

Mobilitats

Silvia Aulet | Manuel Delgado | Andreu Domingo | José Antonio Donaire |
Joaquim Malé i Ribera | Cristina Manzanedo | Joan Maria Mayol | Isolda Perelló
| Mar Pérez | Pere Antoni Pons | Sergio Porcel | Ignasi Ros Fontana | Àngels
Santigosa Copete | Pere Torres

p.7

MANUEL DELGADO

p.II5



p.II

*p.*13

PERE TORRES

p.17

JOSÉ ANTONIO DONAIRE

p.27

PERE ANTONI PONS

p.37

SERGIO PORCEL

p.47

ANDREU DOMINGO

p.56

ISOLDA PERELLÓ

p.67

CRISTINA MANZANEDO

p.77

ÀNGELS SANTIGOSA COPETE

p.89

IGNASI ROS FONTANA

*p.*105

SILVIA AULET

p.125

JOAN M. MAYOL

p.138

El camí de l'esclavitud

cap a la llibertat a la Bíblia

JOAQUIM MALÉ I RIBERA

*p.*144

MAR PÉREZ

*p.*155



Entrevista a Philip Larrey

MIRIAM DÍEZ BOSCH

p.167

L'antisemitisme avui

MICHEL WIEVIORKA

p.175

com més va pitjor

PERE VILANOVA

*p.*184

JOSEP-LLUÍS CAROD-ROVIRA

*p.*192

OBITUARI

Jacques Delors,
l'espiritualitat en l'acció
SÉBASTIEN MAILLARD
p.202

Joan Baptista Culla i Clarà
(Barcelona, 1952 - Sant
Cugat del Vallès, 2023)
JOAQUIM NADAL I FARRERAS
p.209

BORJA DE RIQUER I PERMANYER
p.212

ANTONI BASSAS
p.214

VICENÇ VILLATORO
p.216

Dimensió cristiana de Joan Rigol
PATRONAT DE LA FUNDACIÓ
JOAN MARAGALL
p.219

—

RESSENYES I CULTURA

JOSEP OTÓN
Ignasi Moreta, *No prendràs
el nom de Déu en va*
p.221

PIT-ROIG VINYALS I TASA
Vicente Haya, *Descolonitzar a Jesucristo*
p.223

NÚRIA ICETA
Alina Bronsky, *Els plats més
picants de la cuina tàrtara*
p.225

CARLES TORNER
Jaume Subirana, *Una hora
curta. Poemes escollits*
p.227

JORDI LÓPEZ CAMPS
Dolors Bramon, *Professora d'Islam.
Converses amb Ignasi Moreta*
p.229

ANTONI MATABOSCH
David Jou, *Pensar la creació.
La sorpresa de la raó divina*
p.231

Discurs pronunciat en ocasió
de la presentació a l'Ateneu Barcelonès
de la traducció catalana de les *Provincianes*
de Pascal feta per Pere Lluís Font
MONTSERRAT CAMPS GASET
p.233

Fiducia supplicans i persones LGTBIQ+
ENRIC VILÀ I LANAÓ
p.237

Anton Bruckner: el teòleg simfònic
ORIOI PÉREZ-TREVIÑO
p.241

Moviments simbòlics

Manuel Delgado

Catedràtic d'Antropologia Religiosa a la Universitat de Barcelona.

1. De la lògica dels emplaçaments a la dels desplaçaments

115

Fa a l'entorn d'un parell de dècades que es va obrir en ciències socials una perspectiva que ha estat reconeguda com un nou paradigma, el paradigma de les mobilitats, atent a la qüestió dels trànsits i els transports, vinculat al mateix temps als també nous estudis sobre la dimensió social de la tecnologia i les infraestructures.¹ Però com tot allò que és exhibit com a «nou», compta amb un important nombre de precedents que fa temps ja venien apreciats —des de la sociologia, l'antropologia, la geografia, la filosofia i l'estètica— les implicacions de tota mena no tan sols dels desplaçaments, sinó també de l'experiència de qui es desplaça.² D'altra banda, aquest enfocament no sempre té en compte la dimensió simbòlica del moviment, entenent simbòlic en el sentit de no instrumental o empíric sinó més aviat expressiu, associat a uns determinats sistemes d'acció i representació dels quals obté sentit i funció. Tampoc el paradigma de la mobilitat no s'ha mostrat sensible al paper de les motilitats, no només en el funcionament de les societats sinó en el del pensament.

La vida urbana ja havia estat definida pel fet de desplaçar-se a partir d'un «procés que consisteix a integrar de manera creixent la mobilitat espacial a la vida quotidiana, fins

¹ M. SELLER - J. URRY, «The new mobilities paradigm», *Environment and Planning* 38 (2006), p. 207-226.

² Per exemple, A. TARRIUS, *Anthropologie du mouvement*, Paris, Paradigme, 1989.

al punt que aquesta queda vertebrada per aquella».³ Però no era tan sols a la ciutat on es podria apreciar aquest element si es vol paradoxalment estructurant de la inestabilitat, sinó que, abans del que es va presumir des d'aquesta nova ciència, era l'espai sencer el que era vist no a partir d'una distribució de localitzacions, sinó com a producte dels canvis de posició que registrava i que, en realitat, eren els que el generaven. Recordem el que escrivia en Julio Cortázar: «Un pont és un home creuant un pont.»⁴

Això implica que un espai pot ser concebut de dues maneres: una l'entén com un plànol pel qual es distribueixen radicacions estables o que poden canviar d'ubicació, però que en un mateix moment cadascuna està situada en un punt discret; l'altra contempla l'espai com el producte d'un feix de transcursos que el travessen i que es travessen entre si. En un cas, els objectes presents a l'espai tenen, per dir-ho així, una adreça, en el sentit que usem quan parlem d'un domicili; en l'altre, no *tenen* una adreça, sinó que *són* una direcció, un rumb. D'un costat, l'espai com a organització de seus; de l'altre, l'espai com escenari produït per entitats que són o han esdevinguts movedisses i no tenien assentament, l'han perdut o han renunciat a ell. Un sistema d'emplaçaments *versus* un sistema de desplaçaments, el primer sotmès a una lògica d'implantacions, el segon a una lògica de superfícies.

Penseu en el triple sentit que té el verb *discórrer*, l'etimologia del qual ens porta al llatí *discurrĕre* ('córrer en totes les direccions'). Discórrer és elaborar un discurs, és a dir parlar, emetre un relat, encadenar una seqüència de paraules que enumeren i vinculen entre si accions, fets o idees. En aquest sentit, discórrer pot usar-se per indicar l'execució de la facultat discursiva, és a dir la virtualitat de posar el llenguatge en moviment, fer-lo seguir un curs, o sigui, un discurs. Discórrer també és pensar, raonar, fins al punt que qui es mou és un pensador abstret en la seva cavil·lació, a la manera dels peripatètics clàssics, aquell que pot fer de la més elemental caminada un passeig filosòfic.⁵ Òbviament, discór-

³ J. RÉMY - L. VOYÉ, *La ville: vers une nouvelle définition?*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 14.

⁴ J. CORTÁZAR, *Libro de Manuel*, Buenos Aires, Sudamericana, 1973, p. 25. Totes les traduccions són pròpies.

⁵ Ho deia en Francesc Tosquelles, psiquiatre i revolucionari català: *caminem amb el*

rer és també transcórrer, circular, constituir-se en corrent. La conjugació del verb *discórrer* explicita la identificació entre les accions de parlar, pensar i passar.

La conjugació del verb discórrer explicita la identificació entre les accions de parlar, pensar i passar.

Efectivament, anar d'un lloc a un altre implica poetitzar un territori, sotmetre'l a pràctiques bellugadisses que, del llarg periple a l'ordinària passejada, fan de l'espai un marc per a una mena d'eloqüència geomètrica, una verbositat feta amb els elements que qui es mou va trobant al llarg de la marxa, als seus costats, paral·lelament o perpendicularment a ell, creant amb el seu trànsit una geografia imaginària feta d'inclusions o exclusions, de plens i buits, i de gent que, com ell, és només el moment precís en què es troba amb un altre. Tota la literatura de viatges i un gènere cinematogràfic com les *road movies* il·lustren aquestes virtuts del desplaçament com a motor per a la reflexió i l'obertura a les capacitats creatives i transformadores de l'atzar.

És ben cert que la prioritat tant simbòlica com organitzativa de l'indret fix és absoluta a la nostra societat i, per extensió, a totes les societats dotades d'Estats centralitzats, preocupats sempre per marcar fites poderoses i farcir l'espai de construccions emblemàtiques i monuments amb funcions neuràlgiques. Tot Estat reclama el monitoratge sobre territoris definits, defensables i inspeccionables en tot moment, dotats de perímetres clars que permetin envoltar-los de muralles visibles o invisibles. Per a una administració estatal és indispensable que cada cosa sigui on ha d'estar, al seu lloc. L'Estat és o vol ser particularitat immòbil; tot Estat és, per

117

cap, pensem amb els peus (cf. O. MARTÍ, «Paraules de tancament de la Jornada dedicada a Francesc Tosquelles - Tot parafrasejant Salvador Espriu», *Interconvis, papers de psicoanàlisi* 50 [2023], p. 101-102). En aquest mateix sentit, recordem com un dels teòrics de l'Escola de Chicago, Robert E. Park, suggeria una relació directa entre nomadisme i l'agilitat mental i l'habilitat pel pensament abstracte. Deia: «La consciència no és sinó un incident de la locomoció» (R. E. PARK, «El espíritu del hobo: reflexiones sobre la relación entre mentalidad y movilidad», dins *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1999 [1923], p. 88). Hi ha diverses obres que fan l'elogi del caminar com a exercici del pensament: F. CARERI, *Walkspaces. El andar como práctica estética*, Barcelona, Gustavo Gili, 2013; R. DEL CASTILLO, *Filósofos de paseo*, Madrid, Turner, 2021; R. SOLNIT, *Wanderlust. Una historia del caminar*, Madrid, Capitán Swing, 2015, i com a grans referents clàssics, J. J. ROUSSEAU, *Els somieigs del passejant solitari*, Barcelona, Proa, 1996 [1782], i H. D. THOREAU, *Caminar*, Madrid, Ándora, 1998 [1852].

principi, estàtic. Per això, la història de la construcció d'Estats centralitzats a Europa ha estat la del control sobre comunitats reals o míticament errants, com els jueus o els gitanos.⁶ D'aquí també que, a partir del segle XIX, els poders estatals promulguin lleis especials contra els rodmons.⁷ Per això, en la seva forma actual, aquests mateixos Estats no deixen de manifestar mai la seva obsessió per fiscalitzar els fluxos migratoris, sovint amb conseqüències tràgiques per a aquells que gosin traspasar fronteres rigorosament vigilades.⁸

Tampoc no és gens casual que tota impugnació del poder prengui la forma d'allò que anomenem *moviments* o *mobilitzacions socials*, una designació de la qual no sempre som

118 **Tot Estat és, per principi, estàtic. Per això la història de la construcció d'Estats centralitzats es basteix sobre el control de comunitats errants, com els jueus o els gitanos.**

conscients que indica no tan sols un situació abstracta d'inquietud ciutadana, sinó accions col·lectives concretes que consisteixen a moure's en el si d'una determinada trama territorial. Lògic, car tot Estat viu com una amenaça tota desestabilització que desacati el seu

imperatiu que les coses i els éssers romanguin subjectes, no es moguin ni s'escapin; és inacceptable que hi hagi realitats desenclavades, en la mesura que tot allò descol·locat esdevé imprevisible i, per tant, impossible de sotmetre.

2. Transports rituals

Sovint es confon estructura social i societat, com si es donés per fet que la societat està tota ella plenament estructurada. No és cert. Tota cultura preveu obertures a situacions d'*entre-dos*, és a dir, a experiències individuals o col·lectives

⁶ A. RAO, «Des nomades méconnues. Pour une typologie des communautés peripatétiques», *L'Homme* xxv/3 (1985), p. 97-126.

⁷ K. STEBLER - P. WATIER, «De l'errance spatiale à l'errance sociale», *Espaces et sociétés* 24-27 (desembre del 1978), p. 101-111.

⁸ Observem com, en la mesura que utilitza un participi de present actiu, la mateixa noció d'*immigrant* denota una persona que està migrant, és a dir, que es reconeguda com en moviment, traslladant-se del lloc de partida a un destí en el qual no acaba d'establir-se mai en realitat. És una estratègia semàntica per marcar-lo com un desterrat perpetu al qual es nega el dret a arribar. M. DELGADO, «Qui pot ser immigrant a la ciutat?», dins M. DELGADO (ed.), *Ciutat i immigració*, Barcelona, CCCB, 1997.

d'interestructuralitat en què l'ordre societatari és posat entre parèntesi per advertir de la seva condició de reversible. Aquestes interludis poden tenir dimensions físiques. Així, l'Escola de Chicago va estudiar la precarietat estructural dels joves urbans a les ciutats nord-americanes de les primeres dècades del segle XX, associant-la a l'ocupació de determinades zones que aquells teòrics designaven com *intersticials* en el si de l'espai urbà, com si fossin escletxes que s'obrien en la morfologia de la metròpoli i que eren, per definició, àrees en què només es podia restar transitòriament.⁹

Aquesta necessitat d'habilitar interludis en l'organigrama que organitza la realitat es tradueix en tot un seguit d'experiències personals o corals de dislocació, que consisteixen a franquejar aquestes esquerdes. Com per subratllar-ne el paper fonamental, aquests buits o forats en allò real i el fet de traspassar-los solen tenir assignada una dimensió religiosa o mística. Pensem en aquestes locomocions col·lectives d'índole pietosa que són les processons, els romiatges o els pelegrinatges, que no sacralitzen els indrets que uneixen, sinó el camí que els uneix o el contorn que dibuixen.

El mateix concepte de transcendència té una connotació topogràfica, en la mesura que indica un més enllà amb el qual s'estableix comunicació per mitjà de tècniques corporals i/o espirituals que permeten ultrapassar les fronteres entre el món palpable i el món intangible. Així, la possessió implica la incorporació d'una entitat sobrenatural que es desplaça des de l'altra costat per fer seu el cos d'un o d'una mèdiu que li permet manifestar-se entre els humans. De la seva banda, totes les modalitats de xamanisme estan basades en el principi contrari, és a dir, en l'activitat d'un especialista l'ànima del qual viatja a una altra dimensió per comunicar-se amb déus o esperits. Totes les narracions mitològiques d'ascensió al cel o de baixada als inferns, per exemple, il·lustren aquesta lògica.¹⁰ Els fantasmes o apareguts de totes les cultures són albirats com a ombres errants extraviades en el camí entre el

⁹ F.M. THRASHER, *La banda. Un estudio de 1.313 bandas de Chicago*, Barcelona, Ned, 2021 [1924].

¹⁰ L. DE HEUSCH, «Posesión y chamanismo», dins *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*, Ciutat de Mèxic, Siglo XXI, 1973, p. 254-277. G. HORTA, «El trance. Definiciones y derivaciones tipológicas potenciales (posesión, mediumnidad, chamanismo)», *Disparidades. Revista de Antropología* 77 (2) (2022).

país dels vius i el dels morts.¹¹ Per últim, tot estupor místic suposa una mudança al mateix temps interior i exterior de l'ànima. Per molt que el cos pugui romandre en ascetisme immòbil, qui viu el rapte místic no hi és: viu sense viure en si, evocant Teresa de Jesús. Això hauria de ser obvi quan li donem al terme *trànsit* dues accepcions: èxtasi i tasca de canviar de lloc o esdevenir flux.

Tenim un altre cas d'aquests usos místics del moviment per assenyalar transports d'anada i tornada entre universos paral·lels, l'un material, l'altre immaterial. Parlo dels processos de conversió. Recordem que la persona convertida és aquella que veu transformada de manera radical la seva vida

120 **No és casual que tantes històries de conversió apareguin associades a una travessia.**

per l'adquisició d'una lucidesa que li permet veure el que els demés no veuen. En aquests casos, es produeix el que William James descrivia com la unificació definitiva d'un jo que fins aleshores s'havia sentit

dividit i fragmentat, com el procés d'adquisició de seguretat, ferma i certa d'algú que viu la seva biografia fins aquell moment com una acumulació de desorientació, dubtes i errors.¹² No és casual que tantes històries de conversió apareguin associades a una travessia. La conversió, aquest obrir els ulls, implica una metamorfosi personal que pot ser gradual, però també com una mena de descàrrega, que no en va pren el seu model en la mutació de Saule de Tars a sant Pau en l'episodi bíblic de la caiguda camí de Damasc. Recordem que aquest és el principi que acredita la peregrinació com a vehicle d'enlluernament personal, tot i que bé podríem dir que tota expedició pot tenir virtuts iniciàtiques i pot, per a qui l'embrèn, esdevenir un ritu de pas.

Un ritu de pas és un tipus de ritual gairebé universal sobre el qual va teoritzar Arnold van Gennep en el llibre *Les*

¹¹ Sobre els estats liminars entre la vida i la mort en diferents societats, veg. el clàssic R. HERTZ, «Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte», dins *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 2024 (1909), p. 13-103. Una expressió etnogràfica recent d'aquest fenomen es troba a: S. VILCHES, *Etnografías extraordinarias. Gentes, espíritus y asombros en Salto, Uruguay*, Madrid, CSIC, 2020.

¹² W. JAMES, «La conversió», dins *Les varietats de l'experiència religiosa*, Barcelona, Edicions 62, 1985, p. 157-202.

rites de passage, publicat el 1909.¹³ Van Gennep va percebre en termes topològics la distribució de les funcions i els rols: una societat és com una casa amb diferents estances, el trànsit entre les quals es du a terme creuant passadissos i avantsales. Els rituals de pas són protocols socials que marquen la circulació entre estats diferents, entenent *estat* com les ubicacions més o menys estables i recurrents, culturalment reconegudes i que tenen lloc —mai millor dit— en el si d'una determinada estructura social, en el sentit d'ordenació duradora de posicions, entenent *posició* com estatus o rang classificatori previst.

Aquests trànsits entre esferes separades es dividien arreu, segons van Gennep, en unes mateixes fases: preliminar o de separació, liminar o de marge, i postliminar o de reintegració. La primera i l'última són posts estables a l'estructura social, funcions reconegudes i fixades, per exemple solter/casat o infant/adult; en canvi, l'etapa liminar (de *limen*, 'llindar') implica una situació estranya, definida per la naturalesa alterada i ambivalent de les seves condicions.

En els seus treballs com a africanista, Victor Turner va sostenir que, si el model bàsic de societat és el d'una estructura de posicions, el període marginal o liminar de les iniciacions rituals es condueix a la manera d'una situació d'entremig, un espai buit entre estructures en què el neòfit no troba ni els atributs de l'estatus que ha abandonat ni els del que l'espera.¹⁴ Ja no és allò que era, però encara no és el que serà. No està ni aquí ni allà, sinó a la meitat de totes les marques fermes i ordenades de la seva comunitat. És un ésser *transicional*, per la qual cosa Turner l'anomena passatger o transeünt ritual. Eugenio Trias li posa nom a aquest passavolant: *liminateus*,¹⁵ ésser fronterer per excel·lència, nòmada que és sorprès circulant per un paratge que només existeix per ser vulnerat per l'acció de traspasar-lo.

¹³ A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2013 [1909].

¹⁴ V. TURNER, «Entre lo uno y lo otro: El periodo liminar en los "rites de passage"», dins *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 2020 [1967], p. 103-123.

¹⁵ E. TRIAS, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.

3. Els vagabundeigs del cos i de l'ànima

Michel de Certeau és, sens dubte, un dels pensadors més interessants i fèrtils de la segona meitat del segle XX, la influència del qual no ha deixat de créixer. De Certeau és l'autor d'una obra fonamental al servei de les teories de l'espai: *L'invention du quotidien*, publicada originalment el 1980.¹⁶ En ella introdueix una noció que gaudirà d'un èxit notable més endavant, tot i que no en el sentit que proposava, sinó en el que li donarà més endavant Marc Augé en popularitzar-lo: els no-llocs.¹⁷ Però si per a Augé un no-lloc és un paisatge, el no-lloc de De Certeau és un passatge, la vivència del qual

122 **Si per a Augé un no-lloc és un paisatge, el no-lloc de De Certeau és un passatge, la vivència del qual depèn dels valors perceptius i sensibles del desplaçament, del canvi i de la inestabilitat.**

depèn dels valors perceptius i sensibles del desplaçament, del canvi i de la inestabilitat. El no-lloc és una comarca disseminada i sense centre, que ens recorda com en som, de tributaris de les nostres anades i vingudes. El lloc és sincrònic o acrònic; el no-lloc és, ens

ensenya De Certeau, diacronia, ja que converteix una articulació temporal de llocs en una seqüència espacial de punts. El lloc és d'on es parteix, pel qual es passa o al qual s'arriba. El no-lloc és el que aquest èxode produeix, que no és altra cosa que «una manera de passar».¹⁸ Això és el que fa de les pràctiques urbanes una experiència massiva de la manca de lloc, ja que suposen la dissolució dels llocs en trajectòries. De l'apoteosi de l'espai sense creació i sense societat que seria el no-lloc d'Augé, passariem en De Certeau al no-lloc com a espai fet de recorreguts transversals en totes les direccions i d'una pluralitat fèrtil d'interseccions.

Però no tothom que admira l'obra de De Certeau està al corrent de les fonts teològiques del seu pensament. És el De Certeau jesuïta qui, en la seva teologia del lloc, troba en el *no-lloc* un terme adequat per referir-se a un lloc que no pot

¹⁶ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. I: Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 [1980].

¹⁷ M. AUGÉ, *Los no-lugares*, Barcelona, Gedisa, 2017 [1992]. Marc Augé reconeix l'autoria de De Certeau del concepte de *no-lloc*, però li atorga un significat molt diferent (*ibid.*, p. 81-90).

¹⁸ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien...*, *op. cit.*, p. 105.

ser indicat, però al qual s'accedeix més enllà o abans de tota geografia i que ve a ser com un moviment immòbil, similar al de l'asceta en la seva quietud. Ens en parla en els seus comentaris sobre l'espiritualitat de sant Ignasi de Loiola¹⁹ o a la seva angelologia.²⁰ En ells imagina el no-lloc com un principi complementari però contradictori de tota topologia, perquè desacata l'hegemonia dels enclavaments cristal·litzats.

En un altre moment de la seva obra, en reflexionar a propòsit de les vides de sants, De Certeau assenyala que aquestes recullen dos tipus d'itineraris: uns són tangibles i es produeixen com a recorreguts i alts; els altres són edificants i impliquen el desplaçament cap a un dins que és, en efecte, un no-lloc, ja que és «un exterior que es realitza en trobar un interior».²¹ Trobar o produir sentit és anar a parar a un lloc que no és tal, un lloc espiritual al qual el sant peregrina i que és un punt sense dimensions en què es produeix la manifestació de l'ésser com una cosa distinta de l'estar, amb el qual manté una falsa sinonímia. De Certeau podia encara ser més explícit en la intuïció insinuada: està parlant del cor, el cor de l'ésser humà i el cor de Déu, que és el «més enllà de tot allò real, la marca indefinible d'un tall, el no-lloc de tot lloc».²²

És a l'hora de fer balanç del paper al mateix temps social i intel·lectual del moviment que pren valor el pensament de Michel de Certeau i la seva concepció de no-lloc. El no-lloc no és, per al jesuïta, un lloc que es nega a si mateix, perquè no reconeix cap de les característiques que li permetrien ser localitzat en un mapa. Com a forma elemental del territori que és, el lloc limita; el no-lloc no és un límit. El no-lloc no és un lloc travessat, sinó la navegació que desmenteix el lloc, ja que és un mer intersecar, topografia mòbil que es limita a traspassar altres topografies estables i de la qual després no queda res que no sigui, com màxim, una estela tan

123

¹⁹ IDEM, «El espacio del deseo o el “fundamento” de *Los ejercicios espirituales*», dins *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Madrid, Katz, 2007 [1973], p. 257-268.

²⁰ IDEM, *Le parler angélique: figures pour une poétique de la langue*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges et du Limousin, 1984.

²¹ IDEM, *La escritura de la historia*, Ciutat de Mèxic, Universidad Iberoamericana, 2006 [1975], p. 292.

²² IDEM, «La reforma interior en tiempos de Aquaviva», dins *ibid.*, p. 169-180. És idèntica a la intuïció de Michel Serres, que també contempla l'espai que ocupa Déu com un «no-lloc absent i alt», al qual transporta «el vagabundeig de l'ànima des del lloc on és» (M. SERRES, *Le Tiers-Instruit*, Paris, François Bourin, 1991, p. 63).

efímera com les que Antonio Machado imaginava escrites en la mar, una ombra, un ressò, un vestigi destinat a esborrar-se o a ser esborrat.

Al capdavant, la descomposició espacial que tota deportació suscita ens convida a remetre'ns al que Kant pensava sobre el ser com a posició. Kant deia que afirmar de quelcom que és, que ha estat o que serà, es transforma en els locatius *estar*, *haver estat* o *anar a estar*. La percepció de l'ésser, la seva existència, s'identifica en Kant amb un acte de localització.²³ Però aquesta teoria segons la qual l'ésser només pot concebre's com a posició convida a preguntar-se què és de l'ésser quan *és* però *no està*. Altrament dit: ¿que és de l'ésser quan, per dir-ho així, està il·localitzable perquè ja ha sortit però encara no ha arribat? Aleshores l'ens viu la no-posició o, el que és el mateix, la *dis-posició*, que vol dir obertura, possibilitat de canvi, expectativa davant del que en tot moment està a punt de passar i de vegades passa. Perquè el que passa només passa quan ens movem; més ben dit: quan ens mobilitzem o ens mobilitzen. ◊

²³ Escriu Kant: «Ser no és un predicat real, és a dir, el concepte d'una cosa que es pugui afegir al concepte d'una cosa. És simplement la posició d'una cosa o certes determinacions en si» (I. KANT, *Crítica de la raó pura*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2024 [1781], p. 68). O: «El concepte de posició és absolutament simple, i s'identifica amb el concepte de ser en general» (I. KANT, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, Barcelona, PPU, 1989 [1763], p. 54).