



La ciutat democràtica i el dret al secret

Text **Joana Masó** Departament de Filologia Francesa.

Universitat de Barcelona

Són moltes les veus que, des de la literatura i el pensament, alerten dels perills d'una concepció totalitària de l'espai comú, on l'expressió pública esdevé no pas un dret ciutadà, sinó una exigència comunitària. Si s'exigeix al ciutadà i a l'estranger que ho diguin tot, llavors a les ciutats democràtiques no queda lloc per a la diferència.

Hi ha escriptors per als quals una ciutat, abans que cap altra cosa, és un esdeveniment. Els esdeveniments del Maig del 68 en el París de Maurice Blanchot; les insurreccions contra la colonització francesa a les ciutats algerianes de l'escriptora Hélène Cixous i el filòsof Jacques Derrida; o la ciutat de Bordeus, on Mercè Rodoreda va viure la notícia de la retirada alemanya l'any 1944, que va fer possible aquella "febre d'escriure"¹ que ja no la deixaria mai més. Alguns grans esdeveniments tenen, doncs, nom de ciutat i són d'ordre polític. Tan sols hem d'evocar certs noms de ciutats perquè els esdeveniments polítics que hi han tingut lloc, com en el cas de Praga o, recentment, la ciutat de Gènova, siguin indistingibles de la ciutat mateixa.

Ara bé, a les nostres ciutats democràtiques, les protestes ciutadanes, les múltiples manifestacions de la sobirania popular i l'expressió individual en els espais globalitzats de comunicació virtual ens podrien fer pensar que una veritable comunitat democràtica és aquella que es limita a fomentar l'exercici actiu de la paraula pública. Altrament dit, en l'era de la comunicació, on impera una proliferació de mitjans que permeten l'expressió en principi lliure del ciutadà, sembla que tota ciutat o comunitat que es vulgui democràtica hagi de promoure la visibilitat i la transparència dels posicionaments polítics i ideològics dels seus ciutadans. Allò que faria d'una ciutat una ciutat democràtica seria, en aquest sentit, la creació d'un vast, immens, espai comú que vetllés per l'expressió pública del conjunt dels ciutadans.

Són moltes les veus que, des de la literatura i el pensament, alerten dels perills d'aquesta concepció d'un espai comú –ciutat, poble, nació o país– on l'expressió pública esdevé no pas un dret ciutadà, sinó una exigència comunitària. Així doncs, molts escriptors han denunciat l'exigència de la paraula en l'espai públic sota els règims totalitaris, on la llibertat d'expressió es capgira en l'obligació d'expressar les pròpies conviccions polítiques, religioses i, tan sovint, lingüístiques. La literatura és plena de ciutats que denigren qualsevol organització comunitària on l'exigència de la paraula pública esdevé una confessió imposada: haver de confessar públicament l'ús d'una llengua, haver de reconèixer públicament l'adscripció a una ideologia o la pràctica d'una religió, quan aquesta religió, ideologia o llengua no són tolerades dins d'allò comú.

Aquest article –que va ser llegit inicialment en forma de conferència en un acte organitzat per l'Institut Ramon Llull i la Universitat Ca'Foscari de Venècia entorn del pavelló català de la Biennial i en el marc de l'exposició col·lectiva que porta el títol del llibre de Maurice Blanchot, *La comunitat inconfessable*– no podia deixar de fer referència al relat breu que Blanchot va escriure el 1935 titulat *L'idil·li*, que tracta sobre els grans riscos de l'exigència d'uniformitat comunitària. *L'idil·li* és el nom que Blanchot dona a una ciutat que, com el mateix títol indica, és idil·lica perquè hi regna l'harmonia del viure en comú. En aquesta ciutat, s'espera de tot estranger nouvingut que contraguí matrimoni amb una noia de la mateixa ciutat, i un cop celebrada la cerimònia del casament, escriu Blanchot, normalment "l'estranger moria durant les primeres hores i era un familiar el qui, a la tarda, ocupava el seu lloc, agafat del braç d'una noia jove sorpresa d'acompanyar algú que ja no li era desconegut".² De la mateixa manera, la ciutat idil·lica de Blanchot impedeix que l'estranger que encara és estranger a la comunitat habiti l'espai comú i el reté en una mena d'asil de conversió fins que tota la seva estrangeria hagi estat definitivament esborrada, silenciada, robada. L'estranger blanchotian de *L'idil·li* pregunta: "Quan podré marxar de l'asil?". "Més tard, li diu el director [de l'asil] amb aire molest, més tard. (...) Quan vostè ja no tingui el sentiment de ser un estranger (...)"³

Quina relació es perfila, ens preguntarem, entre aquest estranger que només podrà entrar a la ciutat i formar-ne part quan ja no serà un estranger i el que fa un moment he anomenat l'exigència de la confessió en algunes societats democràtiques? Quin és el vincle que s'esbossa entre, d'una banda, l'assimilació que la comunitat imposa a la figura de l'estranger i, de l'altra, la confessió pública dels propis trets identitaris i



Il·lustració: Guillem Cifré

sovint minoritaris exigits per tot estat totalitari? Ambdues figures –la conversió imposada a l'estranger i l'exigència de la seva confessió– obeeixen a un mateix imperatiu: evitar l'esquerda de la ciutat idil·lica, impedir que la diferència i l'alteritat facin estralls en una societat que reposa sobre un principi d'identitat homogènia compartit per la totalitat dels seus ciutadans. Com molt encertadament va dir Sarah Kofman en la seva lectura de *L'idil·li* de Blanchot –ella havia perdut el seu pare, rabí d'origen polonès, a Auschwitz–, l'exigència de conversió i de confessió pretenen “esborrar tota l'estrangeritat de l'estranger”. Ara bé, Kofman puntualitza que la comunitat que s'edifica sobre els paràmetres de la identitat d'allò mateix no és una comunitat, sinó, només, “una ficció de comunitat”⁴.

Blanchot i Kofman s'esmercen a forjar una experiència de l'estar en comú que respongui a aquesta urgència: denunciar mitjançant la paraula literària i crítica les ciutats que són figures de la clausura; assenyalar amb el dit totes aquelles societats que condemnen els estrangers a imitar i a repetir els seus models d'identitat comunitaris. I això, perquè per a Blanchot i per a Kofman la ciutat per excel·lència és aquella que posa en qüestió el seu ordre comú davant l'arribada d'un estranger, perquè la comunitat per excel·lència és aquella que manté intacta l'estrangeritat de l'estranger i fa de la figura de l'estranger una figura clau del pensament postmodern.

Un dels pares de la postmodernitat crítica que als anys seixanta va forjar la famosa i tan citada mundialment noció de desconstrucció, Jacques Derrida, ens diu que les nostres ciutats democràtiques són hereves del model polític grec. En les seves lectures dels diàlegs polítics de Plató, Derrida inscriu el model de la ciutat democràtica contemporània en “la gran tradició de la *politeia*, de la política [grega], de la fenomenalitat política: tot ha de ser dit a la plaça pública i no hi ha lloc per a una retirada fora d'allò polític, per a una dimensió no política”⁵ dins de l'espai públic; per consegüent –continua Derrida–, no hi ha lloc a les ciutats gregues per a una paraula no pública, per a una paraula retirada però dins de l'espai comú.

En aquesta paraula pública que s'exigeix no només al ciutadà grec, sinó també a tot aquell que arriba a la *polis* i que els grecs anomenen estranger sota diferents noms, Derrida hi denuncia algunes de les paradoxes que engendra aquest sistema de la cosa pública. Per una banda, l'estranger es veu obligat a demanar a la ciutat el dret a l'hospitalitat emprant una llengua que no és la seva en el si de l'espai públic i, per tal de fer-se entendre, haurà de recórrer a una sèrie de codis jurídics, de pressupòsits culturals i de girs lingüístics que només podria emprar correctament si ja no fos un estranger. Per dir-ho amb unes altres paraules, Derrida es pregunta si tindria algun sentit que un estranger que parla perfectament la llengua de la nostra ciutat i en domina el conjunt dels codis culturals, demanés el dret d'asil i d'hospitalitat. En aquest cas, no es tractaria ja d'un estranger completament assimilat que no necessitaria en cap cas l'hospitalitat que mereix un estranger en el sentit propi de la paraula?⁶

Dins d'aquestes coordenades, Derrida cita el conegut passatge de *L'apologia de Sòcrates* de Plató on Sòcrates, ja condemnat a mort, es dirigeix als jutges davant tota la ciutat d'Atenes. Sòcrates fa un al·legat on exposa als seus conciutadans i a la ciutat mateixa la seva defensa contra les acusacions que se li imputen i per les quals serà condemnat a la pena capital. En aquest al·legat, Sòcrates es pregunta si el veredict de la ciutat seria diferent si els jutges acceptessin escoltar-lo com escoltarien un estranger. Sòcrates subratlla el seu desconeixement i es declara estranger al discurs del tribunal, ja que, segons que sosté, és la primera vegada que compareix davant la llei i no coneix la llengua ni l'argot dels jutges. Per aquest motiu, formula una comparació entre la seva condició de vell filòsof de setanta anys condemnat a mort que adreça la paraula a la ciutat i la condició d'un estranger que s'expressaria amb l'accent de la seva infància davant d'una ciutat que no és la seva. Així doncs, estableix la següent hipòtesi: ¿i si la seva vulnerabilitat davant la llei de la ciutat d'Atenes fos anàloga a la d'un estranger que no conegués bé la llengua, que parlés amb un accent i un dialecte diferents dels d'aquesta ciutat grega i es veiés obligat a respondre públicament d'ell mateix davant la comunitat?⁷

Si Sòcrates pot establir aquesta analogia amb l'estranger és potser perquè l'experiència de l'estrangeria en relació amb la ciutat democràtica no es limita estrictament al que normalment entenem per estranger. Qui és un estranger en una ciutat? Potser no només aquell que és legalment un estranger, sinó també aquell que per raons històriques, polítiques o lingüístiques, malgrat no ser legalment un estranger, és com un estranger a la seva ciutat. Tots ho sabem, aquesta és una de les experiències paradigmàtiques de la colonització, on el colonitzat esdevé més estranger dins de la seva pròpia ciutat que no pas el colonitzador, el qual, en el sentit propi de la paraula, és per definició un estranger, algú que ve de fora.

Aquesta experiència de la colonització és constitutiva del pensament de la desconstrucció, tal com ho ha exposat Derrida a seu llibre *El monolingüisme de l'altre*, on el filòsof narra l'episodi de la colonització francesa d'Algèria que va viure durant la seva infància i adolescència. Com a francès nascut a la colònia, Derrida recorda que França va colonitzar les ciutats algerianes i hi va prohibir la llengua àrab, va reduir la població “indígena” musulmana a l'exclusió cultural i econòmica, i va imposar l'aculturació com a forma d'imperialisme. L'àrab, la llengua autòctona, va ser prohibit i, així doncs, va desaparèixer com a llengua oficial, d'ús administratiu i quotidià, cosa que va fer que a Algèria l'àrab arribés a ensenyar-se a les escoles públiques només com a llengua estrangera, al costat de l'anglès o l'espanyol. Així doncs, en el context colonial, els àrabs esdevenen estrangers no pas fora de casa sinó *in situ* –tots aquells àrabs que, per a Derrida i l'escriptora Hélène Cixous, eren “els veritables fills del sol polsegós i perfumat”⁸ algerià.

Si l'estranger ho és a casa seva, si el sentiment d'estrangeria és una ferida interna de la cultura, ens diu Cixous, és perquè les ciutats colonials són essencialment ciutats dobles: “Vaig néixer a Orà, a Algèria i vaig viure en una doble ciutat”; “Cada ciutat porta en ella el rostre d'una altra ciutat, cada ciutat és habitada per una altra ciutat”⁹. Orà i Alger són ciutats dobles que Cixous declina a partir de parelles històricament antagoniques: Orà era alhora musulmana i jueva, Alger era alhora els barris francesos i els àrabs. Totes dues eren, d'una banda, ciutats aculturades, sotmeses a l'imperialisme francès, domesticades per l'ordre dominant, mentre que, d'altra banda, no deixaven de ser ciutats revolucionàries, com ho exemplifica de manera paradigmàtica la mítica ciutat dins de la ciutat d'Alger, la Casbah, símbol de la lluita i la resistència algerianes. Per als resistents que habitaven i es van amagar a la Casbah, ciutat interior situada al cor d'Alger, París encara no era la ciutat del Maig del 68 ni de les manifestacions a favor de la independència d'Algèria, sinó la metròpoli per excel·lència, la mare pàtria, la capital colonial representant del centralisme més ferotge.

Per a intel·lectuals francesos com Cixous i Derrida, el colonialisme o la “colonialitat” són constitutius de tota cultura. És potser per aquesta raó que conceben ciutats dobles, ciutats on la identitat ciutadana roman sempre precària, amenaçada pels imperialismes que imposen l'assimilació cultural i lingüística de la llengua i cultura dominants com a única forma de trobada entre cultures¹⁰. És potser aquí on la figura de l'estranger que ho és a dins de la seva ciutat, l'estranger a casa seva, esdevé una de les figures més pregnants de la nostra postmodernitat literària. Estranger és aquell que, com Derrida i Cixous –alhora grans intel·lectuals “francesos” i “escriptors, jueus, d'Algèria”–, proposa amplificar en el si de la llengua

francesa l'estrangeria de la llengua colonitzadora que els permet de protegir-se contra els seus codis culturals i les infinites perversions de l'imperialisme. Ambdós escriptors proposen una mena "d'esdevenir estranger" de la pròpia llengua materna i colonial, el francès, per tal d'oposar resistència a l'assimilació –concepte tècnic que designa el procés pel qual una minoria immigrada és absorbida per la societat que l'ha rebuda– i mantenir, així doncs, la pròpia estrangeria.

Segurament, no hi ha gaire diferència entre respectar l'estrangeria de l'estranger nouvingut i la de l'estranger autòcton, aquell que els colonialismes anomenen "indígena". El respecte d'aquesta diferència, alteritat o estrangeria és un dels grans *leitmotiv* de la literatura del segle XX i una pregunta que la filosofia grega arrossega des dels seus inicis. He començat aquest escrit afirmant que aquest respecte de la diferència no s'havia de confondre amb la concepció políticament correcta de la llibertat d'expressió tan estesa als nostres dies, ni amb la suposada igualtat d'oportunitats expressives en les nostres societats globalitzades de l'era de la ubiqüitat i la disponibilitat de la comunicació. En començar aquest article, suggeria que el respecte de l'estrangeria de l'estranger tenia alguna cosa a veure no pas –o no únicament– amb l'expressió d'una paraula pública, sinó amb el respecte de certa expressió privada i lleugerament retirada de la plaça pública, que podem anomenar ara "el dret al secret".

"Quan un estat no respecta el dret al secret", el dret a la diferència o a l'estrangeritat, ens recorda Derrida, "esdevé amenaçador: violència policial, inquisició, totalitarisme. Considero el dret al secret com un dret ètic i polític"¹¹, escriu. Si s'incrimina i es persegueix policialment i jurídica no només tot estranger sinó també tot ciutadà que intenta defensar certa praxi de la paraula privada fent onejar la bandera de la transparència i l'exigència comunitària de la paraula pública, llavors s'exigeix a l'estranger i al ciutadà que ho diguin tot, i no queda lloc en les nostres ciutats democràtiques per a la diferència. Per aquest motiu, Derrida sent la urgència de proposar una incondicionalitat del secret, és a dir, un caràcter incondicional del secret en democràcia. Per aquest motiu, el pensador francès concep una figura democràtica del secret que hauria de ser respectat, de manera que sota cap condició no es pogués obligar a confessar, sota cap llei, opressió o violència, la pròpia llengua, ideologia, filiació ideològica o cultural. Així doncs, la ciutat democràtica i el dret al secret perfilarien els contorns del que podríem anomenar una ciutat inconfessable o una ciutat que no imposa la confessió com una exigència comunitària a aquells que l'habiten o que hi acaben d'arribar.

Si les ciutats haguessin respectat el dret al secret –que és el dret a l'exercici de la diferència–, potser la llengua àrab i el berber sota la colonització francesa a Algèria haurien pogut continuar sent llengües literàries amb plens drets i no haurien esdevingut llengües "estrangeres" a les escoles. Potser, si el franquisme no hagués imposat la confessió i la conversió d'una cultura catalana que li era profundament estrangera tan lingüísticament com política, el dret al secret i a la diferència hauria permès evitar el llarg parentesi de la literatura catalana i ben abans escriptors com Mercè Rodoreda haurien format part de la literatura universal. Però si els règims dictatorials són totalitaris és precisament perquè el dret al secret no hi té cabuda. Potser, per aquesta raó, el dret al secret hauria de ser un dret democràtic, i tota ciutat democràtica, una ciutat inconfessable.

Com les ciutats, pobles, molins, masies i cases vora el mar de Mercè Rodoreda a *Quanta, quanta guerra...*, que tan aviat ofereixen la seva hospitalitat a l'antiheroi Adrià Guinart com l'escriu i l'apallissen, però sense obligar-lo a identificar-se. Perquè Rodoreda, exiliada en tantes ciutats franceses des del 1939 –Perpinyà, París, Bordeus, Limoges, Orleans o Tolosa– i que va escriure gran part de la seva obra a l'estranger, entre Ginebra i Viena, sabia prou bé que l'experiència erràtica que converteix els seus antiherois en estrangers resideix en la resistència a les preguntes inquisidores que ofeguen la identitat. Vull citar per acabar *Quanta, quanta guerra..*: "En veure que no li contestava, em va demanar que li expliqués la meua vida (...) La meua vida és meua (...) Si l'explico, fuig, la perdo."¹²

Notes

¹ Carta de Mercè Rodoreda a Anna Murià del 29 de febrer de 1945, cf. *Mercè Rodoreda en France. Paysages d'un exil*, 1939-1953, Barcelona: Institut Ramon Llull, 2008, p. 44.

² Maurice Blanchot, "L'idylle", a *Après coup. Précédé par Le ressassement éternel*, París: Minuit, 1983 i publicat per primera vegada el 1952, p. 47. Totes les traduccions del francès són meves.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ Sarah Kofman, *Paroles suffoquées*, París: Galilée, 1987, p. 26 i sq.

⁵ Jacques Derrida, *Sur parole*, París: L'Aube, 1999, p. 113.

⁶ Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, amb Anne Dufourmantelle, París: Calmann-Lévy, 1997, p. 21.

⁷ Cf. *Apologia de Sòcrates*, 17 c-d, citat a *ibid.*, p. 23.

⁸ Hélène Cixous, "La meua algeriança", publicat dins de *La llengua m'és l'únic refugi*, ed. i trad. de Joana Masó, Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner Editor, 2009, p. 15.

⁹ Hélène Cixous, *Ex-cities*, Philadelphia: Slough Foundation, 2005, p. 99 i 131.

¹⁰ Cf. Jacques Derrida, *Le monolingüisme de l'autre*, París: Galilée, 1996, p. 47 i 33. Propera traducció catalana a càrrec de Felip Martí-Jufresa i Toni Mora, Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner Editor (en premsa).

¹¹ Jacques Derrida, "De la paraula a la vida: un diàleg entre Jacques Derrida i Hélène Cixous", publicat dins de *La llengua m'és l'únic refugi*, op. cit., p. 115.

¹² Mercè Rodoreda, *Quanta, quanta guerra...*, Barcelona: Club Editor, 2000 (1980), p. 227.

Estiu (juliol - setembre 2010)



Publicat sota llicència Creative Commons