de les quals observar en silenci. Aquestes pantalles-finestres han acabat configurant-se com una extensió més del nostre cos, dels nostres dits que teclegen sense aturar-se. L'alienació que provoca les pantalles no té a veure amb la reclusió física que sovint comporten (podem comunicar-nos des de casa, treballar des de casa, xatejar des de casa) sinó que a més a més es produeix un fenomen semblant al d'una bombolla informativa. El nostre pas per la web no és un pas neutre; a mesura que anem treballant sobre d'ella anem deixant un rastre, unes empremtes virtuals en forma d'informació: què és allò que busquem, què ens agrada, què necessitem, quins articles ens han interessat... Tot això queda emmagatzemat i els sistemes intel·ligents d'avui dia, aplicats també en les xarxes socials, acaben mostrant-nos pàgines afins a tot allò que ens agrada i convergeix amb els nostres interessos. Això, que a priori semblaria que és un avantatge, resulta també en un parany. Quan tot el que ens envolta virtualment

són pàgines, perfils, webs i articles que donen de manera continua la raó a allò que nosaltres pensem que és cert, es cau en una mena de solipsisme discursiu en el qual es crea la sensació de que «tothom» pensa i escriu coses a les quals nosaltres som afins i que, per tant, la majoria congrega amb la nostra perspectiva. Aquesta manera d'operar dins les xarxes elimina radicalment la contraposició i l'obstacle, fent que els discursos i les pàgines que seguim acabin sent un peix que es menja la cua. El perill potencial d'això és l'eliminació, per una banda, de la capacitat reflexiva i crítica alhora d'intercanviar punts de vista amb discursos i diàlegs contraris al que pensem i, per altra banda, la tendència a la radicalització i polarització d'extrems discursius. Quan tot el que ens envolta és informació i medis que recolzen allò que creiem, la tolerància cap a la diferència cada vegada resulta menor i, per tant, les discussions ja no es contemplen com un intercanvi d'idees i una expansió d'arguments sinó que es perceben com una lluita per imposar una visió per sobre de l'altre, on l'escala de grisos ha quedat eliminada.

L'any 1980 Marina Abramovic va dur a terme una performance titulada *Rest energy* (Fig.2, annex) en la qual ella i el seu company Ulay conformen un espectacle d'intimitat i confiança total. En l'escenari, Abramovic és l'encarregada d'agafar per un extrem un arc mentre que, a l'altre extrem, Ulay és l'encarregat de sostenir la fletxa. El propòsit de la performance és que amb el contrapès del cos de cadascú, la fletxa que apunta cap al cor d'Abramovic no es dispari. Aquesta performance de tan sols quatre minuts va acompanyada auditivament pel batec del cor de tots dos artistes¹⁵.

We have two small little microphones on our hearts where we can hear the sounds of the heart beating. As our performance is progressing heart beats become more and more intense and it's just four minutes and ten seconds, for me it was, I tell you, it was forever. So, it was really a performance about complete and total trust.¹⁶

En moltes de les seves performance Abramovic treballa i exhibeix un diàleg que té a veure amb la vulnerabilitat i la confiança¹⁷: la fragilitat amb la qual se situa l'artista davant del públic permet articular una conversa i una reflexió que té a veure amb la manera de relacionar-nos els uns amb els altres però que també disposa un espai de pensament. El fet de performar sobre la fragilitat i vulnerabilitat d'un ésser humà que es mostra nu

¹⁵ Abramovic i Ulay portaven uns micròfons enganxats al pit, de tal manera que el so dels batecs dels seus cors ressonava per tota la sala mentre la performance estava duent-se a terme.

¹⁶ Cita extreta del web del MOMA: <https://www.moma.org/audio/playlist/243/3120>

¹⁷ En una de les performances titulada *Rythm 0* (1974), Marina Abramovic se situa immòbil en una sala on els espectadors poden agafar objectes i utilitzar-los en ella. En moltes ocasions, alguns dels participants van aprofitar per ferir i maltractar el cos de l'artista sabent que ella no mostraria resistència ni oposició.

davant els altres, torna a posar sobre la taula de discussió el valor de tot allò insubstituïble, únic, orgànic, perible. Abramovic, com Zafra, creu en la necessitat de fer circular un discurs que giri al voltant de la importància de cedir i confiar en els altres. Aquest tret que sembla tan idíl·lic i càndid, vist avui dia gairebé com un desavantatge social i laboral, retorna la possibilitat de connectar amb els altres. En un entorn que s'ha tornat hostil i competitiu, abraçar la vulnerabilitat podria esdevenir un mecanisme pal·liatiu i de cures cap als altres. Emocionar-se, del llatí “*emovere*”¹⁸ trobaria el seu significat en treure d'algun lloc o retirar del nostre cos. En aquest sentit, l'emoció és quelcom que ens sacseja i ens treu del nostre ànim, ens reorienta i desperta d'un estat que havia quedat letàrgic. No és cap disbarat assumir que el ritme del nostre temps no convida a gaudir d'experiències lúdiques i creatives que ens estimulin i que provoquin en el nostre ànim una tendència cap al moviment i l'acció. Pel contrari, els horaris imposats, les tasques diàries i el cansament que acumulem durant el dia, retornen cap a nosaltres una energia rutinària de clausura dins de casa i d'un estat general d'insensibilització. Les activitats programades durant el dia impliquen una gran inversió de temps i d'energia que rares vegades deixa marge suficient per tal de poder desconnectar i divertir-se. Aquest fenomen acabaria creant un clima d'estancament rutinari que delegaria als caps de setmana el poc espai que queda per fer totes aquelles activitats que realment venen de gust fer. Podríem assumir que tot i que ja no ens trobem dins d'una societat industrial de producció en cadena, el nostre ritme vital sí s'ha convertit en una mena de repetició imposada. Emocionar-se dins els mateixos espais que transitem cada dia i fent les mateixes activitats que acostumem a fer pot esdevenir en una tasca complicada.

Most people in the city rush around so, they have no time to look at a flower. I want them to see it whether they want to or not ¹⁹

Georgia O'Keefe, pintora, va fer girar durant el segle XX la seva obra al voltant de tots aquells espais que va transitar i habitar. Des de la ciutat de Nova York fins al agrest paisatge de Nou Mèxic, O'Keefe pintava i reproduïa aquells espais que li transmetien algun significat d'ordre superior. Vàries són les pintures que va dedicar a la llar que va establir a Abiquiú, moltes d'elles, curiosament, estan fins i tot dedicades a una sola part de la casa (concretament, una porta negra); un element que a ella la feia sentir en pau i li proporcionava alguna mena de transcendència emocional (Fig.3, annex). Fins a quin punt

¹⁸ *Ex* (cap enfora) i *movere* (moure).

¹⁹ Aquest fragment de Georgia O'Keefe apareix en una de les sales de l'exposició que es va dur a terme al Museo Thyssen-Bornemisza de Madrid (del 20 d'abril al 9 d'agost de 2021)

els espais que ocupem (física i psicològicament) són rellevants per a nosaltres? Les nostres habitacions s'han convertit en cambres de confort, representació o expressió de qui som o, pel contrari, habitem cubicles-pressó? Quin marge de llibertat tenim a l'hora de crear cambres en les nostres llars en les quals és possible poder reposar? Durant la pandèmia, moltes cases han hagut d'adaptar el seu model laboral i materialitzar-se en petites oficines domèstiques: la intrusió que això ha provocat no només afecta al regim temporal sinó també a l'espai. Els nostres espais de seguretat i benestar s'han vist transformats, de sobte, en oficines en les quals s'inverteixen hores per dur a terme el teletreball. Virginia Woolf anunciava a l'any 1929²⁰ la necessitat *-per a les dones-* de disposar d'una cambra o una habitació pròpia per tal de dur a terme la tasca artística i intel·lectual. A dia d'avui, on els lloguers a les ciutats són indirectament proporcionals a la quantitat de metres quadrats que ofereixen, sembla gairebé una utopia poder aspirar a tenir una cambra que puguem anomenar com a «pròpia». Trobar un habitatge digne s'ha convertit en una de les utopies del segle XXI: somniar en tenir un espai allunyat de la contaminació de la vida pública i compartida és gairebé un privilegi a l'abast de molt pocs. A això, se suma que la situació vítica d'aquest últim any ha comportat que famílies senceres hagin hagut de desenvolupar una sèrie de logístiques i horaris familiars durant el confinament per tal de fer encaixar el teletreball amb la docència online dels fills. Habilitar més d'un espai privat en una llar sembla una tasca senzilla en un context en el que gairebé tothom disposa d'un ordinador propi, però també es podria extrapolar que, davant una crisi global de gran impacte mundial, la preocupació per seguir treballant i seguir produint ha encapçalat la llista de prioritats. En una societat *malaltissa*, aquells que no han pogut adaptar-se (ja sigui per medis tecnològics o logístics) a les demandes d'una tirania laboral que lluita per seguir existint al marge de qualsevol situació²¹, són els que han sortit més perjudicats en una temporalitat en el que la feina física i de *contacte* ha sigut rellevada per la presència digital. El teletreball ha esdevingut un fenomen que s'ha presentat com a solució per poder seguir funcionant dins els paràmetres de normalitat a canvi d'operar en les nostres llars com si estiguéssim, física i mentalment, a les oficines o els despatxos.

¿Tanto sufrimiento ha costado entender que la concentración necesita un contexto, un freno, un tiempo, una casa sin ruedas? Como sea que antes muchos lo hicieron y lo sabíamos, no se trata

²⁰ *Una habitación propia*, Virginia Woolf (1929)

²¹ Em refereixo a la situació pandèmica.

solo de dar la vuelta a una situación, ni de ver los múltiples filos de lo que nos angustia y nos salva, se trata de recuperar la capacidad de atención tan fríamente neutralizada (ZAFRA, p.198)

Les “llars amb rodes”, com diu Zafra, sembla que han arribat per quedar-s’hi. Un any després del confinament, moltes empreses han optat per seguir mantenint el teletreball; el que a priori pot semblar una decisió que pren l’aparença d’un avantatge (a qui no li agrada no haver de desplaçar-se de casa) també pren la forma d’exhaustiva irrupció. Des de la comoditat de les nostres llars les tasques es desenvolupen sense límits de temps ni d’espais. Podem passar una jornada laboral de vuit hores dins l’oficina habilitada però sense estar massa segurs de quan és viable desconnectar. A més a més, l’avorriment i cremor que provoca passar tantes hores dins un mateix espai deriva en una anul·lació del propòsit que s’havia assignat a aquell espai en un primer moment; aquesta voluntat contrariada respondria, en últims termes, a una lògica de la interrupció pròpies d’un sistema que opera reassignant experiències:

«Voy al trabajo» o «llego a casa» tienen la concreción de quien entra o sale de un umbral que demarca, de quien puede permitirse, al cambiar de lugar, ser *otro* porque la totalidad del escenario difiere. Y así en este trance material es probable que la máscara caiga o se transforme. Ahora no siempre sabemos, no estamos entrenados en esa transición ya no material sino solo simbólica. (ZAFRA, p.106)

És a dir, dins el que abans era una cambra de descans i desconexió de la feina, ara ha pres la forma d’una oficina i, per tant, la cambra ja no és la cambra-descans que era sinó que s’ha transformat en la cambra-oficina connectada permanentment. El teletreball ha comportat en sí mateix també una alteració i modificació dels espais que abans eren privats i els ha convertit en petits racons on vivim l’estrès i la tensió de la qual abans descansàvem. Les cambres en les que pensava Virginia Woolf a principis del segle XX no tenen ja cabuda en un context en el que absolutament tots els aparells i logístiques que ens envolten ens interpel·len i demanden de nosaltres una resposta immediata. A col·lació de tot això, Zafra fa servir també un terme per designar aquest tipus de ritme: “*Vida sin párpados*”²², en aquesta definició trobo la il·lustració del que poc a poc s’ha anat convertint l’ecosistema que habitem. Una vida en la que no es pot reposar, no es poden tancar els ulls perquè constantment hi ha una llum blava que ens anuncia una novetat o un requeriment. La vida sense parpelles semblaria que es desenvolupa com una monotonia, amb un ritme en concret que està interioritzat en la memòria orgànica dels

²² En *Frágiles: Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura* (pàgina 105).

nostres cossos. Gairebé com autòmats responem a les demandes i les tasques que tenim pendents gairebé sense processar-ho massa, sense ser conscients de les hores que invertim en desenvolupar aquestes feines. Evidentment el panorama descrit és una generalització, no vol dir que no hi hagi persones que gaudeixin del seu *status* actual però semblaria gairebé com si aquest desgast que portem a sobre ens impedís afrontar la vida amb emoció. És el cinisme un altre dels virus que circula en el segle XXI?

Como escenario y ante la dificultad de hacer convivir frustración y esperanza, la época y sus poderes e industrias [...] ofrecen, y con frecuencia aceptamos, sustituirlas por ansiolíticos y autoengaño. Así, cuando damos por perdido un sueño, decepcionándonos con el modelo social y publico en el que confiábamos, el futuro corre el riesgo de enfrentarse con frivolidad, llevando a la parálisis, la desconfianza y el conformismo, a la claudicación ante el dejarse ser engranaje de la maquina y sujetos desapasionados, sujetos que fingen sonreír solo porque advierten que cerca hay una cámara, sujetos que «van a lo suyo» (ZAFRA, p.48)

La gran preocupació deriva del fet de que davant d'aquest escenari ultraproductiu i imparabile, l'actitud que hem acabat adoptant (potser perquè no ens queda altra) és la de la immobilitat, el deixar-se endur pel dia a dia. El desapassionament com a motor dels nostres dies. Acceptem un contracte social que ens obliga a mantenir un ritme anti-biològic per tal de produir més i guanyar més a canvi de quatre setmanes de vacances l'any. Si l'únic moment de l'any en el qual podem ser veritablement feliços i despreocupats és durant l'episodi de vacances, realment podríem assumir que realment no som feliços. La quimera de «les escapades» juga amb el tracte i la promesa de poder desconnectar de la rutina, però un cop quan es torna a casa, tot segueix assumint la mateixa dinàmica i la mateixa predisposició. Amb això no s'està intentant clamar un eslògan a favor de l'actitud permanentment positiva; el que s'intenta assenyalar és l'evidència de que hem acceptat un sistema que ens manté frívols a canvi d'uns pocs dies de llibertat i temps lliure. Semblaria que hem acceptat la permanència de *l'ataràxia*²³ com a mètode de supervivència: un estat d'impertorbabilitat gairebé absoluta, on és fàcil adaptar-se sempre als contratemps i a les exigències. Els nostres llavis han après les recompenses derivades d'articular sempre un «sí» a totes aquelles demandes i propostes que se'ns ofereixin. L'any 1991 els psicòlegs Elaine i Arthur Aron van investigar i desenvolupar una terminologia que és coneguda avui dia com a "*Highly Sensitive Person*" (traduït com "*elevada sensibilitat del processament sensorial*") per tal de designar a un

²³ *Ataraxia* és un mot que prové del grec i que significa "*absència de pertorbació en l'ànim*"

grup poblacional que presenta unes característiques neurològiques que els predisposen a mostrar-se molt més sensibles que la majoria de població als estímuls. Les persones HSP presentarien un quadre distingit per: fàcil sobreestimulació, sensibilitat alta als canvis subtils, grau alt d'empatia i de reactivitat emocional així com també una gran profunditat de processament d'informació. No deixa de ser interessant veure com des de l'àmbit de la clínica es segueix classificant i categoritzant trets de la personalitat que despunten de la normalitat. És a dir, semblaria que en un entorn global on prima la resposta ràpida, la velocitat i la professionalitat per sobre de les relacions significatives, l'empatia i la comprensió, les persones HSP despuntarien com a rareses extraordinàries fora del comú. Si hem arribat a patologitzar la predisposició a la sensibilitat, no ens podem estranyar de que el nostre dia a dia hagi pres la forma d'un treball en cadena.

Si assumim una prevalença de l'estat d'ànim generalment "desapassionat" significa que en la quotidianitat del nostre dia som incapaços de reaccionar de cap altra manera. És a dir, la paràlisi derivada del conformisme, de l'acceptació i subordinació així com de la desentesa de tot allò social, acaba creant un entorn gairebé hostil en el qual l'individualisme ha acabat sent el *leit motiv* que impulsa les nostres decisions. En aquest sentit, semblaria que la lectura de la modernitat revela un panorama totalment catastròfic i indiferent, condemnat a perpetuar aquestes dinàmiques de producció insaciables fins a esgotar tots i cadascun dels nostres recursos. El que s'intenta assenyalar no és un escenari apocalíptic sense cap mena de solució, sinó més aviat intentar detectar la manera en que s'estan organitzant les estructures socials i les diferents pràctiques institucionals per tal de diagnosticar un règim de la temporalitat que permeti establir unes coordenades orientatives en el sí d'un segle que es presenta com imparable. Així, és adient introduir aquí el sociòleg Hartmut Rosa, els treballs del qual han ajudat a esclarir i posar nom a moltes de les inquietuds latents en els últims anys.

Hartmut Rosa forma part del grup d'investigadors del que es coneix com a "*Nova teoria crítica*", consecutiva a l'antiga Escola de Frankfurt. Això implica que el seu camp d'estudi gira al voltant d'una crítica cultural i psicològica i que contempla que tot allò social és indissociable de l'estat de les representacions. Interpretar la cultura seria doncs una manera d'aproximar-se i d'interpretar l'estat del temps social. En moltes de les seves investigacions, Rosa defensa la idea de que el creixement progressiu del capitalisme ha comportat una acceleració dels nostres temps que, a la vegada, ens sotmet a un estat profund de fatiga. Aquesta dictadura del temps és el que ens acabaria convertint en

autòmates, en individus incapaços d'establir lligams significants i transcendentals amb res més perquè el cansament que arrosseguem així com les constants distraccions ens impedeixen gaudir i aturar-nos en els moments. Les seves primeres publicacions, *Alienación y aceleración* (2016) i *Resonancia* (2019) es centren en la problemàtica d'un temps accelerat que no permet un marge de relació amb el món. El que interessa en aquest apartat són les seves darreres publicacions en les quals Rosa intenta assajar una mena de proposta efectiva per tal de poder retornar a un estat de connexió amb el nostre entorn i evitar caure en l'espiral d'indiferència pròpia del nostre temps. D'aquesta manera, Rosa conceptualitza el terme de «*Resonancia*» per tal de fer referència a un tipus de vivència que es pot recuperar i que seria com una mena de remei en contra de l'acceleració i el ritme frenètic que no ens permet sentir totalment. A grans trets, el concepte de ressonància transmet una mena d'alternativa a l'hora de relacionar-se amb el món, que intentaria esvair la pressió a la que ens sotmet el règim temporal del nostre temps i l'alienació. La ressonància seria una experiència constitutiva de la nostra pròpia identitat que s'identificaria amb la capacitat d'emocionar-se, de sentir plenament. Significaria una manera de connectar de manera conscient i en consonància amb els fenòmens que transcorren al nostre voltant. La proposta de Rosa seria recuperar d'alguna manera una voluntat de ressonar i establir un diàleg amb el món que ens envolta; d'arribar a commoure i d'esser commoguts. En aquest sentit, la proposta de Rosa és rellevant per tal de poder trobar una solució alternativa a l'estancament en el qual ens trobem com a individus i que Zafra havia anat descrivint. Mentre que Zafra apunta cap a una cooperació solidària de la comunitat²⁴, Rosa dirigeix l'actuació i la responsabilitat cap al propi individu. Lluny de buscar una solució a gran escala que serveixi per desencallar el món d'un estat catàrtic, Rosa dirigeix els seus esforços en intentar traçar una ruta que serveixi de manera individual a sobreposar-se a aquest estat de paràlisi. Establint una relació perceptiva amb el món, les persones i la natura, es podria substituir la indiferència amb l'emoció. Si bé és cert que les teories propositives sempre tenen el perill de caure en mans de la crítica més escèptica, en aquest sentit podríem considerar que la voluntat de tornar una part de responsabilitat a cada individu per tal de poder superar l'abatiment no amaga cap utopia sinó d'una recepta piadosa. Tot i així, hi ha qui podria considerar la proposta de Rosa com a frívola ja que diposita el pes de la solució en el subjecte polític que rep l'opressió global en comptes d'enfocar-se en una solució a gran escala. També se li pot

²⁴ Sobre aquesta qüestió que hem pogut veure breument, s'ampliarà temari més endavant.

atribuir que no té en compte les particularitats individuals de cada subjecte: demanar a una persona que té grans dificultats per superar el dia a dia (ja sigui econòmicament, físicament o anímicament) que intenti establir relacions de ressonància amb el seu entorn, pot interpretar-se com una proposta naïf i poc madura que no té en compte els diferents contextos socials en els quals cada individu es troba. De totes maneres, si ens quedem amb la part útil de la teoria, sí és cert que pot ajudar a sobreportar el ritme rutinari de la vida laboral i consumista i retornar a un estat de consciència que sigui capaç d'ancorar-nos en el moment present i en la bellesa de l'emoció. En l'apartat que ve a continuació, s'acabarà d'aprofundir no només en la teoria de Rosa sinó també en altres conceptes que poden ser interessants per seguir ampliant i problematitzant les implicacions que té habitar la societat de l'any 2021.

3. SOBRE LA INDISPONIBILITAT

El capítol anterior ha servit per assentar les bases d'una discussió totalment oberta i escorredissa com és la reflexió sobre el moment present. En aquest segon bloc, el propòsit de la reflexió és reprendre algunes de les discussions ja presentades anteriorment i posar-les en diàleg entre sí per tal d'intentar trobar punts en comú i divergències que, posades en conjunt, poden aportar nous punts d'orientació que ajudin a pensar l'espai social així com les maniobres d'actuació (els marges) que podem operar dins d'aquest panorama. D'aquesta manera, val a dir que la major part d'aquest segon bloc està estructurada al voltant de les dues últimes obres de Hartmut Rosa: *Remedio a la aceleración: ensayos sobre la resonancia* (2019) i *Lo indisponible* (2021). La tria d'aquest autor té a veure amb que en els últims anys ha seguit investigant i proposant noves maneres d'aproximar-nos a una temporalitat que se'ns escapa contínuament de les mans. La seva darrera publicació (*Lo indisponible*) és interessant perquè articula al voltant de la seva teoria sobre la ressonància una sociologia de la relació amb el món a partir dels conceptes “disponible” / “indisponible”. És a dir, a partir de la seva tesi inicial, desplega a més a més una explicació més detallada de perquè la manera de relacionar-nos avui dia amb el nostre entorn resulta tan turmentosa i complicada. Per tant, la proposta del sociòleg és útil per intercalar altres veus que coincideixen en alguns dels aspectes però també per concretar les diferències i punts negres de la seva proposta.

En aquest sentit, el nucli de la investigació segueix mantenint com a centre una aproximació més aviat emocional (en el sentit d'íntima, intangible, privada, no material) respecte a l'experiència quotidiana perquè d'aquesta manera, observant les latències de tot allò que no es manifesta es pot arribar a tenir una comprensió major de l'estat actual.

3.1. Síndrome del Burnout

En moltes de les seves tasques, Theodor Adorno va dedicar part de les seves investigacions a interpretar (o com a mínim, assajar algun tipus d'interpretació) l'obra tan complexa de Kafka. En un dels escrits, Adorno dedica uns fragments a comentar la manera en que per ell, Kafka té la voluntat i el talent de poder analitzar la realitat des d'una òptica que li permet veure-hi més enllà. Sobre ell diu:

Kafka peca contra una vella regla del joc perquè no fa art amb res que no siguin les escombraries de la realitat. No dibuixa la imatge de la societat ascendent de manera directa -en la seva obra, com en tot gran art, domina l'ascesi davant el futur-, sinó que fa un muntatge amb les deixalles que allò nou, allò que s'està formant, elimina del present que s'escola. En lloc de curar la neurosi, busca en ella mateixa la força guaridora, la força del coneixement: l'individu llegeix les ferides amb que la societat el marca com a xifres de la no-veritat social, com a negatiu de la veritat. (ADORNO, p.248)

Adorno fa referència a que la manera en que Kafka organitza i estructura les seves narracions a través de personatges i històries tant estrambòtiques apuntaria a una mena de voluntat d'aprofundir en els conflictes que viuen i pateixen els subjectes d'aquest context social i històric. És a dir, d'alguna manera Kafka estaria agafant aquestes escombraries de la realitat per tal d'apuntar cap a una dimensió universal i compartida amb la resta d'individus que es constitueixen en un determinat moment històric. En algunes de les seves obres (*Metamorfosi* o *El procés*) Kafka revela que la manera que tenim d'organitzar-nos jeràrquicament com a societat funciona només en la mesura en que cadascun dels subjectes que en forma part ha interioritzat aquesta manera d'operar jeràrquica. No es funciona perquè hi hagi una imposició fèrria de dalt cap a baix, sinó que en tots els nivells hi ha una identificació en aquesta manera de funcionar on el subjecte és al mateix temps l'agent i el pacient: el vigilant i el vigilat. En *El Procés*, podem veure com Josef K està amoïnada i perseguitada però, a la vegada, si atenem bé als detalls podem percebre com el mateix personatge replica i forma part d'aquesta manera de fer de la qual ell mateix n'és víctima. La preocupació per com els conflictes i el traspassament entre l'àmbit privat i el públic durant el segle XX és un fenomen que hem comentat a l'inici d'aquest estudi²⁵ però en aquest sentit, el que interessa veure és com aquesta dinàmica no només ha diluït les limitacions entre aquestes dues àrees de la vida sinó que, a més a més, tal i com apunta Adorno sobre les observacions de Kafka, ens hem adaptat i convertit en els majors esclaus del sistema al acceptar unes condicions de vida que podrien assimilar-se a alguns dels relats de Kafka. En els anys setanta Herbert Freudenberger (un psicòleg alemany) va començar a estudiar l'impacte que el cansament físic comportava en l'ànim dels treballadors. Per primera vegada, des de l'àmbit de la clínica, es va parar atenció a les repercussions que l'esgotament laboral provocava en els individus i en el seu malestar. Aquest fenomen, conegut com a «*síndrome d'esgotament professional*» o «*Burnout*» ha seguit estudiant-se durant el pas del temps, però el que caracteritza aquest malestar és,

²⁵ Quan iniciàvem la discussió entorn al quadre d'Edward Hopper

sobretot, un fort sentiment d'impotència i un esgotament profund que té origen des de l'inici de la jornada laboral degut a la certesa de que mai s'arribaran als objectius i que les tasques mai s'acabaran. Hi ha dades importants que s'estan recollint encara ara per obtenir més informació sobre aquest síndrome cada vegada més habitual i més present en els nostres entorns laborals, però els més interessants són els que apunten que el *burnout* s'acostuma a donar en entorns laborals invariables, on se superen generalment les vuit hores diàries i on el treballador sent que les tasques que realitza no es corresponen amb el sou que li paguen:

Conectados la mayor parte del tiempo nuestra cotidianidad gira en torno al trabajo que atraviesa cada parcela de nuestra vida. Quiero decir que no sería justo pasar por alto que algo en la coyuntura contemporánea beneficia y ampara esta tendencia nuestra hasta darla por sentada [...] Una práctica que asumimos voluntariamente, pero sintiendo no tener alternativa, y en ello descansa el corazón del desasosiego y la angustia vital. Algo clama en este apunte, y es que si usted se autoexplota y yo también, y esto se repite en muchos otros, somos un «nosotros» enredados en la época, no lo olvidemos. (ZAFRA, p.50)

El *Burnout* podria considerar-se una de les formes més extremes d'alienació. Participar d'un sistema que no ens permet aturar-nos però tot sabent que la tasca que desenvolupem no ens permet imaginar cap horitzó d'objectius, que seguirem igual. Zafra entén que formem part d'un "nosaltres" enredats en l'època en que vivim. Això és cert, però també caldria tenir en compte quin marge de maniobres podem dur a terme per tal d'escapar d'aquesta roda perpetua. En aquest sentit, Hartmut Rosa desenvolupa la seva pròpia explicació a través del concepte que ell anomena «*ressonància*». Tal i com hem comentat al llarg del capítol anterior, per Rosa la Modernitat tardana (actualitat) esdevé una temporalitat caracteritzada per un creixement constant, una acceleració que ens sotmet i ens fatiga. En aquest context d'opressió, poder experimentar la *ressonància* (emoció) és gairebé una tasca impossible. El projecte de vida que desenvolupem ara per ara seria com una mena de prototip en brut que serviria per sobreviure (no viure) dins del joc del creixement accelerat i competitiu però que, a la vegada, ens priva d'autonomia pròpia en molts altres sentits. Aquesta competència deriva d'una dinamització sense límits de totes les àrees de la societat organitzades segons els principis de la competència. Això derivaria en el que hem conegut com a *burnout* o alienació profunda. Sentiments que comporten un malestar permanent als integrants d'una societat. És en l'alienació on l'individu no sent *ressonància*, recompenses, reconeixement... hi ha un silenci que entotsola la persona i que el sotmet a un cinisme creixent amb sí mateix i amb el seu propi món, en un diàleg

sumit pel silenci. El consum apareix en aquest escenari com una solució que ens proposa el mercat i que ens promet la idea de ressonància: és evident que la realitat és una altra i que de fet el consum forma part de la roda que alimenta el malestar general i l'acceleració desmesurada.

La teoria de la ressonància de Hartmut Rosa va molt lligada a la idea d'una conversa amb el nostre entorn i als esdeveniments que succeeixen. És una teoria fonamentada sobre una aproximació a les relacions significants i l'impacte que tenen la presència i l'absència d'aquestes mateixes en les nostres vides. La proposta recau en una mena d'experiència que cerqui la investigació i la voluntat d'assumir aquesta resposta:

¿Por qué nos gusta encontrar tierra en los tomates? Porque a través de los alimentos ecológicos uno busca una conexión con la naturaleza de la que nos ha privado nuestra condición urbana. Incluso en una civilización materialista, racionalista, cartesiana, si usted quiere, se buscan con avidez los lazos afectivos con el mundo [...] En mi experiencia subjetiva el mundo y el yo no somos separables. Percibo el mundo y por lo tanto está en mí, pero de la misma manera yo me encuentro dentro de él. Es a ese nivel del nudo primigenio entre el Yo y el Mundo donde entra en juego la posibilidad de una conversación, de un juego de preguntas y respuestas, de resonancia. Y, por lo tanto, sí, cuando estoy resonando, hablo al mundo y me responde. (ROSA, p.97-98)

Per tal de poder dur a terme l'acte de ressonància l'individu ha de voler trobar aquesta connexió amb el món i estar predisposat a meravellar-se. L'actitud receptiva és la clau per tal de poder restablir els lligams que ens connectaven amb la presència dels moments. En aquest sentit, Rosa també identifica que els tipus d'experiència que es poden arribar a tenir són de diferents tipus i, per tant, estableix una distinció entre: ressonància horitzontal (experiència que sorgeix de la interacció amb altres persones), ressonància vertical (experiència lligada a la bellesa i esplendor que ens supera i desborda, com ara el de la natura) i, per últim, la ressonància diagonal (que té a veure amb la matèria sobre la que es pot obrar). D'aquesta manera, traçant aquestes distincions, Rosa procura compartir una teoria que tingui a veure amb les relacions cap al món en comptes de basar-la en les assumpcions i comprensions que se'n deriven. Basar la seva proposta en un estudi sobre les relacions, evita la por a tancar el pensament en teories explicatives i materialistes. Rosa dirigeix l'atenció cap a l'endins de la pròpia experiència per tractar de treure'n algun tipus de coneixement diferent del que estem acostumats. Dins d'un context d'acceleració i superproducció, la teoria de Rosa serveix per fixar la voluntat de respostes i de canvis en el propi subjecte. No hi ha una solució que posi remei al sistema sobre el qual se sosté la societat que hem construït, però d'alguna manera estudia modes de representació

d'aquelles relacions que poden donar-se en el sí d'aquest context i que podrien pal·liar el dolor i el patiment generat per l'alienació. Sobre l'acceptació i la disposició a mantenir-nos en una actitud més receptiva o no, Rosa també exemplifica els efectes en tres models o tipus de desplaçaments de la subjectivitat en quant a la seva teoria. Crec que la voluntat de Rosa no és establir uns patrons inamovibles que expliquin i ordenin la manera de funcionar que té el món globalitzat; tanmateix, la seva teoria intenta ser el màxim eficaç i representativa possible per tal d'oferir exemples, explicacions i models de conducta que poden ajudar a interpretar amb altres lents fenòmens que es donen en el sí d'una era hipercapitalitzada que cada any gira amb més força, enderrocant els petits espais d'individualitat que ens quedaven. Així, a continuació s'explicaran amb més detall els tres models d'adaptació que Rosa utilitza per explicar els diferents tipus de relacions, però no per tal d'oferir un exemple sòlid i inequívoc sobre com són les interpretacions, sinó més aviat per aportar més dimensió i profunditat a l'estudi sobre les diverses maneres d'enfrontar-se al buit.

3.2. Surfistes, naufrags i terroristes

Com s'ha comentat anteriorment, Rosa entrelliga la seva teoria sobre l'acceleració amb la teoria sobre la ressonància. En aquest aspecte, ell identifica tres tipus d'actituds que els individus d'una societat poden adoptar en relació a la manera en que es gestionen les demandes del nostre entorn. Aquesta tesi sobre la modernitat té com a protagonistes tres models d'adaptació: el surfista, el naufrag i el terrorista. Aquestes tres distincions li servien per establir d'alguna manera unes semblances i unes diferències entre les diferents maneres d'experimentar la realitat: mentre que abans parlàvem del síndrome del *burnout* en termes generals, Rosa també contempla la possibilitat de que hi hagi individus que no pateixin cap mena de dificultat a l'hora d'adaptar-se a les noves exigències i demandes de la nostra societat.

A modo de sucedáneo del ideal de autonomía moderno se forma un ideal de surfista típico de la modernidad tardía: ya no se trata aquí de definir en el océano de la vida un punto o una isla hacia la que pilotar nuestro pequeño navío existencial, al contrario, estamos de pie encima de una tabla de surf, intentamos adivinar y dominar los vientos y el oleaje saltando de una cresta a otra y «quedarnos en lo alto». (ROSA, p.37)

Com si la teoria sociològica tornés a l'arrel del darwinisme social, Rosa utilitza la metàfora del *surfista* per tal d'exemplificar a aquells a qui el ritme del progrés no resulta incòmode i que, pel contrari, intenten contínuament adaptar-se als canvis i sobrevenir les noves dificultats. En comptes de percebre'ls com a els vencedors de la cadena alimentària social, per Rosa representen un grup caracteritzat per ser «*asocials i desgraciats*» perquè no posseeixen cap mena d'autonomia i això, al mateix temps, els allunya i priva de poder establir cap experiència de ressonància. En segon lloc, Rosa utilitza la metàfora dels *nàufrags* per descriure a un segon grup social en el qual s'hi trobarien tots aquells que, incapaços d'assumir el ritme de la modernitat, es deixen endur pel transcurs dels esdeveniments sense intentar introduir canvis nous en la seva quotidianitat. En aquest aspecte, els *nàufrags* serien incapaços de voler adaptar-se a les noves condicions de normalitat però tampoc podrien introduir variacions i, per tant, el malestar, l'angoixa i l'ansietat es caracteritzarien per ser sensacions constants en aquest grup:

Mi malestar es parte de mi conciencia y lo necesito para la esperanza por la que me pregunta. Aprendo a gestionarlo. No es fácil porque las tecnologías contemporáneas de la paciencia no te dicen «espera» sino «entretente». Es seña de la cultura actual, la aniquilación o torpedeo de los tiempos vacíos, el endurecimiento del párpado. (ZAFRA, p.261)

En aquest fragment de *Frágiles*, Zafra estaria definint una de les múltiples sensacions que, en paraules de Rosa, estaria lligat amb esdevenir *nàufrag*:

Cuando no conseguimos quedarnos en lo alto corremos riesgo de ser zarandeados por todas partes y sin ningún control, y entonces nos convertimos en «náufragos», incapaces de canalizar, de planificar y dirigir nuestro destino y nuestra vida, es decir, de aprovechar los espacios de resonancia (ROSA, p.37)

Qui representaria aquest grup d'individus s'ajustaria a la idea que tenim dels alienats, dels que no poden assumir les demandes d'aquesta nova temporalitat però tampoc busquen afegir-hi cap mena de canvi per redirigir el destí de la seva vida. Una relació truncada en la qual tant l'individu com el món es tornen, un per l'altre, en pura indiferència. Per últim, el tercer grup que designa Rosa és el dels terroristes. En aquest grup hi trobaríem un espai de dissidència i de transformació del malestar en un canvi actiu. Els *terroristes* serien aquells qui, conscients de la situació, intentarien crear noves transcendències que fessin sentit i reemplaçessin d'alguna manera la lògica imperant (en aquest cas, noves subversions que intentessin trencar la dinàmica de la producció i l'atenció 24/7). En quant a aquest grup, diu Rosa:

Quienes no pueden ser surfistas ni quieren convertirse en náufragos pueden intentar ganar en estabilidad gracias a un anclaje trascendente, es decir, adoptando una identidad religiosa o política más o menos fundamentalista [...] Lo decisivo es, por lo tanto, saber si existen otros proyectos de vida positivos en la modernidad tardía que sea, como mínimo, observables *in statu nascendi*²⁶. Deberían, en mi opinión, tener como objetivo la creación y la protección de espacios de resonancia que no respetaran la lógica del crecimiento, por un lado, y que pudieran ofrecer resistencia a los imperativos de la dinamización, por otro. (ROSA, p.38)

En aquest sentit, és poc probable que Rosa es refereixi a grups estrictament fundamentalistes o religiosos perquè aquest tipus d'actitud es pot donar, crec, al marge d'intentar crear cap mena de secta o d'associació. La idea de rerefons és que hi hauria un grup d'individus amb la força suficient com per maquinari i mobilitzar noves maneres de relacionar-se i de pensar l'entorn social. Aquests tres models teòrics de Rosa guardarien de rerefons un cert paral·lelisme amb la manera en que Raymond Williams enfocava els models d'allò dominant (surfistes), allò residual (nàufrags) i allò emergent (terroristes). En tant que són models que intenten mostrar una certa estructura i organització social, les semblances són inevitables. Williams utilitzava aquests tres conceptes per referir-se a aquelles practiques culturals que tenien nivells diferents de penetració social. Així, allò dominant implicaria una tendència cultural sòlida i hegemònica amb la força suficient com per mantenir-se en una situació de control i de poder sociodemocràtic. Un exemple que podríem posar d'això seria l'acceptació com a societats de que els aniversaris són motiu de celebració. Amb allò residual (aquell conjunt de pràctiques i codis socials que en un moment van ser dominants però que es van substituir per unes altres) els nàufrags tindrien l'equivalència en el sentit de que segueixen formant part d'un sistema al qual no poden sobreposar-se o guanyar però que tampoc els pot rebutjar ni digerir. En aquest sentit, els nàufrags (o allò residual) serien els sediments d'un discurs que perdura, com ara la constància de que se celebri Nadal en gairebé tots els països occidentals per molt que la majoria de la població no sigui creient. Per últim, els terroristes (allò emergent) adoptaria la forma d'una ruptura que intenta sobreposar-se al discurs dominant i restablir-ne els criteris de valor i de pràctiques culturals que organitzen i pensen la manera en la qual la societat es guia (un exemple seria un grup que decideix deixar de celebrar festes religioses com ara el Nadal, els sants, la Pasqua...). Per tant, tot i que la teoria de Rosa és una teoria aplicada a l'àmbit de la sociologia i més concretament a l'experiència urbana i cosmopolita d'habitar una metròpoli i un món globalitzat, té forces semblances i

²⁶ En llatí significa "En estat de naixement o en formació"

implicacions amb la teoria de Williams que també apuntava cap a una manera de sentir de la societat i que analitzava les practiques i discursos que se'n derivaven establint-ne aquestes tres categories.

Una de les problemàtiques de la metàfora que utilitza Rosa en la seva teoria és que la manera de definir i compartimentar tres grups socials a partir de la manera d'enfrontar el pes de la realitat (adaptar-se, incomodar-se i enfrontar-se²⁷) es categoritzen com si la pertinença a un grup suposés l'exclusió a l'altre. En aquest aspecte, tot i que la teoria permet esclarir i delimitar tres tipus diferents de processos mitjans els quals es percep l'entorn social i com s'ajusten els comportaments entorn a això, també cal tenir en compte que és una teoria de tendència estàtica. És a dir, es presenta com un joc tripartit en el qual hi ha els guanyadors, els que es conformen i els que intenten derrocar l'hegemonia per introduir-hi un canvi. D'aquesta manera, Rosa no parla en cap moment de que hi hagi cap possibilitat de transitar entre una categoria o altre; parla en termes generals de les tres instàncies adaptatives més recurrents pel que fa als nostres temps. L'obstacle amb el que toparia aquesta teoria és amb el de suposar que els individus que conformen una societat acaben adoptant una única actitud invariable respecte a les maneres d'enfrontar el dia a dia; pel contrari, penso que més aviat tendim a ser individus plurals, múltiples i també contradictoris, la qual cosa fa que en comptes de mantenir una estabilitat sòlida i pesada davant la manera d'encarar el ritme social, acabem fluïnt a través de diferents estats d'ànim i perspectives. D'aquesta manera, això voldria dir que un "surfista" podria acabar essent un "nàufrag" arribat el moment, o que un "nàufrag" esdevingui en "surfista" si creu convenient intentar pal·liar el seu malestar d'aquest mode. Al que em refereixo és que crec que la psicologia de cada subjecte és molt complicada i enraigada com per intentar treure unes màximes universals que encaixin sense cap mena de friccions. L'esforç de Rosa per intentar exemplificar les actituds més comunes és molt valuós perquè permet pensar el problema, però també caldria apuntar que el problema és més molt més ampli i que precisament la seva complicació deriva de la seva naturalesa líquida i fugissera. Amb la teoria de Rosa podem establir uns paràmetres pels quals començar a pensar i raonar, però no serveix per posar nom a un malestar tan estès i global. La mobilitat, que forma part del nostre món, també troba la manera de traspasar el mode en

²⁷ Corresponents a les categories "surfistes, nàufrags i terroristes"

que ens pensem, ens configurem i ens volem. Així és com l'hàbitat que ocupem es torna una mena d'espai on el conflicte amor-odi es manifesta de múltiples formes.

Especulaba Freud en *El malestar de la cultura* sobre la contradicció implícita en culpar a la cultura de la ansietat y «la miseria que sufrimos», cuando justamente es la cultura la que nos proporciona avances que nos permiten sobreponernos a sufrimientos y limitaciones que antes nos habrían matado o mermado. En su reflexión, Freud señalaba tres fuentes de sufrimiento para el ser humano: «la supremacía de la naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el estado y la sociedad». (ZAFRA, p.261)

Semblaria que els dos primers punts (la supremacia de la natura i la caducitat del nostre cos) els hem arribat a solucionar, ja sigui mitjançant una arquitectura destructiva i organitzativa de la natura o una política de la vida que ignora qualsevol presencia de malaltia i mort²⁸. Per altra banda, la qüestió interessant que és on incideix Zafra, és com hem arribat a gestionar les relacions humanes entre l'estat i la societat. En aquest sentit, la pregunta per com hem arribat a configurar aquesta relació no és tan fàcil de respondre. És indubtable que vivim en el context històric més pacífic i còmode en el que portem d'existència però, tot i així, el malestar individual cada any incrementa més. Aquesta relació d'amor-odi de la que parlava abans pot trobar una manifestació en aquesta reflexió sobre la manera en que habitem i experimentem la modernitat. Tot i que la tecnologia i els avenços del progrés ens han comportat una magnífica seguretat i comoditat, també han introduït noves malalties i malestars (sobretot psicològics) derivats d'aquests mateixos. Preguntar-se fins a quin punt és un avantatge poder treballar des de casa deriva en una conversa que pot durar hores i acabar irresolta. Posar-nos d'acord en la reflexió del nostre propi temps esdevé una tasca infinita.

Durant aquest mateix any (2021), Hartmut Rosa també ha publicat un altre llibre que intenta seguir eixamplant les teories i explicacions que ha anat desenvolupant al llarg de les seves altres obres. Aquesta publicació, sota el títol *Lo indisponible* es podria considerar com una teorització amplificada sobre el seu concepte de ressonància. La part interessant d'aquesta obra és sobretot la manera en que presenta una condició (disponibilitat-indisponibilitat) per tal de seguir raonant sobre les maneres en que es pot arribar a establir una relació significativa, emocionant i transcendent en un context en el

²⁸ La malaltia i la mort segueixen essent qüestions que s'eviten en el sí d'una ciutat que s'instal·la en unes polítiques de la joventut, la bellesa i la salut inalterables.

que sembla que el món ha esdevingut mut. En els pròxims apartats dedicarem l'estudi a reflexionar en profunditat sobre l'obra de Rosa i les seves implicacions.

3.3. Sobre la indisponibilitat

Tot i que Hartmut Rosa inscriu la seva teoria dins la sociologia crítica, hi ha quelcom d'encisador i de romàntic en la seva percepció del món. Donaria la sensació de que en Rosa existeix encara una aproximació als fenòmens des d'una sensibilitat i innocència pures. La manera que té d'establir lligams entre la seva teoria es basa en una connexió orgànica i recíproca entre els diferents organismes que conformen l'espai terrestre. En el seu llibre *Lo indisponible* (2021) l'autor comença explicant així el que podria entendre's com a allò indisponible:

¿Recordáis cómo vivíais cuando erais niños la primera nevada en las postrimerías del otoño o al comienzo del invierno? Era como la irrupción de otra realidad. Algo huido e infrecuente que viene a visitarnos, que desciende y transforma el mundo alrededor sin nuestra intervención: una suerte de regalo inesperado. La nevada es prácticamente la forma pura de manifestación de lo indisponible: no podemos fabricarla ni conseguirla por la fuerza; ni siquiera podemos preverla con seguridad, al menos no con mucha anticipación. (ROSA, p.4)

El concepte de disponible/indisponible és una funció més que forma part de la seva teoria de la ressonància. Com hem vist anteriorment, aquesta teoria té la voluntat d'establir un estudi de la relació que mantenim amb el món. En aquest sentit, en aquesta nova publicació Rosa tractaria de matissar i ampliar la seva teoria original. En aquest assaig el que resulta interessant és com l'autor atribueix a "*allò indisponible*" la vivacitat i l'experiència autèntica. Semblant al mode en que els Romàntics alemanys percebien la relació amb la natura i el món, Rosa recupera aquesta aproximació per tal d'explicar en quines situacions hi pot haver o no una manifestació d'allò «*ressonant*». La metàfora de la neu és força esclaridora perquè conté els elements necessaris per tal de definir l'aparença d'allò indisponible. L'atractiu que troba Rosa en aquest fenomen és que precisament per la seva naturalesa imprevisible i incontrolable (la neu), és el que pot arribar a detonar en nosaltres una experiència transcendental i única. Precisament per la seva naturalesa imprevisible, l'atractiu que té en nosaltres i el desig que desperta és el

d'intentar recrear, controlar i atrapar aquest fenomen per poder-lo repetir i experimentar tantes vegades com vulguem:

En nuestra relación con la nieve se ve reflejado el drama de la relación moderna con el mundo como en una bola de cristal: el momento impulsor de esa forma de vida que denominamos «moderna» es la idea, el anhelo y el deseo de poner el mundo a disponibilidad. La vivacidad, la conmoción y la verdadera experiencia, sin embargo, surgen del encuentro con lo indisponible. (ROSA, p.4)

De tal manera, el problema amb la nostra relació amb el món esdevindria d'una tensió entre allò indisponible i allò que intentem fer disponible: l'intent per fer accessible experiències que genuïnament són espontànies és el que caracteritzaria l'època moderna. En aquesta voluntat de recrear els fenòmens, el que s'acaba fent és un simulacre de l'experiència, quelcom no real i per tant, la ressonància no pot ser possible. En aquest sentit, intentar posar a disponibilitat el món es convertiria en una tasca truncada i esbiaixada, un negatiu d'allò vertaderament real. Per Rosa, el joc interessant de la vida és precisament allò que succeeix entre allò disponible/indisponible; és en aquesta línia fronterera en la qual les experiències tenen lloc. Quan intentem com a societats forçar a posar el món a una disponibilitat continuada el que es produeix és el que ell anomena com una *agressió*. L'agressió esdevindria d'aquesta voluntat de voler forçar les experiències, de voler-les dominar, replicar, utilitzar. En aquesta actitud el que s'esdevé és una decepció perquè l'experiència de ressonància no és possible i, per tant, tampoc les experiències positives que d'ella en deriven. En aquest sentit, segons el sociòleg, la societat i els estats el que experimenten és una desil·lusió i una frustració que s'acaba pagant amb polítiques agressives (mercantilitzant experiències com ara "anar a la neu", que no és el mateix que veure nevar sobtadament i d'imprevist) i que provoquen malestar.

D'aquesta manera, la hipòtesi de Rosa és que aquesta agressió que exercim al intentar posar sota domini aquelles experiències que ens fan sentir bé i que són poc comunes és la causa d'una mala praxis sociopolítica i d'un malestar continuat. A priori, la proposta de Rosa sembla útil per seguir narrant un desajust entre la vida quotidiana i les experiències que ens farien feliços, però també caldrà avaluar fins a quin punt és esclaridor atribuir a una experiència lúcida i vívida amb el món la responsabilitat de sentir-nos en un malestar generalitzat. És perquè ja no accedim a veure la neu en les grans ciutats que no som capaços de trobar la felicitat i la joia en el nostre dia a dia? És l'allunyament amb tota una sèrie d'experiències «sublims» el que ens ha portat a un malestar? El que està clar és que

la proposta de Rosa és interessant i que permetrà seguir estudiant amb deteniment les problemàtiques derivades d'una vida aparentment plena però que sembla que no pot satisfer les demandes i necessitats dels nostres esperits. En aquest sentit, durant els pròxims apartats, se seguirà aprofundint en la teoria de la ressonància i la indisponibilitat per tal de poder-la posar en diàleg amb les propostes d'altres autors que ja hem anat veient. Trobar una sincronia entre aquests discursos permetrà desplegar tot un seguit d'apunts que resultaran útils per avaluar l'estat de la qüestió.

3.3.1 L'agressió

En últims termes, la proposta de Rosa el que busca és trobar una relació significant amb el present. Establir una consciència no només amb el temps sinó també amb l'espai que pertany al moment present en una època que sembla haver desplaçat l'espai per regir-se únicament per el temps:

Como ya se ha visto, mientras el tiempo parece moverse más rápido y transformarse en una mercancía escasa en la vida moderna, el espacio parece literalmente “encogerse” o contraerse. Pierde su sentido de vastedad y resistencia: los viajeros modernos tienen que luchar con horarios, tiempos de trasbordo, congestiones y retrasos, pero no con los obstáculos del espacio. (ROSA, 2021: p.73-74)

La relació amb el present es torna, doncs, en una mena de consecució de tràmits que s'han d'anar seguint per avançar tasques i finalitzar el dia amb la llista gairebé completada. En aquest aspecte, Hartmut identifica tres tipus de relacions a través de les quals ens relacionem amb el món. La primera és la que denomina com a “condicions humanes”, una sèrie de garanties de que podem establir vincles humans amb els nostres propers (amics, família, parella...). La segona té a veure amb les “condicions socials”. Per últim, s'hi trobarien les “condicions culturals”, que tindrien a veure amb la cultura i història pròpia del nostre entorn. Aquests tres tipus de relacions resultarien ser primordials per tal de mantenir una relació sana amb el nostre hàbitat. La hipòtesi que baralla Rosa és que aquestes relacions s'han vist compromeses per la immediatesa del ritme quotidià, que ens allunya i separa de l'oportunitat de poder detenir-nos i parar atenció als detalls que, en altres circumstàncies, ens emocionarien. D'aquesta manera, el que mantenim avui dia seria més aviat una relació agressiva amb el nostre entorn que es manifesta en un impuls

de voler tenir-ho tot sota control, deixar poc marge a la imprevisibilitat o mantenir sempre la idea de voler millorar. Aquesta resposta «agressiva» es materialitzaria, tanmateix, en el mode en el que el nostre sistema organitzatiu ens ha fet progressar com a ciutats, és a dir, aquesta agressivitat és el que ens ha empès a seguir creixent i produint. Utilitzant els termes de Virilio, aquesta situació formaria part del que ell anomenaria com a *accident*; aquest ritme frenètic, a la vegada que ens ha allunyat d'una possibilitat de poder establir una relació significant amb el present, a la vegada també ha comportat una llarga història de progrés i d'avenços. És a dir, hem distribuït un model organitzatiu que a la vegada és causa i conseqüència del nostre propi malestar. En un sentit gairebé poètic, el progrés de la humanitat hauria comportat, tanmateix, una sèrie de conseqüències negatives que esdevindrien en aquest malestar generalitzat que compartim amb tots. La pressió per no arribar als “estàndards” que la societat ens demana és el que, segons Rosa, ens causaria part de l'ansietat i inseguretat que sentim normalment. Aquesta sensació no proveiria d'un sentiment de culpabilitat ni de compliment del deute, sinó d'una por (tornant a les tesis de Virilio); una por a perdre tot allò del que actualment gaudim. Aquesta por és el que funcionaria com a motor i ens faria seguir aquest ritme hiperdinàmic. No només és una lògica del capital la que opera, sinó també una lògica que té a veure amb com administrem i arrosseguem aquesta por i aquesta inseguretat. Hem cregut que és possible tenir el món més accessible (ressonant) si acceptem els convenis i els pactes que la societat ens ofereix, però com hem vist, forçar l'accessibilitat impedeix, precisament, poder gaudir d'ella. Semblant al conte dels cinc-cents llençols que explicava Zafra a l'inici del seu llibre²⁹, hi ha una por profunda i potser inconscient a perdre tots aquells béns que tenim; com si hi hagués una ma procuradora a la que no hem de desobeir perquè fer-ho comportaria viure una vida miserable i allunyada de les comoditats de les que gaudim. Aquesta por, que és pròpia, ens obliga a acceptar la part accidental d'aquest pacte, i assumir les demandes i exigències que demana la modernitat. Potser fins que no es trenqui aquesta relació de dependència que a priori es podria catalogar com a tòxica, no es podran pensar noves formes relacionals en les quals una vida sense por i intranquil·litat sigui imaginable.

²⁹ Pàgina 6

3.3.2. *Sobre la relació de ressonància amb el món*

La pèrdua de connexió amb el món que ens rodeja a més a més del malestar que vivim a través d'un règim cronològic 24/7 deriva en un estat d'alienació i de distanciament amb tot el nostre entorn:

De un lado, lo que se identifica es la aparente irracionalidad de una práctica que daña la vida (ansiedad, pérdida material y de salud...). De otro, la manera en que opera una presión negativa. Una presión deducida de «no puedo parar de hacerlo». Ambas cuestiones están presentes en las vidas-trabajo de la cultura actual. También en ellas, la negación y el rechazo pueden generar enemistades visibles, mala publicidad y tensión allí donde la vida contemporánea y conectada está constantemente sometida al escrutinio del escaparate público (ZAFRA, p.37)

Les vides-treball, com diu Zafra, ens obliguen a mantenir una aparença sostinguda en el temps, invariable als canvis i sempre predisposada a acceptar qualsevol oportunitat que se'ns presenti per tal d'així poder fer més accessible el món. La persecució del desig comporta un rebuig del temps present que Rosa desglossa en quatre fases. Quan es perd la comunicació i la responsivitat, es perd la connexió amb el món i per tant, una condició de poder establir vivències intenses. En aquest aspecte, Rosa identifica aquestes quatre fases en les quals el moment de ressonància actua i que permetrien identificar, tanmateix, quins són els elements que la fan truncar. Com si es tractés d'un *slowmotion*, Rosa descriu aquestes fases una per una per tal de comprendre pas a pas com identificar aquests instants penetrants i emocionants. Així doncs, en un primer moment, s'esdevé el que ell anomena com el moment de "*commoció*" i que tindria a veure amb deixar-se interpel·lar per alguna cosa o algú. En aquest instant s'abandonaria l'individualisme per tal de poder atendre i rebre aquest estímul que ens demanda tota la nostra atenció:

Entrar en resonancia con una persona, un paisaje, una melodía o una idea significa ser «internamente alcanzado, conmovido o movilizado por ella» [...] La cosa o la persona desde la cual experimentamos esa interpelación aparece para nosotros como «intrínsecamente» -es decir, no solo en términos instrumentales- significativa o importante. (ROSA: 2021, p. 30)

Però com seguir mantenint relacions d'afecció en un moment en el qual la mirada és dirigida a una pantalla que ens comunica constantment notícies? On els límits del nostre cos no troben l'altre sinó que troben una absència en la soledat de les nostres llars? La crisi del coronavirus ha fet extrem un entorn que ja era complicat: on abans podíem trobar aquests moments d'interpel·lació amb un estrany, ara resulta gairebé impensable. Transitem les ciutats amb la cara coberta per una màscara que ens impedeix llegir

l'expressió de l'altre. La comunicació i relació amb els altres no només s'han tallat dràsticament (perquè poden ser un potencial perill de contagi) sinó que a més a més ni tan sols es contempla com una possibilitat. És fàcil pensar que el món no tornarà ràpidament a l'estat anterior al covid i que les mesures que hem hagut d'adoptar (distància de seguretat, mascareta, gel hidroalcohòlic, no tocar superfícies, no quedar amb més d'X nombre de persones...) s'hi quedaran durant uns quants anys més. Com establir relacions d'interpel·lació en aquestes condicions?

Un segon moment és el que Rosa denomina com a moment “*d'autoeficàcia*”. En aquest estadi, es manifesta la resposta activa que ha detonat la commoció. En aquest sentit, seria la resposta fisiològica (corporal) que el nostre cos transmet a arrel d'aquell estímul. És un moviment que es manifesta des de dins (interior, emoció) cap enfora. Una resposta que es pot percebre i és observable:

Por otro lado, sin embargo, solo puede hablarse de resonancia cuando tiene lugar una *respuesta* propia, activa, a esta conmoción (o interpelación). Esta respuesta se expresa siempre como una reacción corporal, la cual se refleja en el lenguaje cotidiano, como cuando afirmamos que «se nos puso la piel de gallina». (ROSA:2021, p.30)

En tercer lloc, Rosa estableix també el moment de “*l'assimilació transformadora*”, en el qual hi hauria un canvi o una transformació fruit del encontre amb l'estímul que ens ha emocionat. Aquesta experiència de vivacitat és la que ens motiva a voler respondre al món, a l'entorn, a l'objecte o a la persona. En aquest estadi, es dona un procés d'obertura i de tancament, és a dir, per poder rebre l'estímul s'ha d'estar predisposat a voler emocionar-se (estar receptius, oberts) però una vegada rebut, també s'ha de procurar estar “prou tancats” per poder respondre vertaderament des de la nostra pròpia essència i utilitzar la veu pròpia. Per últim, el quart estadi de l'experiència de ressonància seria el que anomena com a “*moment de la indisponibilitat*”. En aquí, no es pot preveure la ressonància, ni forçar-la ni impedir-la. És un moment de pura incalculabilitat:

La resonancia es constitutivamente indisponible, y con ella nos ocurre como con el sueño: cuanto más queremos dormirnos, menos lo logramos. A la inversa, sin embargo, la indisponibilidad también significa que la aparición de la resonancia (de manera muy similar a la del sueño) nunca puede descartarse por completo. (ROSA: 2021, p.34)

Podríem extrapolar que la manera en que Rosa s'apropa a la realitat dels fenòmens que ens afecten és quelcom potser massa estructurada i organitzada. En un entorn totalment voluble i variable, establir aquestes categories pot resultar poc realista perquè els

fenòmens del món no solen ser tan paütats. No hi ha instants o moments perdurables. Tot transcorre a un ritme que no permet clausurar-se ni definir-se. Al respecte, Paul Virilio comenta:

Según Jean Baudrillard la cosa no pasa de ahí [de la realidad simulada]. En cambio, yo siempre he defendido que una realidad que ha sido simulada va a mutar, y que terminará por sustituirse a sí misma para convertirse en una realidad distinta que habrá integrado su simulación. Terminamos por tener cadenas causales de realidades que se suceden. Así, pues, vivimos en la era de la sustitución y de la repulsión. Y creo que el encierro en el mundo, el «gran encierro» como decía Michel Foucault refiriéndose al siglo XVII, crea un pánico claustrofóbico que se traduce en nuestras obras de arte. El miedo no solo ha generado su entorno [...] también ha generado su cultura, una cultura de la repulsión, lo cual naturalmente va acompañado de racismo y del rechazo del otro. Siempre hay una buena razón para rechazar, para expulsar al otro. (VIRILIO, p.70)

Dues són les idees interessants sobre el comentari de Virilio. La primera, l'atenció sobre la certesa de que les particularitats del moment històric que vivim impedeixen l'existència d'un «a priori», d'un «moment genuí», és a dir, partint de la idea de que tot ha esdevingut simulació i que la realitat no és només una sinó que són multiplicitats integrades i replegades sobre ella mateixa, es fa difícil contemplar la possibilitat de trobar la ressonància amb una originalitat primogènita o que una força de la natura ens sorprengui en el nostre dia a dia hiperveloç i hiperconnectat. L'experiència de ressonància es fa gairebé improbable en un escenari urbà on la tirania del temps preval per sobre de les nostres necessitats, desitjos i atencions. La segona idea interessant té a veure amb el que ell anomena l'expulsió de la diferència (“allò altre”) i que apunta cap a una mena de rebuig col·lectiu. En aquest sentit, sí és cert que hi ha hagut una tendència generalitzada a la clausura, al replegament i a no tolerar la diferència³⁰. Cadascú s'ha de fer càrrec de sí mateix però també hi ha un seguit de discursos que es retroalimenten i no deixen de circular que ens recorden de manera continua que allò que tenim pot ser pres en qualsevol moment i que, per tal de mantenir-ho, cal ser defensat i protegit de possibles amenaces. Aquesta cultura doncs, de la paranoia i la clausura, és incompatible amb una esperança de trobar “*l'element ressonant*” en els nostres dies.

Tot i això, Rosa s'aproparia al fenomen de la ressonància amb l'esperança de poder estudiar les dificultats amb les que la Modernitat tardana s'està topant. El desig de trobar

³⁰ Recordem l'esmentat anteriorment respecte al tema de les xarxes socials i com els seus algoritmes operen de tal manera que creen la il·lusió de que el nostre punt de vista i les nostres preferències són les generals, mentre que tots aquells discursos adversatius es perceben com a hostils i falsos.

una solució a la contradicció existent entre voler trobar la ressonància però també voler posar-ho tot sota “disponibilitat” (agressió) és una tasca que ens queda pendent.

3.4. El subjecte immunològic

En aquest intent de voler-ho posar tot sota control i previsió, és quan s’elimina la possibilitat de poder topar-se amb allò estrany i desconegut. En aquest escenari, doncs, la lògica de la burocràcia i la justícia elimina i iguala l’arbitrarietat. Aquesta manera d’esmolat les diferències el que provocaria, a banda d’una impossibilitat de la presència de la «ressonància», és també una constatació de com es crea un circuit i un escenari social en el qual no hi ha espai per allò que no s’espera i tot allò que resulta diferent. Sobre la desaparició de l’alteritat, Byung-Chul Han n’ha parlat extensament en el seu volum *La sociedad del cansancio* (2010), on apunta que:

La otredad es la categoría fundamental de la inmunología. Cada reacción inmunológica es una reacción frente a la otredad. Pero en la actualidad, en lugar de esta, comparece la diferencia, que no produce ninguna reacción inmunitaria. La diferencia postinmunológica, es más, posmoderna, ya no genera ninguna enfermedad [...] Lo extraño se sustituye por lo exótico y el turista lo recorre. El turista o el consumidor ya no es más un sujeto inmunológico. (HAN, p.14)

Byung-Chul Han és un filòsof i pensador també de la contemporaneïtat que ha dedicat varis estudis a la crítica cultural així com al capitalisme i la societat de treball. Per a ell, hi ha clarament una transformació social en el pas de les societats de control³¹ (en les que existia la prohibició, els límits i les clausures) a les societats de rendiment, en les que aparentment, sota un idíl·lic plantejament de llibertat total i absoluta, els individus d’una societat han interioritzat i fet propi el relat capitalista en el qual el valor d’una persona té a veure amb allò que pot arribar a produir. En aquest sentit, la crítica de Han va orientada cap a una transformació social i política que ha tingut lloc en els darrers anys i que ha configurat una manera d’apropar-se a la vida en la qual la vigilància ve donada per la nostra pròpia consciència i en la que s’ha higienitzat completament un espectre social per tal d’erradicar el contacte amb tot allò que no és propi. En aquest fragment del text, Han identifica una simptomatologia pròpia de la nostra època en la qual semblaria que s’ha eliminat la tolerància cap a allò desconegut; sota la normativitat i l’estandardització de

³¹ Emprant terminologia de M. Foucault

tots els continguts culturals, socials i polítics en les societats cosmopolites, s'ha erradicat la interacció que abans es donava amb allò que ens era aliè. En aquest sentit, el que comporta aquest fenomen és, com diu l'autor, que no hi hagi una resposta immunològica, és a dir, que no coneguem, emmotllem ni relacionem amb allò que no s'espera. A aquesta resposta immunològica l'ha substituït el seu simulacre que esdevindrien en la capitalització i mercantilització d'allò exòtic i fantasiós:

En un sistema dominado por lo idéntico solo se puede hablar de las defensas del organismo en sentido figurado. La resistencia inmunitaria se dirige siempre contra lo otro o lo extraño en sentido empático. Lo idéntico no conduce a la formación de anticuerpos. En un sistema dominado por lo idéntico no tiene sentido fortalecer las defensas del organismo [...] El sujeto inmunológico, con su interioridad, repele lo otro, lo *expulsa*, aun cuando se dé solo en proporciones insignificantes. La violencia de la positividad, que resulta de la superproducción, el superrendimiento o la supercomunicación, ya no es «viral». La repulsión frente al exceso de positividad no consiste en ninguna *resistencia inmunológica*, sino en una *abreacción digestivo-neuronal* y en un rechazo. (HAN, p.19)

Han atribueix a «*la violència de la positivitats*» la responsabilitat d'haver produït una societat malalta, amb individus malalts que somatitzen aquest malestar en forma de depressió i d'angoixa. Aquest patiment al que es refereix ve donat per una lògica «positiva» que es manifesta en un discurs hegemònic resultat d'uns interessos que tenen a veure amb els de la “*superproducció, superrendiment o supercomunicació*” (HAN:19). Aquesta lògica extremadament positiva, el que faria és articular noves formes de violència immanents al propi sistema i en les quals s'hi desplegaria tota una lògica orientada cap a al *capacitisme*. En aquest ànim d'expulsar la diferència i a l'altre, Han parla d'una reacció neuronal. Per una banda, la reacció neuronal té a veure amb tots aquells malestares psicològics propis del segle XXI que provenen de la sensació de “no poder més”. En aquest no-poder-més el que s'hi troba és un esgotament i una incapacitat per seguir el ritme 24/7 de la lògica de la productivitat. Han es referiria a una mena “d'infart per saturació” a tot aquest conjunt de pràctiques i discursos que empenten als “subjectes del rendiment” cap a un esdevenir constant: esdevenir millor, esdevenir més temps, esdevenir més.

En aquest aspecte, la teoria de Han sobre la pressió que genera aquest nou discurs normalitzat i estès, té a veure amb el que Rosa planteja quan parla d'un tipus de «pensament identificador». Rosa pren aquest concepte de Theodor Adorno i l'utilitza per apuntar cap a una experiència en el mode d'apropar-se als objectes i als fenòmens. Per

Rosa, aquest tipus de pensament identificador s'ha convertit en totalitari en la mesura en què la indisponibilitat es torna quelcom inconcebible (Rosa, 2021, p.83). És a dir, quan la realitat es concep com "allò que encara no ha estat posada a disponibilitat". D'aquesta manera, el que criticaria Rosa és una tendència moderna a tractar de posar el món sencer a disponibilitat, de tal manera que aquest gest (producte d'una relació agressiva i dominant amb l'entorn) el que fa, contràriament, és transformar les experiències en quelcom impossible de ser experimentat ni amb el que establir un vincle de ressonància. Intentar resoldre aquesta contradicció (voler posar a disposició experiències de ressonància com a resposta a la indisponibilitat) resulta inútil. Rosa matisa que la ressonància i les experiències que ens arrelen al moment real del present són experiències que requereixen d'un doble moviment. Per una banda, nosaltres hem de poder topar-nos amb aquestes experiències i voler-les viure. Per altra banda, aquestes experiències han de poder tenir cabuda i poder-se esdevenir en el context social. Si, com hem vist, l'esfera pública (i també privada) cada vegada més esdevé un escenari esterilitzat i higienitzat on la presència d'elements imprevisibles és gairebé incomptable, en termes de Rosa no hi ha la possibilitat de donar al món l'oportunitat de "parlar-nos". En aquest sentit, l'experiència de ressonància no pot ser possible perquè el món emmudeix. D'aquesta manera, l'emmudiment del món resulta en la desaparició de l'experiència de poder ser interpel·lats. El que trobem, a canvi, és una disponibilitat il·limitada d'experiències, productes i mercaderies que ens prometen una felicitat falsejada i temporal. Aquesta disponibilitat il·limitada dels objectes i els fenòmens provoca una devaluació en la possibilitat i la qualitat de les experiències que podrien esdevenir-se. Perquè es pugui donar aquest tipus d'experiència (ressonància) Rosa assenyala que cal que existeixi una semi-disponibilitat; això és una possibilitat de saber que podem accedir a aquests fenòmens encara que no els puguem predir o controlar. El caràcter asèptic de les nostres societats treballa en direcció oposada i el que intenta és generar un clima de confort i estabilitat que el que fa és tallar i emmudir la qualitat de les relacions. Rosa responsabilitza a les socioestructures que conformen les ciutats d'institucionalitzar aquest conflicte. El que estaria reivindicant Rosa, en cert sentit, és una mena de fenomenologia amb la relació que establim amb el món que ens envolta, la qüestió del diàleg seria la més esclaridora per entendre el doble moviment (emissor i receptor) del qual Rosa n'extrau la idea de com ha de donar-se aquests tipus de relacions significants. De no ser així, la relació es veu truncada des d'uns inicis i, per tant, no pot ser duta a terme. La ressonància, aleshores, implicaria una necessitat interna (íntima, pròpia, privada) de voler i desitjar un

món accessible; però no una voluntat de fer un món il·limitadament disponible. Aquesta confusió, generada pels sistemes de poder, és l'arrel del problema modern: l'actitud de fixació i dominació el que fa, en últims termes, és destruir l'experiència perquè atura la seva pròpia dinàmica interna.

Des d'una perspectiva diferent, Byung-Chul Han raona també sobre aquests termes quan decideix tractar l'avorriment com a condició contrària a la lògica capitalista i mercantil. És amb l'avorriment, amb la desocupació, que gaudim de temps físic i real amb el qual poder pensar, descansar i ser creatius. En aquesta finestra temporal és on poder esdevenir-se noves maneres de sobreposar-se a un règim que ho dona tot fet:

Pero, en cambio, quien posea una mayor tolerancia para el aburrimiento reconocerá, después de un rato, que quizás andar, como tal, lo aburre. De este modo, se animará a inventar un movimiento completamente nuevo. Correr no constituye ningún modo nuevo de andar, sino un caminar de manera acelerada. La danza o el andar como si se estuviera flotando, en cambio, consisten en un movimiento del todo diferente. Únicamente el ser humano es capaz de bailar. (HAN, p.36)

D'alguna manera, el que estaria en joc seria una reconfiguració en la manera en que pensem i ens relacionem amb el temps present i quotidià. Ambdós autors intenten fer aproximacions que reconciliïn l'experiència orgànica i natural del propi cos amb una experiència fenomenològica en relació a la natura i al nostre entorn. En aquest sentit, Han contraposa una dinàmica hiperveloç amb una altra que admet la pausa; i és aquesta pausa, al mateix temps, la que permet gaudir d'una reflexió pròpia. Ara bé, tal i com apunta Paul Virilio³² el pas d'una acceleració històrica cap a una acceleració d'allò real (això és; del moment present) és fruit d'una crisi antropològica. De la mateixa manera en que Han apunta cap a un canvi d'una societat de control cap a una de rendiment, per a Virilio, la transformació té a veure amb la velocitat. Aquest nou ritme determinaria la manera en que experimentem la nostra pròpia existència:

Para que las cosas queden claras, vuelvo a recordar que, a mi juicio, no hay control del poder sin control de la velocidad. El mundo de la inmediatez y la simultaneidad sería un mundo absolutamente inhabitable, donde no se podría vivir. (VIRILIO, p.43)

Semblaria, aparentment, que tots tres filòsofs tenen en comú l'esperança de que motivant algun tipus de reapropiació del temps present, es podria arribar a trobar una mena de reconciliació amb l'experiència del moment. Una de les preguntes que podríem formular en aquest punt seria: és la velocitat inherentment contraproductiu? En diàleg amb Han

³² En *La administración del miedo* (p.37)

podríem dir que sí, que aquest pas cap a la acceleració de la vida humana i tecnològica ha obert camí a una devaluació del nostre estat d'ànim, felicitat, motivacions i esperances. La velocitat, en aquest sentit, hauria promogut un tipus de pràctiques sociopolítiques que recolzen d'alguna manera un tipus de societat del malestar, on els individus, saturats per no poder arribar als estàndards que es demanen, pateixen “*d'infarts neurològics*” (depressió, TDAH, *burnout*...). Per Rosa, la velocitat en la que es troba inscrita la nostra societat també hauria comportat un tipus d'impediment a l'hora d'intentar establir lligams amb el nostre entorn; la velocitat implícita en tots els processos que duem a terme diàriament afectarien de manera negativa a les condicions de possibilitat a l'hora d'establir també relacions de ressonància. Per Virilio, la velocitat en sí mateixa no hauria de resultar una problemàtica que ens perjudiqués sinó que més aviat és la mala praxis la que hauria derivat cap a un catastrofisme de l'experiència mateixa.

La diagnosi de Zafra, pel contrari, està més orientada a intentar definir les conseqüències psicològiques en el moment en que habitem i entrem dins el circuit de la lògica del rendiment i de la producció. La lògica actual no permet sortir cap un enfora perquè tot està constantment disponible i visible de manera permanent. Precisament, d'aquesta constant disponibilitat i permeabilitat dels límits, es dona la impossibilitat de poder elidir i sortejar la pressió i angoixa que generen:

Es difícil liberarse de las presiones silenciosas heredadas. Lo es para la mayoría. Pero me parece que a la cuestión subjetiva y familiar que a cada biografía condiciona en este asunto, se suman otras nuevas fuerzas calladas y sociales engarzadas en la cultura-red y en las lógicas capitalistas. Fuerzas productivas que contribuyen a pegarnos los dedos a las teclas y derivadas de quienes sacan partido económico a la coyuntura social y tecnológica de ahora, lucrándose de la ansiedad que provoca la temporalidad y la voluntad de trabajar desde el miedo enraizado que la inspira al deseo de prosperar en la vida. (ZAFRA, p.65)

Com apuntava Han, la gran transformació de la societat ha esdevingut en el moment en què la vigilància, la prohibició i la pressió es genera des d'una lògica interna i pròpia, mentre que s'esborren les figures d'autoritat. Així, davant un escenari que es presenta aparentment com a lliure i permissiu, el que ens trobem és amb una sèrie de mecanismes i discursos que mobilitzen tot un seguit de pràctiques que porten cap a una autovigilància i un discurs intern corrosius:

Es probable que a gran parte de estas tareas hubiera podido decir que no, pero no lo hice. También es posible que no pudiera y que solo lo piense para sentirme más libre y siempre productiva tal como me alientan. (ZAFRA, p.30)

En el pròleg del seu llibre³³, Han pren el mite de Prometeu tal i com l'interpreta Kafka³⁴ per tal d'apuntar cap a les capacitats curatives i regeneratives pròpies del cansament. Avorrir-se, cansar-se o no tenir ganes de fer res s'han convertit ara per ara en una espècie de simptomatologia. Ja no és únicament des de l'àmbit de la clínica que aquestes característiques "apunten cap a un estat d'ànim dèbil" sinó que, a més a més, en el context social i laboral són atributs poc desitjables i condemnats. No voler ocupar el temps lliure fent activitats implica que aquella persona té falta de caràcter o de motivació. En algun punt del discurs, s'ha instaurat una política de la ocupació que no permet que ni tan sols en el temps privat es pugui descansar amb la ment tranquil·la. El sentiment d'haver d'estar sempre generant ha provocat una colonització mental en el mode de concebre l'activitat humana. Aquesta colonització ens fa mirar-nos a nosaltres mateixos com a productes i productors de la societat. El nivell d'autoexigència que gaudim ara per ara no es podria equiparar al de les societats disciplinàries de Foucault. Ara, sense vigilants, som capaços de portar-nos als nostres propis límits i trencar-nos per tal d'aconseguir arribar als objectius desitjables i esperables. *L'home laborans*, com descriu Han, es caracteritzaria per ser el tipus d'individu propi d'aquest segle, un individu autoexigent i autoexplotador. En aquest nou símptoma d'una cultura malaltissa, el que predomina és una incapacitat per aturar-se. L'aniquilació dels temps buits comporta en sí mateixa la convicció de que el nostre temps propi no té cap mena de valor; que l'oci i el lleure són temporalitats invàlides i inútils que el que fan, en últims termes, és convertir-nos en individus de poc valor. Acceptant aquest discurs, el que s'accepta també és la certesa de que per ser subjectes vàlids i reconeguts, per no perdre tot allò que es té, s'ha de mantenir un ritme que intenti acoblar-se al de la temporalitat social:

El hombre depresivo es aquel *animal laborans* que se explota a sí mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa. Él es, al mismo tiempo, verdugo y víctima [...] Al principio, la depresión consiste en un «cansancio del crear y del poder hacer». El lamento del individuo depresivo, «*Nada es posible*», solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que «*Nada es imposible*». No-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. (HAN, p.31)

³³ *La sociedad del cansancio* (2010)

³⁴ En el pròleg, Han cita el relat *Prometeu* de Kafka que diu: "Los dioses se cansaron; se cansaron las águilas; la herida se cerró de cansancio". En aquesta reformulació del mite de Prometeu, Han es fixa en la particularitat en que Kafka utilitza el cansament com a quelcom possibilitador d'un descans curatiu i regenerador. Fragment de *La sociedad del cansancio* (p.10)

D'aquesta manera, l'individu deprimat és l'individu a qui li han fet creure que no poder arribar als estàndards que el ritme del consum marca, és sinònim de ser una persona malalta, invalida i prescindible. El que hem denominat com a "competitivitat", "autorealització" o "enèrgic" amaguen darrera un discurs basat en la voluntat d'erradicar els temps lliures. Els períodes de descans i de lleure són, al contrari del que s'intenta promoure, oportunitats per reposar, pensar i passar temps amb la nostra pròpia individualitat. A dia d'avui impera una hegemonia de l'aprofitament que tracta d'erradicar aquests temps de reflexivitat per tal de convertir-nos en ultra-individus; impera la por a la malaltia, a la pobresa i a la mort. Vivim en uns circuits que s'encarreguen d'expulsar dels mecanismes de representativitat les diferències i aquelles expressivitats no compatibles amb la lògica del consum. Davant d'un escenari com aquest, es genera una por i una voluntat d'amagar fenòmens naturals com ara l'avorriment, el cansament o la mort. Aquesta política de la positivitat o de la vida, relega als marges aquells temes que resulten problemàtics i que no gaudeixen de cap mena de representació. Els medis de comunicació perpetuen aquests discursos que amaguen una política de la mort; una política real d'allò que resulta ser la vida orgànica. Els temps buits s'intenten estigmatitzar i ocupar amb activitats que ens prometen una vida més llarga³⁵. El que deriva d'això és també la tendència general d'aïllament: en un ecosistema on predomina la competitivitat i es premia el rendiment, els individus d'una ciutat es converteixen, en estranys i hostils. El sentit de comunitat es perd en un ambient dominat per sobresortir i distingir-se de la resta. És en aquest espai de tensió amb els altres que l'espai que atorga el "temps buit", l'avorriment en paraules de Han, permet recuperar certa perspectiva:

El «cansancio fundamental» es cualquier cosa menos un estado de agotamiento en el que uno se sienta incapaz de hacer algo. Más bien, se considera una facultad especial. El cansancio fundamental *inspira*. Deja que surja el *espíritu*. La «inspiración del cansancio» se refiere al «no-hacer» [...] El cansancio permite al hombre un sosiego especial, un no-hacer sosegado. No consiste en un estado en que se agoten todos los sentidos. En él despierta, más bien, una visibilidad especial. (HAN, p.75)

Aquest cansament del que parla remet a un estat de reflexivitat, de connexió amb el present i consciència de la pròpia presència. És un estar-sense-fer-res conscient i

³⁵ Ara per ara, per tal de ser un ésser adult sa i productiu s'ha d'arribar a certs estàndards de salut i hàbits: beure dos litres d'aigua al dia, fer exercici diàriament, no fumar, meditar cada matí, dormir set o vuit hores, no abusar de l'alcohol...

voluntari. És només en aquest espai de repòs en el qual l'individu es pot reorganitzar i descansar, on les pressions deixen de turmentar-lo i on pot esdevenir inspirat³⁶.

En línies generals, aquest capítol ha intentat articular i resumir algunes de les propostes que intenten pensar les polítiques del malestar vigents ara per ara i que són generades a partir d'un regim temporal 24/7 que limita i transforma les possibilitats i les condicions de benestar dels individus. En aquest sentit, aquest apartat ha fet èmfasi en unes polítiques orientades cap a l'àrea privada i individual (centrades en l'individu i no tant en la comunitat), però la pregunta que queda per resoldre és: si els nous mecanismes s'encarreguen de fer cada vegada més difuses les delimitacions entre l'espai privat i públic a la vegada que es diposita en el propi individu la responsabilitat de la seva pròpia felicitat (dins un sistema que, com ja hem vist, no ho permet), com es pot pensar l'experiència comunitària? Com fer-se càrrec de la interdependència global que ens connecta uns amb altres en un context en el qual sembla que cada vegada estem més entotsolats? En aquest sentit, en el pròxim bloc s'intentarà raonar aquesta pregunta a través de qüestions que tenen a veure amb la relació que es manté amb l'esfera comunitària i compartida. En aquest sentit, si una de les problemàtiques del segle XX tenia a veure amb l'aparició cada vegada més freqüent d'espais de trànsit³⁷ en un nou escenari urbà que prenia la velocitat de la Modernitat, en el segle XXI la problemàtica gira entorn a com mantenir de manera saludable els espais que configuren la nostra societat. Uns espais cada vegada menys delimitats i que convergeixen uns amb els altres.

³⁶ *Inspirar-se* en el sentit de tenir espai físic i mental per tal de poder desenvolupar tasques creatives i lúdiques si es vol, sense cap mena de pressió externa.

³⁷ Ens referim als “*no-llocs*” definits per Marc Augé, com per exemple l'hotel que havíem vist al començament amb el quadre d'Edward Hopper.

4. MEDIACIONS

Olatz Vázquez ha mort el passat tres de setembre d'aquest any a causa d'un càncer gàstric. La fotoperiodista, de només vint-i-set anys, es va convertir en una figura pública al centrar els seus esforços en compartir a través de les xarxes socials la seva trajectòria amb el càncer. En només un any³⁸, Olatz va convertir el seu perfil d'Instagram en un portal on poder compartir amb la seva comunitat el relat de la seva experiència i el procés de pèrdua d'identitat i d'independència que estava vivint. Els textos que acompanyen algunes de les seves imatges (Fig.4, annex) solien ser retalls del seu diari íntim, textos amb els quals la majoria del seu públic connectava. Quan aquesta setmana es va anunciar la fatal notícia, molts dels que seguien la seva trajectòria de més d'un any van sentir la seva pèrdua com si fos la d'un familiar o amic. Alguns diaris fins i tot van fer pública la notícia. Olatz s'havia convertit no només en una víctima colateral del covid-19³⁹ sinó en un referent públic per a molts. Compartir la seva història permetia, al mateix temps, reconciliar-se amb la seva situació. Olatz havia creat una xarxa de recolzament a través de la seva forma d'expressió artística en la qual rebia i enviava suport a gent que passava per la mateixa situació. El que és interessant d'aquesta història és l'evidència de que, com tot, la hiperconnectivitat també ha tingut els seus caràcters positius. Són molts els artistes que han trobat gràcies a això una via per poder expressar i fer conèixer el seu treball. Altres, agraeixen a les xarxes poder accedir a la tasca creativa de molts autors. En conjunt, es podria arribar a pensar aquestes eines supertecnològiques també com un element positiu que és capaç de fer-nos connectar des d'una lògica de la vulnerabilitat i fragilitat. No parlem de gent que ha trobat la manera de monetitzar i rendibilitzar les xarxes socials a través de contractes publicitaris amb empreses, sinó des d'una lògica i voluntat genuïna del compartir amb els altres. En aquestes ciutats cada vegada més visibles i obertes (però també més silencioses), l'espai digital podria alçar-se també com una mena de salconduit mitjançant el qual poder establir relacions significatives i positives amb altres membres de la comunitat.

El propòsit d'aquest últim bloc és concretar en quines formes es poden abordar noves possibilitats que orientin cap a una reconciliació amb la situació hipermoderna que

³⁸ Va ser diagnosticada amb càncer a principis de l'any 2020.

³⁹ S'assenyala que amb la saturació dels sistemes públics a causa del brot pandèmic, a la Olatz no només se li va fer un diagnòstic i un tractament preliminar erroni (els sanitaris pensaven que era algun tipus de simptomatologia derivada del covid) sinó que a més a més, a causa d'aquestes confusions se li va trigar en diagnosticar i tractar el càncer, que ja havia començat a establir-se en l'estadi IV.

caracteritza la nostra societat. Hem vist com molts autors han tractat de fer aproximacions més o menys precises als nous canvis que vivim. La pregunta que queda per explorar és si se'n pot treure algun benefici d'aquesta mateixa situació. Si, com deia Virilio, tot progrés comporta en sí mateix un accident original implícit, potser també és possible assajar o imaginar algunes reflexions que orientin cap a possibles sortides. En aquest sentit, la intenció és enfocar aquesta última part de l'estudi en una anàlisi de les possibilitats de retrobament -íntim i col·lectiu- així com investigar possibles solucions a un règim temporal que estreny i ofega els individus d'una societat. Per tal de fer-ho de la manera més ordenada possible, es divideix aquest últim bloc en tres apartats: el primer, gira entorn a noves perspectives que giren al voltant de l'àrea compartida, col·lectiva, pública. És interessant veure noves maneres de pensar-la per tal de poder seguir explorant els límits del món que habitem. En segon lloc, analitzar noves consideracions sobre la temporalitat des d'una perspectiva propositiva (quines mesures es poden adoptar en un règim 24/7 per tal de poder recrear un estat del benestar que tracti de beneficiar als ciutadans). Per últim, el bloc clausura amb un deteniment sobre les pràctiques de cures i afecte per tal d'assajar noves formes de pal·liar la pressió i el malestar ocasionats per la societat del rendiment continuat. Tot i que la intenció no és acabar l'estudi amb una nota d'esperança que redimeixi les conseqüències i les catàstrofes ocasionades per l'acceleració i velocitat a la qual la lògica global opera, sí que es pretén fer un capbussament a l'altre cara del discurs per tal de poder-ne treure alguns punts d'utilitat a l'hora de pensar noves alternatives de comunicació i sosteniment. Una part important, que s'intentarà detallar al llarg d'aquest últim bloc, és la importància del cos. Com a éssers humans, ens configurem a partir d'una mena de dualitat entre cos i ment. La tirania de l'ultra-connectivitat -i, en aquests darrers anys, també la pandèmia- ha facilitat que poc a poc ens clausurem en els nostres entorns i deixem de tenir contacte físic amb els altres. Compartir-nos només ha estat possible gràcies a una xarxa de comunicació digital que ens ha mantingut informats i presents en les vides dels altres. Estudiar quines implicacions pot arribar a tenir la presència i l'absència corporal dels altres membres en l'esfera pública i política serà també un dels aspectes que configuraran part del discurs. D'aquesta manera, resseguint el perfil de les problemàtiques que s'han anat exposant en el transcurs del treball, serà interessant abordar les qüestions des d'una perspectiva que tracti de reconciliar i obrir noves possibilitats de pensament i crítica. En un moment en el que els nostres cossos estan aïllats però, a la vegada, les nostres ments sembla que formin part d'un sistema hiperconnectat globalment, l'interès pel sorgiment de noves teories i

propostes a favor d'una refundació de l'ètica pública són aspectes interessants que caldrà resseguir amb atenció.

4.1. Refundació de l'esfera pública

No deixa de ser curiós que en el moment històric més tecnològic i digital (per tant, més còmode) com és el segle XXI ens trobem en un dels moments de més reclusió i distanciament social. L'època actual es caracteritza per una extremada tendència a operar a través de dispositius i tecnologies que ens "representin" i facin presència *online* de la nostra personalitat. En un entorn en el que l'avenç tecnològic i científic hauria de fer-se càrrec de les màquines per tal de facilitar la vida a la humanitat, sembla ser que ocorre tot just el contrari i que l'avenç tecnològic el que ha comportat és un increment gradual de les tasques i feines. Aquest ritme accelerat i aquesta velocitat en els processaments de les informacions, és el que derivaria en un "estat de rendiment continuat" en el qual aquelles barreres que ens separaven dels entorns socials i laborals s'han anat dissipant fins a desaparèixer. Virilio inventa un neologisme per referir-se al moviment de clausura que identifica en les societats d'avui dia:

Un periodista americano que durante la Segunda Guerra Mundial entró en el gueto de Varsovia se quedó sorprendido al ver que las ventanas estaban abiertas en pleno invierno, al tiempo que se quemaban los muebles para calentarse. Lo comentó sorprendido y escuchó esta respuesta: «no pretenderá que encima cerremos las ventanas». En eso consiste la fiebre del encierro: la forclusión. (VIRILIO, p.50-51)

Aquest terme, "*forclusión*", permetria expressar el canvi que s'ha produït en les societats més avançades que han passat de la ciutat com espai de llibertat a «ciutats privades, protegides i vigilades» (Virilio:51). Per al filòsof, aquest canvi és un símptoma d'una regressió patològica de la ciutat, en la qual les cosmòpolis d'abans (ciutat oberta, democràtica i pública) s'han transformat en els darrers anys en una «*claustropolis*». En aquestes ciutats tancades és on s'esdevé la substitució de l'obertura per la clausura. En un sentit purament tecnològic, això no té massa sentit perquè vivim en el moment més global i compartit que ha existit fins ara. Però aquesta hiperconnectivitat i la dependència cap als nostres dispositius ha comportat una tendència social (presencial) d'empobriment. Les interaccions socials cada vegada es donen menys i no són tant riques. Confiam en que els nostres dispositius d'última generació tramitin per nosaltres totes aquelles operacions que abans es feien presencialment. És cert que hi ha activitats que sempre s'han donat

d'aquesta manera⁴⁰ però és evident que quan transitem la ciutat el creuament de mirades amb *l'altre* cada vegada costa més d'aconseguir. Els nostres ulls estan connectats a una pantalla blava que ens proporciona entreteniment il·limitat i novetats a cada minut que passa. La realitat sembla que s'ha convertit en una mena de «realitat de segona» o «realitat devaluada» que ens avorreix per no resultar tant estimulants com allò que podem trobar a la xarxa. El que pretén assenyalar tot això no és una lògica que rebutgi l'avenç de les noves tecnologies i un anhel als temps passats. És indubtable que, com tot tipus de progrés, hi ha una part positiva i una altra de negativa. Aquí es parteix de la base de que una comunicació presencial cada vegada més extensa juntament amb una privatització de la presència online no pot comportar més que una exclusió i detriment de l'escena urbana i comunitària. En relació a aquest pensament de “*claustropolis*” com a ciutat devaluada, ve a coalició també un dels apunts que fa Han sobre la manera de gestionar l'atenció i les tasques diàries:

El *multitasking* no es una habilidad para la cual esté capacitado únicamente el ser humano tardomoderno de la sociedad del trabajo y la información. Se trata más bien de una regresión. En efecto, el multitasking está ampliamente extendido entre los animales salvajes. Es una técnica de atención imprescindible para la supervivencia en la selva. Un animal ocupado en alimentarse ha de dedicarse, a la vez, a otras tareas. (HAN, p.33-34)

Aquest segon aspecte que resulta un tret fonamental de les societats actuals també resulta ser un obstacle i una regressió. Per una banda tenim una ciutat cada vegada més hermètica i, al mateix temps, una temporalitat que ens obliga a repartir i dividir la nostra atenció en diverses tasques per poder arribar a fer-ho tot. Semblaria que les fàbriques típiques de la societat industrial s'han traspasat als nostres dormitoris i que cada vegada més sembla que els habitants de la ciutat estableixen patrons de conducta propis d'un treballador que està operant sense parar. Lluny dels altres, tancats en els nostres espais, operem sense descans i contribuïm a alimentar una xarxa empresarial que treu rèdit del temps invertit en les nostres pantalles mentre desconnectem *connectant-nos*. Aquestes noves pràctiques semblaria que estiguessin devaluant no només el concepte primigeni de ciutat i espai públic (ara convertides en ciutats silencioses i estèrils) sinó que també s'està premiant un model de conducta gairebé animal, en el qual la nostra atenció es veu forçada a fragmentar-se per poder rendir més i millor. Estem convertint les ciutats en zoos? En

⁴⁰ Per exemple, fa anys que demanar menjar a domicili es pot fer amb la facilitat d'un sol truc al restaurant. Però ara per ara, sistemes de repartiment ràpid com *Glovo*, *UberEats* o *JustEat* d'entre altres, permeten fer aquesta mateixa acció a dos clics de mòbil sense necessitat d'interactuar amb ningú.

espectacles a la vista de qualsevol que vulgui mirar i tingui els dispositius per fer-ho? L'espectacularització de la vida privada així com el sotmetiment a la distracció continua traçarien noves cartografies de la ciutat. En aquest sentit, fins a quin punt podem seguir parlant de ciutats quan la configuració urbanística està adoptant noves formes i característiques serà una de les qüestions que s'intentaran abordar.

4.2. En horitzontal

Deleuze i Guattari plantejaven ja l'any 1980⁴¹ una filosofia que intentava descriure un nou model de pensament. En la seva proposta, els autors prenen el concepte de «rizoma» de la botànica per tal de fer referència a un tipus de relació no jeràrquica ni amb cap centre organitzatiu. El rizoma, a diferència del model arbori (que té parteix d'una base que és la responsable de donar lloc a les branques) esdevindria un tipus d'organització nova que contempla la idea de que qualsevol de les parts de l'organisme pot incidir en les altres, sense cap mena de distinció jeràrquica:

El árbol lingüístico, a la manera de Chomsky, sigue comenzando en un punto S y procediendo por dicotomía. En un rizoma, por el contrario, cada rasgo no remite necesariamente a un rasgo lingüístico: eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc..., poniendo en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatutos de estados de cosas. (DELEUZE & GUATTARI, p.13)

Ambdós autors tractarien de teoritzar sobre un nou model de pensament que es diferenciés del de les ciències convencionals: pels autors, la manera en que les diferents disciplines arriben al coneixement és a partir d'una distribució del poder i de les cadenes d'autoritat. Per tant, segons el seu parer, els models de coneixement no estarien interpretant ni reflectint el model organitzatiu de la natura, sinó que més aviat l'estarien ordenant jeràrquicament. Tots dos autors proposen una aproximació rizomàtica per tal de descentrar i desconfigurar aquests models fundamentalistes que prenen com a punt de partida un origen, una base o un nucli. D'aquesta manera, aquest model de pensament serviria per tal d'oferir una alternativa als models jeràrquics que estructurarien, en últims termes, la manera en que una societat s'organitza i es pensa. Aquesta proposta és

⁴¹ En la seva publicació conjunta *Mil mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia* (1980)

interessant perquè convida a deconstruir els models organitzatius i posar-los en dubte. La sospita de que la manera d'organitzar les ciències té a veure amb un ordre polític, autoritari o jeràrquic, és precisament el que intenten desmantellar i capgirar. Així, per Guattari i Deleuze, una alternativa a la manera en que s'ha acostumat a treballar seria la d'una aproximació rizomàtica, és a dir, una aproximació que agrupés el coneixement per categories de semblança per tal de construir una espècie de mapa en constant obertura i expansió (al contrari del model jeràrquic-arbori, que encapsula el coneixement i el tanca):

El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección. Contrariamente al grafismo, al dibujo o a la fotografía, contrariamente a los calcos, el rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga [...] Una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en medio. Un rizoma está hecho de mesetas [...] Nosotros llamamos “meseta” a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma. (DELEUZE & GUATTARI, p.26)

Aquests altiplans podrien concebre's com nodes d'informació que, agrupats, conformarien un conjunt de coneixements interconnectat amb altres. La particularitat d'aquest model de pensament és sobretot la introducció d'una lateralitat, d'un model que treballa en horitzontal i no en vertical. Aquesta proposta, com dèiem abans, té com element interessant intentar prescindir de línies organitzatives ascendents i avala per un model processual que avanci en contacte amb la resta de coneixements. És un sistema que tracta de desautoritzar els procediments que intenten crear un ordre i una estabilitat inamovibles. Aquest rebuig a la verticalitat possibilita, tanmateix, una visió en panoràmica que es mou relacionant, avançant, retrocedint, completant... En definitiva, és un model que permetria separar els interessos (i els discursos de poder) de la informació purament fenomenològica. Aquest breu resum d'una de les teories més interessants dels dos autors, permet fixar la mirada cap a un mode de comprensió diferent a l'hegemònic. En el capítol anterior parlàvem d'un moviment «*de clausura*» de les societats en les quals semblaria que d'alguna manera, les avantatges i comoditats que ens proporcionen els aparells electrònics també contribueixen a aïllar-nos física i comunitàriament els uns dels altres. La teoria del rizoma és important perquè podria estar plantejant noves maneres de pensar la relació amb els altres; repreneu que Deleuze i Guattari s'inspiren en les teories botàniques (per tal d'explicar la horitzontalitat de la seva proposta), podria ser interessant partir d'aquí per veure fins on poden arribar les implicacions sociològiques. És conegut sota el nom de “miceli” un conjunt de filaments provocats pels fongs que, enterrats sota

terra, s'embranquen i es relacionen amb els altres vegetals tot creant una xarxa interconnectada. La doctora Suzanne Simard⁴² ha investigat la manera en que es comuniquen entre sí aquests micelis fúngics amb els arbres i els diferents vegetals dels boscos per arribar a la conclusió de que existeixen relacions simbiòtiques entre aquests éssers vegetals. És descobridora del que ella anomena com a “*arbres mare*”, arbres capaços de detectar, a través d'aquesta xarxa interconnectada a través dels micelis, si un vegetal necessita nutrients i alimentació per refer-se i agafar força. Aquests *arbres-mare* serien els encarregats de subministrar nutrients a través dels micelis a aquelles plantes més dèbils que ho necessiten. En aquest sentit, l'estudi és interessant perquè proporciona l'evidència científica de que hi ha boscos i organismes vius que es connecten a través de relacions simbiòtiques, on es cuiden els uns als altres. A partir d'aquestes investigacions, seria interessant preguntar-se si una relació així podria ser possible i traslladable a l'esfera social en la que vivim un cop hem constatat que la ciutat s'ha convertit en una *claustròpolis*. En l'època actual, tot allò que té a veure amb l'horitzontalitat (dormir, descansar, comunicar-se assertivament) és vist com a quelcom negatiu i evitable: ara bé, potser és en aquest moviment que es podrien assajar noves formes de relacions. Les estructures verticals i rectilínies s'han sobreposat al nostre temps i les hem acceptat com si sempre haguessin estat allà. Aquestes estructures prenen la forma de camins ascendants, on s'ha de demanar permís, autorització, crèdit o consulta a instàncies que performen des d'una posició jeràrquica més elevada a la nostra. Són les estructures que defineixen Deleuze i Guattari. L'espai social (i privat) ha passat a convertir-se en una mena d'entramat hiperconnectat sense efectes reals. Tot queda “*al núvol*”: les queixes, les converses, les reivindicacions, les indignacions, les protestes... tot queda penjat *online*. Semblaria que un cop descarregada la nostra frustració en aquests espais digitals, ja no necessitaríem efectuar cap moviment real. Sabem que hi ha més individus que pensen com nosaltres i això ens deixa tranquils, suficientment tranquils com per continuar amb la nostra vida sense canviar-hi res. Chantal Maillard, poeta i filòsofa, ha pensat sobre aquestes qüestions en el seu últim assaig *¿Es posible un mundo sin violencia?* (2018). En aquest volum, Maillard raona sobre algunes de les problemàtiques i incoherències del nostre temps. Un punt interessant en la seva reflexió té a veure amb la construcció de la pròpia subjectivitat. Maillard defensa un tipus de relació empàtica i vulnerable que es veu constantment truncada per la presència dels medis, que ens han anat entotsolant i fent immunes a les

⁴² Suzanne Simard és professora en Ecologia Forestal a la Universitat de Columbia Britànica (Canadà) i ha desenvolupat la teoria dels “*arbres-mare*”.

fatals notícies i desgràcies que ocorren constantment en el món. En aquesta línia, Maillard proposa reiniciar una reflexió que tingui origen en allò particular, en allò singular:

El dolor siempre ocurre en singular. Y así también habrán de procurarse las soluciones: no desde una instancia superior, sino con un trabajo personal de cada uno de nosotros [...] hace falta una sabiduría del hábitat, una ecosofía: una sabiduría (*sophía*) de lo propio (*oikos*) [...] Sabiduría del hábitat es saber que nada es independiente, que somos una partícula en el universo del mismo modo que puede serlo una araña, un rinoceronte, una planta o una ameba. La sabiduría del *oikos* supone decrecer en importancia para situarnos en el lugar que nos corresponde en el gran entramado de lo viviente. Deponer las falsas creencias, desestimar los valores antropocéntricos, las opiniones heredadas y los (re)conocimientos. Retirar los residuos. Desaprender para recuperar el saber anterior cegado por el discurso. Discursos: sedimentos que, en su abundancia, obstaculizan el curso. (MAILLARD)

La visió de Maillard no és massa diferent a la que plantejaven en un inici Deleuze i Guattari; de fet, són molt similars. Maillard proposaria una consciència del sí mateix, una recuperació de l'estat del present per tal de poder desestimar tota l'herència de discursos que hem anat adquirint com a societats i començar a desmuntar-les. La proposta de Maillard va orientada a una reflexió que contempla la fi de l'antropocentrisme, oferint una mirada més global i més respectuosa amb el nostre entorn com a manera en la que puguem redefinir les nostres prioritats. Tot i que la perspectiva de Maillard pot tenir un deix d'idealisme, sí trobo important la incidència que fa sobre el cuidar-se de sí mateix. És a través del treball propi i l'autoconsciència que es podrà començar a pensar en un canvi plural i col·lectiu. En aquest sentit, seguim interpretant les relacions socials com un conjunt forestal unit per micelis: formaríem dins les ciutats, un tot intercomunicat però en comptes de nodrir-nos i ajudar-nos els uns als altres, els sediments (com anomena Maillard) serien els obstacles que eviten poder a dur a terme relacions reals, empàtiques, solidàries, atentes. Òbviament, dipositar la possibilitat de canvi en una confiança global en la que tothom sigui capaç de dur a terme aquesta reflexió pròpia és difícil, però potser sí que seria possible detectar els mecanismes que ens allunyen d'aquesta possibilitat. Maillard assenyala que part d'aquesta desactivació i desconexió amb el nostre entorn i amb el patiment dels altres té a veure a la sensibilització que els medis ens han inculcat des del nostre naixement. Estem acostumats a veure desgràcies i catàstrofes a través dels nostres monitors mentre esmorzem, descansem o ens ocupem dels nostres assumptes. Aquestes representacions són descrites com a dades objectives, sense implicacions emocionals. La tesi de rerefons no ve a dir que és necessari establir vincles emocionals amb tot i amb tothom les vint-i-quatre hores del dia, però sí que seria necessari abandonar

una perspectiva extremadament individual i desentesa per començar a provocar una espècie de canvi en la manera en que es concep l'entorn.

¿Decrecer? Como mínimo, debería intentarse. Al menos, menguar en soberbia, en individualismo, en creencias y crecer en respeto y comprensión; cosas que a cada uno nos competen. (MAILLARD)

4.3. Polítiques del jo

Quan Maillard proposa “decréixer” com a via cap a la comprensió de l'altre, estaria proposant, en últims termes, un abandonament de la lògica individualista. La lògica individualista és aquella que programa, concreta i distribueix narracions que giren al voltant d'una preeminència del «jo» *versus* la «comunitat». L'autora defensaria una mena de reorientació dels valors que es desenvolupen en el sí de les ciutats hipermodernitzades per tal d'abandonar el solipsisme al que estem ja acostumats. Una lògica no-egoista i una aproximació empàtica serien els punts de partida que proposaria per tal de poder començar a traçar noves rutes. Treballar en horitzontal i no en vertical per tal de poder generar canvis vertaderament permutables: l'extensió en horitzontal permetria restablir i regenerar les connexions mutilades i erosionades amb la comunitat. Un pensament rizomàtic que sigui capaç d'abraçar la multitud i acceptar les diferències, acomodar-les, ampliar-les. En aquest sentit, Remedios Zafra parla també d'aquest procedir en horitzontal en tant que seria la manera de trencar amb la cadena autoritària i els discursos heretats:

Aquí, la horizontalidad como poder desjerarquizado de quienes como humanos se igualan y se importan es algo que probablemente no hemos sabido poner suficientemente en valor y que precisamos. Percibo que tendríamos que mirar hacia formas de movilización [...] no incentivadas por el triunfo económico construido sobre la explotación precaria y la ansiedad neutralizadora, ni por la más vacía acumulación de ganancias desprovistas de mundo interior, sino por un deseo de justicia social, de autonomía y saber, de investigación y cultura. (ZAFRA, p.69)

No és fins al final del seu llibre que Zafra comença a proposar algunes alternatives i suggeriments a l'hora de pensar un nou procediment social. Juntament amb Maillard, Zafra també diposita el pes de la transformació social en un sanejament de la manera en que s'enfoquen les relacions amb els altres. Totes dues perceben que aquesta època

marcada pel capitalisme i l'individualisme no fan més que promoure una ètica egoista i despietada que esborra tot rastre de cooperació. La proposta de Maillard es basava en un canvi «*en singular*» per tal d'obrir pas a una «*transformació plural*», comuna: un reajustament de les pròpies ètiques i valors per tal de poder establir connexions i relacions més sanes amb els membres de les nostres comunitats. En aquest sentit, noves formes d'educació haurien d'habilitar-se per tal de fer possible una consciència que fomentés aquest tipus d'interacció i canvi.

Per altra banda, reprenent la teoria de Hartmut Rosa sobre la ressonància, és curiós que ell també posi l'accent del canvi en una mena de transformació individual. Rosa proposava una desacceleració i una consciència del present per tal de poder deixar-nos emocionar per aquells successos i fenòmens que transcorren en la nostra vida però que sovint no atenem pel ritme accelerat que duem a sobre. A diferència de les propostes de Maillard i Zafra, la teoria de Rosa és una teoria enfocada en un tipus de benefici o experiència purament individual: no hi ha un projecte en comú a llarg termini. La proposta de Rosa és una proposta basada en el benestar individual, en una projecció i un "remei" de l'acceleració global. En aquest aspecte, Rosa proposaria una alternativa personal per tal de poder esmenar la relació truncada amb el temps i l'espai; un restabliment de les connexions i del deixar-se afectar per les circumstàncies. El món que habitem s'ha convertit en un entorn fred que, com dèiem, ha afavorit un clima de silenci, fredor i distanciament entre els membres d'una comunitat. En aquest entorn racional i coordinat, la teoria de Rosa resulta una mirada fresca perquè posa en el centre de la qüestió una preeminència d'allò sensorial i emocional per sobre de qualsevol procediment racional i purament lògic. En aquest sentit, és ben clar que tots tres autors tenen en comú la certesa de que s'ha perdut quelcom primigeni en el pas de les societats industrials a les hipermodernes. En aquest transcurs, els models socials i institucionals han operat de tal manera que han aconseguit crear un entorn hiperproductiu i dinàmic que ha anat erosionant la capacitat dels individus de poder sentir-se satisfets, descansats o tranquils. Pel contrari, aquest establiment ha conformat les mecàniques socials de tal manera que els individus operen gairebé com si es tractessin de robots hiperproductius incapaçs de treure temps disponible de les hores dedicades a la feina. Resumint, les tres propostes posarien l'atenció en una necessitat immediata de recuperar la consciència (pròpia i social) del moment present, alentir les activitats i de reestructurar la manera en que concebem les prioritats. Podríem constatar que l'emotivitat i l'afectació ha quedat

relegada a l'àmbit privat: com si fos un drap brut que no es pogués airejar en públic. S'ha de treballar com si res hagués passat; com si res no ens afectés. Mantenir les bones formes i ser, davant de qualsevol circumstància, "un bon professional". En aquest retrat l'entorn social es mostraria com un camp fràgil, incapaç no només d'acceptar les diferències sinó també de rebutjar la pròpia natura humana. Hem anat conformant un entorn que ha procurat esterilitzar la presència humana dels circuits, cada vegada assemblant-nos més a un super-home en el sentit robòtic. Un home capaç de processar més ràpid, més eficaç, mai cansat, mai afectat. El posat col·lectiu reforça aquesta idea mentre que mostrar-se vulnerable ha acabat convertint-se en una malaltia i en una irresponsabilitat:

Ese poder de acumulación y riqueza o ese otro de visibilización y fama laten en la cultura-red, pero no habría que darlos por hecho como lo que por defecto queremos las personas.

Y no puede ser que solo nos quede la *pose* de convertirnos en engranajes vestidos de imagen, o la *tristeza* de quien sucumbe ante un radical escepticismo por mucho que sea el dolor más elegante, incluso el más fotogénico. Nada transformador nace de resignarse en ella. (ZAFRA, p.270)

És clar que l'element teòric de Zafra (i també en Maillard) descansa en una proposta que tracta de manifestar un tipus d'acció activa versus una resignació i conformisme còmode. Acceptar el malestar o queixar-se'n no serien vies útils ni suficients per tal de poder generar algun tipus de canvi efectiu. Pel contrari, hi hauria certa esperança en una manifestació activa d'aquest malestar o, més aviat, en una superació i en un desgel de la paràlisi a la que ens veiem immersos com a subjectes de rendiment⁴³. L'esperança en la que creuria Zafra és un tipus d'esperança col·lectiva, on el pes recau en una imatge global, com a grup. Desaccelerar i fer conscient el moment present (com suggeria Rosa) per tal de poder seguir avançant i crear lligams amb la resta de membres que mostrin un sanejament de les relacions. En aquest sentit, desaccelerar tindria els efectes sanadors que ja avançava també Han quan parlava del cansament: és a través del cansament i l'avorriment que es pot arribar a ser creatius. L'avorriment, representat com a aquest moment de pausa i de buit s'hauria d'instaurar com una escletxa que permetés aturar el ritme inesgotable de la nova temporalitat. Avorrir-nos ens permetria, en última instància, prendre consciència del moment i descansar. Un subjecte descansat i amb espai mental és qui realment podria dur a terme un canvi a nivell personal i, després, a nivell social. La part teòrica sembla fàcil però dur-ho a la pràctica és el gran repte: com arribar a estar desocupats? Com arribar a tenir temps buit? Una prototip de resposta, a mode d'assaig,

⁴³ Prenc la terminologia de Byung-Chul Han (*La sociedad del cansancio*, 2010)

seria concebre la possibilitat de reduir les distraccions. En un entorn de *marketing* que opera 24/7 a través dels medis, pantalles, ordinadors i *smartphones*, és inevitable que l'existència dels temps buits acabi reduint-se fins a desaparèixer. La inexistència d'aquests temps de reflexió, lliures de publicitat, notificacions i esdeveniments, podria erigir-se com l'oportunitat per poder pensar-se un mateix. Sobre això, diu Zafra:

Como pareja, *temporalidad y contingencia* no favorecen comprometerse con las cosas, pero su ritmo mantiene la ilusión de que estamos activos en dicho trance, ampliando la ilusión de un presente dilatado, un presente como única garantía ante un futuro que inquieta. (ZAFRA, p.241)

La idea d'un «*present dilatat*» és interessant perquè apunta cap a una impossibilitat de desplaçar-se; un present dilatat en el sentit de què tot allò que té valor s'esdevé en el moment de l'ara: els anuncis, les notificacions, les notícies, els objectes... només tindrien sentit en tant que ens importa i ens interessa "ara". Les projeccions cap al futur s'invaliden en tant que no és quelcom es pugui aconseguir ràpidament. En una època veloç i on tot és substituïble, la garantia de «l'ara» no és intercanviable. Tot gira al voltant de la immediatesa (la del desig, del producte, del moment) i, per tant, el present s'estira i ens arrossega cap a una postergació dels moments infinita. En aquesta postergació és difícil pensar-se perquè tot transcorre en el ritme i la velocitat de l'ara: per tant, en aquesta il·lusió, l'única manera de poder-se'n desfer és protegir i defensar els temps buits. Aquells espais (físics i mentals) en els quals poder dur a terme una no-activitat i en la que poder tancar-se a les intervencions excessives i demandants de la quotidianitat. D'aquesta acció se'n hauria de desprendre una voluntat de voler aturar-se, de voler allunyar-se de les seduccions digitals:

A diferencia de las conquistas bélicas, la globalización tiene a su favor que el conquistado accede a serlo y, aún más, quiere serlo. La sociedad de mercado utiliza un arma extremadamente efectiva y mucho más sutil que otras [...] tiene que ver con el deseo. Se introduce el mito de la felicidad: nadie puede resistirse a esto. Felicidad al alcance de todos ¿Cómo? Rebajando su coste, por supuesto. No solo su coste monetario, sino su coste real: lo que uno tiene que poner de su parte para conseguir algo, lo que uno tiene que *dar de sí* (MAILLARD)

En aquesta reflexió, que entronca també amb la de Han⁴⁴, hi ha implícita l'acceptació del pacte per part dels membres d'una comunitat. L'acceptació de perseguir la promesa de felicitat sense aturar-se. Aquest haver de "*donar de sí*" del que parla Maillard, podria entendre's com les conseqüències que ocorren a partir d'aquesta acceptació. Un donar-

⁴⁴ En el sentit de que hem assumit que som lliures i tenim el control de la nostra pròpia felicitat

de-sí que implica una ocupació total i completa de la nostra ment i del nostre cos. Un donar-de-sí que té a veure amb la capitalització no només del nostre temps físic i material sinó també amb els pensaments rumiants i invasius que ens travessen al llarg del dia. Aquesta ocupació té lloc en el pla més físic (hores laborals i extralaborals) però també en el psicològic, més enllà del propi malestar (ansietat, depressió, insomni) també hem normalitzat donar voltes a certs tòpics de manera obsessiva i recurrent ja sigui amb la finalitat de voler aconseguir alguna cosa (desitjar un objecte que ens promet aquesta felicitat caduca) o amb la de voler enllestir aquells temes per poder seguir avançant. Sigui com sigui, com dèiem més amunt, la pausa sense activitat (*l'avorriment, el temps propi, el cansament*) és allò que permetria una mirada introspectiva cap al món: un mode en el qual poder pensar(se) des de la tranquil·litat i silenci d'aquell que ha pogut desconnectar-se de les converses que l'interpel·len contínuament. Les condicions per la intimitat trobarien un lloc on desplegar-se en el moment de pausa i reflexivitat. Aleshores, el que es duu a terme també és una narració paral·lela, un desplegament d'un discurs alternatiu que complementa a l'hegemònic i, per tant, permet iniciar processos i mecanismes de raonament paral·lels. En aquest sentit, incentivar aquesta oportunitat faria que fos possible un discurs *altre* que ens retornés una imatge diferent del nostre entorn. D'aquesta manera, seria en l'adquisició del temps propi que seria possible un espai de creació. En aquesta creació és on ens podem comprendre millor i escoltar bé quines són les nostres necessitats i els nostres interessos. En aquest sentit, Zafra defensa sempre una activitat que es mogui tenint en compte el conjunt, la col·lectivitat:

Necesitamos compartir lo que siendo importante no solemos comunicar con el contexto cercano o nos resulta ridículo hacer comprensible para una misma. Coincidir en un espacio vital no conlleva necesariamente expresar a los otros que allí habitan lo que realmente se piensa o se siente. Nunca existe un vinculo necesario entre lo que hacemos y lo que decimos hacer, ni entre lo que decimos respecto a lo que pensamos cuando lo compartimos con las personas con las que convivimos. (ZAFRA, p.267)

Compartir el què, exactament? Potser compartir-nos a nosaltres mateixos, com un tipus de reflexions terapèutiques que ens serveixin per desemmotllar-nos de les cuirasses que arrosseguem? Podria ser que en la vulnerabilitat⁴⁵ trobéssim una nova manera de

⁴⁵ Entesa com un acte de mostrar-se i exposar-se, no com una debilitat. En la vulnerabilitat s'hi troba també un acte d'obertura cap als altres.

comunicar-nos els uns amb els altres, allunyant-nos dels paràmetres de la productivitat, dinamisme i ultracontrol.

4.4. La ficció d'allò real

Quan parlàvem de les *performances* que Marina Abramovic va dur a terme en forma d'exhibicions⁴⁶ públiques era per fer referència a la manera en que tenia de fixar l'atenció en una mena d'interlocució i conversa íntima i silenciosa amb els assistents. Abramovic articulava el seu discurs artístic al voltant de la creació d'un espai compartit en el qual poder mantenir una porció de temps amb els espectadors. En aquest sentit, Abramovic en aquestes performance desenvoluparia un tipus de diàleg unidireccional en tant que, tot i que els participants eren físicament presents i fins i tot havien d'interactuar amb l'obra, no hi havia un intercanvi material o dialògic entre artista-espectador. L'artista, creant l'espai propici per tal que es desenvolupi la obra (performance), treballa sobre materials que ha pogut triar⁴⁷ prèviament i en cap moment s'estableix un intercanvi. Podríem pensar que en l'obra d'Abramovic encara existeix certa distància que impedeix una comunicació real on l'interès recau en el que l'artista és capaç de generar en l'espectador. Durant el mateix any Sophie Calle, artista conceptual francesa, va dur a terme una producció artística interessant perquè posa en el centre del debat la intimitat en relació amb els altres. La figura de Sophie Calle serveix per poder pensar i assajar sobre l'últim plantejament esmentat de Zafra⁴⁸: en ell, Zafra discuteix sobre la manera en que tendim a relacionar-nos. Posa l'accent sobretot en el fet de com sovint és molt més fàcil explicar-nos als altres que no pas a les persones que tenim més properes (familiars, parella, amics). En aquest fer, hi ha una voluntat de voler-se obrir cap a *l'estrany* lliurement, alliberats de tota pressió:

⁴⁶ A la pàgina 22

⁴⁷ En la performance *Rythm 0* (1974) Marina Abramovic disposa en una sala diversos materials (suaus, afilats, dòcils, perillosos) per tal de que els espectadors interactuïn fent el que vulguin amb el seu cos. Per sorpresa de l'artista, la tendència dels assistents va anar derivant cap a la perillositat i la tortura. En aquesta performance, Abramovic havia triat prèviament tots els instruments que es podien utilitzar, per tant, es pot parlar de cert control per part de l'artista que tria els objectes que es podran utilitzar.

⁴⁸ “*Necesitamos compartir lo que siendo importante no solemos comunicar con el contexto cercano o nos resulta ridículo hacer comprensible para una misma*” (ZAFRA, p.267)

Los contextos son también la palabra. Y todo indica que la autonarración gusta de luz baja y de tiempo. Es como cuando al anochecer y bajo determinadas condiciones de temperatura y humedad, algunos animales salen de sus escondites. Así, la intimidad se asoma. (ZAFRA, p.268)

Hi ha dos conceptes que són interessants en aquest últim punt i que són els que tindran a veure amb l'obra de Sophie Calle: per una banda, el concepte de narració. Zafra l'utilitza per referir a un tipus de diàleg que podem arribar a tenir en aquelles condicions d'intimitat amb un altre que estigui disposat a escoltar activa i assertivament. Per altra banda, el tema sobre la intimitat com a quelcom que roman replegat durant el dia i que només és capaç de manifestar-se en determinades ocasions i situacions de confiança. Zafra incideix contínuament en que tant la vulnerabilitat com la fragilitat, en comptes de veure's com a una feblesa o una debilitat, podrien servir d'eines empoderants amb les quals establir lligams i relacions saludables amb altres individus. En aquest punt, és imprescindible tornar a parlar de l'obra de Sophie Calle. El treball de l'artista resulta interessant perquè juga precisament amb aquestes dues interaccions: la narració i la intimitat. Calle és coneguda sobretot per incorporar la mirada voyeur i les persecucions en les seves obres, creant perspectives en les quals és la mirada de l'altre qui reconstrueix i inventa un relat sobre una persona. L'any 1981 va poder exhibir la seva obra sota el nom de *L'Hôtel* en la qual posava en marxa una narració que tenia a veure amb la mirada que es projecta sobre els altres. Calle va treballar al voltant de tres setmanes en un hotel de Venècia netejant les habitacions dels hostes. Aquesta feina era una excusa per tal de poder replegar informació d'allò que li interessava, doncs el propòsit real de Calle era el de poder fotografiar les pertinences de cada una de les habitacions per tal de poder capturar la personalitat d'aquells hostes que mai va veure i fer-se una idea de qui eren, com eren, quins gustos tenien. El resultat d'això és una exposició fotogràfica (Fig.5, annex) en la qual s'hi descriu també amb un text els objectes i efectes personals que hi apareixen. Calle el que estaria fent, en últims termes, és apropiat-se de la mirada del *voyeur* per tal de crear una reflexió que convidi als espectadors a pensar-se a sí mateixos com a participants d'aquesta vulneració de la intimitat. La insistència gairebé imposada de forçar la mirada i ubicar-la en la intimitat d'aquells desconeguts, fa que d'alguna manera els espectadors participin de manera conscient en una intrusió. En una altra de les seves obres (en aquest cas una performance) Sophie Calle decideix muntar durant la nit del cinc d'octubre de 2002 una mena de llit a dalt de tot de la Torre Eiffel de París. En aquesta *performance*, titulada *Room with a view*, Calle demana a tots aquells que estan pujant a dalt de tot de la Torre que els hi expliqui una història per evitar que s'adormi; una història que no duri més de

cinc minuts. Si s'adormia, el guarda tenia instruccions de despertar-la. És a través d'aquesta performance que Sophie Calle torna a forçar i a conjugar l'àrea de la intimitat en un espai en que normalment no s'exposaria. Ubicar el llit (representació unívoca d'allò més íntim) en una estructura dedicada únicament al turisme (Torre Eiffel) és una acció que convoca la obligatorietat de mirar i observar allò que normalment pertany al regim d'allò invisible i no compartible. Semblaria que Calle dona un pas més enllà i decideix no només exposar fotografies de pertinences d'aquella gent desconeguda, sinó compartir la seva pròpia intimitat amb tota aquella gent que visitava la torre parisenca; forçar la convivència entre allò públic i allò privat. Aquest gest, el de forçar d'alguna manera la mirada dels altres, es torna una proposta estètica narrativa que té com a intenció última crear un espai que uneixi dues experiències quotidianes aparentment irreconciliables. Tot i que Sophie Calle no sembla, a priori, que tingui cap mena d'intenció de dur a terme una crítica social, sí que les seves obres plantegen la qüestió dels límits entre espais. Calle és conscient de l'època en que vivim, connectada i desperta les 24 hores del dia. Aquestes propostes podrien entendre's com una reflexió d'allò que naturalment ens atrau com a persones curioses, que és saber com els altres viuen la seva pròpia intimitat. És gairebé un sentiment compartit i natural que fa que la nostra mirada vulgui saber més de l'altre. En aquest sentit, i recuperant el fragment que comentàvem de Zafra, hi ha part de veritat en el fet de que compartir-nos amb els altres, obrir les nostres experiències més íntimes i les nostres pròpies vulnerabilitats, fa que d'alguna manera puguem establir connexions i vincles més profunds amb els altres, és a través dels relats personals que es pot arribar a comunicar allò invisible i únic. D'aquesta manera, tant les obres de Sophie Calle com les reflexions de Zafra, servrien d'exemples sobre com pensar l'àmbit de la intimitat en un món cada vegada més connectat i més mancat de límits: en com pensar la manera adequada de voler conèixer a l'altre i, finalment, com relacionar-nos en un món cada vegada més digitalitzat.

5. SOBRE LES XARXES DE SUPORT I LES PRÀCTIQUES DE CURA

Arribats a aquest punt, en aquest últim apartat s'intentarà estudiar i mostrar algunes de les propostes que podrien ser útils a l'hora de pensar en modes efectius de traslladar la teoria sobre les xarxes de relacions cap a una pràctica social realista i més o menys efectiva. En el transcurs d'aquest tercer bloc, s'ha intentat concretar maneres i aproximacions amb les quals pensar com ens responsabilitzem no només del nostre estat intern i subjectiu sinó també en com podem establir connexions saludables amb els individus de la nostra mateixa comunitat i "desautomatitzar-nos". És evident que a mesura que avança el sistema, les tecnologies i les noves formes de mercaderia, producció i rentabilitat també ho fan. En aquest aspecte, assajar noves fórmules per tal d'afrontar la *claustròpolis* i l'alienació serà el nucli temàtic d'aquest darrer apartat.

Rosa, Zafra o Maillard proposen temptatives i estats en els quals poder esquinçar la tela del capital i retornar a una apreciació conscient del temps present que, al mateix temps, també articula una apreciació del nostre entorn així com dels membres de la nostra pròpia comunitat. Tots tres autors tenen en comú la intenció, encara que sembli naïf, d'intentar pensar en alternatives de realitats possibles que puguin retornar-nos una societat preocupada per la cura de sí mateixa i dels individus que la conformen. Una preocupació real, sense dobles intencions i totalment deslligada dels interessos capitalistes. En aquesta fórmula utòpica és on es podria pensar en una interacció que es desplegui en forma de *rizoma*: tot creant una xarxa de suport interconnectada, d'ajuda i recolzament entre els habitants i de protecció i benestar per part dels organismes estatals. En aquests últims punts s'intentarà discutir, doncs, en com es donen (o poden donar) aquestes xarxes de suport alternatives a dia d'avui a partir d'una conceptualització inicial sobre les pràctiques de cura i en com s'articulen les polítiques socials a partir d'aquestes. En el capítol anterior parlàvem del llenguatge artístic⁴⁹ per tal de poder imaginar i observar la intimitat, les pors, les alegries, els gustos i els hàbits d'aquelles vides que s'observen a través d'una finestra, des d'un lloc segur on no establím un contacte real. En aquest apartat, s'intentarà transcendir aquesta barrera de vidre i pensar una involucració real que ens permeti conèixer, emparar, conversar i sostenir-nos en els malestar i benestar compartit amb els altres. En últims termes, traspasar la línia que divideix allò observable i pensable d'allò

⁴⁹ A través de l'obra de Sophie Calle

intercanviable i comunicable, com si en el diàleg i en el compartir amb els altres poguéssim trobar pistes per la nostra pròpia salvació.

5.1. Social Care

Pensar en estructures i procediments de cures sembla impossible en una globalitat ja acostumada a tenir tot el que es demana a través de les aplicacions del telèfon. Les pràctiques de cures són estructures que funcionen lluny de la distància i la velocitat; són procediments que no poden formar part de la presència mediatitzada a través de màquines o aplicacions. Requereixen d'un contacte físic i d'una aproximació afectiva que transmeti calidesa i consol a aquells que no poden ja gaudir de la seva pròpia independència. Sovint pensar en aquestes tasques a dia d'avui es relaciona amb feines delegades a determinats grups socials i que no formen part d'una posició visible i reconeguda en la manera en que conformem les nostres societats. D'altra manera, les persones encarregades a dur a terme aquestes funcions també resulten ser un grup molt determinat de població. Des d'una perspectiva històrica i sociològica, el que avui anomenem com a "pràctiques de cures" té els seus inicis en les societats postindustrials, en el moment en que amb l'establiment dels nuclis fabrils, la llar i els veïnats funcionaven com xarxes de suport i de cures. És en aquesta divisió del treball i la família que les dones es quedaven a casa i les tasques que havien d'exercir eren pròpiament de proveir i assegurar el benestar de la llar i de la família. És així com, paulatinament, també fenòmens com els d'urbanització i gentrificació fan que els sectors generacionals més vulnerables acabin requerint d'una assistència que no contemplaven fins aleshores. Sobre aquest fenomen, comenta Silvia Federici:

A estos factores debemos añadir el continuo proceso de gentrificación y urbanización de las áreas proletarias, que ha destruido las redes sociales y los diversos modelos de apoyo mutuo en los que las personas mayores que vivían solas podían confiar, ya que contaban con que vecinos les proporcionaban alimentos, los ayudaban con las tareas domésticas, los visitaban para darles conversación... (FEDERICI, p.46)

Seria interessant pensar també, a arrel d'aquesta constatació que comenta Federici, en com els espais que abans eren compartits i oberts s'han anat tancant més a la vegada en que s'ha anat instal·lant el sentiment de propietat. Els espais abans compartits pels

membres de les famílies, amics i veïns, a partir d'una capitalització de les propietats, han anat clausurant-se. És més, m'atreveria a dir que existeix un prejudici i un estigma interioritzat cap a tots aquells models socials de subsistència que tenen a veure amb les organitzacions en petites comunitats. El procés d'urbanització no només va comportar una pràctica de cures relegada al model femení de la llar sinó que també va començar a aïllar-nos de la xarxa de suport que teníem. Posseir una propietat, una cambra pròpia, amb espai suficient per tots els membres de la família cada vegada va anar convertint-se més en una prioritat, de manera que totes aquelles famílies i grups que no podien permetre's-ho van anar adquirint un contravalor, associats a la pobresa, al malbaratament i a una mandra innata i voluntària⁵⁰.

En la seva anàlisi, Federici fa una aproximació a la qüestió de les cures tenint en compte, sobretot, la certesa que és una qüestió que travessa el gènere, la classe social a la vegada que duu a terme un revisionisme sobre la literatura d'esquerrers, que sovint oblida incloure aquesta temàtica en la seva propaganda ideològica. La seva proposta és solucionar aquests buits en els discursos culturals i socials i començar a pensar una *“revolució cultural del concepte de vellesa, contra la degradada representació que es té en aquest sector”* (p.46). Federici el que defensaria en últims termes és un desplegament, normativització i visibilitat de conceptes que la nostra societat del benestar amb la seva política de vida ha intentat anar deixant de banda i no ocupar-se'n. En aquest sentit, el que caldria realment és un canvi en les relacions socials per tal de conscienciar d'una necessitat real en la societat. Tot i que podria semblar que aquesta mirada crítica es desvia del plantejament inicial en el qual s'intentava advertir d'una necessitat material d'aconseguir establir interconnexions amb altres individus en el sí d'una societat cada cop més individualista i solitària, aquest plantejament obre les portes per començar a pensar com haurien de ser aquestes relacions socials en les quals sembla que l'estat no tingui intenció d'intervenir o participar. El malestar generat per l'escassetat de recursos i per la sensació d'estar en una sensació de malestar sols és una situació que no només afecta a les persones que requereixen d'aquestes cures, sinó que també afecta i travessa les persones que les proporcionen. Sobre això, comenta Zafra:

Para quien nace, enferma o muere, la pulsión de la vida es grande, pero para quien cuida, la pulsión suele menguar para subordinarse a los otros, en muchos casos multiplicando tiempos y energías

⁵⁰ Em refereixo al mite de la meritocràcia i al *“selfmade man”* que contempla erròniament que tothom neix sota les mateixes circumstàncies i oportunitats i que, per tant, tothom pot aconseguir arribar allà on es proposi.

para seguir trabajando. Sin embargo, pasa a quienes viven estas situaciones que su voz se agota en el adentro y necesitarían una sociedad con voz, con *estructura-voz*. Aunque mal asunto cuando todo «está como callado». Callar hace que muchas como ella «desaparezcan» y ese sería un estrepitoso fracaso colectivo. Su esperanza solo será transformadora si «no está sola». Es ahí donde yo sitúo la esperanza, en esa estructura-voz social que no calle la historia de quien se siente oprimido. (ZAFRA, p.239)

L'esperança de la que parlaria Zafra tindria a veure amb aquesta normalització i estandardització d'aquestes pràctiques, majoritàriament exercides per dones en situacions vulnerables i en les que el seu reconeixement és irregular i nul. A més a més, seria un escenari desitjable també imaginar un entorn social en el qual les pràctiques de cura no s'haguessin de donar únicament quan algú les necessita immediatament, sinó mantenir un tipus d'estructura capaç de sostenir un benestar basat en les pràctiques de cures continuades i recurrents. En aquest sentit, comenta la psicòloga Angeline Giusto:

Al respecto es necesario dinamizar las relaciones de cuidado, cuestionar su carácter estático, unidireccional y los binomios pasivo-activo y autonomía-dependencia. El cuidado es una relación recíproca y contingente a diferentes contextos (o microcontextos), es decir, en que en un punto cuidamos y en el otro somos cuidados. (GIUSTO, p.534)

Giusto planteja aquesta xarxa com un contínuum, no com un accés únicament disponible quan no hi hagi cap més alternativa. És una defensa cap a les transformacions dels sistemes de cura i la manera en que es pensen. La proposta de Giusto és una defensa, en últims termes, d'un canvi social que contempli les pràctiques de cures com relacions igualitàries entre els membres d'una comunitat, que promogui l'autonomia personal i l'atenció a la dependència. La proposta de canvi passaria també per una articulació de les polítiques socials que siguin capaces de transformar la manera en que es contemplen a dia d'avui les cures. Aquest conjunt de pràctiques són vistes des d'un punt de vista clínic, mèdic i patològic: semblaria que les cures només poden ser possibles en un context en el qual no hi ha cap altre opció per a les persones que en depenen. Aquesta proposta es basa en intentar orientar i expandir aquest concepte de cures cap a una noció que englobi totes aquelles pràctiques que no estan exclusivament relacionades amb l'àmbit de les dependències mèdiques sinó que, al contrari, tractin de fomentar unes interrelacions sanes i cooperatives entre els mateixos habitants que s'estenguin més enllà de les pràctiques d'atenció mèdica. Somniar en un context social així semblaria gairebé quelcom utòpic però la veritat és que, encara que siguin poques, hi ha pràctiques d'aquest tipus que encara ara es mantenen. Per citar algun exemple, un club de lectura en les llibreries dels nostres

barris podria funcionar perfectament com un nucli de xarxa de suport. Normalment, en les llibreries s'organitzen cursos, xerrades i debats que incentiven un intercanvi de pensament i de diàlegs que no es poden tenir en altres contextos. D'aquesta manera, les llibreries podrien funcionar com aquests espais contraculturals en els quals poder establir relacions significants amb altres membres de la comunitat i on poder dinamitzar un espai de pensament alternatiu. Les xarxes de suport i les pràctiques de cures no haurien de quedar relegades únicament a l'àmbit de la pura necessitat, sinó que, com apuntava Giusto, haurien de pensar-se com petits nodes repartits per tota la ciutat que puguin fer-se càrrec de les necessitats i interessos dels individus.

5.2. Do It Yourself

Podríem suposar que en l'època hiperglobalitzada i individualista del segle XXI és impensable que puguin arribar a establir-se comunitats amb la capacitat i l'ànim suficients per voler procurar una atenció i espai de suport als membres de la ciutat. Com dèiem més amunt, aquestes xarxes no tenen per què ser grans centres o institucions jerarquitzades sinó, més aviat, tot el contrari. Des de les accions socials fins a les trobades en clubs culturals, les petites i independents xarxes de suport fa anys que funcionen. Seria desitjable que aquestes anessin, a la vegada, recolzades per l'estat i les organitzacions polítiques que dirigeixen la ciutat, però no acostuma a ser de tal manera. Un fenomen interessant que sovint no es té en compte és la manera en que el *Punk* va generar tota una sèrie de mobilitzacions contraculturals que abastaven diverses maneres de relacionar-se els uns amb els altres. El sorgiment del Punk s'acostuma a relacionar ràpidament amb el fenomen musical que va tenir lloc durant a mitjans dels anys setanta al Regne Unit però es perd de vista que aquest moviment contracultural va sorgir d'una joventut cansada i desanimada amb el panorama social de l'època. El Punk va ser una corrent cultural, musical i filosòfica que va centrar els seus esforços en crear circuits alternatius als hegemònics per tal de provocar una mena de canvi social:

“The powers that be”, Stephen Duncombe wrote, “do not sustain their legitimacy by convincing people that the current system is The Answer. That fiction would be too difficult to sustain in the face of so much evidence to the contrary. What they must do, and what they have done very effectively, is convince the mass of people that *there is no alternative*. (HOLTZMAN, HUGHES & METER, p.44)

Els poders fàctics als quals es fa referència serien tots aquells organismes encarregats d'estendre uns discursos que reforcen les ideologies i valors promoguts pels organismes polítics legítims⁵¹. Els autors fan èmfasi en que el que provoquen aquests poders fàctics, actuant d'acord a les directrius dels sistemes polítics i judicials, és promoure la idea de que no hi ha cap alternativa real possible i que, per tant, pensar-ne en alguna és no només una pèrdua de temps sinó també un gest inútil. En aquest sentit, el sorgiment del Punk es pot pensar com un fenomen contracultural i anticapitalista que sota el lema "*do it yourself*" va erigir-se com una proposta alternativa que va encarregar-se d'activar certs mecanismes culturals i socials que, d'altra manera, haguessin estat impensables. El lema "*fes-ho tu mateix*" té inserit el rebuig del mode en que el sistema capitalista ha contemplat l'intercanvi de bens i serveis. En aquest sentit, *do it yourself* es proclama com una manera de reclamar l'autosuficiència i la creativitat pròpies envers el consum de productes i mercaderies promogut pel sistema. D'aquesta manera gairebé insòlita, no només els músics van començar a mobilitzar espais musicals gratuïts i autofinançats sinó que, a més a més, van començar a articular-se diverses xarxes culturals de suport i d'informació que s'administraven de manera no jeràrquica i cooperativament. La llibertat d'expressió i creació va anar agafant cada vegada més empenta fins a materialitzar-se en revistes, grups d'encontre, moviments socials alternatius i d'altres. És interessantíssim que d'un moviment d'insurgència i d'inconformisme com el Punk s'organitzessin tantíssims discursos culturals que quedaven oberts a tot aquell qui volgués participar:

[The concept of DIY] it is fluid and fragmentary, constantly being modified and expanded by its actors. DIY can, however, be understood as a two-step process, first addressing value and then social relationships. It undermines exchange-value while simultaneously creating use-value outside capitalism [...] DIY is the struggle of the collective individual against the production of its subjectivity, against its reproduction as a commodity of capitalism. (HOLTZMAN, HUGHES & METER, p.45-46)

Precisament pel seu caràcter obert i inclusiu, la naturalesa d'aquests moviments era fragmentaria i fluida; s'anava adaptant i transformant a mesura que els participants dels processos anaven generant productes culturals i intercanvis. En aquest aspecte, ara fa quaranta anys enrere, es van establir xarxes ràpides, autosuficients i compartides que contribuïen en pal·liar un malestar generat per les polítiques i crisis socials del moment al marge de qualsevol ajuda institucional o recolzament públic. Són en aquests marges i

⁵¹ Per exemple, els mitjans de comunicació.

en els circuits que actuen perifèricament en els quals els mecanismes contraculturals poden tenir espai; en aquestes manifestacions compartides amb altres membres de la comunitat del malestar global.

“Another way to look at it”, [Robert Ovetz] continued, “would be to see something entirely new growing from within the old, destroying it in the process. Rather than making music to make money, or create work to control people, many... are trying to create a way of living where the making of music and its sharing with others is the predominant characteristic of the way [they] choose to live.” (HOLTZMAN, HUGHES & METER, p.48)

En aquests moviments contraculturals és on es va establir un espai per la diversitat, per la cultura i per alternatives que oferien suport i ajudes a aquells que ho necessitaven. Aquest moviment cultural va transcendir les expectatives del que es podria haver imaginat d'una proposta que es presentava, aparentment, com a caòtica i desorganitzada. Certament, el moviment *Punk* es va estendre per tot arreu i va incentivar als joves a crear la seva pròpia forma de cultura, una cultura vertaderament democràtica i accessible a tothom, amb la única condició de voler-hi participar. Un altre dels sorgiments interessants va ser el de les *Zines*⁵² revistes breus i autopublicades en les que es compartia informació rellevant (per exemple, sobre les protestes) o es feien publicacions amb l'ànim de pensar, reflexionar o queixar-se de les polítiques que s'estaven duent a terme. Aquestes *Zines* van aparèixer com a “llocs segurs” en els quals poder expressar opinions i malestars que no tenien cabuda en cap altra plataforma. La possibilitat de poder dur a terme aquestes activitats i aquestes trobades servien per retornar als individus certa sensació d'empoderament i de control; aquests espais lliures i segurs complien la funció que no s'estava donant en un estat democràtic i que era, justament, el de procurar un espai d'escolta i d'atenció a les incomoditats i desacords dels membres de la comunitat. Els *Punks* estaven reclamant l'espai públic que pertanyia a la comunitat i que se'ls hi estava negant i capitalitzant. En aquest sentit, moltes altres polítiques democràtiques es van donar en conjunt amb el moviment *Punk*, com ara el FNB⁵³, RTS⁵⁴, RG⁵⁵ o CM⁵⁶.

⁵² Abreviació de *Magazines*

⁵³ Acrònim de *Food Not Bombs*, organització encarregada d'oferir menjar vegetarià i vegà a totes aquelles persones que ho necessitin.

⁵⁴ Acrònim de *Reclaim The Streets*, col·lectiu organitzat que defensa la propietat comuna dels espais públics i que mobilitzen sovint accions polítiques.

⁵⁵ *Riot Grrrl* va ser un moviment feminista alternatiu/punk que va dominar l'escena dels anys noranta i que reclamava un espai públic per atendre a qüestions vinculades amb les interseccionalitats.

⁵⁶ Acrònim de *Critical Mass*, un moviment també sorgit del fenomen DIY i que defensava que l'espai públic era del poble, i l'utilitzaven per dur a terme crítiques, performance i mobilitzacions.

Amb tot, i reprement la cita amb la que començava aquest capítol, semblaria que l'entorn social s'ha anat convertint en un entorn hostil en el qual semblaria impossible pensar en noves formes democràtiques de pensar i procurar xarxes de suport als integrants de la ciutat. Semblaria que és impossible d'imaginar la fi del capitalisme així com de les seves extensions organitzatives però cap la possibilitat de seguir actuant en els marges. Els exemples citats a col·lació del moviment *Punk* no pretenen ser una solució actual al problema del solipsisme i l'alienació, però sí un exemple de com la democratització dels espais pot arribar a donar-se i servir de model per tal de poder pensar i imaginar noves maneres de comunicar-nos i de gestionar el nostre malestar.

Amb tot, com dèiem, aquests exemples haurien de poder proporcionar idees i millores a l'hora de pensar les polítiques del suport i de les cures: no orientar-les únicament a la preocupació d'aquells que necessiten indubtablement ajuda física d'algú, sinó pal·liar el malestar general a través d'estructures que procurin alleujar i establir models de suport viables i realistes en el sí d'una societat imparabile.

6. CONCLUSIONS

El recorregut d'aquest estudi començava per posar en discussió la manera en què els teixits socials, urbans i polítics han anat configurant unes determinades experiències al voltant de la ciutat. En un primer moment, s'ha intentat exposar la problemàtica derivada de trobar el balanç adequat i còmode entre l'àrea privada i la pública, i la dificultat inherent de poder-ho fer en un món hiperglobal i connectat. Les transformacions que s'han dut a terme ja no tenen a veure amb l'àmbit urbanístic⁵⁷ sinó que impliquen una sèrie de concessions que els individus de les ciutats han anat desplegant per tal de poder-se adaptar al ritme que exigeixen els estats. En aquest sentit, les concessions han tingut a veure amb una erosió dels límits entre l'àmbit de la vida privada i la vida compartida (o laboral) per tal de poder seguir el ritme de la producció i la rendibilitat. Aquest fet ha comportat un malestar cada vegada més incipient per la sensació permanent de que el repartiment del temps ha arribat a un punt en que no hi ha distinció entre les hores productives i les de descans. Aquest problema, com s'ha explorat en el segon punt, té a veure tanmateix amb una impossibilitat de gestionar la velocitat a la que gira el món a dia d'avui i l'intent continuat de provar d'atrapar aquesta temporalitat, que provoca generalment un cansament i una fatiga degeneratives (el síndrome del *Burnout*). D'aquesta manera, s'ha anat explorant a través de les aportacions de pensadors contemporanis les implicacions que es poden dur a terme en el sí d'una societat que sembla que tracta d'oblidar que els individus que l'habiten són fets de carn i ossos. En aquest sentit, els dos últims apartats han intentat agrupar algunes de les rutes de sortida que podrien esdevenir-se en aquest context basat en la recuperació d'una consciència del present així com d'un restabliment de la relació amb les nostres comunitats (ja siguin petits grups o en comunitats i barris). Tot i que les opcions i propostes diverses poden servir com a exemples i futures inspiracions, aquest estudi pren consciència de la dificultat de plantejar una solució a gran escala. En línies generals, l'estela d'aquest últim bloc ha intentat buscar vies explorables (encara que sigui a nivell personal) per tal d'oferir algunes possibilitats per sobreposar-se a una temporalitat vertiginosa. Circula sovint una frase (a vegades atribuïda a Frederic Jameson, d'altres a Slavoj Žižek) que diu: “*és més fàcil imaginar la fi del món que la fi del capitalisme*”. En aquest sentit, aquest estudi s'ha

⁵⁷ En el sentit de que ja no són les transformacions exclusivament urbanístiques les que creen inquietud (com per exemple, el sorgiment de nous edificis com hotels, aeroports, autopistes...) sinó que són transformacions que impliquen un canvi en la manera en que els subjectes es mouen, es pensen i perceben en el sí de la seva pròpia ciutat-habitatge.

centrat, no en imaginar una conclusió final a la era hipertecnològica i globalitzada, sinó maneres d'assajar altres tipus d'aproximacions que recuperin, en la mesura del possible, un restabliment de les relacions que mantenim amb nosaltres mateixos i amb els membres de la nostra comunitat. Un reajustament de l'escala de valors que contempli una validesa del subjecte en tant que persona humana i sensitiva, en comptes d'un autòmata eficient. Finalment, a través de les propostes presentades, la idea última era articular una mena de discurs que girés entorn a les polítiques de la cura de sí i dels altres, entenent-ho com una manera subversiva de poder pal·liar els efectes del sistema econòmic i social en el que ens hi trobem. En un context de replegament, producció continua i lògiques individuals, cuidar de sí (física i mentalment) pot esgrimir-se de múltiples maneres, una d'elles aprenent a dir «no». Des de Zafra fins a Maillard, la subversió dins un context tant gran i veloç podria trobar-se en la mirada cap endins, alentir les respostes, les converses, les activitats; en definitiva, recuperar una mena de relació que s'ha vist trastocada i fins i tot perduda que contempla la nostra vida com a quelcom únic i irrepetible, i no pas com una linealitat temporal encarada a la lògica de la producció ràpida i incessable. Potser no es pot pensar la fi del capitalisme, però es poden assajar noves maneres de sobreposar-s'hi.

7. BIBLIOGRAFIA

Libres:

Foucault, M. (1994). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Guattari, F., & Deleuze, G. (2008). *Mil mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Maillard, C. (2018). *¿Es posible un mundo sin violencia?* Madrid: Vaso Roto.

Rosa, H. (2019). *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Nuevos Emprendimientos editoriales.

Rosa, H. (2021). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder.

Virilio, P. (2016). *La administración del miedo*. Madrid: Pasos perdidos .

Zafra, R. (2021). *Frágiles: cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*. Barcelona: Anagrama.

Artículos de revista:

Adorno, T. (1953). Apunts sobre Kafka. *Die Neue Rundschau*, 238-277.

Aquino, A. (2013). La subjetividad a debate. *Sociológica*, 259-278.

Cáceres, J., & Hugo Herrera. (2014). Las formas fijas y sus márgenes: sobre "estructuras de sentimiento" de Raymond Williams. Una trayectoria. *Universum*, 173-191.

Federici, S. (2015). Sobre el trabajo de cuidado de los mayores y los límites del marxismo. *Nueva Sociedad*, 45-62.

Herrera, J. C. (2014). Las formas fijas y sus márgenes: sobre "estructuras del sentimiento" de Raymond Williams. Una trayectoria. *Universum*, 173-191.

Holtzman, B., Hughes, C., & Van Meter, K. (2007). Do it Yourself... and the Movement Beyond Capitalism. *Constituent Imagination*, 44-61.

Simard, S., Perry, D., Jones, M., Myrold, D., Durall, D., & Molina, R. (1997). New transfer of carbon between ectomycorrhizal tree species in the field. *NATURE*, 579-582.

8. ANNEXOS

Figura 1: Hopper, E (1931) *Hotel Room*. [Oli sobre llenç, 152,4 x 165,7cm.] Museo Nacional Thyssen-Bornemisza, Madrid.



Figura 2: Abramovic, M & Ulay (1980) *Rest Energy* [Performance]

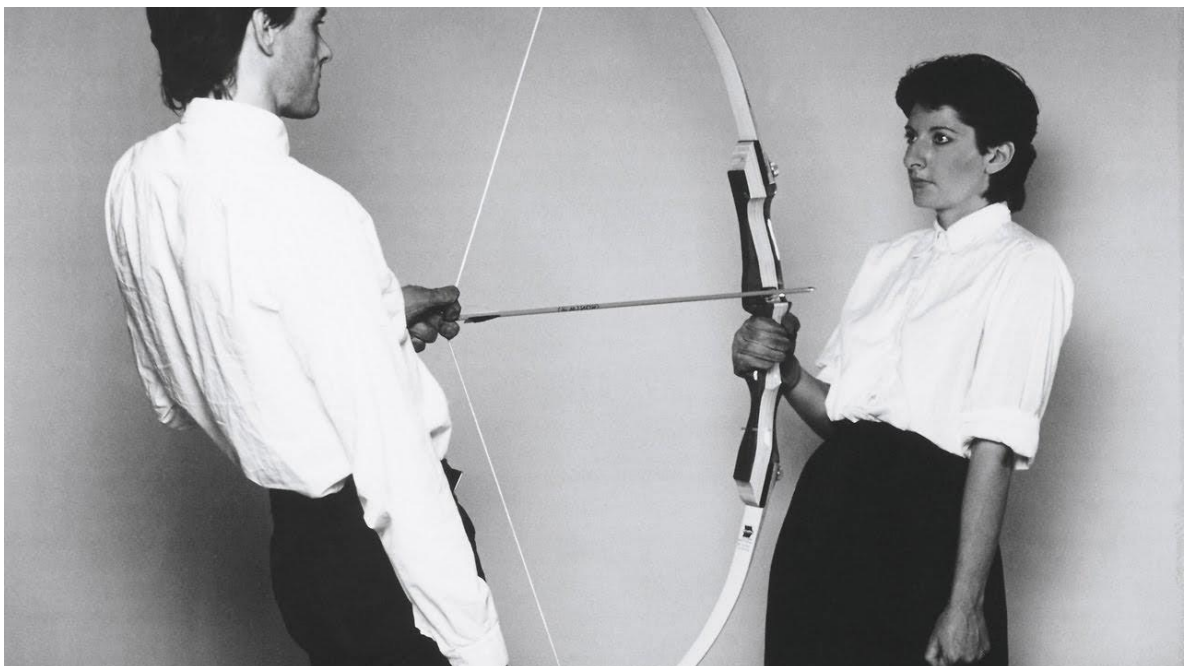
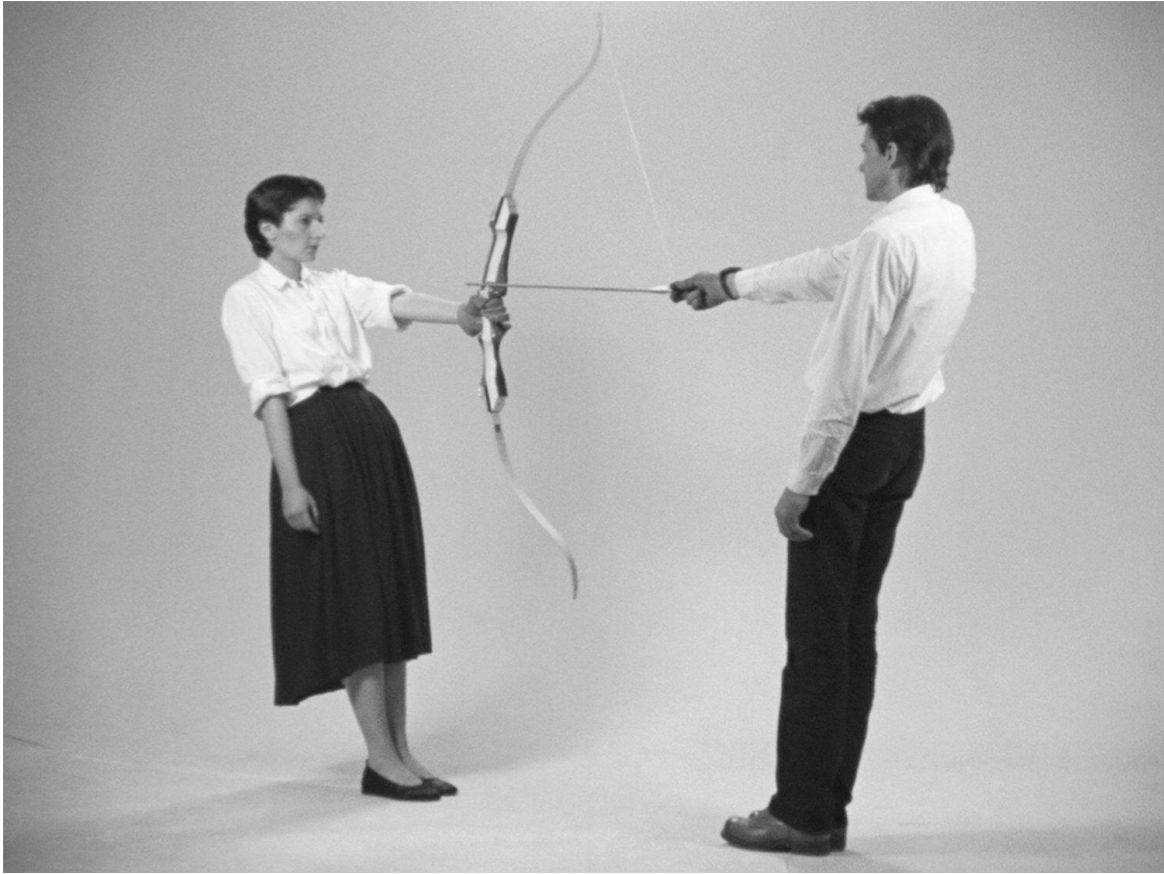


Figura 3: O'Keefe, G (1954) *Puerta negra con rojo*. [Oli sobre llenç, 121,9 x 213,4cm.]
Museo Nacional Thyssen-Bornemisza, Madrid.



Figura 4: Vázquez, O. (2021) *Autoretrats* [Fotografía] Instagram: @olatzvazquez



Figura 5: Calle, S (1981) *L'Hôtel* [Fotografia]

